

trema gravedad o por el escándalo que provocan, no se aplica ese principio, sino que basta un solo delito para declarar la expulsión *ipso iure* o para proceder a la expulsión *obligatoria* del instituto (cf cc. 694 y 695 CIC, respectivamente), e igualmente basta un grave escándalo o un daño gravísimo que amenace al instituto para proceder a la expulsión inmediata de la casa religiosa (cf c. 703 CIC).

Fuera del ámbito relativo a la expulsión de los religiosos, parece que se requiere y se presume (necesario) que se pruebe jurídicamente la incorregibilidad en todos aquellos casos en los que la ley exige que se haga una amonestación canónica, como sucede cuando se trata de aplicar un remedio penal o una pena en general (cf c. 1347 § 1 CIC); o en el caso de delitos contra las autoridades eclesíásticas (cf c. 1371 CIC), contra las obligaciones provenientes del celibato (cf cc. 1394 § 1; 1395 § 1 CIC) o contra la obligación de residencia (c. 1396 CIC); e igualmente, en el procedimiento para la remoción de los párrocos (c. 1741, 4º CIC). Por el contrario, no parece necesaria la prueba jurídica de la incorregibilidad ni en el caso de una amonestación pastoral (cf c. 1348 CIC), ni en el de una amonestación jurídica (llamada por algunos «paterna»); esta última es un remedio penal (cf c. 1339 CIC), mediante el que se exhorta con autoridad a quien se encuentra en ocasión próxima de delinquir (o se sospecha que ya lo ha hecho) a llevar una vida más acorde con su condición.

5. El derecho de las Iglesias orientales

En el actual derecho de las Iglesias orientales, el término *incorregibilidad* no se menciona ni siquiera en una ocasión. No obstante, el concepto parece estar presente allí donde la ley requiere que se lleve a cabo una amonestación, pues, en tal caso, parece que se está exigiendo, al menos implícitamente, que, antes de iniciar el correspondiente procedimiento, se pruebe jurídicamente la incorregibilidad. Análogamente a lo previsto por el CIC, el CCEO exige que se compruebe la falta de enmienda tanto en el caso de la expulsión de un religioso (cf c. 500 CCEO), o en algunos procedimientos penales (cf, entre otros, los cc 1407, 1436 y 1437 CCEO), así como para la privación de privilegios (c. 1535 CCEO).

Bibliografía

L. FERRARIS, *Bibliotheca canonica, iuridica, moralis, theologica nec non ascetica, polemica, rubricistica, historica*, IV, Romae ³1888, 223-224; B.

OJETTI, *Synopsis rerum moralium et iuris pontificii*, II, Romae ³1911, 1715-1720; M. ZOFFOLI, «Incorregibilitas», en P. PALAZZINI (ed.), *Dictionarium morale et canonicum*, II, Romae 1965, 671-673; R. NAZ, «Incorregibilité», DDC, V, 1317-1318; J. M. ANAYA TORRES, *La expulsión de los religiosos. Un recorrido histórico que muestra el interés pastoral de la Iglesia* (Tesi gregoriana diritto canonico 77), Roma 2007, 192-195.

Janusz KOWAL, SJ

INCULTURACIÓN

Vid. también: LITURGIA; MATRIMONIO; MISIONAL (ACTIVIDAD); PLURALISMO

SUMARIO: 1. Cultura y evangelización. 2. Concepto y criterios de la inculturación. 3. Inculturación y derecho canónico. 4. Ámbitos de la inculturación. a) Teología. b) Catequesis. c) Arte y música sacra. d) Matrimonio. e) Liturgia.

Por inculturación se entiende el proceso de «encarnación del Evangelio en las culturas autóctonas y, a la vez, la introducción de éstas en la vida de la Iglesia» (JUAN PABLO II, Enc. *Slavorum apostoli*, 21). Se trata de un doble movimiento de inserción de la Iglesia en una cultura y, al mismo tiempo, de incorporación de la misma al concierto de la comunión eclesial universal. Lo que implica asumir los aspectos genuinamente humanos y rechazar los que sean indignos del hombre. La clave última para entender la inculturación es la encarnación del Verbo, que ha sido también una *encarnación cultural*: Cristo, asumiendo nuestra naturaleza, ha hecho posible la encarnación del Evangelio en las diversas culturas, las cuales, «en lo que tienen de bueno, pueden jugar un papel en la expresión e irradiación de la fe» (CTI, *Fe e inculturación*, 5).

