



Migration and human rights

Migración y derechos humanos



PIOTR RYGUŁA (ed.)



MIGRATION AND HUMAN RIGHTS
MIGRACIÓN Y DERECHOS HUMANOS



Department of Law on Religion and Comparative Law

Faculty of Canon Law

Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

/

Cátedra del Derecho Eclesiástico del Estado y Derecho Comparado

Facultad de Derecho Canónico

Universidad Cardenal Stefan Wyszyński en Varsovia

MIGRATION AND HUMAN RIGHTS MIGRACIÓN Y DERECHOS HUMANOS

PIOTR RYGUŁA (ed.)

Mariano Delgado
Jan Dohnalik
Jarosław Marek Duraj
Edmond Eh
Łukasz Marzec
Marta Zuzanna Osuchowska
Francisca Pérez-Madrid
Piotr Ryguła
Miroslaw Sadowski
Francisco Javier Sanabria Valderrama

© Cardinal Stefan Wyszyński University Publishing House,
Warsaw 2024

Reviewed by:
Professor Aurora Lopez Medina, Universidad de Huelva
Professor Janusz Piotr Kowal SJ, Pontificia Universidad Gregoriana

Editorial proofreader (english):
Matthew Foss

Corrector editorial (español):
Piotr Ryguta

Cover design by:
Patrycja Gruszka

Typographic design, composition and typesetting by:
Renata Witkowska

Wydawnictwo Naukowe UKSW,
ul. Dewajtis 5, 01-815 Warszawa
tel. 22 561 89 23
e-mail: wydawnictwo@uksw.edu.pl;
<http://www.wydawnictwo.uksw.edu.pl>

Print and binding:
Volumina.pl Sp. z o.o.

ISBN: 978-83-8281-534-4 (printed version)
978-83-8281-535-1 (electronic version)

Contents / Índice

Preface	7
Prólogo	11
Introduction	15
Introducción	23
List of authors / Lista de autores.	31
Patronage of the Symposium / Patronato del Simposio	43

PART I / PARTE I

Human rights from the perspective of non-Christian religions Los derechos humanos desde la perspectiva de las religiones no cristianas

Jarosław Marek Duraj	
The Buddhist perspective on human rights	47
Edmond Eh	
Human rights from the perspective of Confucianism	77
Mirośław Sadowski	
Islam and human rights.	93

PART II / PARTE II

The formation of the idea of human rights in the culture of western law La formación de la idea de los derechos humanos en la cultura del derecho occidental

Łukasz Marzec	
Paulus Vladimiri on human rights and dignity: A medieval message from Poland to Europe.	119

Piotr Ryguta	
La migración a las Américas a principios del siglo XVI como impulso de un gran debate sobre los derechos humanos . . .	135
Mariano Delgado	
Algunas reflexiones sobre el fenómeno migratorio: de Francisco de Vitoria al actual debate migratorio	169

PART III / PARTE III

**Selected issues of contemporary legislation on migration
and human rights**

**Cuestiones selectas en la legislación contemporánea
sobre migración y derechos humanos**

Marta Osuchowska	
Los desafíos actuales del sistema interamericano de protección de los derechos humanos	195
Francisca Pérez-Madrid	
Igualdad y dignidad de las personas migrantes en el derecho canónico.	219
Jan Dohnalik	
The parish for migrants in the light of the rights of the faithful	259

Preface

The phenomenon of migration, as old as the world, has become a highly sensitive, urgent and priority issue in the 21st century. It is omnipresent on the international agenda. At the United Nations level and as a follow-up to the 2016 New York Declaration on Refugees and Migrants, the Global Compact for Safe, Orderly and Regular Migration was adopted in 2018. Its title is as explicit as it is devoid of normative force, like its twin, the Global Compact on Refugees. In Europe, the arduous and lengthy negotiations that led to the creation of the Pact on Immigration and Asylum ended in May 2024. Poland did not sign the UN pacts and voted against the European Union pact, unlike Spain, which supported both. These two antagonistic approaches between countries with strong migratory pressures highlight the differences that do exist in the approach to this problem.

Disputes are indeed commonplace in the pluralistic and democratic societies of the countries of destination. The “mass influx” of irregular immigrants is causing anxiety, uncertainty and sour confrontations in the political debate. There are days when “nothing else is the order of the day,” especially this August, when I am writing these words. And it is an issue that will not lose its relevance over time, as statistics show that the influx of migrants, such as those who arrive at

the Canary Islands, is at a record high. However, perceptions of migration vary greatly in the countries sending, transiting and receiving migrants, and also vary across regions, cultures and religions. Religious diversity, among other things, is the subject of this book.

Migration is a multifaceted and asymmetric phenomenon, highly complex in economic, cultural, educational, health and security terms. Due to its scope, it can and does lead to serious crimes such as human trafficking and smuggling, terrorism and organized crime. It is also a very complex issue from a rational and moral point of view since it confronts the reasons of reason with those of the heart. Its perception changes according to the news that arrive at any given time (shipwrecks, mass influx of people by sea, increase in the number of unaccompanied minors, the perpetration of felonies, increased insecurity, etc.) and to the ups and downs in economic, demographic and sociological data and predictions, thus constantly testing our clarity of judgment.

In the face of such a complicated reality, it is necessary to recognize and distinguish the legal and political level from the moral and religious level. Law and policy must protect the rights, freedoms, and interests of citizens and residents by promoting a reasonable integration of legal immigrants into the social fabric of the host country. This requires an effective border control and the application of legal sanctions for illegal activities. It is in the application of the law where the legal, political and moral spheres overlap: the treatment of immigrants must comply with certain imperative principles that cannot be ignored, since they constitute the ethical foundation of the constitutional legal systems of the Western civilization. Migrants, regular and irregular, are human beings, children of God himself, not only in the Christian sense. Consequently, they must be treated in accordance with their personal dignity, which is inherent, while their legal status is resolved, either by their return (unless it reveals itself as a matter

of fact impossible) to their countries of origin or transit, or by granting them, in duly justified cases, the right to asylum or temporary protection. Humane treatment, which is a moral and legal imperative, is not and should not be contrary to the application of law in a state governed by the rule of law.

But, can we speak of a human right to migrate? The truth is that, despite the wording of Article 13.2 of the Universal Declaration of Human Rights, which is sometimes invoked in defense of this aspiration, it cannot be inferred from it that current international law supports the existence of the human right to move freely throughout the planet. This is clear, *verbi gratia*, from Article 12 of the Covenant on Civil and Political Rights, which establishes the requirement of legality as a condition for free movement and residence in the territory of any country.

The chapters in this book approach migration from the perspective of four great religions: Christianity, Islam, Buddhism, and Confucianism. The authors are professors from Polish universities in Wrocław, the Jagiellonian University in Krakow and the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, which hosted the symposium, the universities of Barcelona in Spain and Fribourg in Switzerland, and the University of St. Joseph in Macau. The book is divided, like Julius Caesar's Gaul, into three parts: the first deals with human rights from the perspective of Confucianism, Buddhism and Islam; the second, devoted to the formation of the idea of human rights in Western legal culture, contains references to the great Spanish epic in the New World, which is equally astonishing – if not more so – in its religious, moral, philosophical and legal foundations, which hold up that colossal endeavour, as for its admirable practical achievements (founding cities and universities, building churches, hospitals and libraries, artistic expression in all fields, integration and education of the Indian population, the mixing of races...). Finally, the third part explores the intertwining aspects of migration and human rights.

The project was launched by the Department of Law on Religion and Comparative Legal Studies at the Cardinal Stefan Wyszyński University under the supervision of Professor Piotr Ryguła. Both deserve sincere recognition. In Professor Ryguła, whom I had the pleasure to meet during a recent academic gathering in Katowice, I have highly appreciated how he combines his passion for interpersonal relations, the study of law and religion and his keen devotion to his Polish homeland and to his beloved Spain. All these factors prompted him to organize two symposia in the last five years with the participation of leading scholars: the first, in 2019, on Church-State relations in Poland and Spain, and the second, in 2023, on migration and human rights. This volume collects papers presented at the latter. Thus, the present monograph follows in the footsteps of its predecessor, which was so well received in specialist circles.

This initiative complements other events undertaken in recent years such as the Spanish-Polish Conversations promoted by the Spanish Embassy together with the Faculty of Liberal Arts of the University of Warsaw, cycles of Spanish cinema classics at the Polish Film Institute, the “Hispanofonía” days at the University of Silesia, Spanish law courses offered by the University of Warsaw and the Jagiellonian University in Krakow or the conferences on terrorism at the John Paul II Catholic University of Lublin, all of them with the commendable shared goal of building and strengthening bridges between our two nations, so different and yet so similar.

Along with congratulations and expressions of appreciation for the authors, I wish their readers a fruitful reading.

Madrid, August 23, 2024

Francisco Javier Sanabria Valderrama
Ambassador of Spain to Poland
(November 2017 – May 2022)

Prólogo

El fenómeno migratorio, tan antiguo como el mundo, se ha convertido en el siglo XXI en una cuestión sensible, urgente y prioritaria, que está omnipresente en la agenda internacional. En el ámbito de las Naciones Unidas, y como secuela de la Declaración de Nueva York de 2016 para los Refugiados y Migrantes, se adoptó en 2018 el Pacto Mundial para una Migración Segura, Ordenada y Regular, de título tan explícito como desprovisto de fuerza normativa, en vez de su mellizo, el Pacto Mundial sobre los Refugiados. En Europa culminaron en mayo de este 2024 las arduas y prolijas negociaciones que han desembocado en el Pacto de Inmigración y Asilo. Polonia no suscribió el pacto “onusiano” y votó en contra del europeo, al contrario que España, que acogió ambos favorablemente. Estos dos enfoques antagónicos entre países que soportan una fuerte presión migratoria ponen de manifiesto el fermento divisivo del problema.

Las discrepancias están, en efecto, a la orden del día en las sociedades plurales y democráticas de los países de destino. Las “llegadas masivas” de inmigrantes irregulares engendran desasosiego, son fuente de incertidumbre y tiñen el debate político de tintes agrios. Hay días en los que “no se habla de otra cosa”, especialmente en este agosto en el que escribo estas líneas. No se trata empero de una “serpiente de verano” pues, según las estadísticas,

determinados flujos como los que se dirigen a las Islas Canarias registran máximos históricos. La percepción del fenómeno migratorio es, con todo, muy distinta entre los países emisores, los de tránsito y los receptores y varía entre regiones, culturas y religiones. De la diversidad religiosa – entre otras- nos habla este libro.

Las migraciones son un fenómeno poliédrico y asimétrico, muy complejo en términos económicos, culturales, educativos, sanitarios y de seguridad –pues por su amplitud pueden dar pasto, y de hecho lo dan, a crímenes graves como el tráfico de personas, la trata, el terrorismo o la delincuencia organizada. Son también asunto complejo en grado sumo en términos racionales y morales, porque enfrentan a las razones de la razón con las razones del corazón las cuales fluctúan al vaivén de las noticias conexas (naufragios, desembarcos masivos, auge de menores no acompañados, comisión de delitos graves, incremento de la inseguridad) y de la evolución de los datos económicos, demográficos y sociológicos poniendo constantemente a prueba nuestra claridad de juicio.

Ante una realidad tan espinosa se hace indispensable reconocer y distinguir el plano jurídico-político de los planos moral y religioso. La ley y las políticas deben proteger los derechos, libertades e intereses de la ciudadanía residente propiciando una integración razonable de los inmigrantes legales en el tejido social del país de acogida. Para ello se requiere realizar un control efectivo de las entradas y aplicar a las acciones antijurídicas las sanciones previstas en las leyes. Es precisamente en la aplicación de la ley donde se superponen el plano jurídico-político y el moral: el trato a los inmigrantes debe atenerse a unos principios inderogables que son los que conforman el cielo ético de los ordenamientos jurídicos constitucionales de Occidente. Los migrantes, regulares e irregulares, son seres humanos – hijos del mismo Dios en términos no solamente cristianos. En consecuencia, deben ser tratados de acuerdo con la dignidad personal que les es inmanente en tanto se resuelve su situación jurídica bien

con su devolución, salvo imposibilidad fáctica, a sus países de origen o de tránsito, o bien con la concesión en los casos debidamente justificados del derecho de asilo o una protección temporal. El trato humano, un imperativo moral –y jurídico–, ni es ni debe ser incompatible con la aplicación de la ley en un Estado de Derecho.

Pero, ¿es que acaso no existe un derecho humano a migrar? Lo cierto es que a pesar del tenor del artículo 13.2 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos, que a veces se invoca en defensa de esa aspiración, no cabe inferir que el Derecho internacional vigente sustente la existencia de un derecho humano a circular libremente por el planeta. Así se desprende, *verbi gratia*, del artículo 12 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos que señala el requisito de la legalidad como premisa para la libre circulación y la residencia en el territorio de cualquier Estado.

Las contribuciones que se compilan en esta obra abordan la cuestión desde los enfoques que dimanan de cuatro de las grandes religiones: cristianismo, islam, budismo y confucianismo. Sus autores son profesores de las universidades polacas de Breslavia, Jaguelónica de Cracovia y Cardenal Stefan Wyszyński de Varsovia, que albergó el simposio; de las de Barcelona en España y Friburgo, en Suiza, y de la San José de Macao. El libro se divide, como la Galia de Julio César, *in partes tres*: la primera trata de los derechos humanos desde la perspectiva del confucianismo, el budismo y el islam; la segunda, sobre la formación de la idea de los derechos humanos en la cultura jurídica occidental, comprende referencias a la magna epopeya española en el Nuevo Mundo, tan asombrosa –o quizás incluso más– por el entramado religioso, moral, filosófico y jurídico que la sustentó cuanto por sus admirables realizaciones prácticas (fundación de ciudades y universidades, construcción de iglesias, hospitales y bibliotecas, manifestaciones artísticas en todos los órdenes, integración y educación de la población amerindia, el mestizaje); la tercera ahonda en los aspectos que se entrelazan entre migraciones y derechos humanos.

El proyecto ha partido de la Cátedra de Derecho Eclesiástico del Estado y Derecho Comparado de la Universidad Cardenal Stefan Wyszyński que dirige el profesor Piotr Rygula. Merece un sincero reconocimiento. Una pasión combinada por las relaciones humanas, por el estudio del Derecho y las religiones y por las cosas que atañen a su Patria polaca y a su querida España ha movido a Piotr Rygula, a quien tuve el gusto de conocer en un encuentro reciente en la Universidad de Silesia en Katowice, a organizar en el último lustro dos simposios con destacados académicos: el primero, en 2019, sobre las relaciones Iglesia-Estado en Polonia y en España y el segundo, en 2023, sobre migraciones y derechos humanos. El presente volumen reúne las ponencias realizadas en este último. Sigue así la estela de su precedente que tan buena acogida ha tenido en los círculos especializados.

La iniciativa se viene a añadir a otras que se pusieron en marcha en estos últimos años: los Encuentros hispano-polacos auspiciados por la Embajada de España y la Facultad “Artes Liberales” de la Universidad de Varsovia, los ciclos de cine clásico español en la Filmoteca polaca, las jornadas de Hispanofonía de la Universidad de Silesia, los cursos de Derecho español que ofrecen las Universidades de Varsovia y Jaguelónica de Cracovia o las jornadas sobre terrorismo de la Universidad Católica San Juan Pablo II de Lublin, todas ellas con el encomiable propósito compartido de tender y apuntalar puentes entre nuestras dos Naciones, tan distintas y tan afines a un tiempo.

Junto con mi felicitación y reconocimiento a los autores, les auguro a sus lectores una lectura provechosa.

Madrid, 23 de agosto de 2024

Francisco Javier Sanabria Valderrama
Embajador de España en Polonia
(Noviembre 2017 – Mayo 2022)

Introduction

I have just returned from Muelle de las Carabelas, a place where you can see copies of the three ships (the *Niña*, the *Pinta*, and the *Santa María*) on which Columbus and 90 daredevils sailed west in August 1492 on the waters of the Atlantic. The museum is located next to the town of Palos de la Frontera where Columbus arrived in May of that year because, according to a royal order, he was supposed to receive two caravels there. The city placed at his disposal the caravels *La Niña* and *La Pinta*, ships about 20 meters long and 7 meters wide (today the size of a large yacht). For his flagship, Columbus leased the larger ship *Santa María* from Juan de la Cosa. I am writing about this because I have been living in Palos for over two months, pursuing an academic internship at the Faculty of Law of the University of Huelva. Everywhere I see traces of the expeditions of Columbus and his successors. At the university, I meet students from America who come here to study in a country whose history, thanks to Columbus's discoveries and the resulting migration in both directions, has been intertwined with the history of their own countries. At the same time, on radio and television and on the Internet, besides a positive message about modern migration to Europe, there is also a lot of information full of concern and fear concerning the effectiveness of integrating people newly arrived in the Old Continent with native Europeans.

I am very grateful to Ambassador Francisco Javier Sanabria Valderrama for his concise, yet informative introduction not only to this monograph, but also concerning the issue of migration from the perspective of human rights. As overall editor, while referring to particular thoughts of the ambassador, I will try to present the contents of the monograph in a little more detail. I would also like to thank all the authors of individual chapters of this book for their work devoted to this joint project.

From the perspective of human history, humans have been migrating since the beginning of their existence. Since the dawn of time, people have voluntarily left their places of residence or been forced to by specific circumstances. Unable to take all their material possessions with them, they have taken who they are: their customs, beliefs, and way of understanding the world, including their own laws. However, the inhabitants of the lands that were the destination of their migration also had their own culture and religion. This encounter of two different worlds is a difficult experience for both sides and has not always proceeded peacefully, such as the Israelites' journey to the Promised Land or the great migration of peoples to the territory of the Roman Empire. Leading to an inevitable confrontation with a different culture, migration nevertheless has always given rise to a number of different circumstances in which both sides became very clearly aware of their own identity, and, once aware of it, they have often managed to jointly create a new civilizational and cultural reality.

Can we conclude from the fact that migration has been a part of human history since the beginning that it is a human right? What gives a man the right to leave his own land and go to the land of someone whose ancestors have inhabited it since time immemorial? War, famine, or climate change that make it impossible to live in a given place, but also the desire to help the people in the place we migrate to, the desire to spread the ideals we believe in, or simply

the desire to seek a better life? Which of these reasons is sufficient and why? Finally, there is one more very important question: is there an element of social life, and, if so, what is it, which over time can become the foundation of peaceful coexistence of a new, more diverse society, a common ethical and legal foundation?

Being aware of the above, we have taken up the topic of migration from the perspective of human rights, without focusing on contemporary socio-political events. In doing so, we realize that it was no less relevant in the past and is likely to remain so in the future. Instead, we want to reflect on the different perception of human rights in different cultures, religions, and legal traditions, and to what extent the experiences of the past resulting from migration and encounters with the diversity of other people have influenced the understanding of what man is and what rights were and are now due to him.

Looking at the issue from this perspective, the Department of Religious Law and Comparative Legal Studies and the Department of History of Law at the Faculty of Canon Law of the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw organized an international symposium entitled "Migration and Human Rights." The symposium, which was attended by representatives of the universities of Macao (China), Fribourg (Switzerland), Barcelona (Spain) and Krakow, Wroclaw and Warsaw (Poland), took place in Warsaw on May 24, 2023. The speakers were outstanding specialists in the field of international law, canon law, comparative law, history of law, human rights, philosophy, and religious studies. The symposium was held under the patronage of the international society *Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo* based in Rome. Such a wide spectrum of universities, scholars and the fields they deal with allowed us to analyse the issue of human rights from a very interesting perspective -- the perspective of diversity and different understandings of these rights by people from specific cultures. The

papers presented at the symposium and the subsequent reflections of their authors became the basis for this monograph.

In the tradition of Western law, it is generally accepted that the idea of human rights is rooted in Greek and Roman philosophy and legal thought, in Judaism and Christianity, and in the philosophy of the Enlightenment. The basis of these rights is the idea of the dignity of human beings as *imago Dei*, present in both religions historically associated with Western civilization. From a global perspective – and it is difficult to look at migration and human rights in any other way – it is worth considering how legal cultures and religions not historically associated with the civilization of the so-called West relate to the concept of these rights. Therefore, in the first part of the book, the reader will find an analysis of human rights from the perspective of non-Christian cultures and religions. Looking at migration as a global phenomenon, it is difficult not to notice that to a large extent migrants were and still are people from outside the circle of so-called Western civilization. Rooted in their own culture and religion, they understand man and his rights differently. The first part contains three chapters analyzing the understanding of human rights from the perspective of Buddhism, Confucianism and Islam.

In the second part, also consisting of three chapters, the reader will find selected aspects of the historical analysis of the formation of the idea of human dignity and human rights in the West. These ideas were initially formed in the environment of Christian Europe and, after the discovery of America, on both sides of the Atlantic. They were often shaped in confrontation with the ideas professed by the inhabitants of areas that were not the cradle of Western civilization.

The first chapter of the second part of the book analyses the work of Paweł Włodkowiec, a Catholic priest, lawyer, rector of Jagiellonian University, and defender of the Republic of Poland in the

dispute with the Teutonic Order in the first half of the 15th century. That order accused Poland of cooperation with pagan Lithuania against a Christian state, i.e., that of the Teutonic Order. Defending Poland against these accusations in the trial before Emperor Sigismund of Luxembourg, he claimed that states have the right to sovereignty, regardless of their faith and culture. He contrasted the forced conversion of the pagan Prussians by the Teutonic Knights with the peaceful evangelization of Lithuania by Poland. Over time, this attitude allowed for the construction of a new political and state structure: the Polish-Lithuanian Commonwealth (*Res Publica Utriusque Nationis*), in which Christianity combined with religious tolerance became one of the foundations uniting the Polish and Lithuanian nations.

At the end of the same century, the Spaniards were faced with the need to answer the question of what attitude to adopt towards the inhabitants of the continent discovered by Columbus, people with many cultures, languages, and religions unknown to them. By migrating to the “New World,” in a natural and largely unconscious way, they transferred to the other side of the ocean the contemporary European understanding of man and his rights. The second chapter of the second part of the monograph entitled “Migración a las Américas a principios del siglo XVI como impulso de un gran debate sobre los derechos humanos” is an attempt to analyse this situation and the first attempts to answer the questions that arose at that time regarding basic human rights on both sides of the Atlantic Ocean. The last chapter of the second part develops this issue. The author of the text starts with the ideas of Francisco de Vitoria, a Spanish Dominican and Renaissance jurist considered together with Hugo Grotius to be the father of international law. Vitoria defended the right to migrate, looking for arguments in the sixteenth-century debate on the expansion of Europeans into the New World (this debate concerned the right to emigration and

immigration, free trade, the use of natural resources, and naturalization by being born in a country of immigration, as long as it does not cause harm to the local inhabitants). In presenting and analysing Vitoria's views on the right to migrate, the author of this chapter confronts them with current views on the subject.

The issue of the migration of Europeans to the American continent and the consequences of this migration from the perspective of human rights closes the first chapter of the third part of the monograph entitled "Los desafíos actuales del sistema interamericano de protección de los derechos humanos." The subjective selection of the most important issues in this system and their detailed analysis is intended to give an idea of the specific nature of the bodies and institutions that compose it. In this way, the reader can know what kind of social and legal problems occur in the American continents.

In the last two chapters, the authors return to religion as a perspective from which to analyse the topic of migration. The second chapter entitled "Igualdad y dignidad de las personas migrantes en el derecho canónico" is an extremely interesting analysis of the right to migration from the perspective of canon law. The author emphasises that under the current international regime people have a right to leave a country, even one's own, but not to emigrate, since every state has the sovereign right to decide to admit migrants into its territory or not. From its own perspective, the Second Vatican Council, as well as some popes (e.g., Pope Paul VI in *Pastoralis migratorum cura*), declared the fundamental human right to emigrate based on the dignity of a person in the situation of a migrant, but that also corresponds with the duty of an emigrant to contribute loyally to the development of the country where he/she settles. Canon law recognises the right of displaced Christians to obtain specific pastoral assistance and the corresponding duty of the local churches to provide it. The last chapter of the monograph titled

“The parish for migrants in the light of the rights of the faithful” addresses one of the ways of exercising that right.

The book certainly does not give definitive answers to the questions that migration raises. Its undeniable value, however, is that it addresses such a difficult and controversial topic in today’s world and analyses it from the perspective of religion and cultural diversity.

Because our attitude to religion not only determines what our beliefs concerning God are (the Supreme Being): does He exist at all, and if so, how do we imagine Him? This also affects our perception of human beings and the rights that are inherent in the human condition. It points out not only the positive aspects of such diversity, but also the difficulties associated with it in the process of achieving greater social integration. Leaving each author free to edit his/her own text, it was mutually agreed that the basic goal of this monograph would not be so much the analysis of specific legal systems regulating the phenomenon of migration in the context of human rights, but more an analysis of those factors that shape the social and legal awareness of migrants and those who accept them in their countries of permanent residence. This awareness, if we consider the legislation of the destination countries of migration, after all affects the law of those countries. Taking into account those who migrate to a given country, that awareness also affects the way that law is understood and complied with by migrants, and, consequently, the process of their integration into local society.

University of Huelva, August 28, 2024

Piotr Ryguła

Department of Law on Religion and Comparative Law

Faculty of Canon Law

Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw

Introducción

Acabo de regresar del Muelle de las Carabelas, un lugar donde se exponen réplicas de las tres naves (La Niña, La Pinta y La Santa María) en las que Colón y sus 90 tripulantes partieron en agosto de 1492 hacia el oeste por aguas del Atlántico. El museo en cuestión se encuentra junto a la localidad de Palos de la Frontera, adonde Colón llegó en mayo de ese año porque, según una orden real, debía recibir allí dos carabelas. La villa puso a su disposición las carabelas La Niña y La Pinta, naves de unos 20 metros de eslora y 7 de manga (el tamaño de un yate grande de hoy en día). Como buque insignia, Colón alquiló a Juan de la Cosa la nave Santa María, de mayor tamaño. Lo escribo porque llevo más de dos meses viviendo en Palos, realizando una estancia de investigación en la Facultad de Derecho de la Universidad de Huelva. Estoy estudiando las huellas que dejaron las expediciones de Colón y sus sucesores, que están presentes por todas partes. En la universidad, me encuentro con estudiantes americanos que vienen a estudiar a España cuya historia, debida a los descubrimientos de Colón y a las sucesivas migraciones en ambas direcciones, está entrelazada con la de sus propios países. Al mismo tiempo, en la radio, la televisión e Internet, además de mensajes alentadores sobre la migración contemporánea a Europa, hay mucha información llena de

ansiedad y preocupación sobre la eficacia de la integración de los recién llegados al Viejo Continente con su población autóctona.

Quiero agradecer al embajador Francisco Javier Sanabria Valderrama su introducción tan sintética y, al mismo tiempo, tan esclarecedora, no solo para esta monografía, sino también para el tema de la migración desde la perspectiva de los derechos humanos. Como editor del conjunto, haré una breve referencia a algunas de las ideas del Embajador, pero, ante todo, intentaré presentar el contenido de la propia monografía con un poco más de detalle. Muchas gracias a todos los Autores de los distintos capítulos de este libro por el trabajo que han dedicado al proyecto conjunto.

Al observar la historia de la humanidad, se comprueba que las migraciones han acompañado al ser humano desde los inicios de su existencia. Desde el alba de los tiempos, las personas han abandonado, voluntaria o forzosamente, los lugares de su anterior residencia. Al no poder llevarse consigo todas sus posesiones materiales, se llevaron consigo lo que realmente estaban en su interior: sus costumbres, sus creencias, su forma de entender el mundo, incluyendo el derecho. Sin embargo, los habitantes de las tierras a las que se dirigía la migración también tenían su propia cultura, su religión, sus normas jurídicas. Este encuentro de dos culturas diferentes fue siempre una experiencia difícil para ambas partes, como lo fueron la migración de los israelitas a la Tierra Prometida o las migraciones bárbaras hacia el territorio del Imperio romano. Al conducir a una confrontación con una cultura diferente, la migración contribuía, no obstante, a la creación de una variedad de circunstancias en las que ambas partes adquirirían una conciencia muy clara de su propia identidad cultural. Y, siendo ya conscientes de ello, estas „partes” lograban a menudo, aunque a veces con grandes dificultades, cocrear una nueva realidad civilizacional.

Dado que la migración ha acompañado al ser humano desde el principio de su historia, ¿podemos suponer que se trata de un

derecho humano? ¿Qué da derecho al hombre a abandonar su propia tierra y venir a la de alguien cuyos antepasados la habitan desde tiempos inmemoriales? ¿La guerra, el hambre, el cambio climático que hace imposible vivir en un lugar determinado, o el deseo de ayudar a los necesitados, el deseo de difundir los ideales en los que creemos, o simplemente la búsqueda de una vida mejor...? ¿Cuál de estas razones es suficiente y, si lo es, por qué? Y, preguntas ya no desde la perspectiva de un individuo, sino de una sociedad afectada por la migración: ¿Existe algún factor de la vida social que, con el paso del tiempo, pueda convertirse en la base de la coexistencia pacífica de una nueva sociedad más diversa; convertirse en la base de los valores ético-jurídicos comunes?

Conscientes de ello, hemos abordado el tema de la migración desde la perspectiva de los derechos que corresponden al hombre, sin centrarnos en los acontecimientos sociopolíticos de la actualidad. Esto se debe a que, al abordar tal tema, nos damos cuenta de que el tema mencionado no fue menos actual en el pasado y es más que probable que lo siga siendo en el futuro. En su lugar, nos gustaría reflexionar sobre las diferentes formas en que se perciben los derechos humanos en las distintas culturas, religiones y tradiciones jurídicas, y considerar hasta qué punto las experiencias de la migración y los encuentros con las diferencias de otras personas en el pasado han influido en la comprensión de lo que es un ser humano y de los derechos que le correspondían y le corresponden en la actualidad.

Desde esta perspectiva, la Cátedra de Derecho Eclesiástico del Estado y de Derecho Comparado junto con el Departamento de Historia del Derecho en la Facultad de Derecho Canónico de la UKSW de Varsovia organizaron un simposio internacional titulado „Migración y Derechos Humanos”. Este simposio, que reunió a representantes de las universidades de Macao (China), Friburgo (Suiza), Barcelona (España) y Cracovia, Breslavia y Varsovia

(Polonia), se celebró en Varsovia el 24 de mayo de 2023. Los ponentes fueron reconocidos especialistas en derecho internacional, derecho canónico, derecho comparado, historia del derecho, derechos humanos, filosofía y ciencias de la religión. La organización internacional Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, con sede en Roma, asumió el patrocinio del simposio. El hecho de contar con un espectro tan amplio de universidades, de estudiosos y de los campos que estos tratan, permitió analizar la cuestión de los derechos humanos desde una perspectiva muy interesante: es decir, desde la perspectiva de la diversidad de la comprensión de estos derechos por parte de personas procedentes de círculos de civilización específicos. Las ponencias presentadas en el simposio y las reflexiones posteriores de sus Autores han constituido la base de esta monografía.

En la tradición jurídica occidental se acepta comúnmente que los derechos humanos tengan sus raíces en la filosofía y el pensamiento jurídico griegos y romanos, en el judaísmo y el cristianismo, y en la filosofía de la Ilustración. La base de estos derechos se encuentra en la concepción de la dignidad humana como *imago Dei*, presente en ambas religiones vinculadas históricamente a la civilización occidental. Sin embargo, si se considera la migración y los derechos humanos desde una perspectiva global –y es difícil hacerlo de otro modo–, merece la pena examinar cómo las culturas jurídicas y las religiones no vinculadas históricamente a la llamada civilización occidental se relacionan con el concepto de los derechos mencionados. Por ello, en la primera parte del libro, el lector encontrará un análisis de los derechos humanos desde la perspectiva de las culturas y religiones no cristianas. Al observar la migración como un fenómeno mundial, es difícil no ver que, en gran medida, los migrantes han sido y siguen siendo personas ajenas al círculo de la llamada civilización occidental. Arraigados en su propia cultura y religión, tienen una concepción diferente del

ser humano y de sus derechos. Por ello, la primera parte contiene tres capítulos en los que se analiza la comprensión de los derechos humanos desde la perspectiva del budismo, el confucianismo y el islam.

En la segunda parte, que también consta de tres capítulos, el lector encontrará temas seleccionados del análisis histórico de la formación de las ideas de dignidad y derechos humanos en Occidente. Estas ideas se formaron inicialmente en el entorno de la Europa cristiana y, tras el descubrimiento de América, a ambos lados del Atlántico. A menudo, se formaron en confrontación con las ideas de los habitantes de territorios que no eran la cuna de la civilización occidental.

El primer capítulo de la segunda parte del libro analiza la obra de Paweł Włodkowic, sacerdote católico, abogado y rector de la Universidad Jagellónica, quien defendió al reino de Polonia en un conflicto con la Orden Teutónica en la primera mitad del siglo XV. La orden acusó a Polonia de haberse aliado con Lituania, pagana, contra el estado cristiano, es decir el de la Orden Teutónica. En el juicio ante el emperador Segismundo de Luxemburgo, defendió a Polonia de las acusaciones, argumentando que los estados tenían derecho a ser soberanos independientemente de su fe y cultura. Contraponía la conversión forzosa de los prusianos paganos por parte de los Caballeros Teutónicos con la evangelización pacífica de Lituania por parte de Polonia. Esta actitud permitió construir con el paso del tiempo una nueva estructura política y estatal: *Res Publica Utriusque Nationis* (República de las Dos Naciones) en la que el cristianismo, combinado con la tolerancia religiosa, se convirtió en uno de los fundamentos que unían a los pueblos polaco y lituano.

A finales del mismo siglo, los españoles tuvieron que plantearse la misma cuestión: ¿qué actitud adoptar ante la gente de una cultura y religión diferentes? En esta ocasión, no fueron los prusos

y lituanos en Europa sino los habitantes del continente descubierta por Colón. Al emigrar al «Nuevo Mundo», los europeos llevaron de forma natural, en gran medida inconsciente, su propia concepción del ser humano y sus derechos. El segundo capítulo de la segunda parte de la monografía, titulada «Migración a las Américas a principios del siglo XVI como impulso de un gran debate sobre los derechos humanos», es un intento de analizar esta situación y los primeros esfuerzos por responder a las preguntas que se plantearon en aquel momento sobre los derechos humanos en ambos lados del océano. El último capítulo de la segunda parte sigue desarrollando el mismo tema. El autor del texto parte del pensamiento de Francisco de Vitoria, un dominico español, jurista renacentista, considerado junto con Hugo Grocio el padre del derecho internacional. Vitoria defendió el derecho a emigrar, buscando argumentos en el debate sobre la expansión de los europeos hacia el Nuevo Mundo en el siglo XVI (el debate versaba sobre el derecho a emigrar e inmigrar, el libre comercio, el uso de los recursos naturales, la naturalización por haber nacido en el país de inmigración, siempre que ello no causara perjuicios a los que vivían en el territorio concreto). Al presentar y analizar las opiniones de Vitoria sobre el derecho a emigrar, el autor de este capítulo las compara con nuestras opiniones actuales sobre el tema.

El tema de la migración europea al continente americano y los efectos de ella desde la perspectiva de los derechos humanos cierra el primer capítulo de la tercera parte de la monografía, titulada «Los desafíos actuales del sistema interamericano de protección de los derechos humanos». La selección subjetiva de las cuestiones más importantes en dicho sistema y su análisis detallado pretenden dar una idea de las características de los órganos e instituciones que lo componen. De este modo, el lector puede conocer qué tipo de problemas sociales y jurídicos se dan en los continentes americanos en el día de hoy.

En los dos últimos capítulos, sus autores vuelven a la religión como perspectiva desde la que se analiza el tema de la migración (en la primera parte se ocuparon de las religiones no cristianas y, en los dos capítulos de la última parte, del cristianismo). El segundo capítulo, titulado «Igualdad y dignidad de las personas migrantes en el derecho canónico», es un análisis muy interesante del derecho a migrar desde la perspectiva del derecho canónico. La autora destaca que el régimen internacional vigente reconoce el derecho a salir de un país, incluso del propio, pero no a emigrar, atribuyendo a cada uno de los Estados el derecho soberano a decidir sobre la admisión o no admisión de los migrantes en su propio territorio. Por su parte, el Concilio Vaticano II, como también algunos papas (por ejemplo, Pablo VI en “*Pastoralis migratorum cura*”) desde la perspectiva que les es propia, declaran el derecho fundamental de la persona a emigrar, basado en la dignidad del hombre, al que corresponde el deber del emigrante mismo de contribuir lealmente al desarrollo del país de asentamiento. El derecho canónico reconoce también el derecho de los fieles desplazados a obtener una asistencia pastoral específica y el correspondiente deber de las Iglesias locales de facilitarla. En el último capítulo de la monografía, titulado «La parroquia para los emigrantes a la luz de los derechos de los fieles», se analiza una de las formas de hacer efectivo este derecho.

Ciertamente, el libro no ofrece respuestas definitivas a las cuestiones que plantea la migración. Su innegable mérito, sin embargo, es haber abordado un tema tan difícil y delicado en el mundo actual, y haberlo analizado desde la perspectiva de religión y diversidad cultural. Porque nuestras posturas ante la religión no solo determinan lo que creemos sobre Dios (el Ser Supremo): ¿si existe? y, en caso afirmativo, ¿cómo lo imaginamos? También influye en nuestra forma de pensar sobre el ser humano y los derechos que conlleva serlo. La monografía señala no sólo los aspectos positivos

de la diversidad cultural mencionada, sino también las dificultades que pueden derivarse de ella en el proceso de lograr la mayor integración social. Dejando a cada uno de los Autores la libertad en cuanto al contenido de su texto relacionado con el tema elegido, se ha asumido que el propósito primordial de esta monografía no es al análisis de los sistemas jurídicos concretos que regulan el fenómeno migratorio en el contexto de los derechos humanos, sino el estudio de los factores que conforman la conciencia social y jurídica de los migrantes y de quienes los acogen en sus países de residencia permanente. Esta conciencia, si tenemos en cuenta la legislación de los países de destino de la migración, influye en la ley que allí se promulga. Pero influye también en la forma en que esta ley se entiende y practica por quienes llegan a un país concreto y, en consecuencia, en el proceso de integración en la sociedad.

Universidad de Huelva, 28 de agosto de 2024

Piotr Ryguła

Cátedra del Derecho Eclesiástico del Estado y Derecho Comparado

Facultad de Derecho Canónico

Universidad Cardenal Stefan Wyszyński en Varsovia

List of authors / Lista de autores¹

FRANCISCO JAVIER SANABRIA VALDERRAMA

Francisco Javier Sanabria Valderrama became a diplomat in 1988. He studied Law at the *Universitas Deustensis* in Bilbao (Spain) and International Relations at the *Escuela Diplomática* (Diplomatic Academy) in Madrid. He has served in Kinshasa –Zaire at the time, Democratic Republic of Congo– (1993-1994), Quito –Ecuador– (1994-1996), at the Permanent Representation of Spain to the European Union –Brussels– (1999-2004), in Prague –Czechia– (2004-2008) and at the Mission of Spain to the United Nations –New York– (2010-2014).

At the Headquarters in Madrid, he has dealt with international security affairs (NATO and the former Western European Union), multilateral cooperation, and EU Justice and Home Affairs (at the Ministry of Justice). From 2015 to 2017 he was Director General for the United Nations and Human Rights at the Ministry of Foreign Affairs while Spain was a member of the UN Security Council (2015-2016). At present, he is a member of the Board of the *Escuela Diplomática*.

1 Following the order of the texts in the book.
Siguiendo el orden de los textos en el libro.

From 2017-2022 Mr. Sanabria Valderrama was Ambassador of Spain to Poland.

Francisco Javier Sanabria Valderrama ingresó en la Carrera Diplomática en 1988. Estudió Derecho en la *Universitas Deustensis*, en Bilbao (España), y Relaciones Internacionales en la Escuela Diplomática en Madrid. Ha estado destinado en Kinshasa –Zaire a la sazón, República Democrática del Congo– (1993-1994), Quito –Ecuador– (1994-1996), la Representación Permanente de España en la Unión Europea –Bruselas– (1999-2004), Praga –Chequia– (2004-2008) y en la Misión de España ante las Naciones Unidas –Nueva York– (2010-2014).

En los servicios centrales en Madrid ha desempeñado puestos de responsabilidad en asuntos de seguridad internacional (OTAN y la extinta Unión Europea Occidental), cooperación multilateral al desarrollo y asuntos de Justicia e Interior (desde el Ministerio de Justicia). Entre 2015 y 2017 fue Director General de Naciones Unidas y Derechos Humanos en el Ministerio de Asuntos Exteriores en coincidencia con la pertenencia de España al Consejo de Seguridad en el bienio 2015-2016. En la actualidad forma parte del claustro de la Escuela Diplomática.

Desde 2017 hasta 2022 el Sr. Sanabria Valderrama ha sido Embajador de España en Polonia.

JAROSŁAW MAREK DURAJ

Doctor of Political Philosophy, Professor in the Faculty of Religious Studies and Philosophy at the University of St. Joseph (USJ) in Macau since 2018, Vice-Director at the Macau Ricci Institute (MRI). He holds master's degrees in philosophy (Cracow) and theology (Warsaw). He earned a postgraduate licentiate (S.T.L) in Missiology at the Pontifical Gregorian University (Rome), after which

he pursued Chinese language studies, first in Taipei, and then in Beijing. In 2008 he obtained a M.A. in Buddhist Studies (with distinction) from the University of Hong Kong. Moreover, he pursued postgraduate research on Chinese Buddhism at the School of Oriental and African Studies (SOAS) in London. In 2017 he earned his Ph.D. in political philosophy from the Pontifical Gregorian University (PUG) in Rome. His research interests and publications focus on political philosophy, interreligious dialogue, intercultural philosophy, missiology, sinology, and Buddhist Studies. He is the author of *The Role of Metaxy in the Political Philosophy of Eric Voegelin*, (New York: Peter Lang, 2021)

Doctor en Filosofía Política, es profesor en la Facultad de Estudios Religiosos y Filosofía de la Universidad de San José (USJ) de Macao desde 2018, así como vicedirector del Instituto Ricci de Macao (MRI). Tiene un máster en Filosofía (Cracovia) y en Teología (Varsovia). Obtuvo la licenciatura de posgrado (S.T.L.) en Misionología en la Pontificia Universidad Gregoriana (Roma), tras lo cual cursó estudios de lengua china, primero en Taipéi y luego en Pekín. En 2008 obtuvo un máster en Estudios Budistas (con matrícula de honor) por la Universidad de Hong Kong. Además, realizó una investigación de posgrado sobre el budismo chino en la Escuela de Estudios Orientales y Africanos (SOAS) de Londres. En 2017 obtuvo su doctorado en filosofía política en la Pontificia Universidad Gregoriana (PUG) de Roma. Sus intereses de investigación y publicaciones se centran en la filosofía política, el diálogo interreligioso, la filosofía intercultural, la misionología, la sinología y los estudios budistas. Es autor de *The Role of Metaxy in the Political Philosophy of Eric Voegelin* (Nueva York: Peter Lang, 2021).