1. Cultura y evangelización

La relevancia actual de la reflexión sobre la inculturación se debe principalmente a dos factores: a) el impulso de los estudios antropológicos desde fines del s. XIX con referencia a los procesos culturales; b) la descolonización de mediados del s. XX en África y Asia, que ha llevado a los cristianos de esos países a reivindicar su identidad en el seno de la Iglesia. El Vaticano II explica que «con la palabra cultura se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más hu-

mana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres e instituciones; finalmente, a través del tiempo expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano» (GS 53). La cultura está en función del hombre, para perfeccionarlo y hacerlo más digno. El hombre «es el único sujeto óptico de la cultura, es también su único objeto y su término» (JUAN PABLO II, *Discurso en la sede de la Unesco*, 7). Toda cultura puede ser entendida como un sistema de elementos. Algunos son más periféricos (folclore) y otros más centrales (valores sobre la familia, la religión, etc.). La evangelización debe incidir en los niveles más profundos y radicales: «alcanzar y transformar con la fuerza del Evangelio los criterios de juicio, los valores determinantes, los puntos de interés, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida de la humanidad, que están en contraste con la palabra de Dios y con el designio de salvación» (PABLO VI, Ex. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 19). La inculturación se coloca en este proceso de transformación de las culturas.

2. Concepto y criterios de la inculturación

La realidad de la inculturación es muy anterior a la formalización del concepto. El proceso de inserción de la Iglesia en las culturas es tan antiguo como el Cristianismo. Los teólogos de la primera mitad del s. XX han titubeado sobre el vocablo adecuado para expresar esa realidad. Pablo VI alude específicamente a la cuestión en la encíclica programática *Ecclesiam suam*, donde no se ocultan los riesgos en el diálogo con las culturas: «¿Hasta qué punto debe la Iglesia acomodarse a las circunstancias históricas y locales en que desarrolla su misión? ¿Cómo debe precaverse del peligro de un relativismo que llegue a afectar su fidelidad dogmática y moral? Pero, ¿cómo hacerse al mismo tiempo capaz de acercarse a todos para salvarlos a todos, según el ejemplo del Apóstol: "Me hago todo para todos, a fin de salvar a todos?" (1 Co 9, 22). Desde fuera no se salva al mundo. Como el Verbo de Dios que se ha hecho hombre, hace falta hasta cierto punto hacerse una misma cosa con las formas de vida de aquellos a quienes se quiere llevar el mensaje de Cristo. Hace falta compartir –sin que medie [...] diáfragma de lenguaje incomprensible– las costumbres comunes, con tal que sean humanas y

honestas» (PABLO VI, Enc. *Ecclesiam suam*, 33). Fue Juan Pablo II en 1979 el primer pontífice que usó el término inculturación (JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi tradendae*, 53). Después de la definición citada de 1985 el concepto ha entrado plenamente en el magisterio. A la luz de esta enseñanza la Comisión Teológica Internacional definió así el proceso de inculturación: «el esfuerzo de la Iglesia por hacer penetrar el mensaje de Cristo en un determinado medio socio-cultural, llamándolo a crecer en todos sus valores propios, en cuanto son conciliables con el Evangelio» (CTI, *Fe e inculturación*, I, 11).

Algunos criterios son importantes para orientar el proceso de inculturación: a) la primacía de la evangelización sobre la inculturación, análoga a la primacía del hombre sobre la cultura. Lo mismo que la cultura está al servicio del hombre, la inculturación está al servicio de la evangelización, que busca la salvación de todas y cada una de las personas; b) el Evangelio no se identifica con ninguna cultura pues pertenece a un orden superior, sobrenatural; así es capaz de transformar todas las culturas (cf PABLO VI, Ex. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 20). Al mismo tiempo, no existe un Evangelio *neutro*: a lo largo de la historia siempre se manifiesta de acuerdo con determinadas pautas culturales; c) el proceso de inserción del Evangelio es un proceso difícil y de larga duración, no se trata de una mera adaptación externa (cf JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris missio*, 52); d) toda cultura debe ser siempre purificada antes de ser asumida, sin caer en sobrevaloraciones acríticas; al ser productos del hombre, las culturas están parcialmente marcadas por el pecado (cf LG 17); todos sus valores positivos vienen sanados, elevados y perfeccionados al contacto con el Evangelio (AG 9); e) la inculturación debe implicar a todos los miembros del Pueblo de Dios, no es una cuestión que cae bajo la única responsabilidad de expertos o eruditos (cf JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris missio*, 54); f) toda cultura humana está naturalmente abierta a un diálogo y mutuo enriquecimiento con otras culturas y con la Revelación cristiana; lo cual se explica por la universalidad del espíritu humano, cuyas culturas aspiran en el fondo a las mismas exigencias (cf JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, 70.72); g) no es buen camino encauzar la inculturación al margen de la síntesis del Cristianismo con el pensamiento grecolatino; tal actitud sería un

empobrecimiento de la evangelización y un rechazo de la providencia de Dios en la historia: refiriéndose al espíritu indio, pero no sólo, enseña Juan Pablo II: «hay que evitar confundir la legítima reivindicación de lo específico y original del pensamiento indio con la idea de que una tradición cultural deba encerrarse en su diferencia y afirmarse en su oposición a otras tradiciones, lo cual es contrario a la naturaleza misma del espíritu humano» (JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, 72).

La inculturación es un proceso difícil y delicado. Se corre el riesgo de sobrevalorar la cultura local, de forma que se erija en criterio de juicio del Evangelio, cuando debe ser al revés (cf JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, 71). Hay que tener en cuenta que la fe y la cultura no son realidades de la misma naturaleza (una es teológica, la otra social), de forma que al encontrarse no pueden formar una amalgama de aspectos religiosos y antropológicos sin un centro inspirador, o con un núcleo cultural por encima del Evangelio: a esto se llama sincretismo (cf PC CULTURA, 5).

3. Inculturación y derecho canónico

Las relaciones entre derecho canónico e inculturación nacen de las relaciones entre derecho canónico y evangelización. El derecho protege y orienta la vivencia de la eclesiología, con vistas a la unión de los hombres con Dios y entre sí. El CIC refleja una apertura hacia la inculturación, superando una cierta rigidez del CIC 1917. Todos los fieles tienen derecho «a practicar su propia forma de vida espiritual» (c. 214 CIC). La actividad misional goza de una legislación específica (cc. 781-792 CIC). A los misioneros se les recomienda que desarrollen el diálogo misionero «de modo acomodado a la mentalidad y cultura» de los no cristianos (c. 787 CIC). La descentralización de numerosos aspectos de la potestad (conferencias episcopales, obispos) ofrece nuevos campos a los derechos particulares y a la inculturación.

La promulgación del CCEO en 1990, desde la perspectiva de la inculturación, fue «una respuesta pastoral a las exigencias culturales y sociales de pueblos diversos, además de ser fundamentalmente una aplicación de la eclesiología del Vaticano II sobre la naturaleza de la Iglesia universal y la diversidad y variedades legítimas de las Iglesias particulares» (RECCHI 240). Con referencia a la actividad misionera, el CCEO dispone que «la evangeliza-

ción de los pueblos se hará de manera que, observando la integridad de la fe y las costumbres, el Evangelio pueda expresarse en la cultura de cada pueblo, esto es, en la catequesis, en los ritos litúrgicos propios, en el arte sacro, en el derecho particular y, finalmente, en toda la vida eclesial» (c. 584 § 2 CCEO). En apartados sucesivos se observarán elementos específicos de la inculturación y la regulación canónica.