EDMOND EH

Head of the Department of Philosophy at the University of Saint Joseph, Macau. He teaches systematic philosophy in the Bachelor of Christian Studies programme and comparative philosophy in the Master of Philosophy programme at the Faculty of Religious Studies and Philosophy. He obtained the doctorate in Philosophy and Religious Studies from the University of Macau. He researches in comparative philosophy, especially in the Aristotelian and Confucian traditions. Some of his work can be found in *The Journal of the Macau Ricci Institute* and *Orientis Aura: Macau Perspectives in Religious Studies*.

Director del Departamento de Filosofía de la Universidad de Saint Joseph, Macao. Enseña filosofía sistemática en el programa de Licenciatura en Estudios Cristianos y filosofía comparada en el programa de Máster en Filosofía de la Facultad de Estudios Religiosos y Filosofía. Obtuvo el doctorado en Filosofía y Estudios Religiosos por la Universidad de Macao. Investiga en filosofía comparada, especialmente en las tradiciones aristotélica y confuciana. Algunos de sus trabajos pueden encontrarse en *The Journal of the Macau Ricci Institute* y *Orientis Aura: Macau Perspectives in Religious Studies*.

MIROSŁAW SADOWSKI

Full Professor in Social Sciences, in the discipline of Law. Since October 2018 he has been Judge in the Supreme Court, in the Chamber for Exceptional Supervision. He is Head of the Laboratory for Studying Oriental Laws in the Chair of Political and Legal Doctrines, Faculty of Law, Administration and Economics, University of Wrocław. In the years 1995-2018, he was Legal Counsel. In his research, he specializes in the fields of Islamic family law, civil

law and human rights, as well as economic history, history of the Catholic social teaching, and of political and legal doctrines. He completed studies in law at the University of Wrocław. In 2000, he obtained the PhD degree in Law at the University of Wrocław, and in 2011 he received his DLitt. in Law there. In the years 2000-2013, he worked as Assistant Professor at the Faculty of Law, Administration and Economics, University of Wrocław. Since 2013 he has been Professor at that faculty, and in May 2020 he became Full Professor. He was Scholar of Konrad Adenauer Stiftung (1991), Fridrich Ebert Stiftung (1993), and the Foundation for Polish Science (1994). He went for internships to the Jagiellonian University in Cracow and the Taras Shevchenko National University of Kyiv. He has authored four monographs, around 200 articles and research studies, and co-authored five monographs.

Profesor catedrático de Ciencias Sociales en disciplina de Derecho. Desde octubre de 2018, es juez del Tribunal Supremo en la Sala de Supervisión Excepcional. Director del Laboratorio de Estudio de las Leyes Orientales en la Cátedra de Doctrinas Políticas y Jurídicas de la Facultad de Derecho, Administración y Economía de la Universidad de Wrocław. Entre 1995 y 2018 fue asesor jurídico. En sus investigaciones se especializa en derecho familiar islámico, derecho civil y derechos humanos, así como en historia económica, historia de la doctrina social católica y de las doctrinas políticas y jurídicas. Estudió Derecho en la Universidad de Wrocław. En 2000 obtuvo el título de Doctor en Derecho en la Universidad de Wrocław y, en 2011, recibió allí su DLitt. en Derecho. Entre 2000 y 2013 trabajó como profesor asociado en la Facultad de Derecho, Administración y Economía de la Universidad de Wrocław. Desde 2013 es profesor titular en dicha facultad y, en mayo de 2020, pasó a ser profesor catedrático. Recibió becas de la Fundación Konrad Adenauer (1991), la Fundación Friedrich Ebert (1993) y la Fundación para la Ciencia

Polaca (1994). Realizó prácticas en la Universidad Jagellónica de Cracovia y en la Universidad Nacional Taras Shevchenko de Kiev. Es autor de cuatro monografías, unos 200 artículos y estudios de investigación, y coautor de cinco monografías.

ŁUKASZ MARZEC

PhD, DLitt. in Law. Since the beginning of his career, he has been working at the Faculty of Law, Jagiellonian University in Cracow, where he completed his studies in Law (1993-1998). In 1998, he became a PhD student at the Chair of Roman Law, Jagiellonian University in Cracow, where in 2002 he was employed as Assistant, and in 2006 promoted to Assistant Professor. In 2002, he obtained the PhD degree in Law, and in 2018 he received the DLitt degree in Law. Apart from the Faculty of Law and Administration, Jagiellonian University in Cracow, he has also lectured at the Institute of Classical Philology, Jagiellonian University in Cracow, and other Polish universities: the Pontifical University of John Paul II in Cracow and the Academy of Finance and Management in Warsaw, as well as overseas affiliates of the European University of Law and Administration. He participated in the scientific exchange program at the University of Göttingen (Institut für Römisches und Gemeines Recht) and conducted research at the Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte in Frankfurt am Main. He was invited to join the Committee on Ancient Culture (the Polish Academy of Sciences). He has delivered plenary lectures at a number of international scientific conventions and conferences (including the University of Oxford, the University of Naples Frederico II, and the University of Salzburg).

Doctor habilitado en Derecho. Desde el principio de su carrera, ha trabajado en la Facultad de Derecho de la Universidad

Jagellónica de Cracovia, donde completó sus estudios de Derecho (1993-1998). Desde 1998, como doctorando, está vinculado a la Cátedra de Derecho Romano de la Universidad Jagellónica de Cracovia, donde en 2002 fue contratado como asistente y, en 2006, promocionado a profesor asociado. En 2002 obtuvo el título de Doctor en Derecho y, en 2018, el de Doctor habilitado. Además de en la Facultad de Derecho y Administración de la Universidad Jagellónica de Cracovia, ha impartido clases en el Instituto de Filología Clásica de la Universidad Jagellónica de Cracovia y en otras universidades polacas, como la Universidad Pontificia Juan Pablo II de Cracovia y la Academia de Finanzas y Gestión de Varsovia, así como en filiales extranjeras de la Universidad Europea de Derecho y Administración. Participó en el programa de intercambio científico de la Universidad de Gotinga (Institut für Römisches und Gemeines Recht) y realizó investigaciones en el Max-Planck-Institut für europäische Rechtsgeschichte de Fráncfort del Meno. Fue miembro del Comité de Cultura Antigua de la Academia Polaca de Ciencias. Ha sido ponente en numerosos congresos y conferencias científicas internacionales (Universidad de Oxford, Universidad Federico II de Nápoles, Universidad de Salzburgo, etc.).

PIOTR RYGUŁA

PhD, DLitt. in Law, Titular Professor in the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw, Head of the Chair of Law on Religion and Comparative Studies in Law and the Department of History of Law at the Faculty of Canon Law, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw. He completed his MA and PhD studies at the University of Navarra in Pamplona (Spain), where in 1998 he received his PhD degree in Canon Law. In the years 2004-2015, he worked at the University of Silesia in Katowice (at the Faculty of Theology and the Faculty of Law and

Administration at the same time). Since 2012 he has been working at the Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw. He has delivered guest lectures in Spain: at the Faculty of Canon Law, University of Navarra, and the Faculty of Law, University of Huelva. Member of scientific associations: Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, Polskie Towarzystwo Prawa Wyznaniowego, and Stowarzyszenie Kanonistów Polskich. He has authored over 50 works in the areas of Canon Law, Ecclesiastical Law, and History of Law.

Doctor habilitado en Derecho, profesor titular en la Universidad Cardenal Stefan Wyszyński de Varsovia, director de la Cátedra de Derecho Eclesiástico del Estado y Derecho Comparado como también del Departamento de Historia del Derecho de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Cardenal Stefan Wyszyński en Varsovia. Realizó sus estudios de licenciatura y doctorado en la Universidad de Navarra en Pamplona (España), donde en 1998 obtuvo el título de Doctor en Derecho Canónico. Entre 2004 y 2015 trabajó en la Universidad de Silesia en Katowice, en la Facultad de Teología y en la Facultad de Derecho y Administración. Desde 2012 trabaja en la Universidad Cardenal Stefan Wyszyński en Varsovia. Como profesor invitado, ha impartido clases en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra y en la Facultad de Derecho de la Universidad de Huelva. Miembro de las asociaciones científicas Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, Polskie Towarzystwo Prawa Wyznaniowego y Stowarzyszenie Kanonistów Polskich. Es autor de más de 50 obras en las áreas de Derecho Canónico, Derecho Eclesiástico del Estado e Historia del Derecho.

MARIANO DELGADO

Dr. phil. (FU-Berlin), Dr. theol. (Innsbruck), Dr. theol. habil. (Innsbruck) and Dr. theol. h.c. (Sankt Augustin/D). Since 1997 he has been Professor of Church History at the University of Fribourg, Switzerland, and since 2008 he has been the founder and Director of the Institute for the Study of Religions and Interreligious Dialogue at the University of Fribourg, Switzerland. Since 2009 he has been Director of the Department of Religious Studies at the Görres Gesellschaft and since 2021 Dean of Class VII (Religions) at the European Academy of Sciences and Arts in Salzburg. He is the author of more than 900 publications (www.unifr.ch/skg). His fields of research include the thought of the School of Salamanca and Bartolomé de las Casas.

Dr. phil. (FU-Berlín), Dr. theol. (Innsbruck), Dr. theol. habil. (Innsbruck) y Dr. theol. h.c. (Sankt Augustin/D). Desde 1997 es catedrático de Historia de la Iglesia en la Universidad de Friburgo (Suiza) y, desde 2008, fundador y director del Instituto para el Estudio de las Religiones y el Diálogo Interreligioso de la Universidad de Friburgo (Suiza). Desde 2009 es director del Departamento de Estudios Religiosos de la Görres Gesellschaft zur Pflege der Wissenschaft, desde 2021, decano de la Clase VII (Religiones) de la Academia Europea de Ciencias y Artes de Salzburgo. Es autor de más de 900 publicaciones (www.unifr.ch/skg). Sus campos de investigación incluyen el pensamiento de la Escuela de Salamanca y Bartolomé de las Casas.

MARTA OSUCHOWSKA

PhD, DLitt. in Law, Associate Professor in the Faculty of Law and Administration, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw.

She also completed the postgraduate program in Latin American Studies at the Center for Latin American Studies, University of Warsaw. She is the author and co-author of books and articles devoted to church-state relations, especially in the region of Latin America, as well as numerous works concerning comparative legal studies involving Latin American legal systems. She is a member of research groups and an author of expert reports concerning legal regulations, particularly in the areas of Spanish and Portuguese speaking countries.

Doctor habilitada en Derecho y licenciada en Derecho Canónico por la Universidad Cardenal Stefan Wyszyński de Varsovia. También completó el programa de posgrado en Estudios Latinoamericanos en el Centro de Estudios Latinoamericanos de la Universidad de Varsovia. Es autora y coautora de libros y artículos dedicados a las relaciones Iglesia-Estado, especialmente en la región de América Latina, así como de numerosos trabajos sobre estudios jurídicos comparados relativos a los sistemas jurídicos latinoamericanos. Es miembro de grupos de investigación y autora de informes periciales sobre normativa jurídica, especialmente en el ámbito de los países de habla hispana y portuguesa.

FRANCISCA PÉREZ-MADRID

Professor of Canon Law and Ecclesiastical Law at the University of Barcelona. Her research has concerned such legal problems as migration, personal data protection, multiculturalism in education, conscientious objection, the role of local administration in the management of religious diversity, and asylum based on religious persecutions. She has completed study visits and teaching visits to Torino, Trento, Rome, Toronto, Boston, Washington, Krasnoyarsk, Sarajevo, and Saloniki, where she conducted comparative

studies in law. Her publications include the following monographs: “Posibilidad de un derecho administrativo sancionador”, 1994; “La protección penal del factor religioso en el derecho español”, 1995; “Inmigración y libertad religiosa”, 2004; “Derecho de asilo y libertad religiosa”, 2018; “Persecuciones por motivos religiosos o por orientación sexual y Derecho de asilo”, 2021. She is a board member of Consociatio internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo.

Catedrática de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico en la Universidad de Barcelona. Sus investigaciones se han centrado en problemas jurídicos como las migraciones, la protección de datos personales, la multiculturalidad en la educación, la objeción de conciencia, el papel de la administración local en la gestión de la diversidad religiosa y el asilo basado en persecuciones religiosas. Ha realizado estancias de estudio y docencia en Turín, Trento, Roma, Toronto, Boston, Washington, Krasnoyarsk, Sarajevo y Salónica, donde ha llevado a cabo estudios comparados de Derecho. Entre sus publicaciones destacan las siguientes monografías «Sugerencias acerca de un posible derecho administrativo sancionador en el ordenamiento canónico», 1994; “La tutela penal del factor religioso en el derecho español”, 1995; “Inmigración y libertad religiosa”, 2004; “Derecho de asilo y libertad religiosa”, 2018; “Persecuciones por motivos religiosos o por orientación sexual y derecho de asilo”, 2021. Es miembro de la junta directiva de la Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo.

JAN DOHNALIK

PhD in Canon Law, Priest of the Archdiocese of Cracow, Assistant Professor in the Faculty of Canon Law, Cardinal Stefan Wyszyński University in Warsaw. He specializes in studying general norms, history of sources, and the institution of Canon Law, as well as

the personal structures of the Catholic Church. He is the author of the monograph “Parafia personalna w Kościele łacińskim. Studium historyczno-prawne” and a few dozen articles on Canon Law and History of Law. Also lectures at the Pontifical Gregorian University in Rome.

Doctor en Derecho Canónico, sacerdote de la archidiócesis de Cracovia, profesor adjunto en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Cardenal Stefan Wyszyński de Varsovia. Está especializado en el estudio de las normas generales, la historia de las fuentes y las instituciones del Derecho Canónico, así como en las estructuras personales de la Iglesia católica. Es autor de la monografía «Parafia personalna w Kościele łacińskim. Studium historyczno-prawne» y de varias decenas de artículos sobre Derecho Canónico e Historia del Derecho. También enseña en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma.



Ch.mo Prof.
Piotr Rygula
Facoltà di diritto canonico
Università Card. Stephan Wyszyński
Varsavia

Chiarissimo Professore,

le lezioni conclusive dei miei corsi, come lei sa, mi hanno impedito di onorare il suo invito a partecipare all'odierna Conferenza Internazionale. Desidero tuttavia esprimerle la mia gratitudine per questa importante iniziativa, che gode del patrocinio della *Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo*, non solo per l'autorevolezza del Comitato scientifico che la sostiene e in considerazione degli illustri relatori chiamati ad animarla, ma ancor più per la questione nevralgica che intende scandagliare nelle diverse culture, religioni e tradizioni giuridiche. L'intensità sconvolgente del fenomeno migratorio con le sue drammatiche ricadute e quindi l'urgenza, che si fa pressante, di una promozione integrale dei diritti fondamentali delle persone e dei popoli via via implicati pongono interrogativi radicali sulla verità dell'essere umano e sull'essenza profonda delle sue relazioni con se stesso, con gli altri, con l'ambiente e con la realtà tutta. Interrogativi che trovano nel diritto canonico un interlocutore privilegiato e, ne siamo certi, all'altezza delle sfide. Con questi sentimenti auguro a lei e a tutti i partecipanti una feconda giornata di studio e di confronto.

Cordiali saluti

Chiara Minelli

Presidente


Milano, 24 maggio 2023

PART I
Human rights
from the perspective
of non-Christian religions

PARTE I
Los derechos humanos
desde la perspectiva
de las religiones no cristianas

JAROSŁAW MAREK DURAJ

UNIVERSITY OF SAINT JOSEPH, MACAO, CHINA

ORCID: 0000-0002-9350-0324.

The Buddhist perspective on human rights

1. Introduction

The question of human rights in Buddhism is a challenging topic because we are dealing with a very old and complex wisdom tradition. Buddhism considered as a philosophy or religion originated as a reaction to various religious and philosophical currents of India around the fifth century B.C. At the time of Buddha there were two main streams: *sassatavada* (spiritualism or *eternalism*) and *ucchedavada* (materialism or *annihilationism*) as two opposite views on the nature of reality. Buddhism is a genuine way of salvation from suffering by following the Middle Way and overcoming the traditional dualism of *eternalism* (belief in a permanent soul) and *annihilationism* (belief in the existence of matter). The Buddhist view is based on the doctrine of “dependent origination” (*pratīyasamutpāda*), the doctrine of “non-Self” (*anattā*), impermanence (*anitya*) and the concept of *karma*. From this perspective, Buddhism interprets the nature of reality and the existence of human beings.

From the very beginning, Buddhist teaching has discussed and defended the value of human life and the life of all sentient beings as striving for liberation and looking for happiness. However,

the Buddhist tradition lacks a systematic reflection about human rights as it is in the Western world. Today, however, when the globalized world is becoming more interconnected and intertwined, cultures and religions are challenged by problems on a global scale such as migration, terrorism, social inequalities, and the ecological crisis. This new context is also a cause of some transformations within modern Buddhism and the reason why Buddhist teaching is being reinterpreted in the light of human rights issues. A deeper study shows us that not only modern Buddhism, but the whole Buddhist tradition gives a certain response to this phenomenon which in modern times we call human rights.

In this chapter we would like to examine the basic ideas of Buddhism in relation to the concept of human rights. We will first examine the concept of human rights, its meaning, and the context of its origin in relation to Asian values. Then, we will discuss whether there is a relation (compatibility) between this concept and the basic Buddhist doctrine including the way Buddhism understands reality reflected in the ideal of human rights. Finally, we will demonstrate how the Buddhist perspective on human rights is epitomized nowadays by the phenomenon of Engaged Buddhism.

2. The concept of human rights and the Asian perspective

When we talk about the origin of the concept of human rights, the first premise is the fact that it is a genuine Western concept which historically and philosophically has its roots in the Christian tradition, Greek philosophy and Roman law. At the end of the Roman Empire, when Christianity was already socially and politically well established as the European religious tradition, there were an increasing number of formulations that protected the rights

of various categories of people. This was due to the very strong ethical foundations of Christianity, which defended the rights of people and their dignity as they were created in God's image.¹ However, the concept of human rights formally started to be used more often after the formulation of the famous document *Magna Carta Libertatum* ("Great Charter of Freedoms"), signed in 1215 in London, which protected some rights of individuals. Nevertheless, a deeper philosophical reflection and foundation for human rights came only in the eighteenth century during the Age of Enlightenment after socio-political transformations in Europe and in America. The Western world slowly came to realize the importance of human rights, but it was mainly when the "hierarchical model was challenged and replaced by an egalitarian one that the idea of natural rights began to gain ground."² In the nineteenth and twentieth century, the world had to face huge problems of slavery, child forced labor, brutal working conditions, etc. One of the most critical moments for the whole of humanity was World War I and World War II, after which basic human rights were formulated (codified) in the Western world in *The Universal Declaration of Human Rights* proclaimed by the UN General Assembly on December 10, 1948.³ This historical document is also appreciated by many Buddhists, and they find many elements to be in harmony with the essential Buddhist teachings.⁴

- 1 "The dignity of the human person is rooted in his/her creation in the image and likeness of God" (*The Catechism of the Catholic Church*, paragraph 1700).
- 2 D. KEOWN, *Are There Human Rights in Buddhism?*, in D. KEOWN, C. S. PREBISH, W. R. HUSTED (eds.), *Buddhism and Human Rights*, London 1998, p. 18.
- 3 In its first article, the Declaration states that "all human beings are born free and equal in dignity and rights. They are endowed with reason and conscience and should act towards one another in a spirit of brotherhood" (*The Universal Declaration of Human Rights*, Article 1).
- 4 One Buddhist author found this compatibility so striking that he wrote a book offering a complete Buddhist commentary to all points of this declaration. See

After World War II, many humanitarian organizations all over the world started to promote and defend human rights. Even though many problems regarding the violation of human rights were similar, different countries had quite a different understanding of the concept of rights. Therefore, the perception of human rights in Europe may not be the same as it is in Asia or on other continents. Looking at the Asian context, according to Taitetsu Unno, the Asian tradition has traditionally been shaped by a model of society based on consensus and thus “ruling out any assertions of self against recognized forms of authority, whether secular or religious.”⁵ Such a view is in sharp contrast to the understanding of rights as “demanding one’s due” in the West. For example, in the societies in which Confucian ethics had a predominant role, the fulfilment of one’s duties is more important than the demand for rights.⁶ As we will see later, that is a very important factor in the Buddhist understanding of the problem of human rights.

The perception of human rights cannot be separated from the understanding of human dignity. The defense of human rights comes from the fundamental conviction and common moral sense that human beings are all equal and have their own undeniable dignity. Therefore, every violation of this dignity is a violation of human rights. Peter Burnell defines human rights as “a special sort of inalienable moral entitlement. They attach to all persons equally, by virtue of their humanity, irrespective of race, nationality, or membership of any particular social group. They specify the minimum conditions for human dignity and a tolerable life.”⁷

L. P. N. PERERA, *Buddhism and Human Rights: A Buddhist Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*, Colombo 1991.

5 T. UNNO, *Personal Rights and Contemporary Buddhism*, in L. S. ROUNER (ed.), *Human Rights and the World’s Religions*, Notre Dame 1988, p. 129.

6 *IBIDEM*, p. 129.

7 P. BURNELL, *Human Rights*, in I. MCLEAN, A. MCMILLAN (eds.), *The Concise Oxford Dictionary of Politics*, New York 2003.

Human rights are based on the hierarchy of needs necessary for human beings. First on the list of rights is the protection of human life as a basic right. Next are various physical necessities (like shelter), social rights (like dignity) and “spiritual liberation” (like an authentic sense of happiness), which is the most difficult to attain because it depends on many other psychological, economic and political factors.⁸

In a general, formal sense various rights can be described as normative or prescriptive. If the rights defend the well-being and dignity of human beings, it means that they are basic, fundamental rights that are norms that cannot be violated. Every kind of right and its defense has a justified reason that needs to be respected because “one important feature of any right is that it provides a particular perspective on justice, in that the right-holder always stands in the position of beneficiary.”⁹ The idea of human rights serves not only to defend what is good, but also to promote and to do what can be beneficial for the well-being of individuals or for peace and harmony in society. This is a special responsibility of institutions, governments and states, so we may say that human rights (as ethical or moral norms in general) do not deal with the status quo of human beings, but are indications of how things should be. This is why they are called norms. Society must protect individuals. Since societies are made up of individuals, they are not considered as human societies if the dignity of the person is not protected. Here it becomes very clear that the well-being of the individual is the well-being of the whole society. Therefore, it is very important to provide a good education and information about human rights for individuals and the whole society. It is crucial to be fully aware of the rights you enjoy. Many people

8 S. B. KING, *Being Benevolence: The Social Ethics of Engaged Buddhism*, Honolulu 2005, pp. 295–296.

9 D. KEOWN, *Are There Human Rights...*, p. 19.

do not realise that they have certain rights because they were not fully informed, or even sometimes misinformed. If a person does not know his rights, it is easier to control him and exercise power over him. There are many people who know their rights, but they do not know how to assert them or they are even unable to do so.

At the Parliament of the World's Religions in 1993 in Chicago, most of the religious leaders shared the common vision about human rights expressed in the document *Declaration Toward a Global Ethic*. This document states that there are fundamental ethical principles defended by all religions where "many of these principles concern human rights, and the Global Ethic sees the universal recognition of human rights and dignity by the religions of the world as the cornerstone of a 'new global order.'"¹⁰

The perception of human rights in the Asian context changed radically in the twentieth century. There was a growing awareness of some Asian countries where Buddhism was a dominant tradition to raise and defend human rights issues against the dictatorial regimes of Asia. There are two main factors that contributed to the development of the awareness and discussion on human rights, namely, the debate about Asian values and the phenomenon of Engaged Buddhism. Some intellectuals in Asia question the universal character of human rights, stating that they are a by-product of Western imperialism and that they are not compatible with Asian cultures so, as an alternative, they propose a reflection on Asian values. While the Western understanding of human rights is more individualistic and adversarial, Asian values advocate a more communitarian dimension, social harmony, a sense of duty and a collective sense of well-being.¹¹

¹⁰ IBIDEM, p. 15.

¹¹ P. SCHMIDT-LEUKEL, *Buddhism and the Idea of Human Rights: Resonances and Dissonances*, in C. MEINERT, H.-B. ZÖLLNER (eds.), *Buddhist Approaches to Human Rights: Dissonances and Resonances*, Bielefeld 2010, p. 59.

The second factor is the phenomenon of Engaged Buddhism, which is a very important example of a pan-Asian Buddhist movement addressing various problems of social injustice. It proposes building a more compassionate and nonviolent environment promoting Buddhist values of compassion and wisdom. This movement often uses the language of human rights compatible with their perception in the West.¹²

3. Buddhist doctrine and the concept of human rights

Strictly speaking, in classical Buddhism there is no such term as “human rights.”¹³ The basic notion closest to this term would be the concept of Dharma, which defines the sacred duties and responsibilities of an individual. Dharma indicates what is just, true, and right in various contexts. Even though Buddhism focuses more on duties than rights, the latter are implicit in the consideration of responsibilities.¹⁴ Buddhism is concerned about the real conditions of life of human beings. Its goal is to help human beings find true liberation. In its history Buddhism has never formulated its standpoint on human rights. It was only after World War II that the Buddhist view of human rights started to be discussed. This is due to many reasons: historical, sociological, political and transformations within Buddhism itself. How does Buddhism understand the problem of human rights? For many Buddhists,

12 “Leading Asian and Western Buddhists now routinely express their concern about social injustice in the Western vocabulary of human rights” (D. KEOWN, *Are There Human Rights...*, p. 16).

13 M. ABE, *Religious Tolerance and Human Rights: A Buddhist Perspective*, in L. SWIDLER (ed.), *Religious Liberty and Human Rights in Nations and Religions*, Philadelphia 1986, p. 202.

14 “Duties of one correspond to the entitlements of rights of others” (U. BAGDE, *Essential Elements of Human Rights in Buddhism*, *Journal of Law and Conflict Resolution*, 6 n. 2 (2014), p. 36).

it's somewhat pointless to discuss this question since the concept originated in Western philosophy. Some think that an introduction of the notion of rights into Buddhism may reorient and distort Buddhist teaching and may cause a departure from its authentic goal. Others may argue that a general discussion about the rights of people is not the concern of Buddhism since its teaching is focused more on individual liberation than on social issues. However, on the other hand there is also a paradox because human rights are supposed to defend the rights of individuals as well. There exists a concern that by invoking rights for particular persons we put an emphasis on the individual character of human beings, and, in this way, we may strengthen the illusion of the permanent self as a subject of these rights. This view is contradictory to Buddhist teaching, which admits the conventional self, but opposes the concept of the permanent self. What can be said about the subject of rights according to Buddhism? The problem is quite complex and thus the answer is not easy.

From the social perspective, taking into consideration only the last century, we know that Buddhism in Asia (especially in such places as Myanmar, Vietnam, Tibet, and Sri Lanka) had to face various human rights problems. This fact, however, did not result in the formulation of a systematic reflection on rights from the Buddhist point of view. In the whole Buddhist doctrine (including the earliest Buddhist literature) there is no mention of a concept of human rights. Buddhism, however, has its own view on the problems connected with the concept of human rights. Since all sentient beings strive to be free from suffering and to attain happiness, Buddhism gives a very deep and practical response to such a need. Buddhist doctrine is based on the Four Noble Truths, according to which true liberation comes by the elimination of the root of suffering through following the Middle Path, that is, the Eightfold Path. Analyzing the situation of immense misery, suffering,

war and hatred in so many societies, Buddhist doctrine not only helps individuals to liberate themselves from such tragedies, but it is also committed to working for the development of social awareness about these problems and resolving them using peaceful methods.

Buddhism is not characterized by a passive attitude toward the problems of humanity. Quite often, the early Buddhist tradition of Theravada was criticized for its concept of *Arahant* and a passivity or withdrawal of Buddhist practitioners from the world. However, for many such an interpretation is incorrect and is the result of a misinterpretation of the teaching because Buddhists believe that “if a man lives all his life in solitude, thinking only of his own happiness and ‘salvation’, without caring for his fellows, this surely is not in keeping with the Buddha’s teaching, which is based on love, compassion, and service to others.”¹⁵

Buddha was fully aware of the human condition not only in a general sense, but also in particular cases he was explicit about the fact that certain (material) conditions must be guaranteed so that people may reach their (spiritual) goal. He himself cared for his listeners. For example, he did not start talking until his hungry listeners were given food because a person must be fed and so helped them understand the teaching of *dharma*. Therefore, satisfying people’s material needs is not considered as an end in Buddhism, but only as a means to the supreme goal. Buddhist teaching, being practical and realistic, continuously admits that without such welfare, without certain minimal, material conditions, it is impossible to continue on the way that leads to the final goal: *nirvana*. There is no doubt that poverty may be the cause of immoral acts like robbery, violence, etc. Therefore, for Buddha himself certain, minimal socio-economic conditions must be met, so that

15 W. RAHULA, *What the Buddha Taught*, London–Bedford 1967, p. 77.

the society may prosper, and people can enjoy peace, harmony, and happiness.¹⁶

Human rights are inalienable rights of individuals and societies. One of the basic texts in Buddhism that deals with the problems concerning human rights is the *Aggañña Sutra*, which constitutes a sort of social model of governance in the kingdom where a king should not abuse his power over citizens but respect their rights for the sake of the mandate he received.¹⁷ Buddha's attitude toward the problem of war and politics is very clear from his promotion of non-violence. Ideas such as a "just war" are never acceptable. Buddha demonstrated the ideas which he taught by a very concrete example, namely, he "intervened personally, and prevented war, as in the case of the dispute between the Sakyas and the Koliyas, who were prepared to fight over the question of the waters of the Rohini. And his words once prevented King Ajatasattu from attacking the kingdom of the Vajjis."¹⁸ In the history of India, King Asoka from the third century B.C. is an example of a sovereign who, after he had converted to Buddhism, started to apply Buddhist teaching to his way of governing the kingdom and succeeded in creating a peaceful, non-violent society as well as promulgated an edict about religious tolerance, which historically was without precedence. Instead of conquering other people and exercising power over them, Buddha teaches that a human being has to "conquer" himself first of all. This is the highest spiritual achievement, which brings peace and joy, and it is much better than gaining fortune or fighting enemies. In Buddhism every action is empowered by compassion directed by wisdom; otherwise,

16 "While encouraging material progress, Buddhism always lays great stress on the development of the moral and spiritual character for a happy, peaceful and contented society." (IBIDEM, p. 84).

17 P. HARVEY, *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*, Cambridge 2000, p. 118.

18 W. RAHULA, *What the Buddha...*, p. 84.

it may become easily motivated by the “three poisons”: greed, hatred, and delusion.

Buddhists are opposed to any tendency towards individualism in understanding and exercising human rights. From the perspective of the basic Buddhist doctrine, we have an elementary concept of “non-Self” (*anattā*) that contradicts individualism. In Buddhism, the doctrine of “non-Self” is of extreme importance, and it has no equivalent in other religions. Quite often it is understood in a very negative way (usually this is a Western misunderstanding) as a radical negation of the human being, a sort of nihilism. But within Buddhism, this is seen rather as a detachment from the illusory idea of the (permanent) self. This detachment brings liberation and the right understanding of the nature of human beings. Such a view leads to a deeper insight and helps to presume the equality par excellence of all individuals.¹⁹ Therefore, “it is the principle of equality through which the moral character of the human rights idea becomes particularly clear.”²⁰

Buddhist social ethics is based on the Five Precepts, which are related implicitly or explicitly to the rights and responsibilities of all human beings. For example, I should not steal or kill, but at the same time I also have a right not to be killed. If I am fulfilling the precepts, I am at the same time a contributor to the whole society. Society in return has the duty to guarantee these basic rights for me. However, what seems to be more suitable for the Buddhist context is to talk not so much about the rights of individuals, but rather about the community of “mutual obligation,” which expresses better the correlation between social and individual good.²¹

19 D. KEOWN, *Are There Human Rights...*, p. 23.

20 P. SCHMIDT-LEUKEL, *Buddhism and the Idea of Human Rights: Resonances and Dissonances*, *Buddhist-Christian Studies*, 26 (2006), p. 34.

21 S. B. KING, *Being Benevolence...*, p. 300.

It is very characteristic for Buddhist teaching on morality that, before we discuss our rights, it is more appropriate to recall and fulfil our duties or “universal responsibilities,” which are expressed by the concept of the Five Precepts. For such masters like the Dalai Lama, they constitute the moral code and inculcate the right attitude toward others. However, we must admit that it may be difficult for Buddhists to talk about rights because for them such a concept should define not only what is due to a person (or what he/she has a right to, what somebody is entitled to) as common sense suggests, but in a deeper sense it should be linked with the concept of duties or responsibilities. Rights and duties are correlated in a such a way that “a right can be regarded as the converse of a duty. If *A* has a duty to *B*, then *B* stands in the position of beneficiary and has a right to whatever benefit flows from the performance of his duty on the part of *A*. Although rights are not explicitly mentioned in Buddhist sources, it may be thought that they are implicit in the notion of dharmic duties.”²²

In Buddhist thought, every individual exists in relation to the others in society. As a matter of fact, one’s individual liberation is somehow related to the liberation of others, to such extent that an individual cannot only care for his own rights, but realises that others desire to achieve liberation as well. A classical text states in this regard: “protecting oneself, one protects others; protecting others, one protects oneself” (*Samyutta-Nikaya* 47:19). This fundamental moral principle is sometimes called the “ethic of reciprocity” or more often “the golden rule,” which simply states that you should *treat others as you would like others to treat you* and it has its equivalent in Buddhism as well as in many other world religions or wisdom traditions like Christianity, Islam, and Confucianism.²³

²² D. KEOWN, *Buddhism: A Very Short Introduction*, Oxford 1996, p. 110.

²³ Christianity: “Do to no one what you would not want done to you” (Tb 4:16), “So always treat others as you would like them to treat you” (Mt 7:12); Confucianism:

As a matter of fact, there exists a tension between what is individual (mine) and what is social (pertains to others). We face a certain dualism which forces us to make a sharp division between the individual and social interests. This kind of duality has negative consequences for our understanding of human rights. In Buddhism, the fundamental concept of compassion is the way to overcome the division between what is individual and social. Cultivating compassion as the fundamental moral task opens us towards others and the whole of reality. Because Buddhism is called an “ethic of compassion” so there is already in it – as Craig Ihara says – “an ample basis for a rich social ethic even without invoking the notion of rights.”²⁴ He suggests that, instead of discussing human rights at the level of cross-cultural communication, it would be more fruitful to discuss the phenomenon of suffering. In fact, when we face the suffering of sentient beings through an act of compassion, we are united with those who suffer (not only feeling sorry for them) as we enter their reality and realise that we are not distinct from them. As a result, instead of entering into a theoretical discussion, we bring the question of human rights into a very practical dimension. Yet, according to Damien Keown, we should go further in finding a solid ground for human rights, namely, not by focusing our analysis on the human condition expressed by the First and the Second Noble Truth, but rather undertaking “the evaluation of human good,” which has its source in the Third and Fourth Noble Truth, “because the source of human dignity in Buddhism lies nowhere

“Never impose on others what you would not choose for yourself” (*Analects* 15:23); Buddhism: “Hurt not others in ways that you yourself would find hurtful” (*Udana-Varga* 5,1); Islam: “No one of you is a believer until he desires for his brother that which he desires for himself” (*An-Nawawi*, 40, *Hadith*, 13).

- 24 C. K. IHARA, *Why There Are No Rights in Buddhism: A Reply to Damien Keown*, in D. KEOWN, C. S. PREBISH, W. R. HUSTED (eds.), *Buddhism and Human Rights*, London 1998, p. 51.

else than in the literally infinite capacity of human nature for participation in goodness.”²⁵

This potential for goodness corresponds very well with the Buddhist concept of loving kindness or compassion (*karuna*) because “just as a mother would protect her only child even at the risk of her life, so should one practice loving kindness toward all beings” (*Khuddakapatha*, “Metta Sutta”). Compassion is a “driving force” for every kind of moral action aimed at what is good and beneficial for others. Buddhism has a well-grounded view of social involvement, which is why the teaching about the reality of social interconnectedness or interrelatedness has a significant position in it. This doctrine is based on the law of “dependent origination” (*pratīyasamutpāda*), which explains that everything arises depending on various causes, negating at the same time the existence of individualistic autonomy.

In this discussion about the place of human rights in Buddhism, we have to take into consideration the concept of *karma*. This is another very important Buddhist term, which – even though not being originally of Buddhist origin – is crucial in understanding the Buddhist view on moral responsibility in shaping one’s own well-being and destiny as well as that of others. This “doctrine of common karma” has far-reaching consequences for Buddhist doctrine, and according to Shiotsu it means “that even though we may refer to something known as ‘the social system’, ultimately this system is created by the karma of people, and precisely because of this, in accordance with the right to self-determination and responsibility of each individual we should face the future and take the proper actions to bring about a revolution in social consciousness and social systems.”²⁶

²⁵ D. KEOWN, op. cit., pp. 29-30.

²⁶ T. SHIOTSU, *Mahayana Buddhism and Human Rights: Focusing on Methods of Interpretation*, *The Journal of Oriental Studies*, 11 (2001), p. 154.

We can look at the problem of human rights also from the perspective of relations between people. From the Western point of view, the concept is based on the “hard relationship,” which means that every human being is seen as a separate, independent reality and identity. The Buddhist view of human rights is based on a “soft relationship,” which means that, instead of distinguishing or differentiating, it tries to incorporate all differences into one reality, namely, it “softens” such differences and tries to overcome the dualism which is typical for the West.²⁷ These two opposite points of view are the consequence of deeper, fundamental differences in the understanding of human rights. The Western view is based on the belief in the existence of a firm, permanent reality that has an absolute ethical (metaphysical) foundation, which Buddhist doctrine does not recognize. For Buddhism, reality is a dynamic reality in permanent flux where changes and transformations are so real that it seems impossible to find a reasonable justification for the unchanging foundation for human rights.

In this regard, some Buddhists may argue that acceptance of the concept of human rights is a sort of indirect denial of the Buddhist teaching on suffering (*duḥkha*), which considers the whole of reality as impermanent (*anitya*), including the law of human rights as well. Since human rights refer to the needs of people, the stress is on the fact of lacking something or possessing something; therefore, it also sounds quite contradictory to Buddhist doctrine, for which true human liberation comes from detachment. If we look for certain rights and aspirations, that shows that we may be clinging to something. That’s why according to Junger “rights seem more like an incitement to clinging than a cure for suffering.”²⁸

27 K. INADA, *A Buddhist Response to the Nature of Human Rights*, in D. KEOWN, C. S. PREBISH, W. R. HUSTED (eds.), *Buddhism and Human Rights*, London 1998, p. 6.

28 P. JUNGER, *Why the Buddha Has No Rights*, in D. KEOWN, C. S. PREBISH, W. R. HUSTED (eds.), *Buddhism and Human Rights*, London 1998, p. 61.

Despite many differences, there are many people for whom it seems that Buddhist teaching is somehow complementary with the goal of various modern human rights campaigns and movements. The key lies in finding the right interpretation of this problem. There are different approaches to trying to trace the concept of human rights in Buddhism. According to the opinion of several scholars, already in the classical Buddhist doctrine there existed – in a more implicit than explicit sense – a notion of rights in an “embryonic form.” Others believe that a solid ground for the idea of human rights lies therefore in the doctrine of “dependent origination.” This is due to the premise that all human beings live in a relational dimension where every act of the life process is seen as a co-dependent reality based on the law of dependent (relational) origination as we mentioned earlier.²⁹ There are also those who defend the idea of human rights in Buddhism on the basis of the “desire for self-preservation” or “the acceptance of responsibility for self-government.”³⁰ According to Buddhist teaching, every human being has an inherent Buddha nature within himself. Therefore, it becomes easier to understand why “the doctrine of Buddha-nature can give us pride as human beings.”³¹ This conviction is another very important argument, which has very far-reaching consequences in the discussion about equality between all human beings.

The dignity of every human being in Buddhist understanding comes from the fact that everybody equally has a right to follow the path of liberation and to find true happiness through profound self-realization. However, the demand for rights and freedoms should be linked with the responsibilities we have. Therefore, according to the Dalai Lama, in this world “the more we

²⁹ D. KEOWN, op. cit., p. 26.

³⁰ *IBIDEM*, p. 29.

³¹ T. SHIOTSU, *Mahayana Buddhism and Human Rights...*, p. 146.

become interdependent, the more it is in our own interest to ensure the well-being of others.”³² The result is that we have to develop a “greater sense of universal responsibility” overcoming prejudices and misunderstandings among various cultural and religious traditions.

The difference between Western thinking about human rights and Buddhist doctrine is reflected in the difference in the usage of the very same notion of human rights. The Western concept of rights having an anthropological connotation pertains only to men (humans), but for Buddhism “a human being is not grasped only from the human point of view, that is, not simply on an anthropocentric basis, but on a much broader trans-homocentric, cosmological basis.”³³ In Buddhism, it is the concept of “sentient being” that has a broader connotation than that of “human being,” as it includes all living beings and even extends to the whole of reality. Such a view sheds a new light on the understanding of human life.³⁴ Consequently, a suitable interpretation of the Buddhist doctrine has to be given, so that we can avoid misunderstandings and misconceptions in the discussion.

One of the challenges in this discussion is reflected in the problem that the concept of rights treats human reality in a very general and abstract way. Buddhism is more concerned about the teaching of morality in a very practical way and it takes into consideration

32 DALAI LAMA (XIV), *Human Rights and Universal Responsibility*, in D. KEOWN, C. S. PREBISH, W. R. HUSTED (eds.), *Buddhism and Human Rights*, London 1998, p. xx.

33 M. ABE, *Religious Tolerance and Human Rights...*, p. 202.

34 “[O]ne’s own life becomes immeasurably enriched by the preservation of others’ lives, because of the multi-life environment within which one lives. Morality becomes a matter of evolutionary causality, reason and enlightened will having come into harmony, and there is no longer need of unreasoned obedience or rational expedience.” (R. A. F. THURMAN, *Human Rights and Responsibilities: Buddhist Views on Individualism and Altruism*, in I. BLOOM, J. P. MARTIN, W. L. PROUDFOOT (eds.), *Religious Diversity and Human Rights*, New York 1996, p. 110).

real and concrete situations. That's why for some scholars the concept of human rights does not lead to a correct understanding of ethical conduct and the practice of Buddhist morality.³⁵ Nevertheless, there should not be any contradiction between Buddhist ethics and the concept of human rights. The same discussion takes place in the context of the relationship between Christian ethics and the application of human rights. In fact, as we mentioned earlier, the concept of human rights is largely based on the ethical principles of Christianity. In the Christian tradition, there are so-called general ethics and particular ethics (morality). The question of human rights becomes the subject of general ethics dealing with general principles (in its normative sense). As regards specific norms and rules, it is the role of morality and particular ethics to specify how these values should be applied and respected in very concrete situations. Therefore, there should be no contradiction between the concept of human rights and the practical dimension of Buddhist morality. In fact, Buddhism also has general rules, precepts that require only general understanding. In practice, Buddhism also gives many specific rules and explanations taking into consideration very concrete situations and different categories of people. In this regard, it follows the example of Buddha who used different "skillful means" as a way of teaching the core message that leads to liberation.

4. Engaged Buddhism and human rights

Buddhism, as every other religious tradition, in its history has undergone many transformations, which reflect the specific context of the historical moment in which a given tradition was evolving.

35 P. JUNGER, *Why the Buddha...*, p. 55.

On the other hand, Buddhism has had a tremendous impact on every culture and society where it has taken root. Today, when the world is becoming more interconnected and intertwined, cultures and religions are challenged by global problems. This new context is also a cause of some transformations within the modern version of Buddhism. One example of a such new phenomenon is “Engaged Buddhism” movement. It is quite a new phenomenon within the Buddhist tradition, appearing only a few decades ago as a result of the reformation movement within modern Buddhism. It has become a strong social force in several Asian countries, especially those where Buddhism has been an important factor shaping the local society and culture. What is characteristic for this movement is that it arises especially in poorer and developing Asian countries where millions of people are still struggling with poverty, social injustice, persecutions, and a lack of basic human rights.

In many post-colonial Asian countries like India, Myanmar or Vietnam, Buddhism was affected by its encounters with Western culture and Christian values. The impact was mutual, however. When Christianity spread to predominantly Buddhist countries, it was influenced by the local culture. It was very similar to Buddhism in those countries, where it was challenged by Christian doctrine, especially its doctrine on social ethics and its practical implementation in service to the poor and underprivileged. Although the impact in some places was quite significant, the Engaged Buddhism movement was a genuine development of the understanding of Buddhist ethics and its application to people’s needs and the challenges of modern societies.

Engaged Buddhism is a modern form of Buddhism which is becoming more and more concerned about the question of human rights and is committed to various humanitarian projects with the aim of promoting human values. Engaged Buddhism

is a practical consequence of the arising awareness among Buddhists of the problem of human rights in the world. It also expresses the sense of responsibility which Buddhists have in regard to the actual condition of human life. Today there are representatives of many Buddhist schools and movements who are often members of the interreligious commissions discussing the problem of human rights at the international level. There are several prominent figures who are representatives of Engaged Buddhism in Asia such as: A. T. Ariyaratne, Aung San Suu Kyi, Buddhadasa Bhikkhu, Sulak Sivaraksa, Phra Dhammapitaka, Sheng Yen, Hsing Yun, Cheng Yen, Thich Nhat Hanh and the world-renowned Nobel Peace Prize laureate, the Dalai Lama.³⁶

During the post-war period, social engagement of Buddhism became more and more visible. In India, for example, between 1956 and 1966 many people from the lower caste (the so-called untouchables) converted to Buddhism and Christianity as they were “egalitarian” religions that promoted non-discrimination and equality. This was initiated by the Buddhist reformer Ambedkar who himself belonged to the lower class. The Sarvodaya Shramadana Movement is another example from Sri Lanka whose goal is to apply the Buddhist doctrine to the improvement of social conditions of poor people. In Japan, there are several other examples of socially engaged Buddhist movements like Soka Gakkai, Rissho Kosei-kai and Nipponzan Myohoji, sects inspired by the teaching of the great Japanese master Nichiren. The Tibetan spiritual leader, the Dalai Lama, has probably the biggest influence as an Engaged Buddhist activist. He is very zealous in defending and promoting human rights and he has tremendous authority in this

³⁶ K. FLEMING, *The Purification of the Mind and the Encounter With Those Who Suffer: A Christian View of Buddhism and Human Rights*, in C. MEINERT, H.-B. ZÖLLNER (eds.), *Buddhist Approaches to Human Rights: Dissonances and Resonances*, Bielefeld 2010, p. 95.

regard. He takes every opportunity to defend human rights as he says that “it is the inherent nature of all human beings to yearn for freedom, equality and dignity.”³⁷ As a refugee, the Dalai Lama promotes the Tibetan cause calling for the respect of human rights in his homeland and preservation of Tibetan religion and culture.

Historically, the concept of Engaged Buddhism was coined by the Vietnamese Buddhist monk Thich Nhat Hanh in the 1960s. He was deeply convinced that Buddhism has a social dimension since “all Buddhism is engaged.” He founded the *Tiep Hien Order*, which is known as the “Order of Interbeing.” “Interbeing” is a neologism indicating interrelation, interconnectedness between beings and thus social responsibility. The idea originated in the context of the war in Vietnam, and it was a response to the needs of many who suffered the atrocities of the war and helped them through rebuilding villages, schools, and clinics and advocating in the West for the end of the war. Hanh deeply believed that “Mindfulness must be engaged. Once there is seeing, there must be acting. Otherwise, what is the sense of seeing?”³⁸

Looking at the Chinese context, we can go back to the transformations within modern Buddhism which took place in the 1930s, when Chinese master Tai Xu undertook the renewal of Chinese Buddhism. He realized that Buddhism cannot remain passive, but must respond actively to the needs of people for the “improvement of human life.” Even though he failed to develop and put his ideas into practice, the reform he initiated had a growing impact on the shape of modern Buddhism in China. Now there are several Chinese Buddhist organizations (most with their headquarters in Taiwan) which provide humanitarian service to many countries in all the continents. Three among them are considered to be the most

37 DALAI LAMA (XIV), *Human Rights and Universal...*, p. xviii.

38 T. N. HANH, A. KOTLER (eds.), *Peace Is Every Step: The Path of Mindfulness in Everyday Life*, New York 1991, p. 91.

influential: Fa Gu Shan founded by Master Sheng Yen, Fo Guang Shan founded by Hsing Yun and Tzu Chi founded by Cheng Yen.

What are the doctrinal foundations of Engaged Buddhism? Besides those elements discussed earlier, it should be mentioned that there are two “premises” of the contemporary socially Engaged Buddhism. First, every human being has the potential to attain Buddhahood. This means that every person has value and dignity. Second, it is good whenever human beings can “express and nurture their emerging Buddhahood.”³⁹ This second reason shows that “all Buddhist social activism is an expression of the compassion for suffering beings that develops more and more as one engages in the process of making real one’s embryonic Buddhahood.”⁴⁰

Another very important doctrinal foundation of Engaged Buddhism is expressed by the concept of the four *brahmavihārā* as “Sublime Attitudes” or *Four Immeasurables*, that is: *mettā* (loving-kindness or benevolence), *karuṇā* (compassion), *muditā* (empathetic joy) and *upekkhā* (equanimity). They are understood by Buddhists as a kind of antidote to negative or non-virtuous mental states like pride or anger and should be cultivated as desirable emotions as well as taken as a “motivation for action.”⁴¹

All human beings are fundamentally social beings. Therefore, from this premise the mutual responsibility among human beings is also well grounded in the Buddhist doctrine. Nowadays, thanks to social justice and ecological activities, we are more aware of our responsibility for the protection of the natural environment because, as the Dalai Lama stated, “A clean environment is a human right like any other.”⁴² The social ethics of Engaged Buddhism call

39 S. B. KING, *Human Rights in Contemporary Engaged Buddhism*, in R. JACKSON, J. J. MAKRAŃSKY (eds.), *Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*, England 2000, p. 304.

40 *IBIDEM*, p. 307.

41 S. B. KING, *Being Benevolence...*, p. 33.

42 B. PURI, *Engaged Buddhism: The Dalai Lama's Worldview*, New Delhi 2006, p. 85.

for the implementation of the Buddhist ideals of compassionate love and interconnectedness of the social dimension, positioning Engaged Buddhism somewhat in contrast with some forms of individualistic Buddhism. Engaged Buddhism is trying to react and work on social problems like justice (with reference to economic issues), promoting equality through eliminating the cause of greed (economic development) and helping to end the suffering caused by abject poverty. Instead of talking about justice as a kind of retribution, Engaged Buddhism advocates an attitude of reconciliation, which avoids resentment and an attitude of revenge, but promotes true forgiveness and peace.

The Mahayana tradition of Buddhism firmly emphasizes the ideal of compassionate love epitomized by the figure of a Bodhisattva. This ideal is the best example of individual responsibility for others and society. The rights of others become my responsibility. This consciousness about the relevance of Buddhist doctrine to society and not only to individuals is more and more common in the modern Engaged Buddhist movement.

In the final analysis, the deepest motivation of socially Engaged Buddhism is “universal responsibility,” as the Dalai Lama calls it. Its goal is to “save all beings” since Engaged Buddhists are motivated by universal compassion (*maha karuna*). Compassion is like a spiritual force that inspires every reflection about the human condition and inspires people to act on the imperative of compassion, which is the consequence of ethical responsibility for others.

5. Conclusion

Buddhist doctrine gives a very deep answer regarding human existence and the value of human life. Buddhism is not based on the concept of revelation, creation or a personal God. Although its

doctrine has a different background, Buddhism has its own response to the question of human values and rights. Many believe that human rights are the common concern of all religious systems since all religions are ways of looking for the true value and meaning of human life. Religions try to defend human dignity, especially when human beings are abandoned or oppressed by those who have power. It is true that the responses may be quite different and sometimes even contradictory. However, we live in a world where people are very aware of the fact that, regardless of our many differences, we have to work together to promote peace and defend universal human rights. That is why nowadays we can talk about the “global ethic” of awareness among societies and religions. In this context, the statement of the Dalai Lama is of the highest importance when he says that “we must therefore insist on a global consensus not only on the need to respect human rights worldwide, but more importantly on the definition of these rights.”⁴³ Buddhism, instead of discussing human rights from the Western point of view, can have its own genuine understanding of them, and in this way it can develop its own tradition of reflection on this extremely important issue.

Buddhism does not promote a passive attitude or indifference, but it contains within itself the dynamism that comes from wisdom, which is the path of liberation for all people. It presumes at the same time the responsibility for other sentient beings to help them on their way to liberation. From this point of view, Buddhism is not and cannot remain indifferent toward the issue of human rights. Even though the Western concept of rights has no equivalent in Buddhist doctrine, the reality of human values addressed by human rights is fully compatible with the Buddhist concern for the well-being and happiness of human beings. We have to admit

43 DALAI LAMA (XIV), *Human Rights and Universal...*, p. xviii.

here that there are different premises from the perspective of which these rights are understood. Thus, the way Buddhism approaches human rights is different from the Christian interpretation or that of other religious traditions. Nevertheless, the concern is the same: to recognize the true value of life and to protect it. Looking at the modern development of Buddhist commitment through various organizations to so many projects promoting and defending human rights, we can presume that Buddhism will greatly contribute to and influence the understanding of human rights and it will cooperate with other religious traditions for the sake of peace and the happiness of all sentient beings. Let us leave the final words to Buddha himself who expressed the moral responsibility for all sentient beings. Teaching his disciples, he expressed the Buddhist imperative:

Oh, monks, you should go forth, for the welfare of the many, for the happiness of the many, out of love and compassion for the world, for the happiness of the deities and men [...]. You should promote the holy life, extremely good and extremely pure. (*Mahavagga 19*)

Abstract

The question of human rights became part of the Buddhist reflection especially in the twentieth century mainly due to existing human rights issues faced by Buddhists in different Asian countries struggling with a post-colonial past as in Sri Lanka, Myanmar or Vietnam. Even though the Western notion of human rights does not have an exact equivalent in the Asian context, there is an increasing discussion on human rights among Buddhist intellectuals desiring to address the contemporary social problems present in many countries with a Buddhist background. In this chapter, we discuss the Buddhist perspective on human rights. It will be shown how for some Buddhists the issue of individual rights

conflicts with the Buddhist doctrine of “non-Self” suggesting that it would be more appropriate to promote rights based on compassion and interdependence rather than just to follow the Western axiology overemphasising the individualistic character of human rights. There are others, however, like the Dalai Lama who see the perfect harmony of the human rights question with the core teachings of Buddhist tradition. We shall examine the basic doctrinal foundations of Buddhism in relation to the concept of human rights. First, we will look at the concept of human rights, its meaning, and the context of its origin in relation to Asian values. Second, we will discuss the relationship between this concept and basic Buddhist doctrine. Finally, we shall demonstrate how the Buddhist perspective on human rights is epitomized nowadays by the phenomenon of socially engaged Buddhism.

Keywords: Human rights, Buddhist doctrine, Buddhist Social Ethics, Buddha Nature, Compassion (Karuna), Engaged Buddhism.

Resumen

La perspectiva budista de los derechos humanos

La cuestión de los derechos humanos se convirtió en parte de la reflexión budista, especialmente en el siglo XX, principalmente debido a los problemas de derechos humanos existentes que enfrentan a los budistas en diferentes países asiáticos que luchan con el pasado poscolonial, como en Sri Lanka, Myanmar o Vietnam. A pesar de que la noción occidental de derechos humanos no tiene un término exacto correspondiente en el contexto asiático, existe una creciente discusión sobre los derechos humanos entre los intelectuales budistas que desean abordar los problemas sociales contemporáneos presentes en muchos países de origen budista. En este capítulo discutimos la perspectiva budista sobre los derechos humanos. Se mostrará cómo para algunos budistas el tema de los derechos individuales entra en conflicto con la doctrina budista del „no-Yo”, sugiriendo que sería más apropiado promover los derechos basados en la compasión y la interdependencia, en lugar de simplemente seguir la axiología occidental que enfatiza demasiado el carácter individualista de los derechos humanos. Sin embargo, hay otros, como el Dalai Lama,

que ven la perfecta armonía de la cuestión de los derechos humanos con las enseñanzas centrales de la tradición budista. Examinaremos los fundamentos doctrinales básicos del budismo en relación con el concepto de derechos humanos. En primer lugar, vamos a ver el concepto de derechos humanos, su significado y su contexto de origen en relación con los valores asiáticos. En segundo lugar, discutiremos una relación entre este concepto y la doctrina budista básica. Finalmente, demostraremos cómo la perspectiva budista sobre los derechos humanos se personifica hoy en día en el fenómeno del budismo socialmente comprometido.

Palabras clave: derechos humanos, doctrina budista, ética social budista, naturaleza de Buda, compasión (karuna), budismo comprometido.

Bibliography

- ABE, M., *Religious Tolerance and Human Rights: A Buddhist Perspective*, in *Religious Liberty and Human Rights in Nations and in Religions*, L. SWIDLER (ed.), Philadelphia 1986, pp. 193-277.
- BAGDE, U., *Essential elements of human rights in Buddhism*, *Journal of Law and Conflict Resolution*, 6, no. 2 (2014): 32-38.
- BURNELL, P., *Human Rights*, in *The Concise Oxford Dictionary of Politics*, I. MCLEAN AND A. McMILLAN (eds.), New York 2003.
- DALAI LAMA (XIV), *Human Rights and Universal Responsibility*, in *Buddhism and Human Rights*, D. KEOWN, CH. S. PREBISH, W. R. HUSTED (eds.), London 1998, pp. XVII-XXI.
- FLEMING, K., *The Purification of the Mind and the Encounter with Those who Suffer. A Christian View of Buddhism and Human Rights*, in *Buddhist Approaches to Human Rights: Dissonances and Resonances*, C. MEINERT, H-B. ZÖLLNER (eds.), Bielefeld 2010, pp. 93-111.
- HARVEY, P., *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values, and Issues*, Cambridge 2000.

- IHARA, C. K., *Why There are no Rights in Buddhism: A Reply to Damien Keown*, in *Buddhism and Human Rights*, D. KEOWN, CH. S. PREBISH, W. R. HUSTED (eds.), London 1998, pp. 43-51.
- INADA, K., *A Buddhist Response to the Nature of Human Rights*, in *Buddhism and Human Rights*, D. KEOWN, CH. S. PREBISH, W. R. HUSTED (eds.), London 1998, pp. 1-13.
- JUNGER, P., *Why the Buddha has no Rights*, in *Buddhism and Human Rights*, D. KEOWN, CH. S. PREBISH AND W. R. HUSTED (eds.), London 1998, pp. 52-96.
- KEOWN, D., *Buddhism: A Very Short Introduction*, Oxford 1996.
- KEOWN, D., *Are There Human Rights in Buddhism?*, in *Buddhism and Human Rights*, D. KEOWN, CH. S. PREBISH, W. R. HUSTED (eds.), London 1998, pp. 15-41.
- KEOWN, D., CH. S. PREBISH, W. R. HUSTED (eds.), *Buddhism and Human Rights*, London 1998.
- KING, S. B., *Human Rights in Contemporary Engaged Buddhism*, in *Buddhist Theology: Critical Reflections by Contemporary Buddhist Scholars*, R. JACKSON, J. J. MAKRANSKY (eds.), Surrey, England 2000.
- KING, S. B., *Being Benevolence: The Social Ethics of Engaged Buddhism*, Honolulu 2005.
- NHAT HANH, T. and KOTLER A. (eds.), *Peace Is Every Step: The Path of Mindfulness in Everyday Life*, New York 1991.
- PERERA, L. P. N., *Buddhism and Human Rights: A Buddhist Commentary on the Universal Declaration of Human Rights*, Colombo 1991.
- PURI, B., *Engaged Buddhism: the Dalai Lama's worldview*, New Delhi 2006.
- RAHULA, W., *What the Buddha Taught*, London and Bedford 1967.
- SCHMIDT-LEUKEL, P., *Buddhism and the Idea of Human Rights. Resonances and Dissonances*, in *Buddhist Approaches to Human Rights: Dissonances and Resonances*, C. MEINERT, H-B. ZÖLLNER (eds.), Bielefeld 2010, pp. 41-62.

- SCHMIDT-LEUKEL, P., *Buddhism and the Idea of Human Rights: Resonances and Dissonances*, *Buddhist-Christian Studies*, 26 (2006), pp. 33-49.
- SHIOTSU, T., *Mahayana Buddhism and Human Rights: Focusing on Methods of Interpretation*, *The Journal of Oriental Studies*, 11 (2001), pp. 141-155.
- THURMAN, R. A. F., *Human Rights and Responsibilities: Buddhist Views on Individualism and Altruism*, in *Religious Diversity and Human Rights*, I. BLOOM, J. P. MARTIN, W. L. PROUDFOOT (eds.), New York 1996.
- UNNO, T., *Personal Rights and Contemporary Buddhism*, in *Human Rights and the World's Religions*, L. S. ROUNER (ed.), Notre Dame 1988, pp. 129-147.

EDMOND EH

UNIVERSITY OF SAINT JOSEPH, MACAO, CHINA

ORCID: 0000-0001-5915-9567

Human rights from the perspective of Confucianism

1. Types of human rights

Before discussing the issue of human rights from the Confucian perspective, it is first necessary to provide a definition of the concept of 'human rights' itself. In the study of philosophy, politics and law, 'human rights' can simply be defined as "that which is owed to some person or community of persons."¹

In addition, it is possible to distinguish three types of rights. First, *natural* rights are those which all persons enjoy because they are human beings who are entitled to seek their own good. Natural rights are also known as basic human rights and examples include the right to life. Second, *legal* rights are those which persons enjoy because they are citizens of a particular country. Legal rights are also known as civil rights and examples include the right to vote. Third, *acquired* rights are those which persons enjoy due to a certain relationship or event. Acquired rights are often not specified in human laws. Examples

¹ J. CARLSON, *Words of Wisdom: A Philosophical Dictionary for the Perennial Tradition*, Notre Dame, Indiana 2012, p. 240.

include rights associated with being a spouse in the relationship of marriage.²

Based on the above, it becomes clear that rights find their basis in claims. Hence, the definition of ‘human rights’ can be elaborated as “that to which a person or community has a legitimate claim, whether by nature, statutory or judicial decree, agreement or promise, or a concrete circumstance.”³ Unless specified otherwise, the following discussion will refer to the concept of natural (or basic) human rights since it presents a philosophical account of rights and its applications to law in the contemporary context.

2. The Confucian tradition

Now that the definition and types of rights have been established, the next step is to introduce the Confucian tradition. Confucianism is a philosophical tradition that originated during the Spring and Autumn period (770–476 BCE) of the Zhou dynasty (1046–256 BCE) in ancient China. Although Confucius was deeply influential in the formation of its key teachings, it must be understood that he was not the founder of the tradition itself. ‘Confucianism’ is known in Chinese as *rujia* (儒家) and the term does not refer to Confucius in any way. The term *ru* (儒) refers to a ‘scholar’ or ‘learned person’ while the term *jia* (家) refers to a ‘school of thought.’ The *ru* were recognised for their expertise in the written texts that record the cultural traditions of ancient China. Their scholarship focussed on the ritual texts that served as codes of conduct for the aristocratic class. The *ru* can be considered religious leaders to the

2 IBIDEM.

3 IBIDEM.

extent that they were responsible for the religious rites that greatly influenced the cultural and moral life of society.⁴

The name of 'Confucius' is the Latinised form of the Chinese *kongfuzi* (孔夫子), which can be translated as 'Master Kong.' Confucius lived during the period of 551-479 BCE and probably spent his whole life in the northeastern region of China. He is remembered primarily as an educator whose teachings deeply influenced a small group of disciples. Confucius' teachings were mainly aimed at forming the thoughts and actions of students since he conceived of education as a life-long process of learning for the sake of self-cultivation. His main objective as an educator was to form people to become virtuous so they would be fit to serve as leaders. A primary source for Confucius' life and teachings is the *lunyu* (论语), which has been translated as 'the Analects.'⁵

Confucius' teachings were spread and subsequently developed by his disciples. After the death of the Master, the followers of a Confucian way of life developed into a distinct school of thought. Confucianism entered the public sphere and influenced intellectual currents. As a result, the Han dynasty (206 BCE-220 CE) officially recognised and adopted Confucianism as its own school of thought or philosophy of government. It became the ideological basis for governance and for forming government officials. The Confucian framework for formation eventually established the common programme for education throughout China.⁶

4 J. C. W. CHAN, *Confucianism and Human Rights*, in J. WITTE, JR., M.C. GREEN (eds.), *Religion and Human Rights: An Introduction*, Oxford 2012, p. 87. The volume *Confucianism and Human Rights* (W. T. DE BARY, W. TU [eds.], New York 1998) is a valuable collection of papers by important Western and Chinese scholars. They discuss various aspects of the Confucian tradition, the situation in modern China and their relationship to human rights discourse in the West.

5 J. A. ADLER, *Chinese Religions*, London–New York 2002, p. 14.

6 *IBIDEM*.

Confucianism began to decline in importance in China after the Han dynasty. But it continued to serve as the basis for government and education. This is largely because its philosophical framework was deeply intertwined with the religious rituals that had to be performed by the emperor and other government officials on behalf of the people. The school of thought was subsequently revived and developed during the Song dynasty (960-1279 CE). It was influenced by Buddhist and Daoist ideas and the later version of the tradition is called *songming lixue* (宋明理学), which has been translated as 'Neo-Confucianism.' It is worth noting that intellectuals of the Song dynasty generally regarded the Confucian way of life as a form of religious practice.⁷

Confucianism remained the leading school of thought in China until the early twentieth century. Chinese scholars today generally study a wide range of Western intellectual traditions. Contemporary Confucian scholars tend to be influenced by thinkers and theories from North America and Western Europe. The latest version of the tradition is known as *xin rujia* (新儒家), which has been translated as 'New Confucianism.' It is true that Confucianism declined in importance in China after the Cultural Revolution (from 1966 to 1976). But it is fair to say that many of the virtues and values taught by the Confucian tradition are still widely accepted and practised among the Chinese people today, both in China and elsewhere.⁸

3. Migration and cultural China

As already indicated above, the influence of Confucianism goes well beyond the geographical limits of China. The history of the

7 IBIDEM, p. 15.

8 IBIDEM.

spread of this cultural tradition can be explained in terms of the migration patterns of the Chinese people. Traditional Chinese society was agrarian in nature. The people's livelihood was tied to agriculture and being rooted in one's land. Large scale migrations took place mainly as a way to cope with disasters like famine, poverty and warfare. Under the influence of classical Confucianism, migration was not seen as a good thing. However, under the influence of Buddhism, pilgrimages began to take place from China to India. During the first millennium CE, hundreds of Chinese monks travelled to acquire Buddhist scriptural texts and to improve their knowledge of monastic institutions. Ancient China showed an openness to travel and to exchange with others as well. The Silk Road is a trade route that developed in 130 BCE during the Han dynasty and lasted until 1453 CE. The route served to facilitate long distance travel as well as the exchange of goods and ideas between the Chinese and the Roman civilisations. It is worth noting that both Christianity and Buddhism entered China through the Silk Road.⁹

By 1400, China had established trade routes with Southeast Asia. As a result, Chinese people travelled to countries in the region for trade and some decided to settle down there. Migration from China to Southeast Asia began to increase from 1700 as Chinese travelled to work in the lucrative tin and gold mining industry. But the most significant wave of mass migration took place

9 W. Tu, *Beyond the Enlightenment Mentality: A Confucian Perspective on Ethics, Migration, and Global Stewardship*, *International Migration Review*, 30 n. 1 (1996), p. 60. Tu Weiming (b. 1940) is Director of the Institute for Advanced Humanistic Studies at Peking University as well as Research Professor and Senior Fellow of Harvard University Asia Center. He is a prominent member of the New Confucianism movement mentioned above. He was invited by the United Nations as a member of the Group of Eminent Persons to Facilitate the Dialogue Among Civilisations in 2001. He also presented on civilisational dialogue to the Executive Board of the United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization (UNESCO) in 2004.

after 1850 with millions leaving Fujian and Guangdong provinces of China to North America and Southeast Asia in search of a better life. Groups of Chinese migrants became successful in establishing businesses in various societies in the two regions mentioned. Today it is estimated that over 30 million people of Chinese descent live outside of greater China (a region which includes the mainland as well as the cities of Hong Kong, Macau and Taiwan). In addition, it is estimated that over 20 million people of Chinese ancestry live in Southeast Asia.¹⁰

In light of the above, it can be seen that migration has a long and complex history in China. Migration has contributed to the development of what has been called 'Cultural China,' which refers to the spread of Confucianism beyond the borders of greater China itself. As a cultural phenomenon, Confucianism has deeply influenced the people of East Asia, including China, the Korean peninsula and Japan. Confucianism's cultural influence extends even to the people of Southeast Asia, especially in Indonesia, Malaysia, Singapore and Vietnam.

4. Confucian approach to the human person

Since the origin, development and spread of the Confucian tradition has been explained, it is now time to explore its understanding of personhood. As already mentioned above, Confucianism is best understood as a school of thought that is expressed as a way of life. In the history of Chinese philosophy, many disciples considered Confucianism as following a religious way of life. Thus, the school of thought could be accurately described as a form of spiritual humanism. According to Tu:

¹⁰ *IBIDEM*, pp. 71-72.

The Confucian way is a way of learning to be human. Learning to be human in the Confucian spirit is to engage oneself in a ceaseless, unending process of creative self-transformation, both as a communal act and as a dialogical response to Heaven. This involves four inseparable dimensions — self, community, nature, and the transcendent.¹¹

Confucianism takes the human person to be open to that which is transcendent. Since Confucianism could be considered as a form of spiritual humanism, Confucians tend to understand the human person in a wholistic manner. On this account, the human person can be defined in terms of five distinct but inter-related dimensions as follows:

1. Humans are *sentient* beings: they see themselves as related to other sentient beings, including animals. In addition, they are related to non-sentient living things as well as non-living things.
2. Humans are *social* beings: they naturally form themselves into societies for the sake of survival and in order to flourish as a species.
3. Humans are *political* beings: they naturally differentiate members of society using hierarchy and authority due to biological and social necessity.
4. Humans are *historical* beings: they naturally share memories as a society, hand on their culture and practise rituals.
5. Humans are *metaphysical* beings: they naturally recognise and are concerned about the transcendent, and respond to it as the Mandate of Heaven.¹²

¹¹ W. Tu, *A Confucian Perspective on Human Rights*, in S.K. Wong (ed.), *Confucianism, Chinese History and Society*, New Jersey 2012, p. 13.

¹² *IBIDEM*.

5. Confucian approach to human rights

The Confucian notion of personhood introduced above serves as the preparation for the following account of human rights. It must be acknowledged that the question of human rights was never explicitly discussed by thinkers in China's history. Neither were human rights ever openly recognised by governments before the concept was introduced in China. Scholars who worked on translating texts of political philosophy from the West had difficulties with finding an appropriate way to translate the term 'rights' into Chinese. The term used in modern Chinese to refer to 'rights' comprises two characters: *quanli* (权利). It seems that it was first used by a Japanese scholar who translated Western legal texts in 1868.¹³ The term *quan* (权) can refer to 'right; power, authority; advantageous position',¹⁴ while the term *li* (利) can refer to an 'advantage, benefit; profit, interest'.¹⁵

But this is not to say Chinese people have never asserted or enjoyed their human rights. On the contrary, it has been argued that the idea of *natural* rights developed very early in China. For instance, the people's right to revolt against an oppressive government was practically established during the classical period.¹⁶ It is interesting to note that 'revolution' was not actually considered a dangerous concept. Rather, it was a concept associated with high ideals.¹⁷

13 C. S. Lo, *Human Rights in the Chinese Tradition*, in UNESCO, *Human Rights: Comments and Interpretations*, Paris 1948, p. 185. Lo Chung-Shu (1903–1985) was a professor of philosophy at the West-China Union University, which is now Sichuan University in Chengdu, Sichuan. He was a special consultant for UNESCO. The source being used is Lo's contribution to UNESCO's survey on the philosophical foundations of human rights which took place from 1947 to 1948.

14 M. MANSER (ed.), *Oxford Concise English-Chinese Chinese-English Dictionary*, Fourth Edition, Hong Kong 2009, p. 370.

15 *IBIDEM*, p. 278.

16 C. S. Lo, *Human Rights in the Chinese Tradition...*, p. 185.

17 *IBIDEM*, pp. 185–186.

Generally, in Chinese thought, the starting point in ethical theory has never been the claiming of rights. Instead, good social and political relationships are based on fulfilling one's duties towards others. Specifically, Confucian thinkers focused on the fulfilment of mutual obligations in one's relationships. This is because Confucianism understands the human person to be social by nature. A person exists as a relational being who naturally integrates and co-operates with others. The five basic social relations described in Confucianism are those between:

1. ruler and subject,
2. parent and child,
3. husband and wife,
4. elder and younger brother and
5. friend and friend.¹⁸

On this account, one should regard others as having the same needs that one has. By extension, one could regard others as possessing the same rights that one has. Individual rights would be protected when mutual obligations were fulfilled in the context of the five social relations.¹⁹

It must be borne in mind that classical education was only available for members of the ruling class or those who were destined to become members of the ruling class. These members or future members were taught that they were the ones primarily responsible to care for the people's interests. Rulers were to assume the role of parent and they were to regard their subjects as children to be cared for.²⁰

The vast majority of the population were uneducated and thus unable to attain the capacity to claim their rights. The repeated cycles of establishing and overthrowing various dynasties in Chinese

¹⁸ *IBIDEM*, p. 186.

¹⁹ *IBIDEM*, p. 187.

²⁰ *IBIDEM*.

history reveal this significant weakness of the political system. The unity of the state and the welfare of the people largely depended on the goodness of the ruling class who were prone to abuse their positions of authority.²¹ This explains Confucius' motivation to establish a programme of forming people in the virtues so that they could become fit for leadership.

Confucianism holds that human rights are rooted in human dignity. As a form of spiritual humanism, Confucianism has a robust sense of human dignity since it attributes great value to the human person. As Tu explains: "The idea of human rights is predicated on the respect for the dignity of the person and that Confucian Humanism, with belief in and commitment to the intrinsic worth of being human, is profoundly meaningful for rights-consciousness as well as the sense of duty."²²

In addition to the belief that human rights are rooted in human *dignity*, Confucianism also holds that human rights are logically connected to human *duties*. It has been noticed that Western philosophers tend to stress the concept of rights over the concept of duties. In contrast to Western philosophers, Confucian philosophers tend to emphasise consciousness of one's duties over consciousness of one's rights. From the Confucian perspective, human rights cannot be understood apart from human responsibilities.²³ Tu writes:

Human rights are inseparable from human responsibilities. Although, in the Confucian tradition, duty-consciousness is more pronounced than rights-consciousness – to the extent that the Confucian tradition underscores self-cultivation, family cohesiveness, economic well-being, social

²¹ *IBIDEM*.

²² W. TU, *A Confucian Perspective on Human Rights*, p. 1.

²³ *IBIDEM*, pp. 1–2.

order, political justice and cultural flourishing – it is a valuable spring of wisdom for an understanding of human rights.²⁴

Based on the above, it becomes clear that Confucianism presents the human person as the philosophical basis for human rights. Rights are based on claims and claims are derived from the spiritual and social nature of the human person. The Confucian tradition also presents the intrinsic connection between human rights and human duties. Indeed, an important characteristic of the Confucian approach is that it stresses the priority of human duties over human rights.

6. Confucianism and the International Bill of Human Rights

The above presentation of the Confucian approach to human rights thus serves as the necessary foundation for discussing the Confucian perspective on contemporary international human rights discourse. The following discussion will be limited to the three key documents that make up the International Bill of Human Rights.

It is well known that the group that produced the initial draft of the Universal Declaration of Human Rights was comprised of representatives from the United States, China and Lebanon. It is always useful to study its preamble since it provides the philosophical and legal basis for interpreting its articles: “Whereas it is essential, if man is not to be compelled to have recourse, as a last resort, to rebellion against tyranny and oppression, that human rights should be protected by the rule of law.”²⁵

²⁴ IBIDEM.

²⁵ U. N. GENERAL ASSEMBLY, *Universal Declaration of Human Rights*, Paris 1948, preamble.

It has already been noted that the political history of China comprises cycles of establishing and overthrowing various dynasties. It has also been argued that classical Confucian philosophers already implicitly recognised the *natural* right to revolt against an oppressive government. Therefore, the paragraph quoted above could be said to reflect the historical experience of the Chinese people in referring to revolution against an oppressive government and the necessity of human rights for the sake of fostering good social and political relationships.

The next item to be discussed is the relationship between the concepts of ‘human right’ and ‘human person’: “Whereas the peoples of the United Nations have in the Charter reaffirmed their faith in fundamental human rights, in the dignity and worth of the human person and in the equal rights of men and women and have determined to promote social progress and better standards of life in larger freedom.”²⁶

Although the *declaration* mentions the terms ‘human right’ and ‘human person’ in the paragraph quoted above, it does not establish any direct relationship between them. However, it is worth noting that the relationship between ‘human right’ and ‘human person’ are made explicit in the subsequent two *covenants*: “Recognizing that these rights derive from the inherent dignity of the human person.”²⁷

It has already been noted that Confucianism is a form of spiritual humanism that attributes intrinsic value to the human person. It has also been argued that human rights are based on human dignity. Therefore, the paragraph quoted above could be said

²⁶ *IBIDEM.*

²⁷ U. N. GENERAL ASSEMBLY, *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*, New York 1966, preamble. The same paragraph appears in U. N. GENERAL ASSEMBLY, *International Covenant on Civil and Political Rights*, New York 1966, preamble.

to reflect the Confucian approach to human rights that is based on the nature of the human person.

The last item to be discussed is the relationship between the concepts of ‘human right’ and ‘human duty’ or ‘human responsibility.’ The concept of ‘human responsibility’ is never mentioned in the *declaration*, although the concept of ‘human duty’ is used once: “Everyone has duties to the community in which alone the free and full development of his personality is possible.”²⁸ It is interesting to note, however, that the concepts of ‘human duty’ and ‘human responsibility’ are explicitly mentioned together in the subsequent two *covenants*: “Realizing that the individual, having duties to other individuals and to the community to which he belongs, is under a responsibility to strive for the promotion and observance of the rights recognized in the present Covenant.”²⁹

It has already been noted that Confucianism understands the human person to be a relational being by nature. It has also been argued that the five basic social relations serve as the foundation for the protection of human rights through the fulfilment of mutual obligations. Therefore, the paragraph quoted above could be said to reflect the Confucian approach to human rights, which is based on the social nature of the human person.

Finally, it is worth noting that the concepts of ‘human right’ and ‘human responsibility’ occur together only once in the International Covenant on Civil and Political Rights. The concepts of *acquired* rights and responsibilities are mentioned and explicitly connected with regards to marriage partners: “States Parties to the present Covenant shall take appropriate steps to ensure

²⁸ U. N. GENERAL ASSEMBLY, *Universal Declaration...*, art. 29, para. 1.

²⁹ U. N. GENERAL ASSEMBLY, *International Covenant on Economic...*, preamble. The same paragraph appears in the preamble of the *International Covenant on Civil and Political Rights*.

equality of rights and responsibilities of spouses as to marriage, during marriage and at its dissolution.”³⁰

It has already been noted that Confucianism understands that human rights cannot be separated from human responsibilities. It has also been argued that consciousness of human duties tends to be emphasised over consciousness of human rights. Therefore, the paragraph quoted above could be said to reflect the Confucian approach to human rights, which is based on its intrinsic connection with human responsibilities.

Abstract

This chapter presents an account of human rights from the perspective of Confucianism first by defining natural, legal and acquired rights. It then introduces the Confucian tradition from a historical perspective and shows how Confucianism was spread from China to East and Southeast Asia through migration. It then develops the Confucian approach to human rights by showing how rights are derived from personhood. Since Confucianism takes human nature to be relational, human rights are understood to be inseparable from human responsibilities. The chapter concludes with some pertinent remarks on the International Bill of Human Rights from the Confucian perspective.

Keywords: Human rights, Human person, Human duties, Confucianism, Migration.

Resumen

Los derechos humanos desde la perspectiva del confucianismo

Este capítulo presenta una exposición de los derechos humanos desde la perspectiva del confucianismo definiendo en primer lugar los derechos naturales, legales y adquiridos. Presenta la tradición confuciana desde

³⁰ U. N. GENERAL ASSEMBLY, *International Covenant on Civil and Political Rights*, art. 23, para. 4.

una perspectiva histórica y muestra cómo el confucianismo se extendió desde China hasta el este y el sudeste asiático a través de la migración. A continuación, desarrolla el enfoque confuciano de los derechos humanos mostrando cómo los derechos se derivan de la condición de persona. Dado que el confucianismo considera que la naturaleza humana es relacional, los derechos humanos se entienden como inseparables de las responsabilidades del hombre. El capítulo concluye con algunas observaciones pertinentes sobre la Carta Internacional de Derechos Humanos desde la perspectiva confuciana.

Palabras clave: Derechos humanos, Persona humana, Deberes humanos, Confucianismo, Migración.

Bibliography

- ADLER J. A., *Chinese Religions*, London 2002.
- CARLSON J., *Words of Wisdom: A Philosophical Dictionary for the Perennial Tradition*. Notre Dame, Indiana 2012.
- CHAN J.C.W., *Confucianism and Human Rights*, in *Religion and Human Rights: An Introduction*, J. WITTE, JR., M.C. GREEN (eds.), Oxford 2012.
- DE BARY W.T. and TU W. (eds.), *Confucianism and Human Rights*, New York 1998.
- LO C.S., *Human Rights in the Chinese Tradition*, in *Human Rights: Comments and Interpretations UNESCO/PHS/3(rev.)*, UNESCO (ed.), Paris 1948.
- MANSER M. (ed.), *Oxford Concise English-Chinese Chinese-English Dictionary*, Fourth Edition, Hong Kong 2009.
- TU W., *A Confucian Perspective on Human Rights*, in *Confucianism, Chinese History and Society*, S.K. Wong (ed.), New Jersey 2012.

TU W., *Beyond the Enlightenment Mentality: A Confucian Perspective on Ethics, Migration, and Global Stewardship*, *International Migration Review*, 30 (1996) no. 1, p. 58-75.

UN GENERAL ASSEMBLY, *International Covenant on Civil and Political Rights*, 2200 A (XXI), New York 1966.

UN GENERAL ASSEMBLY, *International Covenant on Economic, Social and Cultural Rights*, 2200 A (XXI), New York 1966.

UN GENERAL ASSEMBLY, *Universal Declaration of Human Rights*, 217 A (III), Paris 1948.

MIROŚLAW SADOWSKI

UNIVERSITY OF WROCLAW, POLAND

ORCID: 0000-0002-0077-8651

Islam and human rights¹

The view that the idea of human rights is rooted in Western tradition due to its origins in Greek and Roman philosophy and political and legal thought, Jewish and Christian religion and the Enlightenment philosophy of the 18th century seems beyond question. The foundation of human rights is the idea of human dignity that comes from the concept of a person as the image of God (*imago Dei*) that is permanently present in Judaism and Christianity.² In the social teachings of the papacy, in particular John Paul II, the Christian concept of *imago Dei* is the foundation of human dignity, which creates a rational justification for political support for the idea of human rights.³ It seems fitting to share the view of Samuel Huntington and Jose Casanova that since the Second Vatican Council the discourse on human rights has been the central point of papal encyclicals and pastoral letters to national conferences of bishops around the world. Pope John Paul II in particular made

- 1 This text is an expanded and revised version of an article published in Polish: *Islam a prawa człowieka*, in S. PATYRA, M. SADOWSKI, K. URBANIAK (eds.), *Konstytucja w państwie demokratycznym*, Poznań 2017, pp. 427–439.
- 2 More on this in M. SADOWSKI, *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878-2005)*, Wrocław 2010.
- 3 J. R. FORMICOLA, *Pope John Paul II: Prophetic Politician*, Washington 2002, p. 81.

“the sacred dignity of human beings” the cornerstone of his global teachings.⁴ It is worth examining how other political and legal systems or religions that don't belong to the European-Atlantic circle of civilization treat the concept of human rights.