4. Ámbitos de la inculturación

a) Teología

La teología es la ciencia que enlaza razón y fe para estudiar sapiencialmente a Dios y las demás realidades en dependencia de Dios. El libre ejercicio de la reflexión teológica, mientras se mantenga la comunión con la Iglesia, es un derecho de los fieles (cf c. 218 CIC). Ya desde la composición de la Sagrada Escritura los hagiógrafos utilizaron categorías de las diversas culturas (hebraísmo, helenismo, etc.) para expresar el contenido de la revelación, siendo san Pablo ejemplo señero. A lo largo de la historia se han ido desarrollando diversas actitudes teológicas, no contrapuestas sino complementarias: las teologías orientales, de tendencia más especulativa y espiritual; y la teología más práctica y sistemática de occidente, aunque los matices son muchos. Estas dos formas de hacer teología no se oponen entre sí, sino que se complementan dentro de la universalidad eclesial. Los elementos culturales son utilizados para definir conceptualmente los contenidos de la fe, pero siempre purificados y no pocas veces dotados de un nuevo sentido para expresar el misterio revelado.

En el siglo XX han surgido nuevas tendencias teológicas no occidentales (aunque algunas dependientes de teólogos europeos): teología india, teología africana, teología asiática, etc. Estas corrientes ofrecen nuevas posibilidades de expresión de la única fe en nuevos contextos (p. ej. la visión africana de Cristo como *nuestro antepasado*, o la profundización en el mensaje de la Virgen de Guadalupe). Uno de los temas fundamentales de estas teologías es el de la inculturación. Las fronteras entre cultura y fe son ambiguas. Sin que sea ésta la tendencia general, algunos autores han intentado incorporar algunos elementos locales en la teología universal sin tener en cuenta la síntesis multiseccular de la fe con el pensamiento greco-latino y han pretendido construir una

teología nueva, sometida a la cultura local (cf JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, 72). La sujeción a las leyes canónicas es proporcional a la unidad efectiva con la Iglesia universal y su cabeza.

b) *Catechesis*

Por su propia naturaleza, la catechesis eclesial se preocupa de educar e instruir en la fe a los ya bautizados, tanto a nivel de conocimiento como de vida (cf c. 773 CIC). La catechesis debe medirse con las culturas de los hombres a los que se dirige: «procurará conocer estas culturas y sus componentes esenciales; aprenderá sus expresiones más significativas, respetará sus valores y riquezas propias» (JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi tradendae*, 53). A partir de ese estudio podrán los catequistas servirse de determinados elementos culturales como punto de arranque de la presentación del Evangelio (cf Hch 17, 22). Juan Pablo II señala dos criterios: a) la catechesis no puede aislar el mensaje evangélico del bagaje cultural en el que nació y de los sucesivos contextos culturales en que se ha expresado; b) al encontrarse el Evangelio con una cultura éste no cambia, sino que provoca el cambio en las culturas, que se liberan de elementos indignos del hombre (JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi tradendae*, 53). Con la constitución apostólica *Fidei depositum* que promulga el nuevo CCE, el Romano Pontífice aclara que el Catecismo «está destinado a favorecer y ayudar la redacción de los nuevos catecismos de cada nación, teniendo en cuenta las diversas situaciones y culturas, pero conservando con esmero la unidad de la fe y la fidelidad a la doctrina católica» (JUAN PABLO II, Const. Ap. *Fidei depositum*, 5).

c) *Arte y música sacra*

«Entre las actividades más nobles del ingenio humano se cuentan, con razón, las bellas artes, principalmente el arte religioso y su cumbre, que es el arte sacro. Estas, por su naturaleza, están relacionadas con la infinita belleza de Dios, que intentan expresar de alguna manera por medio de obras humanas. Y tanto más pueden dedicarse a Dios y contribuir a su alabanza y a su gloria cuanto más lejos están de todo propósito que no sea colaborar lo más posible con sus obras para orientar santamente los hombres hacia Dios. Por esta razón, la santa madre Iglesia fue siempre amiga de las bellas artes, buscó constantemente su noble servicio, principalmente para que las cosas