Modern discourse concerning the universality of the idea of human rights already has a long history.⁵ The dispute entered a new phase when at the beginning of the 1990s several Asian political leaders, including especially Lee Kuan Yew from Singapore and Mahathir Mohamad from Malaysia, started a debate about the issue of “Asian values” by stating that human rights are part of Western culture and that is why they are excessively individualistic. They argued that human rights are not a universal idea because they are a creation of Western individualism and are inappropriate for Asian culture, which is communal by nature.⁶ A glance at the major philosophical and religious systems of Asia -- Hinduism, Buddhism and Confucianism -- reveals that those traditions take a different approach to this idea. In accordance with its main principles of respect for every life and avoiding the infliction of suffering, Buddhism does not have a problem with approving the concept of human rights.⁷ Hinduism has a significantly greater problem accepting the idea of human rights due to its consent to a caste system that legitimizes inequality

4 J. CASANOVA, *Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam*, Social Research, 68 (4) (December 2001), pp. 1041–1080. S. P. HUNTINGTON stated that the Catholic Church accepted the democratic system and the idea of human rights (cf. IDEM, *Trzecia fala demokracji*, Warszawa 1995, pp. 82–90). That author did not hesitate to call the third wave of democracy the “Catholic wave.”

5 Concerning this debate, see W. OSIATYŃSKI, *Prawa człowieka i ich granice*, Kraków 2011, pp. 231–252. See also A. E. SOUAIAYA, *Human Rights in Islamic Societies: Muslims and the Western Conception of Rights*, London 2021, pp. 19–62.

6 S. B. KING, *Buddhism and Human Rights*, in J. WITTE, JR., M. CHRISTIAN GREEN (eds.), *Religion and Human Rights: An Introduction*, New York 2012, p. 103.

7 For more information, see IBIDEM, pp. 103–117.

and social divisions.⁸ In Confucianism, however, one can see two views that are a result of a different understanding and assessment of both Confucianism itself and the idea of human rights. The first presents Confucianism in a rather positive light and human rights negatively, arguing that Confucianism is about the ethics of kindness and harmonious social relations, emphasizing community and that's why it has no room for rights that are based on individualism. The second view holds that Confucianism preaches an authoritarian morality that should be rejected and replaced with a political philosophy of human rights and democracy.⁹ Samuel Huntington does not hesitate to simultaneously state that “*Western ideas of individualism, liberalism, constitutionalism, human rights, equality, liberty, the rule of law, democracy (...) often have little resonance in Islamic, Confucian, Japanese, Hindu, Buddhist or Orthodox cultures.*”¹⁰ Where does Islam stand?¹¹

In the Islamic world both rulers and movements seeking reform refer to religious sources (the Koran and the Sunni tradition of the Prophet Muhammad) to inspire political and social change. In this process, the merger of religion, law and politics,¹² which characterizes Islam, has hindered and sometimes prevented the development of both democracy and the idea of human rights. An area of particular concern has been the opposition of Muslim countries to the introduction of international standards of human rights as defined in the Universal Declaration of Human Rights of the

8 W. MENSKI, *Hinduism and Human Rights* in J. WITTE, JR., M. CHRISTIAN GREEN (eds.), *Religion and Human Rights...*, pp. 71–86.

9 J. C. W. CHAN, *Confucianism and Human Rights*, in J. WITTE, JR., M. CHRISTIAN GREEN (eds.), *Religion and Human Rights...*, p. 87.

10 S. P. HUNTINGTON, *The Clash of Civilizations?*, *Foreign Affairs*, vol. 72 n. 3 (Summer 1993), pp. 22–49.

11 Regarding the Christian and Jewish attitude about human rights, see C. RACHIK, G. TAMER (eds.), *The Concept of Human Rights in Judaism, Christianity and Islam*, Berlin–Boston 2023, passim.

12 More in M. SADOWSKI, *Islam. Religia i prawo*, Warszawa 2017, pp. 161–175.

United Nations. From the moment it was adopted in 1948, the Muslim world has been divided on the meaning of that document for Muslim countries. Reactions have ranged from angry rejection of human rights as destructive for Islam to stating that Islamic law guarantees the same rights as those contained in the documents of the United Nations. Two of the most significant international Islamic acts regarding human rights (the Universal Islamic Declaration of Human Rights and Declaration on Human Rights in Islam) attempt to reconcile Islamic law and modern human rights norms. Those documents assert that human rights are an inherent part of Islam.¹³ On the other hand, Murad Hofmann, a German diplomat who converted to Islam, claims that even in modern Islamic legal literature human rights don't play a particularly important role and as a rule are not even distinguished as a separate legal category.¹⁴

The official Muslim position on human rights was most comprehensively presented in the two documents mentioned above: the Universal Islamic Declaration of Human Rights, which was proclaimed on September 19, 1981,¹⁵ and the Declaration on Human Rights in Islam, an international document signed on August 5,

13 R. CARLE, *Revealing and Concealing: Islamist Discourse on Human Rights*, Human Rights Review, (April-June 2005), p. 123. See also M. ROHE, *Islamic Law in Past and Present*, Leiden-Boston 2015, p. 398. R. Carle did not hesitate to state that from the adoption of the Universal Declaration of Human Rights of 1948 documents proposing regional alternatives to international law almost always entail a dilution of international standards. Including the Cairo Declaration in the body of UN law means that what were once informal, regional barriers to implementing the protection guaranteed by the Universal Declaration of Human Rights have become formal, regional norms legitimizing Islamic limitations of rights (IBIDEM).

14 M. HOFMANN, *Islam: The Alternative* http://www.ipdirect.home.pl/kmp/publikation/islam_jako_alternatywa/16%20islam%20jako%20alternatywa%20islam-ska%20jurusprudencja.htm, (15.09.2013).

15 All quotations from the Universal Islamic Declaration of Human Rights are taken from W. BAR, *Wolność religijna w Dar al-Islam. Zagadnienia prawa wyznaniowego*, Lublin 2003, pp. 177-198. That document is composed of a preamble, 23 articles, explanatory notes and a glossary of terms.

1990, in Cairo by 45 foreign affairs ministers representing nations affiliated with the Organization of the Islamic Conference (now the Organisation of Islamic Cooperation) and specifying the basis for human rights legislation in Muslim countries.¹⁶ I am intentionally omitting from my considerations the Arab Charter on Human Rights adopted in Tunisia on May 22, 2004, since in my opinion that is a secondary document in view of the contents of earlier declarations.¹⁷

It seems that the above-mentioned legal acts present in the broadest possible manner the official Islamic view on the issue of human rights.¹⁸ It is worth emphasizing that those documents are to a significant degree a repetition of the views of Abul A'la Maududi on the Islamic approach to human rights.¹⁹ Numerous authors are convinced that Maududi is one of the most influential Muslim thinkers of the 20th century.²⁰ I believe that he has a huge influence on the Muslim understanding of human rights issues.

16 All quotations from the Declaration on Human Rights in Islam are taken from *IBI-DEM*, pp. 198–205. The declaration contains 25 articles.

17 A new version of the Arab Charter on Human Rights was adopted by the Council of the League of Arab States (there was an earlier version from September 15, 1994) and entered into force on March 15, 2008, after ratification by 10 countries: Algeria, Bahrain, Jordan, Libya, Palestine, Qatar, Saudi Arabia, United Arab Emirates, Syria and Yemen.

18 A similar view citing these same documents is presented by N. S. SUHAILA NIK SALEH, *A Conceptual Analysis in the International and Islamic Human Rights Instruments*, *American International Journal of Contemporary Research*, vol. 2 n. 4 (April 2012), p. 155.

19 Maududi strongly criticized Western arrogance in the context of human rights. Referring to the history of Western colonialism and imperialism, he said, "People in the West have the habit of ascribing to themselves everything that is good and try to prove that, thanks to them, the world has received this blessing." He believed that contrary to the UN standards of human rights, which, according to Maududi, were unilaterally formed by "Western" philosophy. Rejecting that approach, Maududi prepared a specifically "Muslim" concept of human rights based mainly on the Koran and Sunni tradition of the Prophet Muhammad (A. A MAUDUDI, *Human Rights in Islam*, Leicester 1976, p. 13).

20 See A. AFSARUDDIN, *Theologizing About Democracy: A Critical Appraisal of Mawdu-di's Thought*, in A. AFSARUDDIN (ed.), *Islam, the State, and Political Authority: Medieval*

It is telling and should be pointed out at the beginning of this discussion that by their very titles both declarations acknowledge their lack of true universality since they apply exclusively to followers of Islam; consequently, they do not regulate issues concerning followers of other religions or atheists. Those documents also contain numerous statements that unequivocally indicate that they are not universal, but instead are intended to apply only to Muslims. It should be noted, however, that many of the provisions of those documents interfere with the rights of people who are not Muslim but live in Muslim countries.²¹

According to its authors²² the source of the Declaration of 1981 is the Koran, the holy book of Muslims, and the Sunni tradition of the Prophet Muhammad²³ (the Koran and Sunni tradition are the two main sources of Islamic law – the Sharia), and the Declaration itself is directed to “the pious”, i.e., believers in Allah.²⁴ The Declaration contains wording that clearly states that Islam is the one true religion and that Muhammad was the last and therefore most important prophet.²⁵

It's worth pointing out here that for the vast majority of Muslim authors the Sharia is a synonym of religion,²⁶ which is why Muslims view every attempt to reform that law as identical to trying

Issues and Modern Concerns, New York 2011, p. 132. In my opinion, that influence is also visible in the 21st century. Regarding Maududi's views, see M. SADOWSKI, *Teodemokracja Abula Ala Maududiego jako wzorzec ustrojowy państwa muzutmańskiego*, Wrocławskie Studia Erasmiańskie = Studia Erasmiana Wratislaviensia, n. 17 (2023), pp. 10–23.

21 See also IBN WARRAQ, *Dlaczego nie jestem muzutmaninem*, Warszawa 2013, p. 236.

22 The contents of the declaration emphasize that it was prepared by eminent Muslim scholars and lawyers.

23 Muhammad is mentioned three times in the Declaration and references to the Koran and Sunni tradition appear several times.

24 See W. BAR, *Wolność religijna*, p. 177.

25 *IBIDEM*, p. 178.

26 M. C. FERJANI, *La liberté de conscience dans le champ religieux islamique*, *Revue de droit Canonique* 52/1 (2002), p. 127.

to change Islam. Moreover, one can notice a completely different foundation for human rights than in the West since Islam places God's sovereignty first, which is clearly visible in the contents of the analyzed declarations, whereas Western tradition emphasizes the sovereignty of man.

Due to the above, I believe that the concept of human beings as *imago Dei* (the image of God), rooted in the Judeo-Christian tradition and which in my opinion became the foundation for human rights in the Western tradition together with the legacy of the Enlightenment, is totally foreign to Islam.²⁷ In Islam, human dignity is based on the principle of the primacy of what belongs to Allah, whereas human beings are secondary. Thus, it is completely justified to argue that in Islam human rights are identical to the obligations that the faithful have towards Allah, who decides what rights to give humans at His own discretion.²⁸ It should also be remembered that Allah, due to His omnipotence, can deprive humans of those rights at any time.²⁹

27 More in M. SADOWSKI, *Godność człowieka i dobro wspólne...*, p. 11–77, especially p. 369. Ibn Warraq is convinced that the concept of a person who can make a choice and therefore be held morally responsible does not exist in Islam (IBN WARRAQ, *Dlaczego nie jestem...*, p. 237).

28 K. KOŚCIELNIAK, *Odmienne wizje godności ludzkiej. Dialog muzułmańsko-katolicki w kontekście ONZ-owskiej Deklaracji Praw Człowieka*, in *Prawa człowieka w kulturze Północnej Afryki, Bliskiego i Dalekiego Wschodu*, Kraków 2008, pp. 92–93.

29 The following wording appears many times in the Koran: "powiedz: „O Boże! Władco królestwa! Ty dajesz królestwo, komu chcesz i Ty odbierasz królestwo, od kogo chcesz: Ty wynosisz, kogo chcesz, i Ty ponizasz, kogo chcesz. W Twoim ręku jest dobro! Zaprawdę; Ty jesteś nad każdą rzeczą wszechwładny!" ["Say, 'O Prophet, O Allah! Lord over all authorities! You give authority to whoever You please and remove it from who You please; You honour whoever You please and disgrace who You please—all good is in Your Hands. Surely You alone are Most Capable of everything!"]]. See Koran, III-26: "Do Boga należy to, co jest w niebiosach, i to, co jest na ziemi. On przebacza, komu chce i On karze, kogo chce. Bóg jest przebaczący, litościwy!" ["To Allah alone belongs whatever is in the heavens and whatever is on the earth. He forgives whoever He wills and punishes whoever He wills. And Allah is All-Forgiving, Most Merciful!"]. See Koran, III-129. All quotations from the Koran are from the Polish translation by J. BIELAWSKI (Warsaw

The preamble of the Declaration contains numerous good slogans and demands and states that human rights were announced by God in order to eliminate oppression and injustice, which is also why, due to their origin, they can never be revoked, revised, withdrawn or annulled.³⁰ This ahistoric approach to human rights by Muslims is one of the essential elements that clearly distinguishes Muslim writers from Western writers. For the latter, human rights are an idea that is evolving and can change depending on the level of development of the civilization of a given society.

The Declaration of 1981 unequivocally confirms the fundamental principles of the Sharia, according to which Allah (named three times in the text) is the sole ruler, the only guide for humanity and the source of all human rights. Man's role is to fulfill the will of the Creator on Earth, which is why the Sharia and the Declaration, which faithfully complies with it, prioritize human obligations over human rights, and the main obligation of Muslims is to spread Islam.³¹ At the end of the preamble, its authors call on people to protect the rights given to man by divine law, which the Declaration proclaims to all people.³²

Next, it mentions a number of rights, such as the right to life, the sanctity of the body (Art.1) and the right to freedom (Art. 2), and states that all people are equal under the law and have a right to equal opportunity and protection. It is important to note, however, that Art. 3 of the Declaration concerning the equality of all humans under the law qualifies that by stating that all people are equal but only with regard to the Sharia. That's how the following

1986). Roman numerals mean *Surah* (chapter of the Koran) and Arabic numerals mean *ayah* (verse).

30 W. BAR, *Wolność religijna...*, pp. 179–180.

31 IBIDEM, p. 178.

32 IBIDEM, p. 181.

text of the Declaration should be understood: “*No discrimination between individuals is permitted when applying Islamic law.*”³³ At the same time, there is no guarantee of equal protection of the rights of every human being because the Sharia explicitly lists a number of inequalities under the law. I will write more about that at the end of this article. It should also be highlighted that the reference to the holy texts of Islam (the Koran and Sunni tradition) does not allow the catalogue of rights mentioned in the Declaration to really be universal, but instead it clearly accents the existence of values and rights that are characteristic only of Muslim civilization.³⁴

In the Declaration we also find text taken directly from the Koran, which says, “*Let there be no compulsion in religion.*” A literal reading of that sentence, without the rest of that verse of the Koran, suggests religious tolerance of non-Muslims. Next, the Declaration says that, in accordance with the Koran, religious minorities have a right to choose which body of regulations will be binding – Islamic law or the law of the minority – and to what extent. However, here we need to quote two full verses from the Koran in order to see their contents in the full context. Surah (Chapter) II, verse 256: “*Let there be no compulsion in religion, for the truth stands out clearly from falsehood. So whoever renounces false gods and believes in Allah has certainly grasped the firmest, unfailing hand-hold. And Allah is All-Hearing, All-Knowing!*” and āyah (verse) 257: “*Allah is the Guardian of the believers – He brings them out of darkness and into light. As for the disbelievers, their guardians are false gods who lead them out of light and*

³³ IBIDEM, p. 183.

³⁴ It should be remembered that for Muslims the Koran and Sunni (the traditions of the Prophet Muhammad) are the reference point for every issue. See A. SA-EEB, *Human Rights and Islam: An Introduction to Key Debates Between Islamic Law and International Human Rights Law*, Cheltenham 2018, pp. 9–24.

into darkness. It is they who will be the residents of the Fire. They will be there forever!" Based on the above-quoted text, one can conclude that pursuant to the Declaration, first and foremost, the rights of followers of Islam deserve protection and a similar interpretation should apply to the following text: *"And those who reject false gods and believe in Allah,..., Allah is the guardian of those who believe..."* It is also worth making a broader analysis here of the contents of the first article, which at first glance may suggest the equal protection of the life of all human beings. One could read Art. 1 of the Declaration that way, which in point (a) states: *"Human life is sacred and inviolable and every effort shall be made to protect it"*(here the Declaration quotes the following words from the Koran): *"Whoever kills one person, unless it be for murder or spreading corruption, it shall be as if he killed the whole of humanity."* That is a totally incorrect interpretation, however, since Muslims believe that everyone who, for example, criticizes Islam and its Prophet, drinks alcohol or otherwise violates the precepts of Sharia law spreads corruption. Thus, this fragment of the Declaration is totally contrary to the Western understanding of the idea of human rights.

This document also sets out the rights and obligations for participation in conducting and managing public affairs. According to the Declaration, everyone in the community (*Ummah*) is entitled to hold public office and the consultation process (*Shura*) is the basis of the relationship between the government and the governed. People also have the right to choose and remove their rulers. Article11, which concerns the right to participate in public affairs, states that only people who comply with the requirements of Sharia law can participate in public affairs. The following words in the Declaration should also be read this way: *"...everyone is capable of performing a function or public service from the moment he meets the conditions established by Islamic*

law.”³⁵ Women and non-Muslims are thus excluded from holding many public offices.

The contents of Article 12 of the Declaration regarding the Muslim understanding of freedom of speech are totally contrary to the Western concept of human rights. That article states: “*Every person has the right to express his thoughts and beliefs so long as he remains within the limits prescribed by the Law. No one, however, is entitled to disseminate falsehood or to circulate reports which may outrage public decency, or to indulge in slander, innuendo or to cast defamatory aspersions on other persons.*”³⁶ The above text is an excellent example of the implementation of the Islamic doctrine of ordering the performance of what is good and prohibiting what is bad. As Ayaan Hirsi Ali aptly pointed out, “*Universal human rights have no impact on the concept of ordering that which is approved and prohibiting that which is reprehensible,*” since only Islamic laws are taken into consideration.³⁷ Consequently, Muslims accept freedom of speech only when given speech is not prohibited by the Sharia.

The Declaration also lists numerous other first- and second-generation human rights such as: economic rights, the right to protect one’s property, the right to receive an education and right to freely travel abroad. The document contains certain novelities compared to similar Western declarations, such as the rights of married women.³⁸ Its contents clearly accent the inequality between men’s and women’s rights, acknowledging male superiority.

35 W. BAR, *Wolność religijna...*, p. 188. This article goes on to say that the rights and privileges enumerated in it only apply to Muslims. The following words should be understood similarly: “the same blood flows in the veins of all Muslims; therefore, they are one in relation to every foreigner insisting on the smallest of the protected” (IBIDEM).

36 IBIDEM, p. 188.

37 A. HIRSI ALI, *Heretyczka*, Warszawa 2016, p. 178.

38 W. BAR, *Wolność religijna...*, pp. 195–196.

Evidence of this can be found in the following words in the Declaration that are quoted from the Koran: “Men are the caretakers of women because Allah has placed one over the other.”³⁹ Such wording is inconsistent with the contents of the Universal Declaration of Human Rights of 1948, under which men and women have equal rights.⁴⁰

In my opinion, the contents of Article 13 regarding freedom of religion are totally illusory since they need to be interpreted in the context of Sharia, in accordance with which Muslims not only may not abandon their religion, but moreover cannot even criticize it. That article is elaborated in more detail in Article 14, which states that everyone has a right to prescribe the performance of what is right and prohibit what is wrong.⁴¹ In this context, it should be remembered that under Sharia law the harshest punishments are reserved for apostates, including death. For that reason, apostasy is one of the most dangerous categories of crimes – *Hudud*, which are investigated as violations of Allah’s law,⁴² i.e., violations of the interests of the entire Muslim community. This group of crimes includes, among others: rebellion, armed robbery, apostasy, spying, theft, adultery, drinking alcohol, and thus not only not fulfilling religious obligations (in the religious understanding such neglect is actually directed against the will of Allah),⁴³ but especially acts aimed at harming Muslim society.

39 *IBIDEM*, p. 195.

40 See the preamble and Article 16 of the *Universal Declaration of Human Rights* of 1948.

41 W. BAR, *Wolność religijna...*, p. 190.

42 Regarding the distinction between God’s law and human law, see P. PRENTICE, A. SAEED, *The Concept of Human Rights in Islam*, in C. RACHIK, G. TAMER (eds.), *The Concept of Human Rights in Judaism, Christianity and Islam*, Berlin–Boston 2023, p. 122.

43 N. ABIAD, *Sharia, Muslim States and International Human Rights Treaty Obligations: A Comparative Study*, London 2008, p. 22.

In connection with the above, it should be noted that Muslims achieve social recognition only when they faithfully fulfill their obligations to Allah. It is very important to emphasize that in Islam a person is subject to rights and obligations only when he is part of the community (*Ummah*). Anyone who leaves the community by abandoning Islam becomes a traitor and loses all the rights he would otherwise be entitled to since the Koran and Sunni tradition protect the *Ummah* – the community and not individuals.⁴⁴ It is therefore completely justified to argue that Muslim lawyers did not create a Muslim concept of individual freedom, nor did they take advantage of Western proposals.⁴⁵

Similar wording to that found in the Declaration of 1981 is contained in the Cairo Declaration of 1990, which its creators intended to be an alternative to the Universal Declaration of Human Rights since for Muslims the Declaration of 1948 represents the Judeo-Christian view which often conflicts with the Muslim understanding of human rights.⁴⁶ The document signed in Cairo lists property rights, rights connected with family life and the right to education, and largely repeats the contents contained in the Universal Islamic Declaration of Human Rights.

Under the Declaration of 1990, Islam is considered as the primary and only proper religion: *the natural human religion*, and the Islamic *Ummah* is deemed to be the best community created by

⁴⁴ G. PAOLUCCI, C. EID, *Islam. Sto pytań. Odpowiada Samir Khalil Samir*, Warszawa 2004, p. 58.

⁴⁵ See also A. MROZEK-DUMANOWSKA, *Islam a demokracja*, Warszawa 1999, p. 28.

⁴⁶ This view was expressed in 1981 by Said Rajaie-Khorassani, Iran's representative at the UN, who, when presenting Iran's position concerning the contents of the Universal Declaration of Human Rights, stated: "The Universal Declaration is a secular understanding of the Judeo-Christian tradition, which cannot be implemented by Muslims and therefore is inconsistent with the system of values recognized by the Iranian Republic of Iran" (D. LITTMAN, *Universal Human Rights and Human Rights in Islam*, quoted from http://www.dhimmitude.org/archive/universal_islam.html, [15.09.2016]).

God.⁴⁷ This view is confirmed in the contents of Article 10, which not only ensures Islam a privileged status above all other religions, but also seems to prohibit missionary work among Muslims. That article reads as follows: “*Islam is the religion of true unspoiled nature. It is prohibited to exercise any form of pressure on man or to exploit his poverty or ignorance in order to force him to change his religion to another religion or to atheism.*”⁴⁸ Based on those words, one could conclude that the protection of Islam, required by the traditional interpretation of Sharia law, is contrary to the rights of individuals to freedom of religion and the principle of the equality of different religions. Thus, one should concur with Heiner Bielefeldt’s argument that the Cairo Declaration is a unilateral and uncritical Islamization of the language of human rights at the cost of both universality and the spirit of emancipation embodied by human rights.⁴⁹

Article 12 of the Declaration refers to the right to free movement and the right to choose one’s place of residence and also regulates the right to request asylum and protection. It states that every country is required to provide protection until a given danger passes, unless the request for asylum is motivated by circumstances deemed a crime under Sharia law.⁵⁰ The lack of reference to international norms and universally accepted customs in the Cairo Declaration significantly weakens its importance and universality.

The Declaration establishes and protects the right to work, which, pursuant to its provisions, is a right guaranteed by the state.

⁴⁷ See the preamble of the Cairo Declaration, op. cit., p. 199.

⁴⁸ *IBIDEM*, p. 202.

⁴⁹ H. BIELEFELDT, “*Western*” Versus “*Islamic*” Human Rights Conceptions?: A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights, *Political Theory*, vol. 28 n. 1 (Feb. 2000), pp. 105–106.

⁵⁰ W. BAR, *Wolność religijna...*, p. 202.

The Declaration bans any form of discrimination between men and women with regard to the right to fair pay for equal work.⁵¹

Article 14 prohibits usury, deceit and the monopolization of services.⁵² The wording of this article arises directly from Islamic law, which bans *riba*, the collection of interest on business transactions. Next, the Declaration confirms the right to own legally acquired private property and consents to expropriation if required to meet the needs of a public interest and fair compensation for the person whose property was expropriated. Confiscation and seizure of property is permitted only in situations prescribed by law.⁵³

Copyrights and related rights are regulated in a rather peculiar way that links their protection to their compliance with Islamic law. The declaration states that scientific, literary, artistic and technical works, as well as the enjoyment of the fruits of such works, are subject to protection only when they are not contrary to the principles of Sharia law.⁵⁴ One could thus question whether in fact all people are equal under the law, in particular citizens who are not Muslims. A consistent approach to that article could lead to a situation where Christians and Jews would not be able to enjoy the protection of their copyrights in many cases.

The Cairo Declaration contains many laudable provisions, including, among others, those that require countries to ensure that individuals have the right to a decent life, the right to privacy and numerous others.⁵⁵ Article 19 guarantees that everyone is equal before the law, without distinction between the ruler and the ruled. However, as correctly noted by Ann Elizabeth Mayer,

51 *IBIDEM.*

52 *IBIDEM.*, p. 203.

53 *IBIDEM.*

54 *IBIDEM.* See also A. E. MAYER, *Islam and Human Rights: Tradition and Politics*, London 2007, p. 221.

55 See Articles 17–18 of the *Declaration on Human Rights in Islam* in W. BAR, *Wolność religijna...*, pp. 203–204.

the requirement of every citizen to register his/her religion and the forced expropriation of property for state purposes totally conflict with those provisions.⁵⁶ That rule is mandatory in almost all Muslim countries and violations are subject to severe punishment.

The document additionally mentions the human right to be heard in court and the prohibition on torture, cruelty, humiliation and inhuman treatment. It also bans conducting medical or scientific experiments on a person without his/her consent and those that carry the risk of endangering a person's health or could possibly result in death. However, those provisions are frequently meaningless declarations since in many Muslim countries torture and death by stoning are legal and some Muslim countries have the punishment of mutilation (e.g., chopping off the hands of thieves in Saudi Arabia). The Declaration thus weakens the restrictive nature of basic human rights and freedoms and introduces "new standards" that only comply with Sharia law, such as corporal punishment, beatings, and the death penalty carried out in inhuman conditions.

An almost identical position to the one taken by the Declaration of 1980 is presented in the Declaration on Human Rights in Islam regarding the issue of the right to freedom of speech (Article 22). Such right exists only in situations that do not contradict the principles of Sharia law.⁵⁷ However, it is important to remember in this regard that the Sharia does not say that people are equal under the law and its precedence over statutory law contradicts the idea of a universal declaration.

It is worth noting that, although it refers to the Universal Declaration of Human Rights in its assumptions, the Cairo Declaration

⁵⁶ A. E. MAYER, *Islam and human rights...*, p. 222.

⁵⁷ Article 22 states: "Every person has the right to express his thoughts and beliefs so long as he remains within the limits prescribed by the Law." (W. BAR, *Wolność religijna...*, p. 204).

significantly differs from it in many essential aspects. In my opinion, of key importance for interpreting its provisions are the last two articles, which is why I will quote them here in full.

Article 24 states: “*All the rights and freedoms stipulated in this Declaration are subject to the Islamic Sharia.*” That is followed by Article 25, which provides more detail about the above text in reference to the issue of interpretation of the Declaration: “*The Islamic Sharia is the only source of reference for the explanation or clarification of any of the articles of this Declaration.*”⁵⁸

It seems fully justified here to say a few words about the Sharia, Islam’s religious law. To briefly summarize Islamic law, it should first be emphasized that that law is total in nature since it regulates all human acts, from the manner of using toothpicks to the time, content and subject of prayers.

There is no dualism in law in Muslim countries because often in practice there is no difference between religious norms and legal norms, nor any distinction between crime and sin. Faithful Muslims are required to fulfill the “secular” norms of Islam in the name of faith. Criminals, regardless of whether they are subject to earthly sanctions, are deemed to be sinners who have violated religious norms and therefore will be punished in the afterlife. The certainty of heavenly religious punishment is the main trait of Muslim legal norms. These opinions allow us to make the argument that the meaning of the word “law” as used by European lawyers is not only part of the general system of Islam, but one of its inseparable, most important elements. For Muslims, Islamic law is religious law, eternal and immutable because it comes from the infallible Allah, which is why it cannot be modified. The faithful treat the norms of such law as divine revelation.

58 IBIDEM, p. 205.

Once again, it is important to point out the collective nature of Islamic law since that law first considers the interests and good of Muslim society and the interests of the individual are only secondary. Unlike with Christianity, in Islam individuals obviously only have rights and obligations when they belong to the Muslim religious community. For these reasons, as I wrote earlier, anyone who leaves that community and joins a different faith or becomes an atheist is considered a traitor who loses all rights. Condemning apostates is justified by the fact that the good of the community is more important than the good of the individual.⁵⁹

Islamic law is based on three fundamental inequalities: between Muslims and non-Muslims, between men and women and between free people and slaves. It may seem like today that third distinction could be ignored; however, in areas controlled by the Islamic State or Boko Haram in Nigeria, that inequality is fully approved by the governing authorities.

From the legal point of view, Sharia acknowledges the superiority of Muslims over non-Muslims, similarly to the superiority of men over women. Women have lower status, whose source can be found in the Koran in Surah II, verse 228, which states: “*Men have authority over them.*” The differences, for example, include the following: only Muslim men can marry non-Muslim women, only men can have four wives, the testimony of one man equals the testimony of two women, Muslim women cannot marry non-Muslim men, and women inherit only half of what men inherit. Non-Muslims cannot inherit from Muslims. What is telling and deserving of particular emphasis is the fact that modern constitutions of Muslim countries explicitly accept the unequal status of Muslims and non-Muslims. Many of them contain provisions

⁵⁹ G. PAOLUCCI, C. EID, *Islam. Sto pytari...*, p. 58.

stating that the head of state of a Muslim country can only be a Muslim.⁶⁰

In Muslim countries, people are classified not only according to sex but also religious affiliation. There are four basic groups that have distinct legal status: i) Muslims (they are the only citizens with full legal rights and they receive their status by birth or conversion); ii) followers of monotheistic religions, which include Jews, Christians, Samaritans and Sabians (Mandaeans) (people belonging to this group are entitled to protection by Muslim countries); iii) followers of polytheistic religions or religions not recognized by Islam, such as the Bahá'í Faith, and iv) atheists. This last group includes apostates, i.e., Muslims who have abandoned Islam and joined another of the above-listed groups. Apostates are in the worst situation because they are subject to particularly repressive legal sanctions, including the death penalty.

In light of the views presented above, I'm convinced that attempts to reach a compromise regarding the universality of human rights undertaken in connection with the Universal Islamic Declaration of Human Rights analyzed in this text in the context of the Paris Declaration are inappropriate at this time, at least from the Western point of view. The argument that the Declaration on Human Rights in Islam can be considered as a supplement to the Universal Declaration of Human Rights of 1948 should also be rejected, taking into account the religious and cultural specifics of Muslim countries. A preliminary analysis of these declarations demonstrates that the human rights contained in them differ from those

⁶⁰ See Z. LANDOWSKI, *Polityczny wymiar islamu we współczesnych konstytucjach*, Warszawa 2013, pp. 185–189. Such provisions can be found in the constitutions of Jordan, Qatar, Kuwait, Algeria, Afghanistan, Yemen, and Iran (IBIDEM).

included in the Universal Declaration. The Muslim declarations do not acknowledge a right to freedom of speech and equal rights of men and women and reject a right to freedom of religion.

Similarly, it seems justified to argue that the declarations of 1981 and 1990 are less about human rights but instead to a much greater degree reveal themselves to be declarations concerning man's obligations to God.⁶¹ They lack the fundamental human rights of freedom of speech, equality under the law and freedom of religion in the meaning of the Universal Declaration of Human Rights of 1948.

For now, the Western tradition of human rights does not accept the fact that fundamental human rights can be limited by reference to the demands of any religion. Nor does it allow for any deviation from the catalogue of basic human rights. That is why applying the principle of supremacy of Islamic-Sharia law over statutory law is unacceptable. That occurs, however, in the Cairo Declaration since the precedence of religion over law is confirmed, I'll repeat once again, by the final two articles. Moreover, the distinction of people's status in Muslim countries based on sex (male/female) or religion (Muslim/non-Muslim) is a clear violation of universal human rights. All attempts intended to find a basis for a Muslim concept of human rights understood in the Western manner are, in my opinion, doomed from the start to end in failure. They are, after all, two different traditions in terms of how they understand human dignity, the foundation of which is human rights.

Abstract

This article analyzes the Islamic approach to the idea of human rights, particularly in the context of two documents: the Universal Islamic Declaration of Human Rights of September 19, 1981, and the Declaration

⁶¹ Similarly, see A. E. MAYER, *Islam and Human Rights...*, pp. 189–190.

on Human Rights in Islam of August 5, 1990. In the author's opinion, attempts to reach a compromise regarding the universality of human rights undertaken in connection with the documents analyzed in this text are inappropriate at the current time, at least from the Western point of view. The argument that the Declaration on Human Rights in Islam can be considered as a supplement to the Universal Declaration of Human Rights of 1948 should also be rejected, taking into account the religious and cultural specifics of Muslim countries. A preliminary analysis of these declarations demonstrates that the human rights contained in them differ from those included in the Universal Declaration of Human Rights. The Muslim declarations do not acknowledge a right to freedom of speech and equal rights of men and women and reject a right to freedom of religion. Therefore, reconciling Islam with human rights currently seems unlikely.

Keywords: Islam, human rights, Islamic law, Universal Islamic Declaration of Human Rights, Declaration on Human Rights in Islam.

Sumario

Islam y derechos humanos

El artículo analiza el enfoque islámico de la idea de los derechos humanos, en particular en el contexto de dos documentos: La Declaración Universal Islámica de los Derechos Humanos del 19 de septiembre de 1981 y la Declaración de los Derechos Humanos en el Islam del 5 de agosto de 1990. En opinión del autor, los intentos de llegar a un compromiso sobre la universalidad y la inalienabilidad de los derechos humanos realizados con referencia a los documentos analizados en el texto son inaceptables hoy en día, al menos desde un punto de vista occidental.

También debe rechazarse la opinión de que las Declaraciones sobre los Derechos Humanos en el Islam pueden considerarse un complemento de la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, que tiene en cuenta las especificidades religiosas y culturales de los países musulmanes. Ya un análisis preliminar de estas Declaraciones muestra cómo el contenido de los derechos humanos difiere del de la Declaración Universal. Las Declaraciones islámicas no reconocen el derecho a la libertad

de expresión, la igualdad de derechos del hombre y la mujer, y rechazan el derecho a la libertad de elección religiosa. Así pues, la reconciliación del islam y los derechos humanos parece actualmente poco probable.

Palabras clave: Islam, derechos humanos, ley islámica, Declaración Islámica Universal de los Derechos Humanos, Declaración de los Derechos Humanos en el Islam.

Bibliography

- ABIAD N., *Sharia, Muslim states and international human rights treaty obligations: a comparative study*, London 2008.
- AFSARUDDIN A., *Theologizing about Democracy: A Critical Appraisal of Mawdudi's Thought*, in: *Islam, the State, and Political Authority: medieval issues and modern concerns*, A. AFSARUDDIN (ed.), New York 2011
- BAR W., *Wolność religijna w Dar al-Islam. Zagadnienia prawa wyznaniowego*, Lublin 2003.
- BIELEFELDT H., "Western" versus "Islamic" Human Rights Conceptions?: *A Critique of Cultural Essentialism in the Discussion on Human Rights*, *Political Theory*, vol. 28 n. 1 (Feb. 2000).
- CARLE R., *Revealing and Concealing: Islamist Discourse on Human Rights*, *Human Rights Review*, April-June 2005, p. 122-137.
- CASANOVA J., *Civil Society and Religion: Retrospective Reflections on Catholicism and Prospective Reflections on Islam*, in: *Social Research*, December 2001, 68(4), pp. 1041-1080.
- CHAN J. C. W., *Confucianism and Human Rights*, in: *Religion and Human Rights: An Introduction*, JOHN WITTE JR. and M. CHRISTIAN GREEN (eds.), New York 2012.
- Ferjani M. Ch., *La liberté de conscience dans le champ religieux islamique*, *Revue de droit Canonique* 52/1 (2002), pp. 121-136.

- FORMICOLA J. R., *Pope John Paul II: Prophetic Politician*, Washington 2002.
- HIRSI ALI A., Warszawa 2016
- Hofmann M., *Islam jako alternatywa*, http://www.ipdirect.home.pl/kmp/publication/islam_jako_alternatywa/16%20islam%20jako%20alternatywa%20islamska%20jurysprudencja.htm (15.09.2013).
- HUNTINGTON S. P., *Trzecia fala demokratyzacji*, Warszawa 1995.
- HUNTINGTON S. P., *The Clash of Civilizations?*, *Foreign Affairs*, vol. 72 n. 3 (Summer 1993), pp. 22-49.
- IBN WARRAQ, *Dlaczego nie jestem muzułmaninem*, Warszawa 2013.
- KING S. B., *Buddhism and human rights*, in: *Religion and Human Rights: An Introduction*, J. WITTE JR. and M. CHRISTIAN GREEN (eds.), New York 2012.
- Koran* translated from Arabic with commentary by J. BIELAWSKI, Warszawa 1986.
- KOŚCIELNIAK K., *Odmienne wizje godności ludzkiej. Dialog muzułmańsko-katolicki w kontekście ONZ-owskiej Deklaracji Praw Człowieka*, in: *Prawa człowieka w kulturze Północnej Afryki, Bliskiego i Dalekiego Wschodu*, K. KOŚCIELNIAK (ed.). Kraków 2008.
- LITTMAN D., *Universal Human Rights and Human Rights in Islam*, http://www.dhimmitude.org/archive/universal_islam.html (15.09.2016).
- MAUDUDI A. A., *Human Rights in Islam*, Leicester 1976.
- MAYER A. E., *Islam and human rights. Tradition and politics*, London 2007.
- MENSKI W., *Hinduism and human rights*, in: *Religion and Human Rights: An Introduction*,
- MROZEK-DUMANOWSKA A., *Islam a demokracja*, Warsaw 1999.
- OSIATYŃSKI W., *Prawa człowieka i ich granice*, Kraków 2011.
- PAOLUCCI G., EID C., *Islam. Sto pytań. Odpowiada Samir Khalil Samir*, Warsaw 2004.

- PRENTICE P, SAEED A., *The Concept of Human Rights in Islam*, in: *The Concept of Human Rights in Judaism, Christianity and Islam*, C. RACHIK, G. TAMER (eds.) Berlin-Boston 2023.
- ROHE M., *Islamic Law in Past and Present*, Leiden, Boston 2015.
- SADOWSKI M., *Godność człowieka i dobro wspólne w papieskim nauczaniu społecznym (1878-2005)*, Wrocław 2010.
- SADOWSKI M., *Islam. Religia i prawo*, Warsaw 2017.
- SADOWSKI M., *Teodemokracja Abula Ala Maududiego jako wzorzec ustrojowy państwa muzułmańskiego*, in: *Wrocławskie Studia Erasmiańskie = Studia Erasmiana Wratislaviensia*. 2023, pp. 10-23.
- SAEED A., *Human rights and Islam: an introduction to key debates between Islamic law and international human rights law*, Cheltenham 2018.
- SOUAIAIA A. E., *Human rights in Islamic societies: Muslims and the Western conception of rights*, London 2021.
- SUHAILA N. S., SALEH N., *A Conceptual Analysis in the International and Islamic Human Rights Instruments*, *American International Journal of Contemporary Research*, vol. 2 n. 4, April 2012, pp. 155-164.
- The Concept of Human Rights in Judaism, Christianity and Islam*, C. RACHIK, G. TAMER (eds.), Berlin/Boston 2023.

PART II
The formation
of the idea of human rights
in the culture of western law

PARTE II
La formación
de la idea de los derechos humanos
en la cultura del derecho occidental

ŁUKASZ MARZEC

JAGIELLONIAN UNIVERSITY, POLAND

ORCID: 0000-0002-2553-2711

Paulus Vladimiri on human rights and dignity: A medieval message from Poland to Europe

In the history of European culture and civilization, a special place is assigned to Roman law, which, apart from the achievements of Greek philosophy and art and the Judeo-Christian religion,¹ was to significantly influence the shape of the political system of *Dominiis Principum Christianorum*,² contributing to the creation of *ius commune Europaeum*, and indeed both medieval and modern statehood. It was the law faculties where *leges* and *canones* were taught that gave rise to the modern university tradition, mainly in Western Europe, while the East was influenced by Roman legal thought radiating through practice directly from Byzantium. In medieval Europe, Roman law, strengthened by the school of glossators, was used by popes and emperors, essentially becoming a uniform, universal system of the Christian continent, facilitated by the widespread use of Latin. The then *ius*

1 H. KUPISZEWSKI, *Prawo rzymskie a współczesność*. Warszawa 1988, modern edition OD.NOWA 2013, p. 31.

2 Expression based on the underestimated treatise of the English lawyer Arthur Duck (*De Usu et Autoritate Iuris Civilis Romanorum in Dominiis Principum Christianorum libri duo*, 1653), the first book on Roman law as formative of European legal systems.

commune served as *ius privatum*, *ius publicum*, and *ius gentium*. The renewed Roman law was quite commonly identified as an attribute and instrument of the German emperors in the course of *translatio imperii*. Under these conditions, it was considered the natural basis for international procedures such as councils, trials, negotiations and treaties. The Council of Constance (1414–1418), which was to end the Western schism, became the arena of a number of international intrigues, including the Polish-Teutonic Knights conflict. Although of minor conciliar importance, it was one of the major problems for Poland, the solution of which had been sought diplomatically for a long time, even during the reign of the previous dynasty. The Polish council delegation included Paweł Włodkowic (Paulus Vladimiri³), whose activities

- 3 For more on Włodkowic and his views, see M. KOWALSKI, *Stanisław of Skarbimierz (ca. 1360/65–1431) and Paweł Włodkowic (ca. 1370/73–1435/36)*, in F. LONGCHAMPS DE BERIER, R. DOMINGO (eds.), *Law and Christianity in Poland: The Legacy of the Great Jurists*, New York 2022, pp. 35–47; see also J. SONDEL, *Zawsze wierny. Uniwersytet Jagielloński a Kościół rzymskokatolicki*, Krakow 2006, p. 216; IDEM, *Rektora Pawła Włodkowica batalia w obronie interesów Polski i czci króla Władysława Jagiełły*, Acta Universitatis Wratislaviensis, n. 3063, PRAWO CCCV, (2008), pp. 375–389; E. A. WESÓŁOWSKA, *Paweł Włodkowic – współczesne znaczenie poglądów i dokonania*, Płock 2001; S. WIELGUS, *Paweł Włodkowic – wybitny średniowieczny uczyony i mąż stanu*, in *Annales Universitatis Mariae Curie Skłodowska*, vol. 46 (1999), Sectio G – Ius; K. PIERADZKA, *Uniwersytet w służbie państwa i wobec soborów w Konstancji i Bazylei*, in K. LEPSZY (ed.), *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764* [The history of the Jagiellonian University, 1364–1764], vol. I, Krakow 1964, pp. 97–98); J. BARDACH, *Historia państwa i prawa Polski*, vol. 1, Warsaw 1964, pp. 432–433; T. BRZOSTOWSKI, *Paweł Włodkowic*, Warsaw 1954. From a legal and systemic point of view, see L. EHRlich, *Paweł Włodkowic i Stanisław ze Skarbimierza* [Paweł Włodkowic and Stanisław from Skarbimierz], Warsaw 1954; K. GRZYBOWSKI, *Paweł Włodkowic a współczesna mu kanonistyka* [Paweł Włodkowic and his contemporary canonism], Państwo i Prawo, vol. 117 (1955), pp. 799–814; L. EHRlich, *Rektor Paweł Włodkowic, rzecznik obrony przeciw Krzyżakom* [Rector Paweł Włodkowic, spokesman for defense against the Teutonic Knights], Krakow 1963; IDEM, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica* [Selected works of Paul Vladimiri], vol. I, Warsaw 1968; P. KNOLL, *Poland as "Antemurale Christianitatis" in the Late Middle Ages*, The Catholic Historical Review, vol. 60 n. 3 (1974), pp. 381–401. See also the recently resumed work by S. BETCH, *Paulus Vladimiri and His Doctrine Concerning International Law and Politics*, 2018, originally published in 1965 (The

and presented treatises deserve special attention not only from researchers of the history of so-called human rights, but above all the history of European, if not world, civilization.