destinadas al culto sagrado fueran en verdad dignas, decorosas y bellas, signos y símbolos de las realidades celestiales. Más aún: la Iglesia se consideró siempre, con razón, como árbitro de las mismas, discerniendo entre las obras de los artistas aquellas que estaban de acuerdo con la fe, la piedad y las leyes religiosas tradicionales y que eran consideradas aptas para el uso sagrado» (SC 122). Ya el concilio de Nicea II (787), con la permisión del culto a las imágenes, sancionó la bondad del arte sacro (cf ALBERIGO, Bologna 2002, 134-135). El Concilio de Trento, en la sesión XXV *De invocatione, veneratione et reliquiis sanctorum, et sacris imaginibus* (1563) urge a los ordinarios a velar porque en las iglesias no haya imágenes indecorosas, profanas o poco honestas, contrarias a la santidad del edificio sacro (cf ALBERIGO, Bologna 2002, 776). En el CIC 1917 se encuentran diversos cánones sobre el arte sagrado (cc. 485, 1161, 1162, 1164, 1178, 1261, 1268, 1269 § 1, 1279, 1280, 1385, 1399). En particular, en el c. 1261 CIC 1917 se reitera la competencia que tienen los obispos de velar para que en el culto divino no se introduzcan elementos contrarios a la fe o la tradición eclesial; en el c. 1399 § 12 CIC 1917 se prohíben las imágenes contrarias al modo de sentir y a las prescripciones de la Iglesia. En el CIC sólo hay una referencia a que «en la edificación y reparación de iglesias, teniendo en cuenta el consejo de los peritos, deben observarse los principios y normas de la liturgia y el arte sagrado» (c. 1216 CIC).

Históricamente, a partir del s. XI el arte cristiano se revistió principalmente de las formas de la cultura occidental. Hoy en día asistimos a un fenómeno diverso: los cristianos no europeos propenden a un arte sagrado con fuerte sabor autóctono. Todo proceso de inculturación artística debe huir de la precipitación y estar subordinado a la intervención de los ordinarios. La Const. *Sacrosanctum Concilium* reafirma que «la Iglesia nunca consideró como propio ningún estilo artístico, sino que acomodándose al carácter y condiciones de los pueblos y a las necesidades de los diversos ritos, aceptó las formas de cada tiempo, creando en el curso de los siglos un tesoro artístico digno de ser conservado cuidadosamente» (SC 123).

Respecto a la música sacra, san Pío X señala que se deben seguir tres criterios: a) santidad, de modo que se excluya todo elemento profano en la música, sea en sí misma conside-

rada como en la forma de interpretación; b) arte verdadero, de forma que pueda influir en los fieles a través de la belleza; c) universalidad, de modo que, aun teniendo una personalidad propia, pueda ser reconocida favorablemente por todos los fieles (cf Pío X, *MP Tra le sollicitudini*).

d) *Matrimonio*

El matrimonio es una institución natural, dotado de características que derivan de su esencia. No es una creación de la cultura. La cultura modaliza y, en muchos casos, perfecciona la unión matrimonial. La Iglesia no crea el matrimonio, sino que es Cristo quien lo asume, purifica y eleva al orden sacramental. A lo largo de la historia, la Iglesia ha entrado en diálogo con variadas formas en las que se ha entendido y practicado el matrimonio por las diversas culturas, procurando asumir cuanto de genuinamente humano y justo encontraba. «El matrimonio no es una institución meramente humana, a pesar de los cambios que ha podido sufrir a lo largo de los siglos, en las diversas culturas, estructuras sociales y actitudes espirituales. Esta diversidad no debe hacer olvidar los elementos comunes y permanentes» (CCE 1603). Los primeros usos matrimoniales en la Iglesia son hebreos y vienen regulados por la ley hebrea. Sin embargo, y sobre todo en Occidente, se va imponiendo el derecho matrimonial romano. Algunos de sus elementos básicos vienen asumidos por el cuerpo eclesial, como el consensualismo. Según Ulpiano, «es la unión de voluntades y no la de los cuerpos la que hace el matrimonio» (Digesto 35.1.15), fórmula que acogerá la Iglesia, «que veía así en el matrimonio el encuentro de dos voluntades» (J. GAUDEMET, *Le mariage en Occident*, Paris 1987, 57), separándose, en principio, del matrimonio por etapas, tan común en los ordenamientos no romanos. No significa que se acogiera acriticamente el sistema matrimonial romano. En concreto la Iglesia rechazó el divorcio y el nuevo matrimonio en vida del otro cónyuge; y defendió, contra la ley romana, la capacidad de los esclavos para celebrar un verdadero matrimonio, y el derecho a casarse de personas con diverso nivel social.