Włodkowiec, born probably in 1370 in Brudzen, Dobrzyń province, came from the knightly family of Dołęga. As a cleric from Płock, he began his studies in Prague, obtaining a master's degree in philosophy, and then also a bachelor's degree in law (decrees). At the same time, he began lecturing at the Carolingian philosophical faculty (Universitas Pragensis). There he met Maurycy Rvaczka, under whom he studied, and this acquaintance would pay off during the Council of Constance, when he defended Polish interests. After returning to Poland, he climbed the church career ladder. Soon, however, Paweł Włodkowiec began higher law studies in Padua. There he came under the tutelage of Francis Zabarella (1360-1417), a diplomat, later Cardinal of Venice and an influential participant of the Council, as well as author of the *Haec Sancta*

Hague) for the Second Vatican Council; P. KNOLL, *Working for the King (and the Queen): Krakovian Scholars in the Royal Service in Late Medieval Poland*, *The Polish Review*, 59(2) (2014), pp. 3–18, <https://doi.org/10.5406/polishreview.59.2>; S. HUBER, *Paweł Włodkowiec: Jagiellonischer Universalismus, Einführung in die Geschichte der polnischen Sozialphilosophie: Ausgewählte Probleme aus sechs Jahrhunderten* 1st ed., 2014, pp. 37–72, <https://doi.org/10.2307/j.ctvc16s3n.5>; M. WALZER, *Wojna sprawiedliwa i wojna święta raz jeszcze* [Just war and holy war once again], *Studia Philosophiae Christianae UKSW*, 53 (2017), pp. 21–40; W. CZAPLIŃSKI, *A Right of Infidels to Establish Their Own State? Remarks on the Writing of Paulus Vladimiri and Francisco de Vitoria*, in *Religion and International Law*, 2018, pp. 37–56; M. RUPNIEWSKI, *Human Dignity as Law's Foundation: An Outline for a Personalist Jurisprudence*, in A. J. L. MENEUGE, B. W. BUSSEY (eds.), *The Inherence of Human Dignity: Foundations of Human Dignity*, vol. 1 (2021), pp. 149–164, <https://doi.org/10.2307/j.ctv22d4t3k.12>; A. QUERENGÄSSER, *A Revolution of Knowledge, in Before the Military Revolution: European Warfare and the Rise of the Early Modern State 1300–1490*, 2021, pp. 175–186, <https://doi.org/10.2307/j.ctv1rxdqnf.11>. For a detailed study of Paweł Włodkowiec's writings, see T. JASUDOWICZ, *Śladami Ludwika Ehrlicha. Do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka* [In the footsteps of Ludwik Ehrlich: To Paweł Włodkowiec for learning about human rights], Toruń 1995.

decree. This was a fortuitous encounter for Włodkowiec because at the Council of Constance Zabarella would also be on the Polish side. He was a diplomat with a comprehensive education, but also well understood the realities of politics. He had previously spent many years in Padua's service, seeking support from the king of France against Venice. However, when the Republic of Venice subjugated Padua, Zabarella immediately entered the Venetian diplomatic service. Włodkowiec therefore had the opportunity to learn from the top contemporary politicians and diplomats. His Italian contacts,⁴ for instance, Kasper of Perugia and Antonio Zeno of Milan (later papal legate to the Polish Crown), also served the Polish cause well. The astute policy of Casimir the Great in establishing the *Studium Generale* in Kraków and its legal orientation is clearly visible here. The future power of the Jagiellonian dynasty owed a lot to the king⁵. Although in Włodkowiec's youth the university was in crisis, its position would soon improve significantly. Włodkowiec worked in the service of the Polish king while still studying in Padua, probably performing the duties of royal prosecutor at the Holy See. After returning to Poland, he taught canon law in Krakow, and in 1414 and 1415 he became rector of the Academy. He was heavily involved in the dispute with the Teutonic Order, making inquiries and carrying out procedural activities. In addition, he was an envoy to Pope Alexander V regarding Samogitia

4 K. Ożóg, *Współpraca prawników włoskich z Pawłem Włodkowicem w procesie polsko-krzyżackim w Rzymie w latach 1420-1421* [Cooperation of Italian lawyers with Paweł Włodkowiec in the Polish-Teutonic trial in Rome in 1420-1421], *Nasza Przyszłość* LXXVI, (1991), p. 83.

5 IDEM, *Die Krakauer Universität und ihre Teilnahme am öffentlichen Leben des jagiellonischen Königreiches*, in W. FALKOWSKI, S. WEINFURTER (eds.), *Ritualisierung Willensbildung. Polen und Deutschland im hohen und späten Mittelalter*, Wiesbaden 2010, "Quellen und Studien" series vol. 24, pp. 163-181; P. KRAS, *An Overview: The Conversion of Pagans and Concept of *Ius Gentium* in the Writings of Cracow Professors in the First Half of the Fifteenth Century*, 6 *Bažnyčios istorijos studijos*, 23 (2013).

(Lithuania) and he represented Poland at the trial in Buda conducted by Sigismund of Luxembourg in 1414 and in 1420 at the trial in Wrocław. Therefore, there is no doubt about Włodkovic's competence in the field of international law and policy of the time, in particular his proficiency in *leges* and *canones*.

In 1414, Włodkovic went to the council meetings in Constance in a large group of the Polish legation, together with Zawisza Czarny and Mikołaj Trąba, a candidate for the papal throne. He created and presented several studies⁶ to the Council, including *De potestate papae et imperatoris respectu infidelium nec non de ordine Cruciferorum et de bello Polonorum contra dictos patres traditi oecumenico Constantiensi Concilio*, and *Tractatus de potestate papae et imperatoris respectu infidelium*, which is in fact his basic statement on subjectivity in the law of nations. However, the council did not discuss this, so Włodkovic announced it in July 1415 as *processus doctrinalis* of the commission headed by Cardinal Zabarella, and Włodkovic skillfully used his earlier studies. As in the *Summa* of St. Thomas Aquinas, using the question-and-answer method, Włodkovic questioned the authenticity of imperial grants to the Teutonic Order,⁷ and, assuming their existence, he further asked about the rights and competences to issue them. He questioned the Order's right to benefit from those lands and whether they held appropriate legal title. He also argued for the Order's dissolution, as happened with the Templars, and

6 Printed by M. BOBRZYŃSKI, *Starodawne prawa polskiego pomniki* [Ancient Polish law monuments], vol. 5, part 1, 1878. For other conciliar works, see A. BARON, H. PIETRAS (eds.), *Dokumenty Soborów Powszechnych* [Documents of Ecumenical Councils], vol. III (1414–1445): Konstancja–Bazylea–Ferrara–Rzym, Kraków 2003. All source citations in this paper were based on L. EHRLICH, *Pisma wybrane Pawła Włodkowica* [Selected works of Paul Vladimiri], vol. I–III, Warszawa 1966, 1968, 1969.

7 P. KNOLL, *The Most Unique Crusader State: The Teutonic Order in the Development of the Political Culture of Northeastern Europe during the Middle Ages*, in C. W. INGRAO, F. A. J. SZABO (eds.), *The Germans and the East*, 2008, pp 38–41.

in the later conciliar treatise *Ad aperiendam* he called the Order a heretical sect. He raised the issue of the right of emperors and popes to lands inhabited by infidels. As a conciliarist, Włodkovic put papal authority above earthly power, but was critical of the so-called Golden Bull of Verona of Frederick II of 1245 for Grand Master Heinrich von Hohenlohe, granting the Order not only the lands of the Prussians, but also generously all of Lithuania and Ruthenia. However, the emperor did not exercise any authority over those lands and therefore could not transfer them to the Order. This view was based on the Ulpian rule *nemo plus iuris ad alium transferre potest, quam ipse haberet* from the 46th book ad edictum expressed in Włodkovic⁸ (quoted directly in the Justinian compilation – D. 50.17.54). Although this rule was used by Ulpian in the 3rd century in the context of inheritance law, it was given a general, systemic meaning in the Digests and functioned as such in the medieval *ius commune*. Włodkovic wrote “according to the rule of law, no one can transfer to another more rights than it is known that he is entitled to,” and yet “neither the pope nor the emperor is the lord of those lands that infidels possess, especially as regards ownership and individual rule.” “Therefore, since these lands were not the property of those who gave them,

8 *Treatise Saevientibus*, I, p. 58, where he wrote about imperial grants as invalid because “those who do not have nothing give anything, and what happens contrary to the law should be considered as non-existent.” We also have a clear reference here to the principle of *ex iniuria ius non oritur* from Roman law, which is also extremely important from the point of view of modern times, especially in public law. See M. KURYŃOWICZ, *Ex iniuria ius non oritur. Szkic do dziejów zasady, in Ius est a iustitia appellatum. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Tadeuszowi Wiśniewskiemu [Ius est a iustitia appellatum: Anniversary book dedicated to Professor Tadeusz Wiśniewski]*, 2017, pp. 1239–1250. For more on this treatise, see also B. SZLACHTA, *O Saevientibus Pawła Włodkowica uwag kilka* [On Paweł Włodkovic’s *Saevientibus*: Some remarks], in J. ADAMOWSKI, T. WALLAS, K. KAKAREKO (eds.), *Między Klio a Themis. Księga dedykowana Profesorowi Jackowi Sobczakowi* [Between Klio and Themis: A book dedicated to Professor Jacek Sobczak], Warszawa 2016, pp. 875–886.

there could be no actual donation, for what one does not have cannot be transferred to another.” Włodkovic made direct reference to the authority of Roman law and, moreover, based the main part of the council’s argumentation on it. An equally important argument for the invalidity of the imperial grant was the conflict of competences of the two powers.⁹ The justification for the imperial grant was the obligation to convert the pagans living in those lands, and in Włodkovic’s argument this remained the exclusive responsibility of the papacy, never the emperor. Włodkovic based his views on this issue almost entirely on Zabarella’s writings. The pagans themselves, if they peacefully possessed their lands by virtue of natural law,¹⁰ should not be disturbed, much less deprived of their lands by force. On this last issue, he probably used the views of Stanisław of Skarbimierz (ca. 1365-1431), an underappreciated Polish lawyer and professor at the Krakow Academy, whose sermons on just wars are considered the first European doctrine of the law of war.¹¹ He was also supported by the writings of Zabarella, Cicero, and Saint Augustine, Sinibaldo Fieschi (Pope Innocent IV), Johannes Andrea, Oldradus, Marsilius of Padua, Saint Raymond of Peñafort and Dante. He clearly rejected the arguments of the Doctor of Law (decrees), Jan Frebach of Bamberg (hired and paid by the Teutonic Knights, as well as the infamous Dominican Falkenberg), who believed that infidels

9 Włodkovic attributed to the popes competences in matters of the fight for faith and considered the decisions made by the emperors in this matter to be “invalid by law” and “not belonging to his office” (*Treatise Ad Aperiendam*, II, p. 111).

10 M. PŁOTKA, *Permissive Natural Law and Its Scope in Paul Vladimiri’s Philosophy*, *Studia Philosophiae Christianae*, 56 (S1) (2020), pp. 9–26, doi: 10.21697/spch.2020.56.S1.01.

11 L. EHRlich, *Polski wykład prawa wojny z XV wieku* [Polish lecture on the law of war from the 15th century]. Warszawa 1955; K. LANKOSZ, *Stanisław ze Skarbimierza (ok. 1360–1431)*, in J. STELMACH, W. URUSZCZAK (eds.), *Złota Księga Wydziału Prawa i Administracji* [Golden book of the Faculty of Law and Administration], Krakow 2000, pp. 51–56.

blasphemed the faith by not recognizing the papal and imperial authority. Włodkowic asserted that those arguments were illogical and denied the Christian world the right to go to war only for this reason. It seems that one can also see¹² here a trace of the interdictive concept of protection of possession, present in canon law (*actio spoli*) and adopted from Roman law, which was also granted to a possessor who had no right to a particular thing, especially property. The basic reason for such protection in Roman times was concern for non-citizens, usually foreigners, with limited legal rights. As Włodkowic wrote, Christian rulers should not expel infidels (including Jews) from their land if they were living peacefully because that was prohibited by canon and civil law.¹³ If they are not subjects of these rulers, they are not obliged to obey them, but they have the right to resist any attack by the “faithful,” but without persecuting them.¹⁴

Infidels were not “bound by divine, canonical or civil law,” and therefore, they could not by law be considered rebels, enemies or tormentors of the emperor or the Church.¹⁵ At the same time, popes had the right to punish infidels and declare war on them if they sinned against the “law of nature” by which they were bound. If their actions were against Christians, popes were allowed to deprive infidels of power, but only for a “great cause.”

Włodkowic’s work also formulates a principle that is fundamental to the modern search for the foundations of human rights: that pagans must not be denied what the law grants to human society.¹⁶ He also wrote (at the beginning of the 15th century!) about the obligation to know each other’s rights and the need to respect

¹² *Treatise Ad Aperiendam*, I, p. 236, II, pp. 26, 68; *Treatise Ad Videndum*, III, p. 177.

¹³ *Treatise Ad Aperiendam*, II, p. 74.

¹⁴ *Treatise Quoniam Error*, II, pp. 371–377.

¹⁵ *IBIDEM*, pp. 365–366.

¹⁶ *Treatise Ad Videndum*, III, p. 180.

them.¹⁷ Infidels, including Jews, living peacefully in Christian dominions should not be harmed or deprived of their property; moreover, the Christian ruler should love “Saracens and Gentiles” as spiritual and corporeal participants in human nature.¹⁸ More specifically, the Christian ruler is obliged to provide state protection to all inhabitants of the state, which excludes hostile actions against some of them, especially non-Christians.¹⁹ These duties of the ruler are also defined in Włodkowiec’s writing in connection with internal fief relations, and here one can see some inspiration from Roman law.

He argued that rulers had no right to take over their vassal’s lands “without cause,” referring to the principle developed in the Middle Ages on the basis of Roman sources and systemic principles, also expressed today as *pacta sunt servanda*.²⁰ He also rejected the view of the ruler standing above the law, accepting the mechanism of adverse possession of goods to his detriment.²¹

17 *Treatise Saevientibus*, I, p. 65.

18 *Treatise Ad Videndum*, III, pp. 178–179.

19 *IBIDEM*, p. 180.

20 In fact, Roman sources only point to the need to “observe” contracts. The most frequently quoted fragment talks about informal agreements to which the praetor was supposed to provide protection under certain conditions: “D.2.14.7.7 *Ait praetor: pacta conventa, quae neque dolo malo, neque adversus leges plebis scita senatus consulta decreta edicta principum, neque quo fraus cui eorum fiat facta erunt, servabo*.” The idea of the Roman principle of absolute binding force of all contracts would be completely nonsense, because contracts were numerous and very diverse, and there were a number of reasons why individual contracts could not be valid in specific situations. See K. TUORI, *Pacta sunt servanda*, *Annales Academiae Scientiarum Fennicae*, 2(1) (2023), pp. 44–57, doi: 10.57048/aasf.130107. Moreover, both in Roman and modern private law, the failure of a contract usually gives rise to a *condictio* – a quasi-contractual obligation, and therefore an “equitable” obligation to return mutual benefits. However, this principle operated in a different way in the law of nations, where, due to the universal nature of “agreements” functioning rather in the public law sphere, it could be applied in accordance with the social belief in the obligation to keep promises.

21 *Treatise Quoniam Error*, II, pp. 269–270; *Treatise Ad Aperiendam*, I, p. 23. Adverse possession (prescription) as a method of acquiring property rights was subject to extensive and detailed regulation in Roman law, but imperial goods were

Since, as a result of these and many other, sometimes dramatic efforts and the considerable help of the above-mentioned friendly lawyers, Włodkovic's treatises were adopted by the council and his views were fully accepted as *processus doctrinalis*. It was a great success of the Polish delegation, but this brave doctrine of subjectivity and sovereignty in the law of nations had no influence on the jurisprudence of the time and ultimately it was completely forgotten for centuries. The famous Spanish philosopher, theologian, and, last but not least, lawyer, the Dominican Francisco de Vitoria²² from Salamanca has often been called the father of human rights. Although he was already active during the Renaissance, it is highly probable that he knew Włodkovic's views, as he repeatedly referred to council documents. There are justified opinions that the first of Vitoria's lectures was based on Włodkovic's ideas.²³

In conclusion, it is worth emphasizing that the civilizational significance of Paweł Włodkovic's thought should not be underestimated.²⁴ Without his doctrine, it would be difficult to imagine

generally excluded from it. See B. KOWALCZYK, *Usucapio. Rzymskie pochodzenie współczesnej instytucji zasiedzenia* [Usucapio: Roman origin of the contemporary institution of acquisitive prescription], Gdańsk 2016.

- 22 P. SCHRÖDER, *Vitoria, Gentili, Bodin: "Sovereignty and the Law of Nations"*, in B. KINGSBURY, B. STRAUMANN (eds.), *The Roman Foundations of the Law of Nations: Alberico Gentili and the Justice of Empire*, Oxford 2010, online edition, Oxford Academic, 1 May 2011, <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199599875.003.0009>, 02.06.2024.
- 23 B. DÍAZ, *Just War Against Infidels? Similar Answers from Central and Western Europe*, 21 *Studia Philosophiae Christianae*, 55 (2017); W. CZAPLIŃSKI, *A Right of Infidels to Establish Their Own State? Remarks on the Writing of Paulus Vladimiri and Francisco de Vitoria*, in R. UERPMANN-WITZACK ET AL. (eds.), *Religion and International Law: Living Together*, 2018, p. 37.
- 24 E. LOEFFLAD, *In Search of Paulus Vladimiri: Canon, Reception, and the (In)Conceivability of an Eastern European "Founding Father" of International Law*, *Leiden Journal of International Law*, 36(4) (2023), pp. 833–855, doi:10.1017/S0922156523000328. Loefflad clearly got the point: "Paulus Vladimiri (1370–1435), a late medieval Catholic priest and rector at Cracow University in the Kingdom of Poland who made strikingly similar arguments to Francisco de Vitoria (1483–1546) on the rights of non-Christians a full century before Vitoria" and "However, despite their

the contemporary vision of individual subjectivity and the modern concept of human rights, even if generations of lawyers have worked on the subject in the meantime. The policy of the Kingdom of Poland at that time, at the early stage of the union with Lithuania and resulting in the expansion of the kingdom's territory to the east and northeast, was carried out using peaceful rather than military methods.²⁵ This secures Paweł Włodkowic's legacy in history as one of the founders of the concept of human rights. In addition, modern lawyers should remember the role of Roman law, both public and private, in this medieval approach to defining the rights of human beings.

Abstract

Paulus Vladimiri – Włodkowic (1370–1435), a medieval Polish lawyer, while on duty at the Council of Constance (1414–1418), presented several writings on the rights and personality of non-Christians, to some extent using Roman law arguments. In various works he was trying to define the peaceful coexistence of nations. He also formulated principles that are fundamental to the modern human rights. His doctrine is very similar to Francisco de Vitoria (1483–1546) lectures on the rights of non-Christians, presented a century later. This famous Renaissance Spanish writer is often attributed as the pioneer of human rights, while Vladimiri was forgotten and only nowadays few scholars mention his legacy. This paper tries to outline most important elements of Włodkowic's medieval vision of international law.

Keywords: human rights, Paulus Vladimiri – Włodkowic, Council of Constance, history of Poland, Teutonic Knights.

similarity, Vladimiri is virtually unknown outside Poland and the Baltic states, yet Vitoria, in both celebratory and critical accounts, is widely hailed as the 'first international lawyer:'"

25 K. TYMIENIECKI, *Moralność w stosunkach między państwami w poglądach Pawła Włodkowica* [Morality in relations between states in the views of Paweł Włodkowic], *Przegląd Historyczny*, 22 (1919–1920), p. 27.

Resumen

Paulus Vladimiri sobre derechos humanos y dignidad humana: mensaje medieval de Polonia a Europa

Paulus Vladimiri – Włodkowic (1370-1435), jurista polaco medieval, durante su servicio en el Concilio de Constanza (1414-1418), presentó varios escritos sobre los derechos y el status jurídico de los no cristianos, utilizando en cierta medida argumentos del Derecho romano. En varias obras trataba de definir la coexistencia pacífica de las naciones. También formuló principios que son fundamentales para los derechos humanos modernos. Su doctrina es muy similar a la doctrina de Francisco de Vitoria (1483-1546) sobre los derechos de los no cristianos, presentadas un siglo después. A este famoso escritor español del Renacimiento se le suele atribuir ser el pionero de los derechos humanos, mientras que Vladimiri cayó en el olvido y sólo hoy en día unos pocos estudiosos mencionan su legado. Este artículo trata de esbozar los elementos más importantes de la visión medieval del derecho internacional de Włodkowic.

Palabras clave: derechos humanos, Paulus Vladimiri – Włodkowic, Concilio de Constanza, historia de Polonia, Orden Teutónico.

Bibliography

- BARDACH T., *Historia państwa i prawa Polski*, vol. 1, Warszawa 1964.
- BEŁCH S., *Paulus Vladimiri and His Doctrine Concerning International Law and Politics*, De Gruyter 2018.
- BRZOSTOWSKI T., *Paweł Włodkowic*, Warszawa 1954.
- CZAPLIŃSKI W., *A Right of Infidels to Establish Their Own State? Remarks on the Writing of Paulus Vladimiri and Francisco de Vitoria*, Religion and International Law, 2018, p. 37-56.
- DÍAZ B., “Just War Against Infidels? Similar Answers from Central and Western Europe,” (2017) 21 *Studia Philosophiae Christianae* 53/3(2017), pp. 55-75.

- Dokumenty Soborów Powszechnych*, vol. III (1414–1445): Konstancja–Bazylię–Ferrara–Rzym, A. BARON, H. PIETRAS (eds.), Kraków 2003.
- EHRlich L., *Paweł Włodkowiec i Stanisław ze Skarbimierza*, Warszawa 1954.
- EHRlich L., *Pisma wybrane Pawła Włodkowica*, t. I–III Warszawa 1966–1968–1969.
- EHRlich L., *Polski wykład prawa wojny z XV wieku*, Warszawa 1955.
- EHRlich L., *Rektor Paweł Włodkowiec, rzecznik obrony przeciw Krzyżakom*, Kraków 1963.
- GRZYBOWSKI K., *Paweł Włodkowiec a współczesna mu kanonistyka*, Państwo i Prawo, 1955, z. 117, pp. 799–814.
- JASUDOWICZ T., *Śladami Ludwika Ehrlicha. Do Pawła Włodkowica po naukę o prawach człowieka*, Toruń 1995.
- KNOLL P., *Poland as ‘Antemurale Christianitatis’ in the Late Middle Ages*, *The Catholic Historical Review*, vol. 60, n. 3, 1974, pp. 381–401.
- KNOLL P., *Working for the King (and the Queen): Krakovian Scholars in the Royal Service in Late Medieval Poland*, *The Polish Review*, 59/2(2014), pp. 3–18.
- KNOLL P., *The Most Unique Crusader State: The Teutonic Order in the Development of the Political Culture of Northeastern Europe during the Middle Ages*, in *The Germans and the East*, C. W. INGRAO, F. A. J. SZABO (eds.), Purdue University Press 2008, pp. 38–41.
- KRAS P., *An Overview: The Conversion of Pagans and Concept of *Ius Gentium* in the Writings of Cracow Professors in the First Half of the Fifteenth Century*, *Studies in Church History* 6(2013), pp. 23–54.
- KOWALCZYK B., *Usucapio. Rzymskie pochodzenie współczesnej instytucji zasiedzenia*, Gdańsk 2016.
- KOWALSKI M., *Stanisław of Skarbimierz (ca. 1360/65–1431) and Paweł Włodkowiec (ca. 1370/73–1435/36)*, in: *Law and Christianity in Poland: the legacy of the great jurists*, F. LONGCHAMPS DE BERIER, R. DOMINGO (eds.), New York 2022, p. 35–47.
- KUPISZEWSKI H., *Prawo rzymskie a współczesność*, Warszawa 2013.

- KURYŁOWICZ M., *Ex iniuria ius non oritur. Szkic do dziejów zasady, in Ius est a iustitia appellatum. Księga jubileuszowa dedykowana Profesorowi Tadeuszowi Wiśniewskiemu*, M. TOMALAK (ed.), Warszawa, 2017, pp. 1239-1250.
- LANKOSZ K., Stanisław ze Skarbimierza (ok. 1360–1431), in *Złota Księga Wydziału Prawa i Administracji*, J. STELMACH, W. URUSZCZAK (eds.), Kraków 2000, pp. 51–56.
- LOEFFLAD E., *In search of Paulus Vladimiri: Canon, reception, and the (in)conceivability of an Eastern European ‘founding father’ of international law*, *Leiden Journal of International Law*, 36/4(2023), pp. 883–855.
- OŻÓG K., Współpraca prawników włoskich z Pawłem Włodkowicem w procesie polsko-krzyżackim w Rzymie w latach 1420-1421, *Nasza Przeszłość*, LXXVI, 1991, pp. 83-106.
- OŻÓG K., *Die Krakauer Universität und ihre Teilnahme am öffentlichen Leben des jagiellonischen Königreiches*, in *Ritualisierung Wilensbildung. Polen und Deutschland im hohen und späten Mittelalter*, W. FALKOWSKI, S. WEINFURTER (eds.), Wiesbaden 2010, pp. 163–181.
- PIERADZKA K., *Uniwersytet w służbie państwa i wobec soborów w Konstancji i Bazylei*, in *Dzieje Uniwersytetu Jagiellońskiego w latach 1364–1764*, K. LEPSZY (ed.), vol. I, Kraków 1964.
- PŁOTKA, M., *Permissive natural law and its scope in Paul Vladimiri’s philosophy*, *Studia Philosophiae Christianae*, 56(2020), pp. 9–26.
- RUPNIEWSKI M., *Human dignity as law’s foundation: an outline for a personalist jurisprudence*, in *The Inherence of Human Dignity: Foundations of Human Dignity*, A. J. L. MENUGE, B. W. BUSSEY (eds.), vol. 1, Athem Press 2021, pp. 149–164.
- SCHRÖDER P., *Vitoria, Gentili, Bodin: Sovereignty and the Law of Nations*, in *The Roman Foundations of the Law of Nations: Alberico Gentili and the Justice of Empire*, B. KINGSBURY, B. STRAUMANN (eds), Oxford 2010, pp.163-186.

- SONDEL J., *Rektora Pawła Włodkowica batalia w obronie interesów Polski i czci króla Władysława Jagiełły*, Acta Universitatis Wratislaviensis, No 3063, PRAWO CCCV, Wrocław 2008, p. 375-389.
- SONDEL J., *Zawsze wierny. Uniwersytet Jagielloński a Kościół rzymskokatolicki*, Kraków 2006.
- SZLACHTA B., *O Saevientibus Pawła Włodkowica uwag kilka*, in: *Między Klio a Themis: księga dedykowana Profesorowi Jackowi Sobczakowi*, J. ADAMOWSKI, T. WALLAS, K. KAKAREKO (eds.), Warszawa 2016, pp. 875-886.
- TYMIENIECKI K., *Moralność w stosunkach między państwami w poglądach Pawła Włodkowica*, Przegląd Historyczny, 22(1919-1920), pp. 1-27.
- TUORI, K., *Pacta sunt servanda*, Annales Academiae Scientiarum Fennicae, 2(2023), pp. 44-57.
- Walzer M., *Wojna sprawiedliwa i wojna święta raz jeszcze*, Studia Philosophiae Christianae, 53(2017), s. 21-40.
- WESOŁOWSKA E. A., *Paweł Włodkowic – współczesne znaczenie poglądów i dokonań*, Płock 2001.
- WIELGUS S., *Paweł Włodkowic – wybitny średniowieczny uczony i mąż stanu*, Annales Universitatis Mariae Curie Skłodowska, 46(1999), Sectio G – Ius, p. 73-81.

PIOTR RYGUŁA

CARDINAL STEFAN WYSZYŃSKI UNIVERSITY IN WARSAW

ORCID: 0000 0003 1716 2789

La migración a las Américas a principios del siglo XVI como impulso de un gran debate sobre los derechos humanos

El descubrimiento de América por Cristóbal Colón en 1492 es ampliamente reconocido como uno de los acontecimientos clave que ponen fin a la Edad Media e inician la era moderna. Como ha sido descrito por Enrique Dussel “La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero «nació» cuando Europa pudo confrontarse con «el Otro» (...); cuando pudo definirse como un „ego” descubridor”¹.

Este mismo acontecimiento se considera también como la fecha de inicio del período comúnmente denominado en la literatura española la primera globalización². En la literatura inglesa este

1 E. DUSSEL, *1492. El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del “mito de la Modernidad”*, La Paz 1994, p. 8.

2 Por citar sólo tres monografías de los dos últimos años: J. J. IGLESIAS RODRÍGUEZ, J. M. DÍAZ BLANCO, I. M. MELERO MUÑOZ, *En torno a la Primera Globalización: circulaciones y conexiones entre Atlántico y el Mediterráneo (1492-1824)*, Sevilla 2022; J. L. LÓPEZ-LINARES, *España: la primera globalización*, Barcelona 2022; L. PADRÓN REYES, M. DEL MAR BARRIENTOS MÁRQUEZ (eds.), *Entre Europa y América. El mar y la primera globalización*, Universidad de País Vasco, 2023.

periodo se denomina con el término „early globalisation”³, para, desde la perspectiva de la historia de la economía, aplicar el término de la „primera globalización” al período de globalización del comercio y las finanzas que tuvo lugar entre 1870 y 1914⁴. En este estudio, al hablar de la primera globalización, tenemos en mente un período que comienza con la llegada de los españoles al continente americano (1492) y de los portugueses a Asia (1498) y termina con la Revolución Francesa y las Guerras Napoleónicas (1793-1815). De hecho, estos acontecimientos provocaron un cambio radical en las relaciones políticas y económicas desarrolladas precisamente durante la dominación hispano-portuguesa del mundo occidental⁵.

La llegada de Colón a América unió dos mundos: el Viejo Mundo de Europa, Asia y África, con el Nuevo Mundo de las Américas. Ambos habían permanecido aislados el uno del otro durante miles de años, no sólo a nivel cultural, sino también biológico. Su fusión y mezcla a nivel de organismos vivos (humanos, animales, plantas, enfermedades) así como a nivel económico, político y cultural, provocaron cambios globales en todos los ámbitos de la vida mencionados. Visto desde la perspectiva del „Descubrimiento” del Nuevo Mundo, esta experiencia no solo afectó a los descubridores sino también a los descubiertos. Esta doble experiencia obligó a las personas que vivían a ambos lados del Atlántico a cambiar su percepción previa del mundo y del ser humano.

- 3 G. C. GUNN, *First Globalization: The Eurasian Exchange, 1500-1800 (World Social Change*, Lanham 2003; R. DOBADO-GONZÁLEZ, A. GARCÍA-HIERNAUX (eds.), *The Fruits of the Early Globalization. An Iberian Perspective*, Cham 2021.
- 4 J. BUSTOS DÍAZ, *Historia económica. Desde las sociedades nómadas hasta la primera globalización*, Madrid 2021.
- 5 R. DOBADO-GONZÁLEZ, A. GARCÍA-HIERNAUX (eds.), *op.cit.*, p. 4.

1. La identidad de Europa

Buscando un punto de partida para la historia de Europa, el historiador británico Norman Davies se remonta al poeta romano Ovidio, quien, en su obra „Metamorfosis”, se refiere a la mitología griega y describe el secuestro de la inocente princesa Europa por Zeus⁶. Además de las múltiples asociaciones que provoca la historia del secuestro de Europa, desde la costa de la antigua Fenicia (actual sur del Líbano) hasta Creta, apunta, entre otras cosas, al origen de la joven cultura de las islas del Egeo proveniente de la civilización mucho más antigua del Oriente asiático. Hacia este Oriente y su cultura se orientaron las culturas que constituyeron los cimientos de la Europa emergente: las ciudades-estado griegas, el imperio de Alejandro Magno y el Imperio Romano. No por casualidad, el primer emperador cristiano, Constantino, decidió trasladar la capital de Roma a Bizancio, en la frontera entre Europa y Asia, que más tarde sería conocida como Constantinopla⁷.

A pesar de numerosos intentos, Europa, como continente, no ha desarrollado estructuras políticas comunes que hayan permanecido a lo largo de su historia⁸. Por esta y otras razones, la identidad civilizacional común de Europa no se encuentra tanto en las estructuras políticas como en la dimensión de comunidad cultural. Incluso a este nivel, como escribe Norman Davies, sería difícil defender la tesis de que „ha habido alguna vez algo que pudiera describirse como un monolito cultural europeo”⁹. En cambio, se suele argumentar que dicha comunidad cultural es fruto de la herencia de las antiguas Grecia, Roma e Israel. En la formación

6 N. DAVIES, *Europa*, Kraków 2002, p. 20.

7 N. DAVIES, *Europa – między Wschodem a Zachodem*, Kraków 2007, p. 19.

8 La afirmación anterior, así como la totalidad de este estudio, es un análisis histórico y, por lo tanto, no guarda relación con los esfuerzos de los Estados fundadores de la Unión Europea.

9 IBIDEM, p. 34.

de la identidad cultural europea ejercieron además una influencia incuestionable los pueblos que, calificados de bárbaros por no proceder de la tradición grecorromana, llegaron al Viejo Continente durante la época de migración de los pueblos y, aportando elementos de su propia cultura, se impregnaron a su vez de la cultura de la antigua Europa¹⁰. Finalmente, lo que unió de forma gradual pero eficaz la herencia cultural tan diferente fue el cristianismo, que no solo sobrevivió al colapso del Imperio de Occidente, sino que se convirtió en el portador de la cultura antigua y en el fundamento de la unidad cultural tanto en Bizancio como en Europa Occidental¹¹.

La influencia del cristianismo en el largo y turbulento proceso de amalgama de culturas tan diferentes en el Viejo Continente hizo que con el paso del tiempo los pueblos y territorios que conforman la Europa actual llegaran a considerarse una sola *res publica christianorum*. E incluso cuando con el paso del tiempo la conciencia de pertenencia a una única *respublica christiana* se transformó en un sentimiento de pertenencia a una única comunidad cultural europea, subsistió la conciencia de la base de valores comunes a los europeos¹². Voltaire, el célebre escritor francés del Siglo de las Luces, dejaba de ver a Europa en términos de *res publica christianorum*, viéndola „como una especie de gran república dividida en varios estados, unos monárquicos, los otros mixtos; éstos aristocráticos, aquellos populares, pero relacionados todos los unos con los otros; con un mismo fundamento religioso, (...) e iguales

10 K. MODZELEWSKI, *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004.

11 N. DAVIES, *Europa – między Wschodem a Zachodem...*, p. 33. La entrada de los eslavos de Europa Oriental en el círculo de la civilización europea y su adopción de valores de civilización de las antiguas Grecia y Roma se logró también mediante la adopción del cristianismo. P. RYGUTA, *Wkład św. Cyryla i Metodego w proces kształtowania się tożsamości europejskiej*, en *Intelektualne i duchowe dziedzictwo Cyryla i Metodego. Historia i aktualność tradycji cyrylo-metodiańskiej*, J. BUDNIAK, A. KASPEREK (eds.), Katowice 2014, pp. 109-123.

12 P. RYGUTA, *op.cit.*, pp. 112.

principios de derecho público (...), desconocidos en las demás partes del mundo”¹³. Medio siglo más tarde, el político irlandés Edmund Burke expresaba su creencia en la existencia real de una comunidad cultural europea, hasta tal punto de poder afirmar que ningún europeo podría convertirse en un completo refugiado en ninguna parte de Europa¹⁴.

2. La migración al Nuevo Mundo

Para los europeos el descubrimiento de América por parte de Cristóbal Colón no supuso únicamente una expansión geográfica de su mundo anterior, que hasta entonces se había limitado a tres continentes: Europa, Asia y África. Significaba también el establecimiento de contacto con un Nuevo Mundo que tenía su propia historia, en el que existían y se desarrollaban civilizaciones diferentes de las conocidas hasta el momento. Comprender y aceptar la realidad que existía al otro lado del océano no era algo que los europeos dieran por sentado. Llegaron al Nuevo Mundo con su propia experiencia histórica, sus creencias, que chocaban con las arraigadas concepciones del mundo de los pueblos que vivían en la orilla opuesta del océano Atlántico.

Tras zarpar de Palos (cerca de Huelva) en agosto de 1492 con tres pequeñas naves (la Niña, la Pinta y Santa María) y con noventa hombres a bordo, Colón se dirigió primero a las Islas Canarias, donde, a principios de septiembre tras realizar pequeñas reparaciones y reponer provisiones, se dirigió hacia el oeste, hacia aguas oceánicas inexploradas. Gracias a los vientos favorables tras navegar unos 3800 km en 33 días, los marineros avistaron la primera

¹³ VOLTAIRE, *El siglo de Luis XIV*, México 1954, p. 7.

¹⁴ E. BURKE, *Letters on a Regicide Peace* (1796), en D. HAY, *Europe: the emergence of an idea*, Edinburg 1957, p. 123.

isla del archipiélago de las Bahamas. Habiendo desembarcado el 12 de octubre de 1492, las islas que descubrió fueron anexionadas por Colón a la corona de Castilla y recibieron nombres con clara referencia a la religión católica y a los Reyes (San Salvador, Fernandina, Isabela, Española). La fundación del primer asentamiento europeo en el Nuevo Mundo se produjo por „casualidad”. Tras celebrar la Nochebuena de 1492 la tripulación de la Santa María, la mayor de las tres naves de Colón, se quedó casi toda dormida y el buque insignia encalló frente a la Española. Al no poder acomodar a toda la tripulación en los otros dos barcos, Colón decidió dejar a 40 hombres en la isla, en un asentamiento improvisado que estableció y al que llamó la Navidad en recuerdo del desafortunado desembarco isleño¹⁵.

Para Colón marzo de 1493 fue el periodo de su mayor triunfo. A su regreso a España los reyes Isabel y Fernando le concedieron el título de Gran Almirante del Océano y Gobernador General de las Indias. También a su vez la decisión de asentar españoles en las tierras recién descubiertas. Pensando que Colón había navegado hacia las costas orientales de Asia, siguiendo el ejemplo de los portugueses, en su segunda expedición le encomendaron el establecimiento de una colonia comercial permanente en el Nuevo Mundo¹⁶. Por este motivo, incluso antes del inicio de dicha expedición, se iniciaron negociaciones con Portugal y con el papado para reconocer formalmente las islas descubiertas como españolas y asegurarse la posibilidad de expansión a otros territorios descubiertos en el futuro¹⁷. Estas gestiones culminaron con la bula *Inter caetera* del papa Alejandro VI, del 3 de mayo de 1493, que se convirtió

15 M. C. EAKIN, *Historia Ameryki Łacińskiej. Zderzenie kultur*, Kraków 2009, pp. 55-56.

16 S. BARTO, *Historia Hiszpanii*, Warszawa 2011, p. 132.

17 La Orden de Cristo y la Corona de Portugal ya estaban activas en África Occidental en base de las bulas papales de la segunda mitad del siglo XV. J. H. PARRY, *Morskie imperium Hiszpanii*, Gdańsk 1983, p. 35.

en el fundamento de las negociaciones futuras con Portugal. Desde el punto de vista del Papa, mientras tanto, el objetivo principal de emitir la bula era exigir a los reyes católicos para que llevaran a cabo, en las tierras que les habían sido confiadas, la misión de cristianizar a los pueblos que aún no habían conocido el Evangelio¹⁸.

Un año más tarde, el 7 de junio de 1494, se firmó el Tratado de Tordesillas que dividía las esferas de influencia en el Nuevo Mundo. A España se le garantizaban los territorios descubiertos por Cristóbal Colón y los aún por descubrir al oeste de las islas mencionadas; a Portugal, los territorios al este del territorio en litigio, asegurando así la libertad de navegación entre Portugal y las Indias portuguesas. Gracias en parte a este tratado, en la primera mitad del siglo XVI se establecieron y desarrollaron dos sistemas europeos de navegación transoceánica: el portugués, entre Lisboa y Goa, en la India¹⁹, y el español, entre Sevilla y los puertos del mar Caribe y el golfo de México.

Incluso antes de que se firmara el Tratado de Tordesillas, los gobernantes españoles decidieron organizar una segunda expedición bajo el mando de Colón. Mientras que para la primera expedición se tuvo que emplear mucho tiempo en reunir una tripulación de 90 hombres, para la segunda el almirante tuvo que hacer una selección entre los voluntarios para poder acomodar a los elegidos en 17 naves. Esta flota llevaba pocas armas y mercancías al Nuevo Mundo. La «carga» principal era las personas: unas 1200 entre misioneros, nobles indigentes, artesanos y agricultores con sus herramientas, semillas y animales: un reflejo de la sociedad europea en miniatura²⁰.