El encuentro del Cristianismo con los bárbaros (a partir del s. IV), supuso nuevos desafíos a la inculturación. Fue rechazado el matrimonio *menor* o *Friedlehe*, no oficial, por su carácter concubinario. Se intentó que la mujer tuviera

parte más activa en el matrimonio, superando la considerable subordinación al padre o al marido. En este sentido, la Iglesia se opuso (no siempre con éxito) al matrimonio por compra. La cristiandad medieval, a partir del s. XI, presenta un monopolio del derecho canónico respecto a la regulación matrimonial, de modo que se consolida así una cultura cristiana del matrimonio. Lo cual no obsta para que las conductas transgresivas no escasearan, como la barraganería (concubinato estable) en los reinos hispánicos. Un nuevo capítulo inculturador se abrió con la llegada de los europeos al Nuevo Mundo y, en menor medida, a las costas africanas. Las prácticas matrimoniales fueron examinadas y, en lo posible, incorporadas a la cultura cristiana. Pablo III, mediante la bula *Altitudo divini consilii* (1537), dispensó a los indígenas de los impedimentos de consanguinidad y afinidad en tercer y cuarto grado. El misionero y teólogo Alonso de la Veracruz demostró que muchos de los matrimonios de los naturales del Centro y Occidente de México eran válidos, al ser conformes con la ley natural (cf A. DE LA VERACRUZ, *Speculum coniugiorum*, Milán 1599). En la misma línea se sitúa el teólogo y misionero de la zona andina José de Acosta, quien afirma: «no cabe duda de que entre los no cristianos se dan verdaderos matrimonios cuando se contraen de acuerdo con sus propias leyes no contrarias al derecho natural» (J. DE ACOSTA, *De Procuranda Indorum Salute* 6.22, Madrid 1987, 473). La Iglesia luchó contra prácticas como la poligamia, el concubinato previo a la unión en el mundo andino (*servinacuy*), el matrimonio entre hermanos, etc.

La Iglesia se ha enfrentado con problemas análogos al encontrarse con las culturas no occidentales de África, Asia y Oceanía. En la actualidad occidental, los efectos de la secularización plantean nuevos desafíos (divorciados vueltos a casar, bautizados casados sólo civilmente, matrimonios *ad experimentum*, uniones libres, etc.). En África y pueblos del Pacífico el matrimonio por etapas interroga a la Iglesia y al derecho, lo mismo que el concubinato previo a la boda. Los retos que plantea la poligamia son muy complejos. Juan Pablo II ha señalado, sobre la inculturación de los usos y concepciones matrimoniales, «el doble principio de la compatibilidad con el Evangelio de las varias culturas a asumir y de la comunión con la Iglesia universal» (JUAN PABLO II, Ex.

Ap. *Familiaris consortio*, 10). Estos criterios pueden ser entendidos retrospectivamente para entender la historia de la inculturación de los aspectos matrimoniales de las culturas. Todo lo genuinamente humano puede ser asumido e integrado en la expresión cristiana del matrimonio.

e) Liturgia

La liturgia es «el lugar privilegiado del encuentro de los cristianos con Dios y con Aquél que ha enviado, Jesucristo» (JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, 7). En la liturgia, la Iglesia expresa su fe en forma simbólica y comunitaria; lo cual exige un ordenamiento jurídico que encuadre la organización del culto, la redacción de los textos y el desarrollo de los ritos (cf CONG DE CULTU, Instr. *Varietates legitimae*, 27). La inculturación de la liturgia es particularmente delicada por su riqueza teológica y su impacto en el pueblo. Los puntos 37-40 de la *Sacrosanctum Concilium* son considerados la *magna carta* de la inculturación litúrgica. Se parte del principio de que «la Iglesia no pretende imponer una rígida uniformidad en aquello que no afecta a la fe o al bien de toda la comunidad, ni siquiera en la liturgia» (SC 37). Respeta y favorece las dotes de los pueblos y puede llegar a admitirlos en la liturgia siempre que: a) no estén indisolublemente ligados a supersticiones o errores; b) puedan armonizarse con el verdadero espíritu litúrgico (cf SC 37). Salvando la sustancial unidad del rito romano, los libros litúrgicos pueden ser adaptados legítimamente a los grupos culturales, sobre todo en tierras de misión (cf SC 38). Las conferencias episcopales pueden permitir algunas adaptaciones litúrgicas siguiendo este espíritu (administración de sacramentos, sacramentales, procesiones, lenguas litúrgicas, música y arte sacra) (cf SC 39). Para adaptaciones más profundas, las conferencias episcopales enviarán propuestas a la Sede Apostólica, que podrá aprobar algunos experimentos preliminares, con la ayuda de expertos (cf SC 40; c. 838 CIC). La Congregación para el culto divino, con la instrucción *Varietates legitimae*, ha explicado y aclarado los modos de actuación de SC 37-40, según el derecho de la Iglesia. Señala tres principios generales para la inculturación litúrgica: a) respetar el objetivo de la misma inculturación (facilitar que el pueblo pueda entender y participar mejor en los ritos sacros); b) salvaguardar la unidad sustancial del rito romano; c) acogerse a las únicas autoridades competentes (Santa Sede,

a través de la congregación del culto, conferencias episcopales, obispos). La instrucción señala el modo en el que las conferencias episcopales deben elevar a la Sede Apostólica las propuestas de adaptación de los libros litúrgicos (cf *Varietates legitimae*, 62; cc. 455 § 2; 838 § 3 CIC). Respecto a SC 40, *Varietates legitimae* 65-69 dispone cómo deben ser las consultas de las conferencias episcopales a la Cong para el culto para la aprobación de experimentos preliminares. Si el resultado es positivo, la congregación puede emanar un decreto para la introducción de las nuevas adaptaciones litúrgicas. En 2001, la Cong para el culto divino ha emanado la instrucción *Liturgiam authenticam*, donde se regulan detalladamente las traducciones de los textos de la liturgia romana a las lenguas vernáculas. A la luz de todas estas normas, Benedicto XVI ha señalado que «para una participación más eficaz de los fieles en los santos Misterios, es útil proseguir el proceso de inculturación en el ámbito de la celebración eucarística», con esta convicción: «el hecho de que haya habido algunos abusos no disminuye la claridad de este principio» (BENEDICTO XVI, Ex. Ap. *Sacramentum caritatis*, 54).

Bibliografía

BENEDICTO XVI, Ex. Ap. *Sacramentum caritatis*, 22.II.2007; *Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide seu decreta, instructiones, rescripta pro apostolicis missionibus ex tabulario eiusdem Sacrae Congregationis deprompta*, Romae 1893; CONG DE CULTU, Instr. *Varietates legitimae*, 24.I.1994; CONG DE CULTU, Instr. *Liturgiam authenticam*, 28.III.2001; COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Fe e inculturación*, 3-8.X.1988; JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Catechesi tradendae*, 16.X.1979; JUAN PABLO II, *Discurso en la sede de la Unesco*, 2.VI.1980; JUAN PABLO II, Ex. Ap. *Familiaris consortio*, 22.XI.1981; JUAN PABLO II, Enc. *Slavorum apostoli*, 2.VI.1985; JUAN PABLO II, Litt. Ap. *Vicesimus quintus annus*, 4.XII.1988; JUAN PABLO II, Enc. *Redemptoris missio*, 7.XII.1990; JUAN PABLO II, Const. Ap. *Fidei depositum*, 11.X.1992; JUAN PABLO II, Enc. *Fides et ratio*, 14.IX.1998; L. MARTÍNEZ FERRER-R. ACOSTA NASSAR, *Inculturación. Magisterio de la Iglesia y documentos eclesiológicos*, San José de Costa Rica 2011; PABLO VI, Enc. *Ecclesiam suam*, 6.VIII.1964; PABLO VI, Ex. Ap. *Evangelii nuntiandi*, 8.XII.1975; PC CULTURA, *Para una Pastoral de la Cultura*, Ciudad del Vaticano 1999; PÍO X, MP *Tra le sollecitudini*, 22.XI.1903; S. RECCHI, *Il codice e l'inculturazione*, en GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Fondazione del diritto. Tipologia e interpretazione della norma cano-*

nica, Milano 2001, 235-256; M. DEL POZZO, *La dimensione giuridica della liturgia*, Milano 2008.