18 W. GIERTYCH, *Wprowadzenie*, en B. DE LAS CASAS, *Krótka relacja o wyniszczeniu Indian*, Poznań 1988, p. 5.

19 En 1488, el navegante portugués Bartolomeu Dias rodeó por primera vez el Cabo de Buena Esperanza y abrió a los portugueses una ruta marítima hacia la India.

20 J. H. PARRY, *op.cit.*, p. 34.

Durante su segunda expedición Colón descubrió más islas en el mar Caribe (Dominica, Marie-Galante, Guadalupe, Antigua y Puerto Rico). Encontró el asentamiento de La Navidad fundado en La Española durante la primera expedición completamente destruido. De los 40 españoles que participaron en la primera expedición y que se quedaron en el lado americano del océano, ninguno sobrevivió. Este fue uno de los primeros indicios muy serios de las dificultades a las que se enfrentarían los europeos al querer asentarse en un mundo nuevo y desconocido para ellos.

Con el paso del tiempo los europeos fueron tomando conciencia de la extensión y la riqueza del Nuevo Mundo, en parte gracias a los descubrimientos de Vasco Núñez de Balboa, Hernán Cortés y Francisco Pizarro, entre otros. El primero de ellos, al alcanzar el océano Pacífico en 1513, demostró fehacientemente que las tierras descubiertas no eran, como se pensó en un principio, la India, sino un nuevo y gran continente²¹. Otros dos al conquistar el imperio azteca (1519) y el inca (1531-1534) demostraron que en el Nuevo Mundo había imperios desarrollados y ricos, además de las culturas primitivas que Colón había encontrado. Fue entonces cuando los gobernantes de España cambiaron definitivamente su perspectiva en relación con los descubrimientos geográficos y, en lugar de limitarse a buscar nuevas vías de comercio con las potencias económicas en Asia, consideraron beneficioso que una parte importante de los europeos emigrara al mundo americano²².

A pesar de las diversas dificultades que entrañaba establecerse en un territorio desconocido, gran parte de la sociedad española

21 Colón sostuvo hasta el final de su vida que había alcanzado las costas orientales de Asia. Sin embargo, sus contemporáneos ya sospechaban que los europeos se hallaban a las puertas del *Mundus Novus*, lo que acabó confirmándose con el descubrimiento del Pacífico por Balboa y los primeros viajes alrededor del continente sudamericano. M. TUÑÓN DE LARA, J. VALDEÓN BARUGUE, A. DOMINGUEZ ORTIZ, *Historia Hiszpanii*, Kraków 1997, p. 211.

22 T. MIŁKOWSKI, P. MACHCEWICZ, *Historia Hiszpanii*, Wrocław 2002, p. 149.

también manifestó su deseo de emigrar; a diferencia de Portugal y de los mismos portugueses que, al menos durante el período en cuestión, ponían mayor énfasis no tanto en la emigración sino en el comercio con los territorios descubiertos. Por ello, parece paradójico que la ruta entre Sevilla y las Américas en el siglo XVI tuviera muchos más barcos y transportara mucha más mercancía que la ruta entre Lisboa y la India²³. Paradójico, ya que el primero de los dos sistemas de navegación transoceánica mencionados solo satisfacía las necesidades de unos pocos cientos de miles de colonos españoles²⁴, así como de los mestizos y los indios de las Américas, mientras que el segundo proporcionaba un vínculo comercial directo entre Europa Occidental y las civilizaciones avanzadas de Oriente para transportar los bienes que estas producían. La situación resulta comprensible cuando nos damos cuenta de la naturaleza del asentamiento español en América.

La América descubierta por los españoles, señala John Horace Parry, era muy diferente de las sociedades desarrolladas de Oriente²⁵. En una América así los españoles quisieron establecerse. Por esta razón, entre otras, tomando prestados ciertos elementos de la cultura local, llevaron a los territorios descubiertos sus propios patrones culturales, incluidas sus propias formas de comer y de construir casas. Además de personas, transportaban entonces a las Antillas grandes cantidades de alimentos, herramientas y animales domésticos, que servían principalmente para sostener el funcionamiento de los asentamientos establecidos en las

23 Desde el momento del descubrimiento de América, durante más de tres siglos, las flotas de barcos españoles que cruzaban de ida y vuelta el Atlántico cambiaron la forma de entender el comercio y la economía para crear y sustentar uno de los mayores imperios de la historia. E. M. RUIZ, *Las flotas de Indias. La revolución que cambió el mundo*, Madrid 2022.

24 Se supone que en el siglo XVI a América navegaron unos 250.000 españoles. J. H. Parry, *op.cit.*, p.151.

25 *IBIDEM*, p. 102.

Antillas del siglo XVI. Los portugueses, mientras tanto, a bordo de sus navíos llevaban, sobre todo, personas para tripular las factorías y las guarniciones de ultramar, con el fin de garantizar la seguridad del comercio con las Indias portuguesas y de intercambiar mercancías por productos elaborados por los habitantes del Extremo Oriente. También hay que recordar que los portugueses crearon un sistema de empresa privada, dirigido y financiado por un número limitado de sociedades e individuos. El sistema español, por su parte, tenía carácter de monopolio estatal, financiado y dirigido en gran parte por la Corona²⁶. Para recuperar los costes en que habían incurrido, los colonos españoles desarrollaron la agricultura, la ganadería y la extracción de materias primas con el fin de poder vender en Europa los bienes que producían. El crecimiento del comercio en la ruta transatlántica española en la primera mitad del siglo XVI se debió al crecimiento de la población española en América y a la creciente dependencia económica del Nuevo Mundo respecto a España²⁷.

3. El choque de civilizaciones y la aculturación

Como señala Antonio Domínguez Ortiz, Colón se encontró en el Nuevo Mundo con una civilización primitiva que sin duda él y sus compañeros valoraron de forma diferente a como lo habría hecho un antropólogo contemporáneo. En los años siguientes, a su vez,

²⁶ Los Reyes Católicos financiaron las expediciones de Colón, mientras que los monarcas posteriores –con algunas excepciones– ya no lo hicieron. Mantuvieron, sin embargo, el control sobre los territorios descubiertos mediante la concesión de licencias de viaje a los organizadores de las distintas expediciones. Ambas rutas (la española y la portuguesa) estaban sometidas al control gubernamental y, gracias a la documentación conservada, hoy es posible investigar a fondo la magnitud y los métodos de sus operaciones. M. TUÑÓN DE LARA, J. VALDEÓN BARUGUE, A. DOMINGUEZ ORTIZ, *op.cit.*, p. 213.

²⁷ J. H. PARRY, *op.cit.*, p. 103.

los españoles descubrieron las civilizaciones de Mesoamérica, que incluso llegaron a admirar en muchos aspectos²⁸. La actitud de los europeos hacia las civilizaciones que encontraron en las Indias Occidentales varió en función de una serie de factores, a veces derivados de las diferencias entre su propia cultura y la de los indígenas, que no conocían y no lograban comprender²⁹. Probablemente, la población autóctona también experimentó cierto choque cultural que se tradujo en su actitud hacia los recién llegados.

La destrucción de las culturas autóctonas subraya el citado autor, nunca fue un objetivo para ellos. La desaparición progresiva de las civilizaciones precolombinas o la mezcla de elementos de estas culturas con elementos de la civilización europea fue un resultado indirecto de la propia conquista: la desorganización de las antiguas estructuras sociales en contacto con las nuevas estructuras organizativas, la despoblación provocada por las enfermedades traídas del Viejo Continente, el cristianismo que, mezclándose con las creencias locales, fue sustituyendo las creencias originales de los pueblos de América³⁰.

Sin duda la mayor influencia en la desaparición de las civilizaciones precolombinas fue la catástrofe demográfica entre las poblaciones que formaban estas culturas³¹. La razón principal de que la mortalidad indígena fuera tan elevada en los siglos XVI y siguien-

28 B. DÍAZ DEL CASTILLO, *Pamiętnik Żołnierza Korteza czyli prawdziwa historia podboju Nowej Hiszpanii*, A. L. CZERNY (traductor), Warszawa 1962.

29 Durante el segundo viaje de Colón, los españoles se encuentran con una gente muy distinta de los pacíficos tainos del primer viaje. J. Pérez cita al respecto el fragmento de la Relación del segundo viaje del propio almirante: "Supe que todas estas islas eran de canibales y pobladas de esta gente que era a la otra come". J. PÉREZ, *Cristóbal Colón y los reyes católicos*, en *Cristóbal Colón*, C. MARTÍNEZ SHAW, C. PARCERO TORRE (eds.), Valladolid 2006, p. 134.

30 M. TUÑÓN DE LARA, J. VALDEÓN BARUGUE, A. DOMÍNGUEZ ORTIZ, *op.cit.*, p. 289.

31 "It is clear that epidemics played a major role in the demographic collapse of native America". N. D. COOK, *Impact of disease in the sixteenth-century Andean world*, en *Disease and demography in the Americas*, J. W. VERANO, D. H. UBELAKER (eds.), Washington DC 1992, pp. 207-213.

tes se debió a las enfermedades que los europeos trajeron a América en sus barcos. La viruela, el sarampión, la gripe, la tuberculosis o el tifus siguieron causando numerosas muertes durante los periodos epidémicos en Europa. En América, sin embargo, se enfrentaron a ellas personas completamente inmunes a dichas enfermedades³². Es difícil saber con exactitud cuántos indios murieron a causa de epidemias. Marshall C. Eakin en su estudio sobre estimaciones en la materia afirma que durante los primeros 50 años tras el descubrimiento de América „las enfermedades del Viejo Mundo contribuyeron a la muerte del 85-90% de la población nativa americana” de los territorios descubiertos³³. Una de las dificultades para responder a la pregunta sobre las cifras mencionadas se debe a que desconocemos estadísticas mucho más básicas como la población de los territorios americanos antes de 1492. Las cifras de población que conocemos, aunque imprecisas, solo se refieren al siglo XVII y no abarcan todo el territorio americano, centrándose en gran medida en México y Perú³⁴.

Dada la escasez de fuentes escritas – especialmente las que provendrían directamente de la población indígena precolombina – es importante destacar que sobre la llegada de la viruela a los territorios mayas en 1513 tenemos noticia a través de fuentes mayas. Hasta las Tierras Bajas Mayas debieron llevarla once navegantes europeos. El barco en el que navegaban desde la colonia española de Darién (la actual Panamá) hasta Santo Domingo encalló cerca de Jamaica y, desde allí la embarcación con los supervivientes fue

La misma frase también la cita H. F. DOBYNS, *Disease transfer at contact*, *Annual Review of Anthropology*, 22(1993), p. 276. Cfr. también P. CHAUNU, *Historia de América Latina*, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1976, p. 42-46.

32 La falta de inmunidad de los indios a las enfermedades traídas por los europeos debido al nicho ecológico segregado que constituía América hasta su descubrimiento por Colón fue confirmada por un estudio de la Universidad de Berkeley. M. OLSZYCKI, *Świat kolonialnej Ameryki Łacińskiej*, Warszawa 2020, pp. 61-62.

33 M. C. EAKIN, *op.cit.*, p. 57.

34 T. MITKOWSKI, P. MACHCEWICZ, *op.cit.*, p. 152.

arrastrada por las corrientes hasta los alrededores de Tulum (la actual México). En el momento de la conquista de estas tierras iniciada por Cortés en 1519, solo dos de los once habían sobrevivido. Gonzalo Guerrero es considerado el primer europeo que adoptó las costumbres mayas e inició el proceso de mestizaje biológico y cultural entre europeos e indígenas. El segundo, Gerónimo de Aguilar, como intérprete de lengua maya se unió a la expedición de Cortés³⁵.

En el Manuscrito de Chumayel, una crónica maya escrita en yucateco utilizando el alfabeto latino, la sección que describe los años 1500-1520 también menciona noj k'ak'il, esto es la gran fiebre o viruela³⁶. En el libro XII del Códice Florentino, redactado entre 1540 y 1577 por el franciscano Bernardino de Sahagún y autores aztecas en náhuatl, latín y castellano, encontramos un dibujo que representa a indígenas nahuas infectados por el virus de la viruela. Esta ilustración va acompañada de una descripción en náhuatl de personas que mueren a causa de la peste o de la hambruna que la acompaña³⁷.

Después de las epidemias, escribe Tadeusz Miłkowski, especialista en historia de España, el mayor daño lo causó la introducción del nuevo modo de alimentarse. La cría de ganado europeo expulsó a los indios de las tierras a las que habían sido empujados tras la conquista. El trigo rendía mucho menos que el maíz. Por supuesto, escribe el citado historiador, también „las pérdidas humanas derivadas de la conquista española y su posterior explotación son indiscutibles”. Como consecuencia de las circunstancias mencionadas del contacto con el Viejo Mundo, se puede hablar, por tanto, de una especie de choque de civilización experimentado por los pueblos del Nuevo Mundo³⁸.

35 M. OLSZYCKI, *op.cit.*, p. 64.

36 IBIDEM, p. 64.

37 D. TEDLOCK, *2000 Years of Mayan Literature*, Berkeley 2010, p. 369.

38 T. MIŁKOWSKI, P. MACHCEWICZ, *op.cit.*, p. 152.

Al escribir sobre el choque de culturas, es difícil no mencionar un aspecto que a menudo se pasa por alto. El contacto con una civilización completamente diferente también influyó en el modo de vida de la población del Viejo Mundo, tanto de los que emigraron a los territorios descubiertos como de los que se quedaron en Europa. Y no se trata del tabaco, el maíz u otros productos que entraron así en el territorio europeo, ni de las enfermedades infecciosas a las que, a su vez, los europeos no fueron inmunes³⁹. Sin negar el impacto de lo «importado» para el cambio de la forma de vida de los europeos, lo primero que hay que señalar es el cambio en la forma en la que los habitantes del Viejo Continente pensaban sobre el mundo. La necesidad de abrirse al *Mundus Novus* y de aceptar la existencia de pueblos arraigados en otras culturas fue uno de los elementos que abrieron la Europa medieval a otra perspectiva de entender el mundo y al ser humano; fue el principio de la Edad Moderna.

4. Defensores de los indios: Isabel I de Castilla y Bartolomé de las Casas

Al comienzo de su libro titulado «El amanecer de los derechos del hombre. La Controversia de Valladolid», el célebre historiador francés Jean Dumont contrasta las actitudes de Cristóbal Colón y la Reina Isabel en relación con los pueblos indígenas que habitaban las tierras recién descubiertas. Escribiendo sobre la actitud del genovés, el autor mencionado utiliza el término „astuta idea de Colón” y cita su carta a los reyes, „en la que presenta la esclavitud de los indios como una idea brillante”⁴⁰.

39 N. D. COOK, *Sickness, Starvation, and Death in Early Hispaniola*, *The Journal of Interdisciplinary History*, 32/3 (Winter, 2002), pp. 349-386.

40 J. DUMONT, *El amanecer de los derechos del hombre. La Controversia de Valladolid*, Madrid 2009, pp. 42-43.

Al intentar comprender los motivos que impulsaron las acciones de Colón es importante recordar que la concepción de los derechos humanos, incluyendo el derecho a la libertad de la persona, en nuestra época y a finales del siglo XV y principios del XVI son conceptos basados en sensibilidades muy distintas. En Valladolid, la capital financiera del imperio hispano de entonces subsistía “una cierta esclavitud doméstica (...) del mismo modo que en otros lugares en torno al Mediterráneo, sobre todo en Nápoles, en la Toscana y especialmente en Venecia”. Esta esclavitud, escribe Jean Dumont, era en cierta medida “una réplica a la esclavitud que el propio Islam, turco o de Berbería, imponía a los españoles que hacía prisioneros, o a los que pura y simplemente capturaba en las correrías llevadas a cabo en las costas españolas o contra los navíos que surcaban el Mediterráneo”. De este modo Miguel de Cervantes, el autor de la famosa novela *Don Quijote de la Mancha*, como también su hermano Rodrigo, fueron aprisionados durante un viaje marítimo frente a Marsella por una flotilla turca y llevados como esclavos a Argel⁴¹. La realidad marcada por la conquista

41 Para entender todavía más la sensibilidad de la época en dicha materia, podemos mencionar, que otro miembro de los Cervantes, el almirante Gonzalo Gómez, hizo en su momento una donación de esclavos a su familia. *IBIDEM*, pp. 22-23. Según algunos autores en aquel tiempo solo en España había unos 100.000 esclavos. Por medio de la cédula real de 20 de junio de 1500 Isabel la Católica decretó liberar a todos los indios vendidos hasta ese momento en España y ordenó su regreso en la flota de Bobadilla a las tierras americanas. La esclavitud fue abolida entonces en España por la cédula mencionada, excepto en tres casos: antropofagia (1503), prisioneros de guerra (1504) y venta por parte de otra tribu que ya tuviera a la persona concreta como tal (1506), sin olvidarse de la abolición formal por la Ley de 13 de febrero de 1880. R. SÁNCHEZ DOMINGO, *Las leyes de Burgos de 1512 y la doctrina jurídica de la conquista*, Revista Jurídica de Castilla y León, 28 (2012), p. 23. Según Manuel Giménez Fernández, al escribir sobre la esclavitud en las Siete Partidas, explica: “El texto capital en la materia, inspirado en la doctrina canónica y no en la romana como se suele decir, es la Ley I^a, Título XXI de la Partida IV según la «Servidumbre es postura y establecimiento que fizieron antiguamente las gentes, por la cual los omnes que eran naturalmente libres se fazen siervos e semeten a señoría de otro contra razón de natura»”. M. GIMÉNEZ FERNÁNDEZ,

apenas concluida y el continuo conflicto de civilizaciones cristiana e islámica en el Mediterráneo determinaban la conciencia y la conducta de los pueblos de la época, dividiendo el mundo en aliados y adversarios político-religiosos, justificando la esclavitud de los enemigos vencidos⁴².

5. Isabel I de Castilla

Refiriéndose a la carta de Colón anteriormente citada, Jean Dumont escribe: “Dicho y hecho, ya en 1495 envió Colón a España un primer navío cargado con 400 esclavos indios para ser vendidos en Europa”. Sorprendida al principio por el comportamiento del almirante, el día 6 de junio de 1495 la Reina Isabel promulgó una cédula exigiendo la liberación de los esclavos y el regreso a la tierra de su origen⁴³. Cuando Colón, a pesar de la cédula mencionada, volvió en 1499 a enviar tres barcos con esclavos indios a España, la reina confirmó la obligación de restituir y liberar en América a los indios llevados a Europa, solo que esta vez “bajo pena de muerte”.

Política inicial de Carlos I en Indias, vol. II: *Bartolomé de las Casas. Capellán de S.M. Carlos I poblador de Cumana (1517-1523)*, Sevilla 1960, p. 456. En referencia a la esclavitud como hecho social, su regulación jurídica y su justificación doctrinal a principios del siglo XVI véase: *IBIDEM*, pp. 451-505.

- 42 El sometimiento de poblaciones con valores culturales y religiosos diferentes por ambos lados del conflicto se consideraba entonces justificable con el fin de integrar a las poblaciones que vivían en toda la zona bajo un gobernante determinado.
- 43 Más importante de la cédula misma parece la dedicación personal de la reina Isabel para poner en manos de Antonio de Torres, ejecutor de la cédula residente en Sevilla, todos los indígenas esclavizados. Isabel localizaba a los dueños de los esclavos pagándoles por liberar a los indígenas y devolviéndolos a Torres en Sevilla. En 1502 Torres por fin pudo comunicar a la reina que había devuelto a los esclavos como libres a su tierra, excepto una niña india que quiso quedarse en Europa. No se mencionó a una parte importante de los indios, que murieron en España, debido al frío ibérico y a la exposición a enfermedades desconocidas. V. RODRÍGUEZ VALENCIA, *Perfil moral de Isabel la Católica*, Pamplona 2015, p. 181

Además, destituyó al genovés de sus funciones de virrey de los territorios descubiertos⁴⁴.

Con la caída en desgracia de Colón la empresa americana entró en una nueva fase todavía más ambiciosa. Desde el principio la reina de Castilla tenía claro que quería llevar al Nuevo Mundo la cultura castellana con su educación, la atención sanitaria, el sistema político y los valores espirituales cristianos a los habitantes de las tierras descubiertas. Por eso, por mucho aprecio que tuviera a Colón, no quería permitir que toda la conquista y evangelización se produjera a través de un solo hombre y sus ideas. Por tanto, también abrió la posibilidad de organizar expediciones a cargo de Alonso de Hojeda, Juan de la Cosa, Vicente Yáñez Pinzón, Diego de Lepe, Pedro Alonso Niño.

Haciendo referencia al papel de la reina Isabel en la defensa de la población indígena, sobre todo hay que destacar su brillante intuición sobre el estatuto jurídico de los indios. Pudo desprenderse de las ideas de su tiempo y anticipar al concepto de Derecho de Gentes que formularía, veinte años después de su muerte, el dominico Francisco de Vitoria. Al adoptar la idea de la dignidad de la persona humana, independientemente de su raza o religión, la reina, basándose en sus creencias cristianas, introdujo intuitivamente una idea relacionada actualmente con el Renacimiento⁴⁵.

Ya en 1501 dio a Nicolás de Ovando, el nuevo gobernador de las islas Antillas⁴⁶, “instrucciones netas que respaldasen en todo

44 Dichas funciones le estaban garantizadas a Colón, gracias a los acuerdos que había firmado con los Reyes antes de partir a su primer viaje en 1492. Por esta ruptura de los acuerdos mencionado los herederos del almirante fueron posteriormente indemnizados. J. DUMONT, *op.cit.*, p. 44.

45 V. RODRIGUEZ VALENCIA, *op.cit.*, p. 180.

46 En septiembre de 1501 Isabel la Católica designó un nuevo gobernador para La Española, Nicolás de Ovando, destituyendo al mismo tiempo a su predecesor, Francisco de Bobadilla. Este último como juez pesquisador estaba encargado de investigar las maquinaciones de Cristóbal Colón y de su familia en las Antillas, como también de consolidar en La Española la potestad real, en aquel tiempo

momento lo que hoy día llamamos los derechos de la persona humana”⁴⁷. Desde el principio reclamó que los naturales de las tierras americanas, como los españoles que llegaron a los territorios recién descubiertos, eran hombres libres, súbditos naturales de la Corona de Castilla y en consecuencia protegidos por la Corona misma. En dicha “Instrucción al comendador frey Nicolas de Ovando, gobernador de las islas y tierra firme del Mar Océano” escrita en Granada, 16 de septiembre de 1501, mandó que el trabajo, para ser reclamado, debía ser pagado con un salario razonable. El tributo que se le podía exigir a los indios, al igual que al resto de súbditos de la Corona, debía pactarse con sus caciques. Finalmente, sin recurrir a la fuerza, los religiosos debían informar y transmitir a los nativos la fe cristiana⁴⁸.

Sin embargo, debido a la dispersión y aislamiento de los nativos en la selva, dichas instrucciones no dieron los resultados

prácticamente inexistente. Le acusaron a Colón de ocultación de quintos reales, de la rebelión de Francisco Roldán y de modo especial por la esclavitud a los indígenas. En consecuencia, caído en desgracia el almirante con sus allegados fueron arrestados y devueltos a España. C. VARELA, *La Caída de Cristóbal Colón. El Juicio de Bobadilla*, Madrid 2006.

47 T. DE AZCONA, *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado*, Madrid 1964, pp. 696-697.

48 En la mencionada más arriba instrucción al comendador fray Nicolas de Ovando puede leerse: “Porque nos deseamos que los indios se conviertan a nuestra santa fe católica y sus ánimas se salven, porque éste es el mayor bien que les podemos desear, para lo cual es menester que sean informados en las cosas de nuestra fe, para que vengan al conocimiento della, ternéis mucho cuidado de procurar, sin les hacer fuerza alguna, como los religiosos que allá están, los informen y amonesten para ello con mucho amor, de manera que lo más presto que se pueda se conviertan; y para ello daréis todo el favor y ayuda que menester sea...

Otrosí procuréis como los indios sean bien tratados y puedan andar seguramente por toda la tierra, y ninguno les haga fuerza, ni los roben, ni hagan otro mal ni daño, poniendo para ello las penas que viéredes ser menester, y ejecutándolas en las personas que en ella fueren culpantes, y haciendo sobre ello los pregones y defendimientos necesarios”. R. KONETZKE, *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Madrid 1953, vol. I (1493-1592), pp. 4-5.

esperados, ni en lo que se refiere a garantizar la libertad personal de los indios, ni en lo que se refiere a transmitirles la cultura europea, incluida la fe cristiana. Por eso en el año 1503 Isabel redactó unas nuevas instrucciones para Ovando, en las que escribe: “Mandamos al dicho nuestro Gobernador que en cada una de las dichas poblaciones haya de poner y ponga una buena persona cual a él pareciere, para que con su poder y en nuestro nombre haya de tener y tenga cargo de la tal población, y de tener en justicia a los dichos indios, y que no consienta que les sea hecho ningún daño en sus personas ni en sus bienes”⁴⁹. Además, cada pueblo tendría asignado un sacerdote, quien se ocuparía de enseñar a leer y escribir. Cada indio, cabeza de una familia, debía disponer de una casa y de campo para el cultivo y la crianza de los animales, de los que sería propietario. En lo referente al trabajo que podían prestar al servicio de los españoles, Isabel recordaba con toda nitidez, que los indios debían realizarlo “como personas libres como lo son, y no como siervos”, siempre “bien tratados”, obteniendo “el jornal y mantenimiento que debiere haber”⁵⁰.

De este modo los indios quedarían encomendados a una “buena persona” en el marco de la nueva institución jurídica denominada como encomienda, pensada específicamente para la civilización, protección y evangelización de los indios. Así que, ya en la misma concepción, era distinta del repartimiento de mano de obra con la que se la suele confundir a menudo. Es verdad, escribe Jean Dumont, “que ambas realidades estarán asociadas durante algún tiempo. Pero en tiempos de Isabel eran independientes la una de la otra y más tarde volvieron a serlo por completo. Esta encomienda (...) será violentamente denunciada por Las Casas,

49 Se cita la “Instrucción para el gobernador y los oficiales sobre el gobierno de las Indias”, redactada en Alcalá de Henares, 20 de marzo de 1503 y en Zaragoza, 29 de marzo de 1503. *IBIDEM*, pp. 9-13.

50 *IBIDEM*, pp. 9-13.

que la confundirá, de hecho, con el repartimiento”⁵¹. Las Casas, sin embargo, no fue el único que, observando la realidad del lado americano del Atlántico, vio una discrepancia entre las ideas de la reina Isabel y la falta de su aplicación por una parte importante de los colonos. Por mi parte, aunque intento no valorar la realidad de fines del siglo XV y principios del XVI con los criterios que aplicamos en el siglo XXI, me pregunto si al menos parte del problema analizado no se debió entonces a la aplicación inconsciente por parte de los colonos del sistema feudal al que se habían acostumbrado en el lado europeo del Atlántico. La encomienda, mientras tanto, pretendía ser un modelo diferente del feudalismo conocido en Europa.

6. Bartolomé de las Casas

Bartolomé de las Casas nació en Sevilla, en el barrio de San Lorenzo, en la parroquia del Salvador, situada entonces en el centro de la ciudad. No se puede señalar sin embargo con mayor precisión la fecha de su nacimiento, y aunque nos resulte extraño en la actualidad, lo era bastante corriente por aquel entonces. La mayoría de los especialistas del tema se inclinan ahora por el año 1484⁵².

Su padre, el comerciante Pedro de las Casas, partió de Cádiz el 25 de septiembre de 1494 junto a Cristóbal Colón en el segundo viaje del almirante a América y permaneció en las Antillas hasta el

⁵¹ J. DUMONT, *op.cit.*, p. 47.

⁵² Su primer biógrafo (del siglo XVII), el dominico Antonio de Remesal como fecha de nacimiento de las Casas inicialmente mencionó el año 1474, para apuntar también la fecha de 1480 en otro momento. Raymond Marcus señala que era algo bastante común por aquel tiempo, aportando como prueba las observaciones de Lucien Febre, que escribe que lo mismo ocurría con los personajes de la época como Erasmo o Lutero. R. MARCUS, *Sobre el nacimiento de Las Casas: medida y vivencia del tiempo en el siglo XVI*, en *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas*, A. SAINT-LU (coord.), vol. 24, Sevilla 1974, pp. 17-24.

año 1498. Después de volver a Europa, haciendo el uso de la parte de sus ganancias en la expedición, envió a su hijo Bartolomé a estudiar derecho canónico en la Universidad de Salamanca, donde éste pasó los siguientes tres años de su vida.

Le acompañaba un joven taíno traído de las Antillas a Sevilla por Pedro de las Casas. Como lo precisa el mismo Bartolomé, Colón le hizo entrega de un joven esclavo indio a Pedro de las Casas y éste luego se lo regaló a su hijo. Los biógrafos de Las Casas hacen hincapié en este incidente por la posible huella que podía haber dejado en el joven estudiante de derecho la primera experiencia en su vida con un indígena americano y la cuestión de su estatuto jurídico. Bautizado con el nombre de Juanico se quedó con Bartolomé solamente dos años. Al conocer la noticia de la llegada a la península de unos trescientos indios „regalados” así por Colón, la reina Isabel la Católica ordenó que fuesen repatriados sin demora a los lugares de su origen en América. La orden se cumplió en el año 1500, cuando el comandante Francisco de Bobadilla partió para La Española llevando consigo a los indígenas liberados por la reina⁵³.

En 1502 Pedro de las Casas decidió volver a las Indias en un barco de la flota de Nicolás de Ovando y llevar consigo a su hijo Bartolomé, lo que provocó la interrupción de sus estudios en Salamanca. Bartolomé tenía entonces dieciséis o dieciocho años. Para acabar la carrera de derecho canónico Las Casas se reincorporó de nuevo a la Universidad en 1507, ya después de su ordenación sacerdotal, con el fin de cursar los tres años restantes y así poder graduarse en bachiller y someterse al examen de licenciatura. De este modo cumplió los seis años de estudios antes de optar a los grados mencionados⁵⁴. Estos estudios universitarios repercuten profundamente

53 B. LAVALLÉ, *Bartolomé de las Casas. Entre la espada y la cruz*, Barcelona 2009, p. 24.

54 H. Rand Parish, *Introduction: Las Casas's Spirituality – The Three Crisis*, en *Bartolomé de las Casa, The Only Way*, H. RAND PARISH (ed.), New York 1992, s. 15.

en su obra posterior y en la interpretación actual de su obra, derrumbando de esta manera entre otras la premisa tradicional de que en los principios de su carrera intelectual Las Casas carecía de conocimientos legales. Al contrario, su eficacia emanaba de su conocimiento del derecho canónico y del lugar que éste ocupaba en el sistema jurídico-político de España del siglo XVI⁵⁵.

En su famosa “Historia de las Indias” redactada mucho después de los hechos que relata, Bartolomé aporta numerosos detalles sobre el viaje de la flota de Ovando, omitiendo curiosamente señalar su presencia, junto con su padre, en la expedición. Describe de manera muy expresiva las circunstancias de la llegada de las 32 embarcaciones a La Española con 2500 personas a bordo⁵⁶. Este crecimiento súbito de la población española tuvo efectos muy desestabilizadores para una colonia tan joven. La América hispana de entonces carecía de marco jurídico y de una economía organizada lo que significaba que el Estado no podía garantizar la seguridad ni de los españoles, ni de la población indígena. La situación empeoró todavía más por el huracán que asoló la zona poco después de la llegada de la flota del nuevo gobernador Nicolás de Ovando. En la misma capital muchas construcciones de madera o de paja quedaron destruidas y muchos de los barcos fondeados en el puerto hundidos o despedazados. De esa manera, la esperanza de los españoles asentados ya en la isla, después de ver el imponente refuerzo que llegó de Europa y que iba a suponer el fin del aislamiento y la mejora de las condiciones de vida, se desvaneció muy pronto.

Por desgracia, la llegada de Nicolás de Ovando no puso fin a las luchas entre los partidarios de la familia de Colón y sus adversarios.

55 J. A. CÁRDENAS BUNSEN, *Escritura y Derecho Canónico en la obra de fray Bartolomé de las Casas*, Madrid 2011, p. 26.

56 Al cabo de un mes de la llegada, de los 2500 colonos debilitados por el clima y consumidos por las fiebres murió más de un millar. B. LAVALLÉ, *op.cit.*, p. 27.

Había también otra línea divisoria entre los representantes de la Corona y los colonos. Los primeros tenían la misión de reforzar el poder de la monarquía; los segundos, por su parte, intentaban conservar la libertad que les parecía garantizada por las capitulaciones firmadas en Granada por Colón e Isabel la Católica. Mientras que la primera división se desvaneció con el tiempo, la segunda se mantuvo viva y marcó la relación entre la Corona y los colonos en el futuro.

Por último, es difícil no mencionar la línea divisoria más obvia existente desde el principio: entre los recién llegados y quienes habitaban las tierras americanas durante siglos. En al menos dos regiones de La Española, al tener en cuenta solamente los primeros años de la estancia de Bartolomé en la isla, los indios se negaban a jurar lealtad al Rey. Esto dio como resultado la organización de dos operaciones militares; una de ellas bajo las órdenes del mismo Nicolás de Ovando. Parece probable que el joven Bartolomé participó en ella. Si fue así, tuvo que coincidir con Francisco Pizarro, que estaba también participando en la expedición de Ovando⁵⁷.

En el capítulo 54 de la segunda parte de la “Historia de las Indias” su autor describe la llegada a la isla de los cuatro primeros dominicos, en septiembre de 1510. Con el paso del tiempo la comunidad dominica se desarrolló primero con cuatro nuevos religiosos y luego con otros siete al principio del año 1511. La presencia de los dominicos en la isla cambió mucho, de lo que la mejor prueba fue el impacto en la sociedad local que provocó el sermón de Adviento de 1511 de fray Antonio Montesinos. Hablando en defensa de los indios, el fraile preguntó “¿Estos no son hombres?”. Según algunos biógrafos de Bartolomé de las Casas fue este sermón el que contribuyó a su decisión de cambiar radicalmente de vida⁵⁸.

⁵⁷ IBIDEM, p. 28.

⁵⁸ En el año 1511, ya como clérigo, Bartolomé seguía siendo señor de los indios a él encomendados como también propietario de tierras y yacimientos auríferos

Pues, como puede deducirse de su “Historia de Indias”, mientras Montesinos pronunciaba su famoso sermón, él era todavía uno de los enfurecidos encomenderos presentes en el acto⁵⁹.

Todavía más inmediata y radical que el sermón de Montesinos fue la reacción de las personas más inminentes de la colonia. En la casa de Diego Colón, nombrado gobernador en sustitución de Ovando, se reunieron todas las personas más eminentes de la colonia, entre otros los oficiales reales y el vicario de la iglesia donde se había pronunciado la homilía y decidieron formar la delegación para hablar con el superior de los dominicos. Al hablar con la delegación dirigida por el hijo primogénito de Cristóbal Colón, el superior fray Pedro de Córdoba respondió: “que lo que había predicado aquel padre había sido de parecer, voluntad y consentimiento suyo y de todos, después de muy bien mirado y conferido entre ellos (...) como cosa necesaria a la salvación de todos los españoles y los indios desta isla”⁶⁰.

Teniendo en cuenta lo anterior, podemos ver una tercera línea divisoria existente dentro de la comunidad de los europeos que vivían en los territorios recién descubiertos de las Américas. Era una línea que dividía a los comprometidos con la defensa radical de los derechos de los pueblos indígenas de aquellos que, por diversas razones, no apoyaban tal visión. Esta línea dividía a la sociedad en su conjunto, tanto a las personas con poder en el Imperio y en la Iglesia, como a los colonos y a los clérigos corrientes,

en la Vega. Como lo explica Bernard Lavallé en su libro “Las costumbres de las sociedades modernas, en gran medida laicizadas, nos han acostumbrado a la separación tajante, o incluso incompatibilidad, de ambos estatus. No ocurría lo mismo en el siglo XVI”. En otro lugar añade: “Numerosos sacerdotes se asemejaban a los demás colonos en todos los aspectos”. *IBIDEM*, p. 32 y 35.

59 M. M. LEÓN GUERRERO, *Antonio de Montesinos, precursor de los derechos humanos*, en *Las Leyes de Burgos y Valladolid: historia y Contexto*, M. L. MARTÍNEZ DE SALINAS ALONSO, A. SEGARRA GAMAZO, M. M. LEÓN GUERRERO (eds.), Valladolid 2012, s. 54.

60 B. DE LAS CASAS, *Historia de las Indias*, BAE, Madrid 1957, libro III, cap. IV.

con el resultado de que las leyes que regulaban la vida en la parte americana del imperio español no siempre lograban el efecto para el que fueron promulgadas. Bartolomé es un ejemplo del hombre que, influido por la comunidad dominica de Santo Domingo y al estar en contacto con las duras realidades de la isla, cambió radicalmente su postura sobre los derechos de los indios cruzando al otro lado de la línea divisoria.

7. Leyes de Burgos (1512-1513)

Después de la muerte de Isabel la Católica en el año 1504, el viudo de la reina, Fernando el Católico, se ocupó de los asuntos de Castilla. Se mostró interesado en las cartas procedentes de La Española, particularmente de las del tesorero general de las Indias, Miguel de Pasamonte⁶¹, quién le describió la situación que se había producido en la isla a raíz del sermón predicado por fray Montesinos. El regaño del rey al provincial dominico de Castilla dio lugar a la amonestación del superior de la comunidad dominica en las Antillas, quien, tras hablar con el hermano Montesinos, le persuadió para que viajara a España a explicar toda la situación. Mientras tanto, los adversarios de los dominicos en la isla lograron convencer al superior de los franciscanos, fray Alonso del Espinal, de que fuese su portavoz en Castilla⁶².

Conforme a la costumbre de los señores, virreyes y reyes españoles de recibir directamente las quejas, el rey-regente escuchó a ambas partes y prometió ocuparse del asunto con diligencia. Como la Corte se encontraba entonces en Burgos, fue allí donde se reunió el grupo de once juristas y teólogos, denominado después como

61 IBIDEM, libro III, cap. V y LXXVIII.

62 IBIDEM, libro III, cap. V.

la Junta de Burgos, para reflexionar y formular las propuestas de normas reguladoras del estatus de los indígenas como también las relaciones entre ellos y los colonos⁶³. Al cabo de unos meses y unas veinte sesiones celebradas en el año 1512, tras escuchar las informaciones aportadas por los dominicos, los franciscanos y los representantes de los colonos de Santo Domingo, la junta presentó a Fernando II un memorial que recogía en siete ordenanzas las conclusiones adoptadas por ella⁶⁴.

Aceptadas y firmadas por el rey el día 27 de diciembre de 1512, las “Reales ordenanzas dadas para el buen Regimiento y Tratamiento de los indios”, denominadas después como Leyes de Burgos, se convirtieron en el primer cuerpo legislativo que la Monarquía Hispánica promulgó para regular el estatus jurídico de los indios. Con el paso del tiempo se considerarían también cada vez más como principios de naturaleza jurídica para el derecho indiano en construcción, sumamente reveladores de la filosofía política de la Corona con respecto a sus nuevas posesiones americanas y de su proyecto en cuanto al tratamiento de sus habitantes.

El cuerpo legislativo mencionado constaba de 35 leyes para, en primer lugar, proteger al indio por medio del reconocimiento de su condición como hombre libre y titular de derechos humanos

63 Según la opinión de Jean Dumont, es el precursor y el modelo casi completo de la junta que se reunió treinta y ocho años más tarde en Valladolid para resolver la famosa controversia planteada entonces por Bartolomé de las Casas. J. DUMONT, *op.cit.*, s. 54.

64 Estas siete ordenanzas contenían los siguientes principios: 1. los indios son personas libres y deben ser tratados como tales; 2. deben ser instruidos en la fe cristiana; 3. el rey puede pedirles que trabajen, siempre que este trabajo no les impida su instrucción en la fe y les sea útil a ellos mismos y a toda la sociedad; 4. este trabajo no debe superar sus fuerzas y se les deje tiempo para el descanso cada día y cada año; 5. deben disponer de sus propias casas y tierras como también del tiempo para cultivarlas a su manera; 6. debe asegurarse su contacto con los colonos, para que progresen en su conocer de la cultura europea y la fe cristiana; 7. Por su trabajo deben recibir salario conveniente, incluidos ropas y otras cosas necesarias. J. DUMONT, *op. cit.* p. 55

básicos. Reconocida su condición humana, las leyes regulaban luego sus condiciones personales de vida y de trabajo, sus derechos y los límites de su utilización como mano de obra. En cuanto a los españoles, las Leyes se referían principalmente a sus obligaciones para con los indios encomendados en esta materia de su evangelización y a la satisfacción de sus necesidades materiales (vivienda, vestido, alimentación)⁶⁵. Se preveía que los inspectores se ocupasen de velar por el estricto cumplimiento de las ordenanzas.

Las Leyes de Burgos, como muchas otras disposiciones elaboradas sobre los indios durante los primeros años de la presencia española en las Américas, edifican una arquitectura jurídica sin precedentes. Son los primeros instrumentos legales establecidos para la protección de los indígenas, como también para regular en la medida de lo posible los fundamentos de la convivencia pacífica entre los españoles y los indígenas, que por entonces se consideraba una de las cuestiones más delicadas a las que la Monarquía tenía que enfrentarse. Al reconocer como sus súbditos no solamente a los colonos recién llegados de la Península Ibérica sino también a los que vivían al otro lado del Atlántico desde hacía generaciones, la Corona dio un paso que determinó definitivamente la estructura social interna del imperio español en construcción.

Desde las primeras líneas del texto surge la preocupación de la Corona por la educación en la cultura europea de la época, lo que incluye también la evangelización de los nativos, todo con el fin de asegurar la mejor convivencia posible entre ambas comunidades. No obstante, la necesidad de realizar una tarea tan complicada exigía una regulación muy específica, que partía de la indispensable cercanía entre los recién llegados y los nativos. Es decir, según los legisladores de Burgos, lo que impedía que los indígenas conocieran adecuadamente el modo de vida europeo, incluyendo

65 R. SÁNCHEZ DOMINGO, *op. cit.*, p. 18.

el idioma, las costumbres, los principios de la fe cristiana, y adquirieran hábitos que favorecieran la coexistencia pacífica, era la lejanía que había entre los lugares de residencia de los dos grupos. Por lo que resultaba prioritario acercarlos, y de este modo facilitar la educación y cuidado que los españoles debían dispensarles a los nativos⁶⁶. La muestra de la idea mencionada era la Ordenanza (XIX) de la Leyes de Burgos, que regulaba la construcción de las viviendas indianas u otra (XX), que obligaba a los encomenderos a entregarles a los indios cada año una parte del pago “en cosas de vestir”. Mención especial se hace en cuanto a la educación de los hijos de los caciques (XVII) por un periodo de cuatro años, para que adquirieran conocimientos necesarios, para ejercer ya como mayores, de líderes y maestros de sus propias tribus. A las mujeres embarazadas no se les debían imponer ningún trabajo. Después de todo, en cada pueblo dos inspectores venían elegidos escrupulosamente de entre las personas de probada humanidad, debían velar por el cumplimiento y la efectividad de la legislación mencionada⁶⁷.

8. A modo de conclusión

Entre las muchas opiniones sobre las posturas de Isabel la Católica o Bartolomé de las Casas en cuanto a los indígenas americanos, podemos encontrar algunas que intentan valorarlas desde una perspectiva contemporánea. Mientras tanto, parece que son éstas que defendiendo la idea de la dignidad humana independientemente

66 M. L. MARTÍNEZ DE SALINAS ALONSO, *Las Leyes de Burgos y Valladolid. Estudio documental y transcripción*, en *Las Leyes de Burgos y Valladolid. Historia y Contexto*, M. L. MARTÍNEZ DE SALINAS ALONSO, A. SEGARRA GAMAZO, M. M. LEÓN GUERRERO (eds.), Valladolid 2012, p. 67.

67 J. DUMONT, *op.cit.*, p. 57.

de la raza o la religión del hombre ya a principios del siglo XVI, se adelantaron a su tiempo. Por esta razón, las ideas de Isabel, reflejadas posteriormente en las Leyes de Burgos o en las ideas lusacianas, por ser no tanto utópicas⁶⁸, sino prematuras para su tiempo, revelaban más la benevolencia de la Corona y de algunos personajes de la época, que la posibilidad de su pleno cumplimiento por parte de los colonos. Sin embargo, con el paso del tiempo permitieron construir una sociedad globalizada que cada vez más entiende y acepta la dignidad humana como algo propio y natural de cada ser humano.

Resumen

El descubrimiento de América por Cristóbal Colón en 1492 es ampliamente reconocido como uno de los acontecimientos clave que ponen fin a la Edad Media e inician la era moderna. Como describió Enrique Dussel: «La Modernidad se originó en las ciudades europeas medievales, libres, centros de enorme creatividad. Pero «nació» cuando Europa pudo confrontarse con «el Otro» (...) cuando pudo definirse como un «ego» descubridor».

Este texto analiza los acontecimientos que rodearon el descubrimiento del «Nuevo Mundo», el cual no solo dio lugar a una de las mayores migraciones en la historia de la humanidad, inicialmente en la dirección hacia los territorios recién descubiertos de América, y con el paso del tiempo también hacia el «Viejo Mundo». Asimismo, analiza los efectos positivos y negativos que generaron el contacto entre los europeos y las civilizaciones precolombinas de las Américas.

Con el tiempo, la diferencia de culturas provocó la mezcla de elementos de una y otra, convirtiéndose en la base de una nueva sociedad. Al principio, sin embargo, fue causa de malentendidos, conflictos y, en muchas ocasiones, costó vidas humanas. Desde el principio, también

68 A. SEGARRA GAMAZO, *De la utopía a la realidad: el «Buen Tratamiento» en cartas y memoriales de Indias. (1514-1558)*, en *Las Leyes de Burgos y Valladolid. Historia y Contexto*, M. L. MARTÍNEZ DE SALINAS ALONSO, A. SEGARRA GAMAZO, M. M. LEÓN GUERRERO (eds.), Valladolid 2012, p. 11-44.

se convirtió en fuente de debate sobre los derechos del ser humano: a la emigración, a la libertad personal, al libre comercio, a la preservación de la propia cultura y fe. En el mundo de la cultura española, hubo personas, como la reina Isabel y Bartolomé de las Casas, que abogaron explícitamente por la igualdad de derechos entre españoles e indígenas americanos. En este debate, que desembocó, entre otras cosas, en la famosa controversia de Valladolid, muchos autores ven hoy los orígenes de la idea moderna de los derechos humanos.

Palabras clave: migración, descubrimiento de América, derechos humanos, esclavitud, leyes de Burgos, Cristóbal Colón, Bartolomé de las Casas, Isabel I de Castilla.

Abstract

Migration to Both Americas at the Beginning of the 16th Century as an Impulse for Serious Debate about Human Rights

The discovery of America by Christopher Columbus in 1492 is widely considered one of the key events that signaled the end of the Middle Ages and the beginning of the modern era. As Enrique Dussel wrote, “Modernity was born in free Medieval European cities, which were centers of enormous creativity. But ‘born,’ when Europe could confront the ‘Other’ (...), when it could define itself as the ‘ego’ of the discoverer.”

This text analyzes events connected with the discovery of the “New World”, which not only led to one of the greatest human migrations in human history, at first from the “Old World” to the newly discovered lands of North and South America, but also later in both directions across the Atlantic Ocean. It also analyzes the positive and negative effects for both sides of the contact of Europeans with the pre-Columbian civilizations of both Americas.

The difference in culture, which over time led to the blending of elements from both, became the basis of a new society. At the first, however, it was the reason for misunderstandings, conflicts and frequently the loss of human life. From the very beginning, it was also the source of debate about the issue of human rights, such as the right to migrate, to personal freedom, to free trade, and to preserve one’s own culture and faith.

In the world of Spanish culture there were people like Queen Isabella and Bartolomé de las Casas who were clearly in favor of equal rights for Spaniards and the indigenous people of America. In that debate, which among others resulted in the famous controversy in Valladolid, many authors today see the beginnings of the modern idea of human rights.

Keywords: migration, discovery of America, human rights, slavery, the Laws of Burgos, Christopher Columbus, Bartolomé de las Casas, Isabella I of Castile.

Bibliografía

AZCONA T., *Isabel la Católica. Estudio crítico de su vida y su reinado*, Madrid 1964.

BARTO S., *Historia Hiszpanii*, Warszawa 2011.

BUSTOS DÍAZ J., *Historia económica. Desde las sociedades nómadas hasta la primera globalización*, Madrid 2021.

CÁRDENAS BUNSEN J.A., *Escritura y Derecho Canónico en la obra de fray Bartolomé de las Casas*, Madrid 2011.

CHAUNU P., *Historia de América Latina*, Buenos Aires 1976.

COOK N.D., *Impact of disease in the sixteenth-century Andean world*, en *Disease and demography in the Americas*, J. W. VERANO, D. H. UBE-LAKER (coord.), Washington DC 1992, pp. 207-213.

COOK N.D., *Sickness, Starvation, and Death in Early Hispaniola*, *The Journal of Interdisciplinary History*, 32/3 (Winter, 2002), pp. 349-386.

DAVIES N., *Europa*, Kraków 2002.

DAVIES N., *Europa – między Wschodem a Zachodem*, Kraków 2007.

DÍAZ DEL CASTILLO B., *Pamiętnik Żołnierza Korteza czyli prawdziwa historia podboju Nowej Hiszpanii*, A. L. Czerny (traductor), Warszawa 1962.

- DOBADO-GONZÁLEZ R., GARCÍA-HIERNAUX A. (eds.), *The Fruits of the Early Globalization. An Iberian Perspective*, Cham 2021.
- DOBYNS F., *Disease transfer at contact*, *Annual Review of Anthropology*, 22 (1993), pp. 273-291.
- DUMONT J., *El amanecer de los derechos del hombre. La Controversia de Valladolid*, Madrid 2009.
- DUSSEL E., 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*, La Paz 1994.
- EAKIN M. C., *Historia Ameryki Łacińskiej. Zderzenie kultur*, Kraków 2009.
- GIMÉNEZ FERNÁNDEZ M., *Política inicial de Carlos I en Indias*, vol. II: *Bartolomé de las Casas. Capellán de S.M. Carlos I poblador de Cumana (1517-1523)*, Sevilla 1960.
- GUNN G. C., *First Globalization: The Eurasian Exchange, 1500-1800 (World Social Change)*, Lanham 2003.
- HAY D., *Europe: the emergence of an idea*, Edinburg 1957.
- IGLESIAS RODRÍGUEZ J. J., DÍAZ BLANCO J. M., MELERO MUÑOZ I. M., *En torno a la Primera Globalización: circulaciones y conexiones entre Atlántico y el Mediterráneo (1492-1824)*, Sevilla 2022.
- KONETZKE R., *Colección de documentos para la historia de la formación social de Hispanoamérica, 1493-1810*, Madrid 1953, vol. I (1493-1592).
- LAS CASAS B., *Historia de las Indias*, Madrid 1957.
- LAS CASAS B., *Krótka relacja o wyniszczeniu Indian*, Poznań 1988.
- LAVALLÉ B., *Bartolomé de las Casas. Entre la espada y la cruz*, Barcelona 2009.
- LÓPEZ-LINARES J.L., *España: la primera globalización*, Barcelona 2022.
- MARCUS R., *Sobre el nacimiento de Las Casas: medida y vivencia del tiempo en el siglo XVI*, en *Estudios sobre fray Bartolomé de las Casas*, A. SAINT-LU (coord.), vol. 24, Sevilla 1974, pp. 17-24.
- MARTÍNEZ DE SALINAS ALONSO M. L., SEGARRA GAMAZO A., LEÓN GUERRERO M.M., *Las Leyes de Burgos y Valladolid. Historia y Contexto*, Valladolid 2012.

- MIŁKOWSKI T., MACHCEWICZ P., *Historia Hiszpanii*, Wrocław 2002.
- MODZELEWSKI K., *Barbarzyńska Europa*, Warszawa 2004.
- OLSZYCKI M., *Świat kolonialnej Ameryki Łacińskiej*, Warszawa 2020.
- PADRÓN REYES L., BARRIENTOS MÁRQUEZ M. DEL MAR (eds.), *Entre Europa y América. El mar y la primera globalización*, Universidad de País Vasco, 2023.
- PARRY J. H., *Morskie imperium Hiszpanii*, Gdańsk 1983.
- PÉREZ J., *Cristóbal Colón y los reyes católicos*, en *Cristóbal Colón*, C. MARTÍNEZ SHAW, C. PARCERO TORRE (coord.), Valladolid 2006, pp. 129-138.
- RAND PARISH H. (ed.), *Bartolomé de las Casa, The Only Way*, New York 1992.
- RODRÍGUEZ VALENCIA V., *Perfil moral de Isabel la Católica*, Pamplona 2015.
- Ryguła P., *Wkład św. Cyryla i Metodego w proces kształtowania się tożsamości europejskiej*, en *Intelektualne i duchowe dziedzictwo Cyryla i Metodego. Historia i aktualność tradycji cyrylo-metodiańskiej*, J. BUDNIAK, A. KASPEREK (coord.), Katowice 2014, pp. 109-123.
- RUIZ E. M., *Las flotas de Indias. La revolución que cambió el mundo*, Madrid 2022.
- SÁNCHEZ DOMINGO R., *Las leyes de Burgos de 1512 y la doctrina jurídica de la conquista*, *Revista Jurídica de Castilla y León*, 28 (2012), pp. 1-55.
- TEDLOCK D., *2000 Years of Mayan Literature*, Berkeley 2010.
- TUÑÓN DE LARA M., VALDEÓN BARUGUE J., DOMÍNGUEZ ORTIZ A., *Historia Hiszpanii*, Kraków 1997.
- VARELA C., *La Caída de Cristóbal Colón. El Juicio de Bobadilla*, Madrid 2006.
- VOLTAIRE, *El siglo de Luis XIV*, Fondo de Cultura Económica, México 1954.

MARIANO DELGADO

UNIVESTÄT FREIBURG, SCHWEIZ

ORCID: 0000-0002-0930-9835

Algunas reflexiones sobre el fenómeno migratorio: de Francisco de Vitoria al actual debate migratorio

Las migraciones son un fenómeno estructural en la historia de la humanidad: han existido siempre, antes de la creación de los estados-nación, y seguirán existiendo porque pertenecen a la condición humana. A menudo se produjeron como invasiones armadas, e incluso la Biblia justifica tales inmigraciones o invasiones y conquistas de territorios en nombre de Dios, como vemos en el paradigma del Éxodo en el Antiguo Testamento. No es casualidad que este paradigma sirviera también para justificar el mayor movimiento migratorio de la historia de la humanidad: la conquista y europeización del Nuevo Mundo. Los europeos partieron con la bendición de papas, pastores y reyes cristianos de todas las denominaciones y consideraron las tierras extraeuropeas sin príncipes cristianos más o menos como *res nullius*. Este planteamiento no pasó desapercibido para Immanuel Kant, que lo criticó en su ensayo *Zum ewigen Frieden* (1795, Sobre la paz perpetua): «Si se compara con el comportamiento inhóspito de los Estados civilizados, principalmente mercantiles, de nuestra parte del mundo, la injusticia que demuestran al visitar países y pueblos extranjeros

(que consideran lo mismo que conquistarlos) es inaudita. América, los países de los negros, las Islas de las Especies, el Cabo, etc., eran, en el momento de su descubrimiento, países que no pertenecían a nadie, pues a sus habitantes no los consideraban nada. En las Indias Orientales, bajo el pretexto de presumibles derrotas comerciales, trajeron soldados extranjeros, y con ellos la opresión de los nativos, la incitación de los diversos estados de los mismos a guerras generalizadas, el hambre, la rebelión, la deslealtad, y lo que puede ser la letanía de todos los males que afligen al género humano»¹.

Respecto al paradigma del Éxodo, es aconsejable la actitud que adoptó Bartolomé de Las Casas cuando algunos contemporáneos pretendían utilizarlo para justificar con la Biblia la consideración del Nuevo Mundo como la Tierra Prometida de los europeos: «admirari, sed non imitari»². No sabemos por qué Dios permitió a los hebreos ocupar los territorios de los cananeos, los jebuseos y los demás pueblos de Palestina, sólo podemos tomar nota de ello con asombro, pero no debemos trasladar el paradigma del Éxodo a otros tiempos y lugares.

1. Francisco de Vitoria y los derechos migratorios

Ante los problemas migratorios de nuestros días, el pensamiento de Francisco de Vitoria y la Escuela de Salamanca es sin duda más comprensible que el paradigma del Éxodo. Los pensadores de la Escuela de Salamanca, a los que pertenece también Las Casas, aunque no fuera nunca profesor académico, parten de la libertad

1. I. KANT, *Zum ewigen Frieden* (Werkausgabe 11), Frankfurt/M: Suhrkamp, 1982, pp. 214-215.
2. B. DE LAS CASAS, *Werkauswahl*, vol. 1: *Missionstheologische Schriften*, M. DELGADO (ed.), Paderborn: Schöningh 1994, p. 354.

e igualdad del género humano y del derecho natural como fundamento del dominio particular y político, independientemente de la religión. Por ese motivo se les llama «iusnaturalistas». Para Vitoria, los bárbaros o infieles extraeuropeos descubiertos en su tiempo eran «verdaderos dueños pública y privadamente, de igual modo que los cristianos»³. El universalismo de los salmantinos con el postulado de la igualdad jurídica, biológica y moral de la humanidad es hoy consenso general y la base de los Derechos Humanos.

Vitoria fue el primer europeo que postuló la igualdad jurídica universal y la idea de un solo orbe «que en cierto modo constituye una única república» y tiene «el poder de promulgar leyes justas y convenientes para todos»⁴. Esta visión de un orbe común es fundamental. Pero despierta también, ayer como hoy, muchas cuestiones, p.e. la de la instancia o de las normas para regular conflictos como el del bien común o el derecho de migración. Los críticos les reprochan a los salmantinos que han sido pensadores «sistémicos» al servicio de la «Realpolitik» y las pretensiones del Imperio Español.

La unidad biológica y moral del género humano tuvo que ser defendida por Bartolomé de Las Casas de forma apasionada, porque no cabía en todas las cabezas que los indios tuvieran los mismos derechos y la misma dignidad que los españoles: «Así que todo linaje de los hombres es uno y todos los hombres, cuanto a su creación y a las cosas naturales, son semejantes y ninguno nace enseñado», es decir, que todos han sido dotados por el creador «con entendimiento (...) y libre albedrío»⁵.

3 F. DE VITORIA, *Relectio de Indis*, LUCIANO PEREÑA et al. (ed.), Madrid (CHP 5): CSIC 1967, p. 30.

4 F. DE VITORIA, *Relectio de potestate civili. Estudios sobre su filosofía política*, JESÚS CORDERO PANDO (ed.), Madrid (CHP, segunda serie 15): CSIC 2008, p. 63.

5 B. DE LAS CASAS, *Apologética historia sumaria* (Obras completas, 6), Madrid 1992, p. 537.

Pero el pensamiento de Vitoria tiene dos caras, como el Dios Jano. Por un lado, Vitoria defendió el principio de que el gobierno político está legitimado por el derecho natural, no por la fe, por lo que los países de los infieles pueden tener formas de gobierno legítimas que deben ser respetadas. Por otro lado, más o menos obligado por la facticidad de la conquista de los imperios azteca e inca que ya se había producido, buscó una legitimación de la expansión española. Y la encontró, entre otras cosas, en un «derecho de migración» fundado en el derecho natural y el derecho de gentes. En mi opinión, es la primera vez que un tal derecho se interpreta en la era premoderna con tanto detalle y con la intención de justificar la presencia de los españoles/europeos en el Nuevo Mundo.

Vitoria parte del principio iusnaturalista de que al inicio de la historia de la humanidad –cuando todas las cosas eran comunes a todos– todos podían ir a cualquier sitio y establecerse allí. Además, sostiene la opinión, que se remonta al antiguo cosmopolitismo de la estoa, de que desde entonces todo el género humano «en cierto sentido forma una única república»⁶ o un espacio jurídico común. De esto concluye entonces a favor de los españoles en el Nuevo Mundo un derecho fundamental de inmigración que contiene estos cuatro derechos parciales:

DERECHO DE INMIGRACIÓN Y RESIDENCIA: «Los españoles tienen derecho a viajar y residir en las provincias de los bárbaros indios, *aunque sólo si ello no va acompañado de perjuicio alguno para los bárbaros*. Los bárbaros no pueden impedirselo» («Hispani habent ius peregrinandi in illas provincias et illic degendi, sine aliquo tamen nocumento barbarorum, nec possunt ab illis prohiberi»⁷. Vitoria intenta apoyar este argumento con referencia

6 F. DE VITORIA, *Relectio de potestate civili...*, p. 63.

7 F. DE VITORIA, *Relectio de Indis...*, pp. 77-78.

a derechos similares entre pueblos cristianos, por ejemplo franceses y españoles. En la justificación bíblica se apoya en Mt. 25,43 así como en Lc. 10,12 y Mt. 22,39, donde se formula la llamada regla de oro del amor al prójimo.

DERECHOS COMERCIALES: «Se permite a los españoles comerciar con esas personas, *aunque sólo si ello no va asociado a ninguna desventaja para la patria de los bárbaros*. Pueden, por ejemplo, importar allí mercancías de las que esa gente tiene escasez, y traer de allí oro, plata u otras cosas de las que esa gente tiene en abundancia. Los gobernantes de los bárbaros no pueden impedir que sus súbditos hagan negocios con los españoles y viceversa los españoles con sus súbditos» («Licet hispanis negotiari apud illos, sine patriae tamen damno, puta importantes (illuc) merces, quibus illi carent, et adducentes (illinc) vel aurum vel argentum vel alia quibus illi abundant. Nec principes eorum possunt impedire subditos suos ne exerçant commercia cum hispanis nec e contrario hispanos cum illis»⁸). Vitoria vuelve a apoyarse en la regla de oro así como en el supuesto de derecho natural de que el hombre no es el lobo del hombre, sino su congénere y amigo.

DERECHO DE USUFRUCTO DE LOS RECURSOS NATURALES COMUNES: «Si entre los bárbaros hay cosas que son comunes a los ciudadanos y a los forasteros, no se permite a los bárbaros impedir a los españoles que disfruten y compartan esas cosas [...] *siempre que no se perjudique con ello a los ciudadanos y habitantes naturales*» («Si quae sunt apud barbaros communia, tam civibus quam hospitibus, non licet barbaris prohibere hispanos a communicatione et participatione illorum...(dummodo cives et naturales <incolae> non graventur»)⁹). Vitoria se apoya en el derecho natural y de gentes: «si el oro que se halla en el campo, las

8 IBIDEM, p. 80.

9 IBIDEM, pp. 81-82.

perlas del mar o lo que hay en los ríos, no es propiedad de nadie, por derecho de gentes sería del ocupante, como los peces del mar».

DERECHO DE CIUDADANÍA: «Si nacieran allí hijos descendientes de español y quisieran ser ciudadanos, no parece que se les pudiera privar del derecho de ciudadanía ni de las ventajas de que gozan los demás ciudadanos. Me refiero a los padres que tienen allí su residencia [...] *siempre que soporten también las cargas de los demás*» («Immo si ex aliquo hispano nascantur ibi liberi et vellent esse cives, non videtur quod possint prohiberi vel a civitate vel a commodis aliorum civium (modo etiam subeant onera aliorum). Dico ex parentibus habentibus illic»¹⁰). En este contexto, Vitoria defiende el derecho a obtener la ciudadanía en el respectivo país de acogida, por ejemplo mediante el matrimonio con nativos.

Si se les niegan estos derechos básicos elementales del derecho natural y de gentes, los españoles tendrían que demostrar primero por todos los medios de argumentación que realmente no quieren hacer daño a los bárbaros, sino que simplemente quieren convivir pacíficamente con ellos y recorrer sus tierras. Si los bárbaros reaccionan a esta persuasión con violencia, los españoles pueden tomar las medidas defensivas necesarias y, por ejemplo, construir fortalezas. Sin embargo, si han intentado en vano llevarse bien con los bárbaros en seguridad y paz, los españoles pueden –como ultima ratio– ocupar las ciudades de los bárbaros mediante una guerra justa y subyugarlos. Vitoria veía, pues, en la negación de estos derechos migratorios elementales una razón suficiente para una guerra escalonada y justa de intervención de los españoles contra los indios para defender esos derechos, a pesar de la evidente desigualdad de armamento. Porque Vitoria estaba convencido de que los españoles serían más bien un beneficio que un perjuicio para los indios, al traerles la cultura europea y el cristianismo.

¹⁰ IBIDEM, pp. 82-83.

A pesar de su comprensión del mundo como una sola república, Vitoria no se preguntó si los indios, por no hablar de los judíos o moriscos expulsados de España, tenían los mismos derechos básicos de inmigración y residencia en España. Y tampoco nos dice quién debe decidir sobre esos derechos. Y a pesar de las denuncias de Las Casas, que le eran bien conocidas, parece suponer que la inmigración de los cristianos españoles era una especie de peregrinación pacífica que no podía causar daño a los indios. No vio, pues, lo que incluso sus colegas Melchor Cano y Domingo de Soto percibieron y criticaron, a saber, que los españoles no iban al Nuevo Mundo como peregrinos pacíficos, sino como invasores. Cano decía: «Si los franceses vinieran así a España, los españoles no lo tolerarían»¹¹. Y Soto se expresaba así: «¿Puede alguien de cualquier nación vagar por otra en busca de oro? La respuesta es: esto no está, por supuesto, permitido en absoluto por la ley, a menos que los habitantes de ese país estén de acuerdo con ello o consideren estos mismos tesoros como una propiedad sin dueño. Porque, según el derecho de gentes, las regiones están divididas y, por lo tanto, los pueblos de una región pueden tener todos los bienes materiales de la misma en posesión común. Por lo tanto, no se permite que los extranjeros ocupen las cosas de un país contra la voluntad de sus habitantes. Por este motivo, los franceses no pueden venir a nuestra tierra, y nosotros no podemos ir a la suya, si no lo desean»¹².

La libre inmigración y emigración, el libre comercio, la libre explotación de los recursos naturales y el derecho de naturalización en virtud del nacimiento en el país de inmigración se registraron bilateralmente en los tratados de paz entre los franceses

11 U. HORST, *Leben und Werke Francisco de Vitorias*, in *F. de Vitoria: Vorlesungen*, vol. 1: *Völkerrecht – Politik – Kirche*, ed. U. Horst, H.-G. Justenhoven, J. Stüben (Theologie und Frieden 7), Stuttgart: Kohlhammer 1995, p. 94.

12 D. DE SOTO, *De iustitia et iure* V, q.3 arg.2, citado por Las Casas 1992b: p. 178.

y los españoles del Siglo XVI (Grewe), pero la universalización recíproca de esos derechos incluyendo a los indios o a los no cristianos no se le ocurrió a nadie en Europa en aquella época. Y a finales del siglo XVI, el jesuita Luis de Molina (1535-1600) sostuvo la opinión que configuró la mentalidad y el derecho en la Europa del absolutismo: «que un estado soberano tenía derecho a prohibir toda inmigración y comercio de extranjeros, sin tener en cuenta si la admisión de extranjeros hubiera traído perjuicios o beneficios»¹³.

2. El actual debate migratorio

Entre estos dos polos, el universalismo tendencial de Vitoria y el proteccionismo de Molina, discurre hoy también el debate migratorio. Algunos están de acuerdo con el filósofo del derecho estadounidense Bruce A. Ackerman en que «el Estado no debe ser considerado como un club privado y que no tiene derecho a prohibir a los extranjeros que inmigren: el mero hecho de haber estado allí antes o la pertenencia a una determinada raza o nación no es una razón moral de peso para negar el acceso y la participación a otros»¹⁴.

Lo que Ackermann defendía a principios de los años 1980 lo sostiene hoy, por ejemplo, el filósofo de Zurich Andreas Cassee en su estudio *Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen*. Cassee critica las teorías imperantes sobre la restricción de la inmigración porque están «al servicio de asegurar la prosperidad de los que tienen la gracia de haber nacido

13 L. DE MOLINA, *De Justitia et Jure*, Tr. II. disp. 105., n. 1, 2., citado por Höffner 1947: p. 240.

14 B. ACKERMAN, *Social Justice in the Liberal State*, New Haven/London 1980, párrafo 17-18, citado por Tugendhat, p. 79.

en el lugar adecuado»¹⁵. Al final, Cassee incluso sugiere la desobediencia civil entre los nativos y los inmigrantes «si las restricciones de inmigración existentes son moralmente insostenibles»¹⁶.

En el otro extremo se encuentran los etnopluralistas xenóforos de la «nueva derecha», que se hacen sentir desde los años 1980 a través de las obras de Alain Benoist¹⁷, entre otros, y que cuestionan la imagen cristiana universalista del hombre, defendida por la Escuela de Salamanca y Las Casas en el Siglo XVI. Consideran que las migraciones son un gran mal, ya que conducen a la «infiltración», «contaminación» o «alienación» de nuestras sociedades. En una forma más o menos atenuada, este pensamiento se encuentra en los partidos populistas occidentales de nuestro tiempo.

La gran cuestión hoy en día, como en la época de Vitoria, es cómo interpretar el principio que formuló para regular la inmigración: «siempre que no se cause ninguna desventaja o daño a los nativos». La cuestión es quién debe decidir sobre esto y en base a qué criterios. ¿Tiene sentido que hoy en día lo hagan sólo los nativos o ciudadanos de un país, por ejemplo como si pertenecieran a un club privado, sin tener en cuenta el bien común global de toda la humanidad?

3. Los derechos de migración y la Iglesia católica

Desde la encíclica *Rerum Novarum* (1891), la posición de la Iglesia católica se inscribe en la tradición de un desarrollo creativo de las tesis de Vitoria y muestra una gran continuidad en el

¹⁵ R. SCHEU, *Beweg dich frei auf dieser Erde. Anmerkungen zur eigentlich urliberalen Idee globaler Personenfreizügigkeit*, Neue Zürcher Zeitung, 17.01.2017, p. 33.

¹⁶ *IBIDEM*, p. 33.

¹⁷ A. DE BENOIST, *Heide sein zu einem neuen Anfang. Die europäische Glaubensalter-native* Tübingen 1982; *IDEM, Aus rechter Sicht. Eine kritische Anthologie zeitgenössischer Ideen*, 3 vols., Tübingen 1983/84.

debate migratorio. La Iglesia defiende, entre otros, los siguientes principios :

1. El derecho fundamental a no tener que emigrar, es decir, el derecho «a vivir en paz y dignidad en la propia patria» (Juan Pablo II 2004)¹⁸.
2. El derecho individual a emigrar e inmigrar (León XIII 1891, n. 35¹⁹; Pío XII 1952²⁰; Juan XXIII 1963, n. 12²¹, Juan Pablo II 1981, n. 23²², Juan Pablo II 2004²³), combinado con la crítica a la «restricción arbitraria» de este derecho por parte de dictaduras o regímenes totalitarios, incluida la crítica a las deportaciones forzosas (Pío XII 1952, n. 58).
3. El principio del derecho natural según el cual «el Creador de todas las cosas» creó ante todo «la totalidad de los bienes para el bien de todos los hombres» (Pío XII 1952, n. 57, Juan XXIII 1961, n. 30, 33²⁴), y que en el uso de éstos «la justicia lleva la delantera», pero «a su lado va la caridad» (Gaudium et spes n. 69). Por tanto, «todos los demás derechos, cualesquiera que sean, incluidos los

18 JOHN PAUL, Pope (2004), *Migration with a view to peace*, in: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/messages/migration/documents/hf_jp-ii_mes_20031223_world-migration-day-2004.html (11.12.2023).

19 LEO XIII, Pope (1891): *Rerum novarum*, in: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.pdf (11.12.2023).

20 PIUS XII, Pope (1952): *Exul familia*, in: http://w2.vatican.va/content/pius-xii/la/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19520801_exsul-familia.html (11.12.2023).

21 JOHN XXIII, Pope (1963), *Pacem in terris*, in: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html (11.12.2023).

22 JOHN PAUL II, Pope (1981), *Laborem exercens*. In: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.pdf (11.12.2023).

23 JOHN PAUL II, Pope (2004), *Migration with a view to peace*, in: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/messages/migration/documents/hf_jp-ii_mes_20031223_world-migration-day-2004.html (11.12.2023).

24 JOHN XXIII, Pope (1961), *Mater et magistra*, in: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.pdf (11.12.2023).

de propiedad y libre cambio [...] están subordinados a esta ley fundamental. No deben impedir su realización, sino, por el contrario, facilitarla. Es una tarea social seria y urgente restituir a todos estos derechos su sentido originario» (Pablo VI 1967, n° 22)²⁵.

4. El derecho de un Estado a controlar sus fronteras, que el Papa Francisco (2017) también ha subrayado recientemente.

5. El derecho de los migrantes a preservar su dignidad.

6. El derecho de los refugiados a la protección y la acogida.

Desde el Concilio Vaticano II, la Iglesia católica habla de la «creciente interdependencia de todos los hombres y de todos los pueblos del mundo», que hace urgente la búsqueda del «bien común global» (*Gaudium et Spes* n. 84). Esto ya lo subrayó Juan XXIII (1963) en *Pacem in terris* (n. 54). La conexión entre la globalización y el bien común es también un tema importante en la encíclica *Caritas in veritate* de Benedicto XVI (2009, especialmente el n° 7)²⁶. Y, especialmente en los últimos años, La Iglesia ha postulado una mayor reflexión sobre el bien común global como principio regulador de las migraciones y otras crisis, como la ecológica. La Iglesia católica no es la única institución global que piensa así, y estas controversias deben tomarse en serio en el debate migratorio actual.

Ante el fenómeno migratorio, la Iglesia tiene una tarea diaconal y también advocatoria, que debe cumplir hacia «todos» los inmigrantes de una sociedad, independientemente de si son cristianos o no. En el caso de los refugiados, esto puede conducir también al llamado «asilo eclesiástico», porque en situaciones límite hay que obedecer a Dios antes que a los hombres (cf. Hechos 5,29). Sin

25 PAUL VI, Pope (1967): *Populorum progressio*, in: https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html (11.12.2023).

26 BENEDICT XVI, Pope (2009): *Caritas in veritate*, in: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.pdf (11.12.023).

embargo, el asilo eclesiástico debe seguir siendo siempre sólo «una medida extrema por un tiempo limitado», no una confrontación «fundamentalista» con el «Estado constitucional», cuya reforma deben promover los cristianos a través de los cauces previstos para ello (formación de mayorías mediante el discurso y el consenso democrático). En el caso de los inmigrantes «legales», la Iglesia debe promover el derecho fundamental «del paso de huésped a ciudadano», es decir, propugnar que la sociedad de acogida no estigmatice a los inmigrantes, sino que les ofrezca un «estatuto legal» razonable y humano, sin discriminación, al menos en el plano jurídico.

Sin embargo, la igualdad «legal» entre inmigrantes y autóctonos no resuelve los problemas, sino que los agudiza, porque los inmigrantes están ahora presentes en las instituciones políticas y representan la diversidad cultural de la sociedad de acogida. Los inmigrantes no sufren porque sean étnica o culturalmente diferentes, sino porque no se les permite serlo en una sociedad étnica y culturalmente uniforme. Para que la necesaria y esperada integración sea algo más que una mera asimilación cultural, necesitamos conceptos adecuados. Debemos establecer el «derecho a la diversidad» (Th. W. Adorno) como un derecho humano y cristiano evidente en la iglesia y en la sociedad. Pero lo más importante es que todos, tanto las mayorías nativas como las minorías inmigrantes, debemos procurar un «cambio de mentalidad» en la sociedad como condición indispensable para la posibilidad de una «ética de la convivencia intercultural», sin la cual nuestras sociedades, de lo contrario, se desmoronarían violentamente en un «choque de civilizaciones», pues el fenómeno migratorio puede convertirse también en una bomba de relojería.

Como modelo de esa «ética de la convivencia intercultural», el cristianismo debe tomarse en serio su propio concepto de pueblo de Dios, que no es un concepto de homogeneidad étnica. Por eso, la Iglesia tiene que cumplir aquí su propia tarea: debe advertir

urgentemente contra el «tribalismo» que germina en las sociedades occidentales y contribuir a una configuración fructífera de la diversidad cultural en la sociedad de acuerdo con su propio concepto de pueblo de Dios. Por supuesto, esto presupone que todos los grupos sociales se mantengan unidos por un consenso básico basado en el Estado de derecho o el «patriotismo constitucional», del que hablaba Jürgen Habermas, y que ninguno de ellos defienda un rechazo fundamentalista del Estado de derecho o ignoren las reglas más elementales de convivencia en nuestras sociedades, expresadas en las diferentes constituciones y en los Derechos Humanos. La Iglesia podrá cumplir mejor esta tarea si también supera internamente las barreras nacionales y promueve equipos pastorales «multiculturales» en la atención pastoral a los migrantes, para que las sociedades actuales, como en la antigüedad, se den cuenta de que los cristianos son ante todo «un pueblo de pueblos». Desde el punto de vista cristiano, el fenómeno migratorio es, pues, una oportunidad para vivir la «catolicidad» en la Iglesia local.

El teólogo alemán Johann Baptist Metz considera posible esa ética de la convivencia intercultural, «si la Iglesia recuerda dos rasgos básicos de su herencia bíblica dentro de este nuevo espacio cultural europeo y los subraya cada vez más en su interior. Si, por una parte, se entiende y se presenta a sí misma a partir de su herencia bíblica como una religión que busca la libertad y la justicia para todos en nombre de su misión; y si, por otra parte, se entiende y se presenta a sí misma como una religión que desarrolla en su seno una cultura especial, a saber, la cultura del reconocimiento del otro en su alteridad, es decir, el reconocimiento creativo de la pluralidad étnico-cultural, tal como deberíamos conocer en cierta medida desde los comienzos del cristianismo»²⁷.

27 J. B. METZ, *Wider die zweite Unmündigkeit. Zum Verhältnis von Aufklärung und Christentum: Die Zukunft der Aufklärung*, J. RÜSEN, E. LÄMMERT, P. GLOTZ (ed.), Frankfurt/M., 1988, p. 86.

Hay que reconocer la «situación de sufrimiento» de los inmigrantes y la tarea de abogacía y diaconía de la Iglesia. Reconocer esto es la «condición de posibilidad» de la pastoral de migrantes. Por cierto, la Iglesia siempre ha sido consciente de esta tarea. Los primeros capítulos de la Instrucción *De pastoralis migratorum cura* (Pablo VI. 1969)²⁸, lo tienen presente cuando hablan de la «unidad de la familia humana», de los problemas de las migraciones, y piden el respeto de los derechos fundamentales del hombre, entre los cuales se mencionan por su nombre el derecho a la patria y el derecho a emigrar. Habida cuenta del desarrollo concreto de los movimientos migratorios, que ha dado lugar a la aparición de una segunda y tercera generación de migrantes en los países de inmigración, quizás sería necesario hablar hoy también del «derecho a la naturalización» en el país de acogida.

4. Un cambio de perspectiva en línea con la tradición profético-mesiánica del cristianismo

Ya al inicio de su pontificado, el Papa Francisco (2013)²⁹ habló de la «vocación de pastorear», que no sólo concierne a los cristianos, sino «a todos». En consecuencia, entiende la tarea del papado no sólo como un ministerio ecuménico de amor en el cristianismo, sino como un «ministerio de velar» por la familia humana. El Papa debe extender sus brazos «para pastorear a todo el pueblo de Dios y abrazar con amor y ternura a toda la humanidad, especialmente a los más pobres, a los más débiles, a los últimos, a los

28 PAUL VI, Pope (1969): *Pastoralis migratorum cura*. In : https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19690815_pastoralis-migratorum-cura.pdf (11.12.2023).

29 FRANCIS, Pope (2013), *Homily*, in: https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130319_omelia-inizio-pontificato.pdf (11.12.2023).

que Mateo describe en el juicio final sobre el amor: el hambriento, el sediento, el forastero, el desnudo, el enfermo, el prisionero (cf. Mt 25, 31-46)». Su viaje a Lampedusa el 8 de julio de 2013 y su visita a Lesbos el 16 de abril de 2016 demuestran que no se trataba solo de retórica.

Allí se veía la contribución de los cristianos en la búsqueda de un universalismo de valores verdaderamente global. Ante todo, se trata de un cambio de perspectiva en el sentido de la tradición profético-mesiánica que encarna el propio Jesús (cf. Lucas 4, 16-21). El cambio de perspectiva puede llevar a los cristianos a plantearse cuestiones fundamentales, como hizo el dominico fray Antón Montesino en 1511, en los inicios del «universalismo europeo» como proyecto colonial, al preguntar a los españoles sobre los indios: «¿No son seres humanos? [...] ¿No estáis obligados a amarlos como a vosotros mismos?»³⁰.

Pero es poco probable que los «sermones morales» sean escuchados en la modernidad secular. Sería mucho más importante que los cristianos se esforzaran por crear una «cultura de la misericordia» frente a las migraciones, en el espíritu del Sermón de la Montaña (Mt 5, 1-48) y del discurso del Juicio Final de Jesús (Mt 25, 31-46), a los que debemos el éxito del cristianismo en la Antigüedad, y sin los cuales la historia de Occidente sería inconcebible. Entre otras cosas, porque tales textos defienden la «igualdad moral» de todas las personas, que hace posible la igualdad ante la ley³¹.

Mahatma Gandhi tenía razón: una civilización occidental modelada por ese cambio de perspectiva sería una buena idea. Ya lo fue en fases decisivas de la historia mundial, cuando los cristianos tuvieron el valor de cuestionar autocríticamente el universalismo

30 B. DE LAS CASAS, *Werkauswahl*, vol. 2: *Historische und ethnographische Schriften*, M. DELGADO (ed.), Paderborn 1995, p. 226.

31 R. STARK, *Le triomphe de la raison. Pourquoi la réussite du modèle occidental est le fruit du christianisme*, Paris 2007, p. 119.

europeo-colonial y tomar partido por los que sufrían más allá de las barreras de nación, etnia, clase y religión. Los antiguos imperios no fueron capaces de tal valentía; y hoy falta esta actitud en otras culturas, de lo contrario los refugiados, no sólo musulmanes, serían recibidos con los brazos abiertos en los ricos Estados del Golfo. Es hora de que las más altas autoridades religiosas del mundo islámico se pronuncien de forma similar a Juan Pablo II (2003, nº 115)³², que pidió a los cristianos que fueran defensores de los derechos de los demás: «Alzad la voz cuando se violen los derechos humanos de las personas, de las minorías y de los pueblos, entre ellos el derecho a la libertad religiosa [...], afrontad el creciente fenómeno migratorio con espíritu de justicia e imparcialidad y con un espíritu de gran solidaridad, para que se convierta en una nueva fuente para el futuro de Europa». Sin embargo, la asimetría mundial de valores no nos exime de la lucha por la globalización de los valores verdaderamente universales, ni de respetarlos en nuestros países.

5. Hacia un universalismo realmente global

El debate sobre la migración es un epifenómeno del debate filosóficamente más fundamental sobre el «universalismo de los valores». En cuanto a los derechos humanos, hay que evitar la trampa del relativismo posmoderno, según el cual hay «una humanidad de primera clase y una humanidad de segunda clase»³³, es decir, un mundo occidental en el que se aplica el principio del derecho

32 JOHN PAUL II, Pope (2003), *Ecclesia in Europa*. In: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.pdf (11.12.2023).

33 P. STRASSER, Es gibt nur eine Menschheit. Lob des Eurozentrismus, in: *Neue Zürcher Zeitung* 10.10.2016, p. 8.

natural y de la Declaración universal de los Derechos humanos de las Naciones Unidas de que todos los seres humanos son libres e iguales, y otro mundo en el que la moral tribal de la sharia o la razón totalitaria del Estado son buenas, por lo que no hay que interferir en los asuntos de otros países y otra culturas. Este «politeísmo cultural» (Odo Marquard, Richard Rorty, Paul Feyerabend) es a menudo una señal de que uno «no toma la otra parte por ‘equivalente’ en aras de la paz»³⁴. El autor citado aboga por un elogio ilustrado del eurocentrismo, que, sin embargo, renuncia a su eurocentricidad en el sentido de una fijación local, geopolítica, de la ubicación: «Éticamente, se trata de toda la humanidad»³⁵, es decir, de considerar a todo el mundo como una comunidad universal de valores morales.