Luis MARTÍNEZ FERRER

*INDEFENSIÓN

Vid. DEFENSA [DERECHO DE]; PROTECCIÓN JUDICIAL [DERECHO A LA]

*INDEMNIZACIÓN

Vid. RESARCIMIENTO DE DAÑOS

ÍNDICE DE LIBROS PROHIBIDOS

Vid. también: LIBROS [RÉGIMEN SOBRE LOS]; SANTO OFICIO [CONGREGACIÓN DEL]

SUMARIO: 1. Definición. 2. Historia. 3. La Congregación del Índice. 4. Procedimiento.

1. Definición

La palabra *Índice* en sentido amplio se refiere a una lista, elenco o repertorio. En Derecho canónico este término indicaba la lista de libros cuya venta, lectura, traducción, conservación o préstamo estaba prohibida. Incluir un libro en el *Índice* significaba inscribir un libro en la lista de libros prohibidos.

Ya que enseñar y santificar son misiones de la Iglesia, entre sus cometidos se encuentra el de vigilar los medios por los cuales se transmite esta enseñanza. Este control de la transmisión históricamente se ejerció a través de la censura previa de los libros a fin de evitar la publicación de doctrinas y opiniones contrarias o peligrosas para la fe. La Iglesia ha ejercitado este control de los libros desde la antigüedad, pero durante los primeros quince siglos de su existencia no hubo necesidad de elaborar oficialmente un lista de libros prohibidos.

2. Historia

El descubrimiento de la imprenta supuso un salto de calidad en la elaboración y distribución de libros, con la consiguiente preocupación de la autoridad eclesiástica. Este descubrimiento se produjo en vísperas de la Reforma protestante. Así, después de la aparición de algunos índices particulares de libros prohibidos (Facultad de Teología de la Universidad de París, Universidad de Lovaina, Inquisición de Venecia...), el Papa Pablo IV es-

tableció una lista oficial o Índice de libros prohibidos que fue promulgada en 1557 y en 1559. En esta lista se incluían: autores condenados, libros prohibidos y escritos anónimos o pseudos-anónimos. Este primer *Índice* condenaba sin miramientos muchas obras inofensivas, por lo que el gran inquisidor elaboró una obra titulada *Moderatio indicis librorum prohibitorum* (1561).

El Concilio de Trento abordó esta cuestión en la sesión XXIV (3.XII.1563) encargando al papa Pío IV la elaboración de un nuevo Índice conocido como *Index Tridentinus*. Éste se encontraba dividido en dos partes: la primera era explicativa de toda la doctrina alrededor de la censura de libros (legislación, sanciones penales); la segunda contenía el catálogo de autores y libros prohibidos. El *Index Tridentinus* tuvo fuerza de ley en la Iglesia desde 1564 hasta el siglo XIX.

A partir de la abolición de la Inquisición Española (1834), el Índice romano adquirió fuerza de ley en toda la Península Ibérica y en las colonias españolas.

A finales del siglo XIX, el *Index Tridentinus* se encontraba sobrecargado de adiciones y necesitaba una reorganización. León XIII abordó esta reforma en dos etapas: en 1897 por la Const. *Officiorum ac munerum* promulgó nuevas reglas sobre la censura y la prohibición de libros; más tarde, en 1900, apareció el nuevo Índice conocido como *Index leonianus*. En esta nueva edición se eliminaron todas las obras anteriores al 1600 (lo cual no quería indicar que su lectura estuviera permitida); aquellas obras cuyos defectos estuvieran ampliamente compensados por sus virtudes y aquellos autores que habían sido condenados más que por sus ideas por el modo en cómo las habían expuesto.

El *Index leonianus* fue reeditado cinco veces antes de la promulgación del CIC 1917, y tres veces con Pío XI (1922, 1924 y 1938). En 1929 apareció una traducción en italiano y al año siguiente ediciones en francés, alemán e inglés. Pío XII lo reeditó en 1940 y 1948. Cada reedición incorporaba las nuevas condenas publicadas en *Acta Apostolicae Sedis*.

El último libro que entró en el *Index* lo hizo el 26 de junio de 1961. El Índice de libros prohibidos dejó de tener fuerza de ley en 1966, mediante la Notificación *Post litteras apostolicas*, 14.VI.1966, (AAS 58 [1966] 445), a la vez que quedaban sin efecto los cc. 1399 y 2318