Para no caer en la misma aporía que el eurocentrismo de Vitoria, es decir, que somos ciegos a los valores de los demás que son dignos de ser universalizados, tendríamos que defender, con el historiador y sociólogo americano Immanuel Wallerstein y también en el sentido de Bartolomé de Las Casas (que defendía los valores de las culturas y religiones amerindias así como su capacidad para juzgar, si la presencia de los españoles era beneficiosa o no) un «universalismo verdaderamente global y universal» en lugar del «universalismo meramente europeo», propugnado por Vitoria. Según Wallerstein³⁶, muchos piensan que sólo la civilización europea, con sus raíces en Atenas, Jerusalén y Roma, habría producido la «modernidad», que per definitionem se consideraba la encarnación de los verdaderos valores universales, mientras que en las demás civilizaciones avanzadas siempre había algo «que no era compatible con la marcha general hacia la modernidad y el verdadero

34 IBIDEM, p. 8.

35 IBIDEM, p. 8.

36 I. WALLERSTEIN, *Die Barbarei der anderen. Europäischer Universalismus*, Berlin 2007, p. 43.

universalismo». En nombre de eslóganes como «derechos humanos», «democracia» o «choque de civilizaciones», muchos abogan hoy, de hecho, por la aplicación del universalismo europeo, sin tener en cuenta los valores de los otros, es decir, abogan por la defensa de los intereses de «las clases dirigentes del sistema global moderno»³⁷, pero no por la creación de un universalismo global de valores basado en la búsqueda común e igualitaria de valores verdaderamente universales en todas las culturas. Para Wallerstein, la lucha por esos valores es «la gran empresa moral de la humanidad». Y en ella hemos de trabajar con buenos argumentos.

En el diálogo de Múnich con Jürgen Habermas en 2004, el cardenal Joseph Ratzinger habló de la necesidad de un diálogo universal entre las religiones y culturas, en el que, en última instancia, «los valores y las normas esenciales, de algún modo conocidos o intuitivos por todos los seres humanos, puedan adquirir una nueva luminosidad, para que lo que mantiene unido al mundo pueda volver a cobrar un poder efectivo en la humanidad»³⁸. Hoy en día, una paz global sostenible depende, entre otras cosas, de que logremos la «correlación polifónica» de los valores y normas esenciales de las religiones y culturas. O, en palabras de Wallerstein³⁹ ya citadas anteriormente: la lucha por unos valores verdaderamente globales y universales que impliquen a todas las culturas del mundo es «la gran empresa moral de la humanidad».

En lo que respecta al «derecho de migración», existe una continuidad entre los postulados de Vitoria en Siglo XVI, basados en el derecho natural y de gentes, y la búsqueda actual de un bien común global como principio regulador de los movimientos migratorios,

37 IBIDEM, p. 8.

38 J. RATZINGER, *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines einheitlichen Staates*, in: J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2018, p. 58.

39 I. Wallerstein, *Die Barbarei der anderen...*, p. 38.

con la diferencia de que entonces se invocaba el derecho de migración para justificar la expansión europea, mientras que hoy se discute principalmente en relación con la inmigración de personas que huyen de la miseria o de la guerra al mundo occidental. Ahora que las personas del mundo entonces conquistado y colonizado por los europeos vienen a nosotros como peregrinos, es decir, como personas que buscan trabajo o protección, y no como invasores, tenemos la oportunidad –en eso consiste quizá «el truco» hegeliano de la historia (*die List der Geschichte*)– de demostrar, si en el Siglo XVI hablábamos realmente en serio al postular derechos de migración universales.

El intento de encontrar en Vitoria un pensamiento político todavía válido en las crisis de nuestro tiempo conduce quizá a más preguntas que respuestas. Pero las preguntas que se discutieron entonces son en parte las de ahora: ¿Qué instancia debe decidir cómo se pueden dirigir hoy los movimientos migratorios teniendo en cuenta el bien común universal y el derecho de los más desfavorecidos a una vida digna en medio de la familia humana? ¿Quién decide cómo utilizar los recursos de la humanidad para que todos tengan el derecho a «Life, Liberty and the pursuit of Happiness», como dice la constitución de los Estados Unidos de América y sugiere también la Declaración universal de los Derechos humanos? ¿Y bajo qué criterios se deben tomar esas decisiones? ¿Cómo sopesar bien valores y alternativas en situaciones de conflicto humanitario para tomar las decisiones adecuadas? ¿Cómo podemos evitar los nacionalismos y populismos excluyentes y particularistas? ¿Cómo contrarrestar hoy en el mundo secular que no tiene en cuenta la doctrina teológico-filosófica de la concupiscencia las tendencias ingenuas al optimismo antropológico o al «buenismo» de los que piensan que los problemas migratorios se resuelven abriendo las puertas a todos y que los estados nacionales pertenecen al pasado? Ante el fenómeno migratorio actual hay que

buscar caminos éticos entre el Scylla de la exclusión del otro y el Charybdis de la inclusión sin fronteras. Para regular el fenómeno migratorio y evitar que se convierta en una bomba de relojería es necesario reflexionar sobre principios éticos e instancias estatales y supraestatales que combinen el legítimo bien común de los estados con el bien común global de la humanidad.

Resumen

Las migraciones son un fenómeno estructural en la historia de la humanidad: han existido siempre, antes de la creación de los estados-nación, y seguirán existiendo porque pertenecen a la condición humana. El artículo presenta los derechos migratorios que defendía el teólogo de Salamanca Francisco de Vitoria en el siglo XVI para justificar la expansión europea al Nuevo Mundo (la libre inmigración y emigración, el libre comercio, la libre explotación de los recursos naturales y el derecho de naturalización en virtud del nacimiento en el país de inmigración, mientras todo esto no causara daños a los naturales) y los confronta con la situación actual en el debate migratorio. El intento de encontrar en Vitoria un pensamiento político todavía válido en las crisis de nuestro tiempo conduce a más preguntas que respuestas. Pero las preguntas que se discutieron entonces son en parte las de ahora: ¿Qué instancia debe decidir cómo se pueden dirigir hoy los movimientos migratorios teniendo en cuenta el bien común universal y el derecho de los más desfavorecidos a una vida digna en medio de la familia humana? ¿Y bajo qué criterios se deben tomar esas decisiones? ¿Cómo sopesar bien valores y alternativas en situaciones de conflicto humanitario para tomar las decisiones adecuadas? ¿Cómo podemos evitar los nacionalismos y populismos excluyentes y particularistas? Ante el fenómeno migratorio actual hay que buscar caminos éticos entre el Scylla de la exclusión del otro y el Charybdis de la inclusión sin fronteras. Es necesario reflexionar sobre principios éticos e instancias estatales y supraestatales que combinen el legítimo bien común de los estados con el bien común global de la humanidad.

Palabras clave: Migración y Derechos Humanos, Francisco de Vitoria, Iglesia católica, Debate migratorio, Bartolomé de Las Casas, Immanuel

Wallerstein, Joseph Ratzinger, Derecho a la diversidad, exclusión, inclusión, universalismo, particularismo, ética de la convivencia intercultural.

Abstract

Selected Topics Concerning Migration: from Francisco de Vitoria to the Current Migration Debate

Migrations are a structural phenomenon in human history: they have always existed, even before the creation of nation states, and will continue to exist because they are part of the human condition. This article presents the right to migrate as defended by the theologian from Salamanca, Francisco de Vitoria, in the 16th century in order to justify European expansion to the New World (free immigration and emigration, free trade, free exploitation of natural resources and a right to naturalization on the basis of being born in the country on immigration, as long as that doesn't harm the native population) and compares it to the current situation in the debate on migration. The attempt to discover Francisco de Vitoria's political thinking, which is still current in the crises of our times, raises more questions than answers. But the questions that were discussed then are to a certain extent still the same today: what authority should decide how migration should be managed today considering the universal common good and right of those who suffer the most to live a dignified life as part of the human family? What criteria should be used for making such decisions? How to adopt values and maybe alternative possibilities in situations of humanitarian conflict in order to make the right decisions? How can we avoid exclusionary and particular nationalism and populism? In the face of current migrations, one should seek ethical paths between the Scylla of excluding others and the Charybdis of unlimited inclusion. It is essential to reflect on ethical principles and the functioning of national and international bodies that combine the justified common interest of the state with the common good of humanity.

Keywords: migration and human rights, Francisco de Vitoria, Catholic Church, migration debate, Bartolomé de Las Casas, Immanuel Wallerstein, Joseph Ratzinger, right to diversity, exclusion, inclusion, universalism, particularism, ethics of intercultural coexistence.

Bibliografía

- ACKERMAN, B., *Social Justice in the Liberal State*, New Haven/London 1980.
- BENEDICT XVI, Pope (2009): *Caritas in veritate*, in: https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/en/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.pdf (11.12.2023).
- BENOIST, A. DE, *Heide sein zu einem neuen Anfang. Die europäische Glaubensalternative* Tübingen 1982.
- BENOIST, A. DE., *Aus rechter Sicht. Eine kritische Anthologie zeitgenössischer Ideen*, 3 vols., Tübingen 1983/84.
- CASSEE, A., *Globale Bewegungsfreiheit. Ein philosophisches Plädoyer für offene Grenzen*, Berlin 2016.
- FRANCIS, Pope (2013), *Homily*, in: https://www.vatican.va/content/francesco/en/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130319_omelia-inizio-pontificato.pdf (11.12.2023).
- FRANCIS, Pope (2017), *Interview* (21.01.2017), in: http://de.radiovaticana.va/news/2017/01/22/papst_franziskus_donald_trump_an_seninen_taten_messen/1287491 (11.12.2023).
- Gaudium et spes*, in: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_en.html (11.12.2023).
- GREWE, W. G. (ed.), *Fontes Historiae Iuris Gentium*, vol. 2, Berlin 1988.
- HÖFFNER, J., *Christentum und Menschenwürde. Das Anliegen der spanischen Kolonialethik im goldenen Zeitalter*, Trier 1947.
- HORST, U., *Leben und Werke Francisco de Vitorias*, in: F. DE VITORIA, *Vorlesungen*, vol. 1: *Völkerrecht – Politik – Kirche*, ed. U. Horst, H.-G. Justenhoven, J. Stüben (Theologie und Frieden 7), Stuttgart: Kohlhammer 1995, p. 13-99.
- JOHN PAUL II, Pope (1981), *Laborem exercens*. In: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091981_laborem-exercens.pdf (11.12.2023).

- JOHN PAUL II, Pope (2003), *Ecclesia in Europa*. In: https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.pdf (11.12.2023).
- JOHN PAUL II, Pope (2004), *Migration with a view to peace*, in: http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/de/messages/migration/documents/hf_jp-ii_mes_20031223_world-migration-day-2004.html (11.12.2023).
- JOHN XXIII, Pope (1961), *Mater et magistra*, in: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.pdf (11.12.2023).
- JOHN XXIII, Pope (1963), *Pacem in terris*, in: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/en/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_11041963_pacem.html (11.12.2023).
- KANT, I., *Zum ewigen Frieden* (Werkausgabe II), W. Weischedel (ed.), Frankfurt/M 1982, p. 204-227.
- LAS CASAS, B. DE, *Apologética historia sumaria* (Obras completas, 6), Madrid 1992.
- LAS CASAS, B. DE, *Las doce dudas* (Obras completas, 11/2), Madrid 1992.
- LAS CASAS, B. DE, *Werkauswahl*, vol. 1: *Missionstheologische Schriften*, M. Delgado (ed.), Paderborn 1994.
- LAS CASAS, B. DE, *Werkauswahl*, vol. 2: *Historische und ethnographische Schriften*, M. Delgado (ed.), Paderborn 1995.
- LEO XIII, Pope (1891), *Rerum novarum*, in: https://www.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.pdf (11.12.2023).
- METZ, J. B., *Wider die zweite Unmündigkeit. Zum Verhältnis von Aufklärung und Christentum*, in *Die Zukunft der Aufklärung*, J. Rüsen, E. Lämmert, P. Glotz (ed.), Frankfurt/M., 1988, p. 81-87.
- PAUL VI, Pope (1967): *Populorum progressio*, in: https://www.vatican.va/content/paul-vi/en/encyclicals/documents/hf_p-vi_enc_26031967_populorum.html (11.12.2023).

- PAUL VI, Pope (1969): *Pastoralis migratorum cura*. In : https://www.vatican.va/content/paul-vi/la/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19690815_pastoralis-migratorum-cura.pdf (11.12.2023).
- PIUS XII, Pope (1952): *Exul familia*, in: In : http://w2.vatican.va/content/pius-xii/la/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19520801_exsul-familia.html (11.12.2023).
- RATZINGER, J., *Was die Welt zusammenhält. Vorpolitische moralische Grundlagen eines einheitlichen Staates*, in: J. HABERMAS, J. RATZINGER, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg 2018, pp. 39-60.
- SCHEU, R., *Beweg dich frei auf dieser Erde. Anmerkungen zur eigentlich urliberalen Idee globaler Personenfreizügigkeit*, *Neue Zürcher Zeitung*, 17.01.2017, p. 33.
- STARK, R., *Le triomphe de la raison. Pourquoi la réussite du modèle occidental est le fruit du christianisme*, Paris 2007.
- STRASSER, P., *Es gibt nur eine Menschheit. Lob des Eurozentrismus*, *Neue Zürcher Zeitung*, 10.10.2016, p. 8.
- TUGENDHAT, E., *Asyl: Gnade oder Menschenrecht?*, in *Migration und Menschenwürde. Fakten, Analysen und ethische Kriterien*, K. BARWIG, D. MIETH (eds.), Mainz 1987, pp. 76-82.
- VITORIA, F. DE, *Relectio de potestate civili. Estudios sobre su filosofía política*, Jesús Cordero Pando (ed.), Madrid (CHP, segunda serie 15): CSIC 2008.
- VITORIA, F. DE, *Relectio de Indis*, Luciano Pereña et al. (ed.), Madrid (CHP 5): CSIC 1967.
- WALLERSTEIN, I., *Die Barbarei der anderen. Europäischer Universalismus*, Berlin 2007.

PART III
Selected issues
of contemporary legislation
on migration and human rights

PARTE III
Cuestiones selectas
en la legislación contemporánea
sobre migración y derechos humanos

MARTA OSUCHOWSKA

CARDINAL STEFAN WYSZYNSKI UNIVERSITY IN WARSAW

ORCID: 0000-0001-9950-7458

Los desafíos actuales del sistema interamericano de protección de los derechos humanos

1. Introducción

El Sistema Interamericano de Derechos Humanos tiene sus antecedentes en la creación de la Organización de los Estados Americanos (OEA) en 1948, con el objetivo de promover la cooperación y la solidaridad entre los países de América. En 1959, la OEA creó la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) como un órgano autónomo encargado de promover y proteger los derechos humanos en la región¹. En 1969, se adoptó la Convención Americana sobre Derechos Humanos, también conocida como Pacto de San José, que establece los derechos y libertades fundamentales de las personas en el continente americano y crea la Corte Interamericana

1 La CIDH es un órgano principal de la Organización de los Estados Americanos (OEA) encargado de promover y proteger los derechos humanos en la región. Está compuesta por siete comisionados, cada uno de un país miembro de la OEA, y tiene su sede en Washington, D.C. La CIDH recibe denuncias de violaciones a los derechos humanos en los Estados miembros de la OEA y realiza investigaciones, emite informes, recomendaciones y realiza visitas in situ a los países para evaluar la situación de los derechos humanos; <https://www.oas.org/es/cidh/>.

de Derechos Humanos (CorteIDH) como su órgano judicial². Los antecedentes del sistema interamericano de derechos humanos también incluyen la Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre, adoptada en 1948, que establece los derechos y deberes de todas las personas en el continente americano³.

El funcionamiento del Sistema Interamericano de Derechos Humanos se basa en: la cooperación entre la CIDH y la CorteIDH y la participación de los Estados miembros de la OEA. Los Estados están obligados a respetar y garantizar los derechos humanos establecidos en la Convención Americana, otros tratados regionales e internacionales de derechos humanos y también a cumplir con las decisiones de la CIDH y la CorteIDH⁴.

En resumen, el Sistema Interamericano de Derechos Humanos es un mecanismo importante para la protección y promoción de los derechos humanos en el continente americano, que opera a través de la CIDH y la CorteIDH, con el objetivo de garantizar el respeto, la protección y la promoción de los derechos humanos en la región⁵.

- 2 La CorteIDH es un órgano judicial autónomo e independiente, con sede en San José, Costa Rica, encargado de interpretar y aplicar la Convención Americana sobre Derechos Humanos. Está compuesta por siete jueces electos por los Estados parte de la Convención Americana y sus decisiones son vinculantes para los Estados parte. La CorteIDH tiene competencia para conocer de casos individuales de violaciones a los derechos humanos y de consultas sobre la interpretación de la Convención Americana. <https://www.corteidh.or.cr/>; Instituto Interamericano de Derechos Humanos, *La Corte Interamericana de Derechos Humanos: estudios y documentos*, San José de Costa Rica 1986.
- 3 M. E. VENTURA ROBLES, *El sistema interamericano de protección de los derechos humanos*, Cultura Política y Ejercicio Ciudadano Especial: Referencia a su Impacto en la Prevención de Delito, 14 (2014), pp. 257-279.
- 4 F. SALVIOLI, *El desarrollo de la protección internacional de los derechos humanos a partir de las declaraciones Universal y Americana*, Relaciones Internacionales, 13 (1997), pp. 77-96.
- 5 F. SALVIOLI, *El Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos. Instrumentos, órganos, procedimientos y jurisprudencia*, Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro 2020.

2. Las causas de los problemas de los derechos humanos en América Latina.

En América Latina y el Caribe, la desigualdad, discriminación, pobreza, graves violaciones de los derechos humanos, ataques a las instituciones democráticas y los postulados de un estado de derecho democrático afectan a diversos países en el continente, con impactos diferenciados en los grupos especialmente vulnerables. América Latina es una región donde por diversas razones existen graves problemas de integración y discriminación. Es el hemisferio más desigual del mundo, con profundos desafíos en cuanto a corrupción, cuestionamiento institucional de la separación de poderes y valores de estado de derecho. Por lo tanto, es de vital importancia en la actualidad abordar los derechos humanos y la democracia para hacer frente a estos desafíos, subrayando la importancia de los derechos civiles y políticos, así como los derechos económicos, sociales, culturales y ambientales⁶.

El sistema se enfrenta a muchos desafíos. Algunos de estos desafíos son de naturaleza más política, otros están relacionados con problemas emergentes a nivel global, y otros tienen un carácter institucional igualmente importante⁷. Es necesario reflexionar sobre lo que el Sistema Interamericano y en particular la Comisión y la Corte, deben y pueden hacer para ampliar su alcance en la región, a fin de mejorar la protección, garantía y efectividad de los derechos humanos de todos los habitantes de la región. ¿Qué cuestiones sustantivas y formales se pueden y se deben mejorar? Estos deben incluir, ante todo: la sobrecarga de trabajo y los retrasos

- 6 C. ARRIAGADA, *Pobreza en América Latina: Nuevos escenarios y desafíos de políticas para el hábitat urbano*, División de Medio Ambiente y Asentamientos Humanos 27 (2000).
- 7 B. KLIKSBERG, *La situación social de América Latina y sus impactos sobre la familia y la educación*, Revista del la Facultad de Ciencias Económicas 14 (2006), pp. 175-216.

procesales; la politización y la falta de imparcialidad; el papel de los entornos académicos, que deberían ser menos abstractos y más concretos y útiles en la resolución de problemas reales, así como la importancia general de responder a los desafíos del siglo XXI⁸.

Existen desafíos externos e internos. En el contexto externo nos encontramos con un contexto cada vez más complejo y restrictivo, con tendencias autoritarias en muchos países, ya sea de derecha o de izquierda. Por lo tanto, uno de los desafíos que enfrenta la CorteIDH es cómo seguir siendo una entidad relevante que es escuchada en este tipo de contexto y cómo reaccionar sin generar algún tipo de reacción adversa, a menudo sucede que reacciona y la respuesta del estado es bastante fuerte, lo que de alguna manera resulta en una pérdida de legitimidad. Hay desafíos en diferentes niveles. El primer desafío es la existencia de ideologías de diversos sectores – populismo y autoritarismo – que no tienen conceptos avanzados y no ven en la tradición de los derechos humanos la capacidad de responder a los desafíos que enfrenta la región. El segundo desafío se refiere a la universalidad, es lograr que un mayor número de estados partes de la Convención Americana sobre Derechos Humanos y de los diez tratados de derechos humanos creados bajo la OEA se unan. No hemos tenido nuevas ratificaciones. Al contrario, en los últimos años hemos sido testigos de la denuncia de la Convención por parte de Trinidad y Tobago y Venezuela. Por lo tanto, hemos llegado a un punto en el que hemos establecido un status quo del que nadie se mueve. Esto representa un desafío para la CorteIDH en términos de universalidad⁹.

8 R. ÁLVAREZ GIL, *Desafíos y retos en el uso del sistema interamericano*, Revista Instituto Interamericano de Derechos Humanos 46 (2007), pp. 19-28.

9 H. NOGUEIRA ALCALÁ, *Los desafíos del control de convencionalidad del corpus iuris interamericano para las jurisdicciones nacionales*, Boletín Mexicano de Derecho Comparado, nueva serie 135 (2012), pp. 1167-1220; J. MARIEZCURRENA, P. GONZÁLEZ DOMÍNGUEZ, *Desafíos del control de convencionalidad para la Corte Interamericana de Derechos Humanos*, en *Aportes de Sergio García Ramírez al sistema*

2.1. Las deudas procesales

Dentro de la CorteIDH hay otros desafíos. Uno de ellos son las deudas procesales, que siguen siendo un desafío. Aunque ha habido avances, las deudas procesales siguen siendo significativas. Hablamos de una enorme cantidad de casos a los que la CorteIDH debe responder. Del mismo modo, los Estados deben comprender que la CorteIDH necesita recursos suficientes para poder poner fin a estas deudas procesales, y no me refiero solo a las deudas procesales en términos de peticiones, sino también a las deudas en términos de medidas provisionales¹⁰. Otro tema es la falta de efectiva ejecución y cumplimiento de las sentencias a nivel nacional, lo que constituye un problema estructural. La supervisión de las sentencias es extensa y lleva años, e incluso décadas¹¹.

Uno de los desafíos históricos más grandes a los que se debe enfrentar en primer lugar, son las deudas procesales y cómo acercar la justicia a las víctimas. Aunque la CorteIDH está tomando medidas para agilizar los procesos, aún existen enormes desafíos en este sentido, por ejemplo, representar un caso ante la CorteIDH plantea diversas dudas en cuanto a si la decisión se tomará en un

interamericano de derechos humanos, G. ZEPEDA LECUONA, M. E. FRANCO MARTÍN DEL CAMPO, P. SALAZAR UGARTE (eds.), vol. II, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Jurídicas 2022, pp. 91-117.

- 10 Por ejemplo, el último informe de la CorteIDH señaló que más de la mitad de las medidas provisionales otorgadas en 2021 duraron más de 6 meses. Esto es preocupante, especialmente cuando las medidas provisionales se otorgan en situaciones de riesgo y urgencia.
- 11 El segundo desafío es de carácter organizativo. Por ejemplo, actualmente la CorteIDH está revisando casos presentados entre 2000 y 2003, justo cuando surgieron quejas sobre retrasos en la justicia y el acceso a ella. No es posible que los casos presentados ante la CorteIDH y que también han pasado por el proceso interno tengan tal nivel de retraso. Además, hay que tener en cuenta que desde el punto de vista político, este retraso puede afectar la legitimidad del sistema en sí; A. SILVERA, *Ejecución de las sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos: el caso del escrutinio normativo*, *Agenda Internacional*, 18 (2003), pp. 65-90.

plazo razonable, cuáles son las consecuencias en términos de reparación para las víctimas, cuánto tiempo tomará a los Estados cumplir con la sentencia, etc. En segundo lugar, la falta evidente de acceso al ámbito internacional de justicia¹².

La CorteIDH debe reaccionar mucho más rápidamente, considerando las necesidades de las víctimas de violaciones de derechos humanos. Esto es una cuestión clave para mantener la legalidad del sistema. Por otro lado, es importante destacar la importancia de los derechos humanos en el contexto de los desafíos a los que se enfrentan a diario las sociedades en nuestra región, como en el ámbito de la seguridad. En este sentido, es necesario explorar oportunidades reales de progreso¹³.

Otro desafío para la CorteIDH en su conjunto son las deudas procesales. Sin embargo, el proceso de consideración de casos por la CorteIDH sigue llevando años, e incluso décadas. Aunque los retrasos procesales ocurren a nivel de la CIDH esta situación plantea un desafío muy importante para todo el sistema, ya que afecta la posibilidad de las víctimas de acceder a una justicia oportuna, así como la participación de todas las partes (incluidos los Estados), que en muchos casos deben referirse a eventos ocurridos décadas atrás, con las dificultades que esto implica en términos de prueba de los hechos¹⁴.

12 A. E. DULITZKY, *Muy poco, muy tarde: la morosidad procesal de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos*, Buenos Aires, JA 2015-I, fascículo 12 (2015), pp. 21-75.

13 J. E. CARVAJAL-MARTÍNEZ, A. M. GUZMÁN-RINCÓN, *¿Justicia demorada? El tiempo de los derechos en el Sistema Interamericano*, Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas 126 (2017), pp. 143-167; F. SALVIOLI, *La Protección de los derechos Humanos en el Sistema Interamericano: sus logros y dificultades*, Revista de Relaciones Internacionales 4 (1993) https://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/10181/La+Protecci%F3n+de+los+derechos+Humanos+en+el+Sistema+Interamericano_+sus+logros+y+dificultades.pdf?sequence=1 (11.10.2024).

14 Según datos publicados por este órgano, la CIDH ha experimentado un aumento constante en el número de peticiones recibidas, lo que en los últimos 20 años ha significado retrasos de "más de 25 años en términos de mérito; más de 15

2.2. Confianza

Otro desafío es establecer relaciones con los Estados para que entiendan el papel desempeñado por la CorteIDH, y sobre todo, para que sigan sus recomendaciones. Es crucial que los Estados confíen en los criterios de la CorteIDH, soliciten su ayuda cuando sea necesario y, sobre todo, se comprometan a cumplir con sus recomendaciones¹⁵.

Un primer desafío importante es lograr que un mayor número de Estados ratifiquen la Convención Americana de Derechos Humanos (CADH) y acepten la jurisdicción contenciosa de la CorteIDH. Un requisito fundamental para un sistema internacional de protección de los derechos humanos eficaz es que los Estados sean parte de él. Si bien es cierto que la Convención no es el único tratado del Sistema, y que la Carta de la OEA, la Declaración Americana, el Estatuto y el Reglamento de la CorteIDH conforman la base normativa para que este órgano ejerza sus funciones con respecto a todos los Estados de la OEA, el sistema de protección garantizado por la Convención es más completo, ya que no solo abarca la actuación de la CIDH, sino también la del órgano adicional, la Corte Interamericana, que añade un elemento distintivo al sistema en el contexto de toda la estructura de derechos humanos establecida por este tratado. Por lo tanto, la ratificación de la Convención Americana y el reconocimiento de la jurisdicción de la Corte Interamericana tienen un carácter trascendental. En este punto, hay

años en cuanto a admisibilidad; procesos de conciliación que han llevado más de 20 años en negociarse; y revisión con notables retrasos". La CIDH ha hecho esfuerzos significativos en esta área, incluyendo la eliminación de los retrasos en la consideración de casos y el aumento en la emisión de informes sobre admisibilidad y mérito (por ejemplo, en 2016 la CIDH aprobó 45 informes de admisibilidad y 16 informes de mérito, mientras que en 2020 aprobó 290 informes de admisibilidad y 67 informes de mérito).

15 A. PARÉS SALAS, *El principio de protección de la confianza en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos*, Revista de Derecho Público, 167/168 (2021), pp. 9-28.

que considerar el alcance del desafío. Veinticuatro países han ratificado la Convención, de los cuales 21 reconocen la jurisdicción contenciosa de la CIDH. Sin embargo, la OEA cuenta con 34 miembros activos. Claramente, hay un largo camino por recorrer en términos de universalización de la Convención Americana¹⁶.

A partir de lo anterior, surge el segundo desafío. En la práctica, una gran parte de los países de habla inglesa del continente no están protegidos por la jurisdicción de la CorteIDH. Esto hace que sistema regional sea menos diverso de lo que abarca la región. En este sentido, junto con la universalización del Sistema, un desafío muy importante es una mejor integración de la tradición del derecho consuetudinario con el derecho interamericano de los derechos humanos, como una forma de llegar a los países que actualmente no reconocen la jurisdicción de la Corte o que no son directamente parte de la Convención¹⁷.

Un tercer desafío relacionado con la universalización es un mayor compromiso por parte de los Estados en la aplicación del derecho regional de los derechos humanos¹⁸. Es importante que los Estados puedan internalizarlo y hacerlo suyo, entendiendo que el respeto a las normas también les permite desempeñar mejor sus funciones públicas, incluso a nivel muy concreto, ayudando a los funcionarios públicos en el terreno a cumplir con sus tareas de una manera más satisfactoria y justa¹⁹.

16 <https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2002/4534.pdf> (11.10.2024)

17 R. C. ALIANAK, *Seguridad jurídica, buena fe y confianza legítima frente a actos estatales*, Revista Eurolatinoamericana de Derecho Administrativo, 2 (2015), pp. 85-97; V. RODRÍGUEZ RESCIA, La Ejecución de Sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, en *El futuro del Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos*, J. E. MÉNDEZ, F. COX (coord.), San José 1998, 449-490.

18 M. E. VENTURA ROBLES, *Sistema Interamericano de Protección de Derechos Humanos: Necesidad y tipos de sanción aplicables en los procesos de justicia transicional*, Justicia, 30 (2016), pp. 32-51.

19 G. AGUILAR CAVALLO, *Surgimiento de un derecho americano de los derechos humanos en América Latina*, Cuestiones Constitucionales, 24 (2011), pp. 3-89.

Además, existe otro aspecto esencial: la forma en que los Estados interactúan con la CorteIDH. Los Estados interactúan de diferentes maneras con la CorteIDH, lo que está estrechamente relacionado con su disposición a colaborar. Encontramos Estados que están completamente dispuestos a colaborar, pero también algunos que, ya sean partes de la Convención Americana o solo signatarios de la Declaración Americana, no actúan de esta manera. Esto es crucial, ya que no debemos mirar esta cuestión solo desde un punto de vista formal, es decir, desde el punto de vista de la adhesión a los instrumentos. Más bien, debemos ver cómo operacionalizamos y materializamos estos tratados en la práctica²⁰.

2.3. Ideología

En primer lugar, hay que destacar la imparcialidad política, especialmente en el caso de la CIDH. Sin embargo, en los últimos años ha sido evidente que, en relación con algunos países y asuntos que pueden tener cierta importancia política, han surgido reacciones diversas y divergentes, esto se debe a que los comisionados son elegidos por los Estados y aún no hay un mecanismo adecuado para elegirlos exclusivamente en base a sus méritos, naturalmente existen ciertos intereses, tanto de los miembros de la CorteIDH como de los funcionarios elegidos por ellos, que priorizan algunos casos sobre otros, principalmente por motivos políticos.

Entre los desafíos políticos se encuentra el incremento en el número de países donde el estado de derecho se percibe como deteriorándose gradualmente y el aumento del populismo, que

20 L. PELLEGRINI, *El incumplimiento de las sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos*, en *Sistema interamericano de protección de los derechos humanos y derecho penal internacional*, G. ELSNER, K. AMBOS, E. MALARINO (coord.), vol. 1 (2010), pp. 81-102.

desafortunadamente coincide con posiciones antagonistas hacia la CorteIDH, dentro de un entendimiento obsoleto de la soberanía²¹.

En segundo lugar, el desafío radica en la composición de la CorteIDH. A nivel regional personas con una visión conservadora y abiertamente contraria a los derechos humanos se incorporan a la CorteIDH. Este aumento es minoritario, pero constituye un gran problema en cuanto al alcance de los derechos. Aunque no tienen influencia en la toma de decisiones, ya que seguimos teniendo una mayoría que está dispuesta a establecer derechos humanos. Una mayoría que está dispuesta a avanzar en diferentes cuestiones, dejando ciertos precedentes legales en sus votos disidentes, e incluso en sus posiciones públicas, que pueden volverse muy problemáticos, ya que pueden promover programas regresivos con mayor fuerza. Sería importante para la CIDH involucrarse de manera más activa en cuestiones que de alguna manera dividen a los movimientos en favor de los derechos humanos. De esta manera, la CorteIDH debería tener una posición clara sobre estos asuntos a nivel de normas: por ejemplo, los derechos de las personas transgénero, el acceso a técnicas de reproducción asistida, el trabajo sexual, entre otros. Se están llevando a cabo conversaciones sobre estos temas de manera gradual, pero debemos seguir fortaleciendo los estándares en esta área²².

Además de lo anterior, hay muchos otros desafíos, especialmente en términos de discriminación de grupos particularmente vulnerables, con los que la CorteIDH debe enfrentarse. Los desafíos futuros no son fáciles, pero nada nunca lo ha sido. Por eso es crucial tomar medidas para demostrar la importancia de los derechos humanos en enfrentar los desafíos de nuestro continente. En primer lugar, la CorteIDH debe establecer un estándar que diga que el delito de aborto es incompatible con la Convención Americana. No

²¹ <https://dialogopolitico.org/debates/populismo-y-democracia/> (11/10.2024).

²² J. McCoy, *Reflexiones sobre el populismo y la polarización en América Latina y sus consecuencias para la democracia*, Desafíos, 34(2022), pp. 1-19.

podemos seguir construyendo estándares en torno a un modelo anticuado, cuando el aborto sigue estando regulado en los códigos penales. La salud pública no puede ser regulada por el código penal. La CorteIDH tiene la facultad de dar este paso y realizar un análisis a la luz de los derechos derivados de la Convención Americana²³.

La CorteIDH debe tomar medidas adecuadas para reconocer cómo el uso de sustancias tóxicas en diferentes niveles puede afectar la salud reproductiva de las personas. De esta manera, siguiendo el principio de precaución, hay que regular el uso de sustancias tóxicas que tienen un impacto diverso en la salud de las mujeres, en particular en la salud reproductiva, más allá de su impacto general en la salud humana²⁴. En los últimos años hemos sido testigos de un retroceso en términos de democracia y derechos humanos en varios países de la región. Además de las cuestiones clásicas de democracia y derechos humanos, existen desafíos relacionados con nuevos temas: corrupción y su impacto en los derechos humanos, responsabilidad corporativa, criminalización de defensores de derechos humanos, entre otros²⁵. Todas estas cuestiones deben ser prioritarias para los órganos de la CorteIDH²⁶.

2.4. Administrativo

Sin embargo, todavía existe la oportunidad de mejorar las sentencias de la CorteIDH en términos de su coherencia y justificación. En otras palabras, existen algunas contradicciones entre sentencias

²³ Esto puede resolverse en un caso próximo que será considerado por la Corte Interamericana, en el caso "Beatriz y otros contra El Salvador".

²⁴ <https://www.cepal.org/es/enfoques/exposicion-sustancias-toxicas-desarrollo-la-primera-infancia-america-latina-caribe> (11.10.2024).

²⁵ F. SALVIOLI, *La protección de los derechos económicos, sociales y culturales en el sistema interamericano de derechos humanos*, Revista Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 39 (2004), pp. 101-167.

²⁶ A. PASTRANA VALLS, *Estudio sobre la corrupción en América Latina*, Revista Mexicana de Opinión Pública, 27 (2019), pp. 13-40.

anteriores y algunas nuevas, que pueden afectar la legitimidad de la CorteIDH. Para seguir siendo un espacio donde se mantienen los valores de la dignidad humana. Por lo tanto, la existencia de un ámbito de racionalidad que nos permita expresarnos de acuerdo con los valores de la dignidad en relación con las víctimas es un valor enorme e incomparable en el ámbito del Sistema.

El siguiente desafío es la accesibilidad de la jurisprudencia de la CorteIDH. Si se pretende que sea aplicada por los órganos estatales y conocida por los ciudadanos interesados, la CorteIDH debe facilitar la comprensión de sus propias decisiones. En este sentido, es importante destacar los esfuerzos que la Corte Interamericana ya está realizando para capacitar a funcionarios, difundir sus estándares, proporcionar resúmenes de sentencias y explicar sus acciones de manera didáctica. En esta cuestión, considero que sería positivo explorar otros medios, como la posibilidad de acortar las sentencias de la CorteIDH sin sacrificar la rigurosidad legal (el hecho de que la Corte Europea de Derechos Humanos emita sentencias significativamente más cortas sugiere que es posible) y en un lenguaje claro y accesible, no solo para los expertos. Finalmente, el desarrollo de los tribunales nacionales, que son fundamentales para la aplicación del derecho interamericano, podría ser más ampliamente aceptado en la jurisprudencia de la CorteIDH. Sería beneficioso aumentar el diálogo jurisprudencial en términos de reconocimiento y destacar en sus sentencias no solo aquellas decisiones que aplican los criterios de la Corte, sino también aquellas que reflejan los cambios originales realizados por los tribunales nacionales, que amplían la protección de los derechos humanos²⁷.

27 G. BERNALES ROJAS, *El acceso a la justicia en el sistema interamericano de protección de los derechos humanos*, *Ius et Praxis*, 3 (2019), pp. 277-306; F. SALVIO-LI, *La competencia consultiva de la Corte Interamericana de Derechos Humanos: marco legal y desarrollo jurisprudencial*, en *Homenaje y Reconocimiento a Antônio Cançado Trindade*, S. FABRIS (coord.), vol. III, Brasil 2004, pp. 417-472; V. RODRÍGUEZ

Todos estos desafíos son prioritarios y el avance en cada uno de ellos puede lograrse de manera conjunta y coordinada. El primer desafío que enfrenta el Sistema es seguir influyendo en las sociedades para promover cambios sociales en los países, y así garantizar una protección integral de los derechos humanos. Durante más de 60 años, la CIDH y la CorteIDH han realizado un trabajo enorme en la creación de un verdadero derecho interamericano de los derechos humanos, con estándares claros y definidos²⁸.

2.5. Financiamiento

Otro desafío constante es el financiamiento. Desde los llamados “acuerdos de Cancún” en 2017, los países de la OEA prácticamente han duplicado el financiamiento al fondo regular de la CorteIDH y a la CIDH. Este es un paso muy importante, especialmente considerando las dificultades económicas causadas por la pandemia. Es necesario mantener este nivel de financiamiento para garantizar que las contribuciones regulares de la OEA apoyen todas las operaciones. En los últimos años, cada vez se resaltan más los problemas en la justicia interamericana. La Corte se mantiene principalmente con fondos de la OEA y fuentes externas, que incluyen donaciones de terceros países (principalmente de Noruega), así como la UE. También los Estados partes financian las actividades del tribunal, incluyendo Colombia, además de México y Costa Rica. A pesar de la amplia gama de entidades que financian el trabajo de la Corte, estos fondos siguen siendo insuficientes. Además de los problemas puramente financieros, entre otros asuntos, a menudo se niega el carácter de los casos que el tribunal aborda. La mayoría abrumadora de las

RESCIA, *El Sistema Interamericano de Protección de Derechos Humanos*, Derecho y Realidad, 22 (2013), pp. 275-309.

28 G. MONGE NÚÑEZ, *Repasando 60 años de derecho internacional*, Revista de Ciencias Jurídicas – Edición Especial – 60 Aniversario 1963-2023, 1 (2023), pp. 1-19.

violaciones se refieren al derecho a la vida, y a pesar de ser uno de los derechos más importantes, llama la atención la escasa cantidad de resoluciones sobre otros temas igualmente importantes. La situación de la ejecución de las sentencias de la CorteIDH tampoco es más alentadora, ya que estas representan sólo entre el 10-15% de todas las decisiones. Con frecuencia, los Estados también cuestionan la competencia del tribunal para resolver los casos que aborda. Al sumar la falta de apoyo por parte de la OEA y el hecho de que se encuentra fuera del sistema de EE.UU. (a pesar de que la Comisión tiene su sede en Washington) y Canadá, además de la escasez de jueces en comparación con la cantidad de quejas recibidas, surge la pregunta sobre la justificación de la existencia de la CorteIDH en su forma y estructura actual. Quizás valdría la pena considerar la continuidad de la CorteIDH como un tribunal permanente. A pesar de todas estas dudas y reservas sobre el trabajo de la Corte, el sistema interamericano de protección de los derechos humanos se compara frecuentemente con los marcos normativos europeos. Por lo tanto, surgen propuestas de cambios destinados a mejorar y agilizar su funcionamiento²⁹.

3. Conclusiones

A pesar del impacto de la pandemia, la CorteIDH ha seguido activa y presente³⁰. A través de diversos mecanismos, ha reanudado visitas de trabajo en varios países, lo cual es muy importante ya

29 C. GAVIRIA TRUJILLO, *El financiamiento del sistema interamericano de derechos humanos*, Revista Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 30-31 (2000), pp. 151-187; L. ALFONSO DE ALBA, *El fortalecimiento financiero del sidh: la participación de México*, Defensor, 4 (2017), pp. 4-9.

30 Comisión Interamericana de Derechos Humanos Pandemia y Derechos Humanos 2023 https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/2023/pandemiaddhh_es.pdf (11.10.2024).

que acerca a los gobiernos, así como a las entidades, al trabajo de la CorteIDH. Entre los logros se encuentra el acceso o interacción con las víctimas, la sociedad civil y los estados. Esto fue absolutamente crucial, especialmente desde el punto de vista de la Corte Interamericana, pero también desde el punto de vista de la CIDH³¹.

Por otro lado, desde el punto de vista hemisférico, la respuesta del sistema ha sido importante, por ejemplo, ante las violaciones masivas y sistemáticas que tuvieron lugar en Nicaragua. Esto es significativo, especialmente en el contexto de enfrentar ciertas narrativas provenientes de regímenes de este tipo, basadas en líderes que afirman ser los verdaderos intérpretes de la voluntad del pueblo, vanguardistas en reemplazar su visión personal por la visión del pueblo. La CorteIDH ha hecho avances importantes en el reconocimiento de derechos que previamente no eran desarrollados en ella. Una de estas cuestiones son sin duda los derechos reproductivos³². La CorteIDH pudo establecer directrices de política pública, declarando que el secreto profesional médico existe en el ámbito de la atención en salud sexual y reproductiva y está protegido por la Convención Americana. La reciente opinión consultiva sobre un enfoque diferenciado hacia ciertos grupos de personas privadas de libertad es otro logro importante de la CorteIDH, especialmente en lo que respecta a las mujeres privadas de libertad y sus necesidades en materia de derechos sexuales y reproductivos. Por ejemplo, por primera vez la CorteIDH reconoció que la violencia obstétrica es violencia

31 En este sentido, la opinión consultiva sobre la reelección indefinida del presidente es digna de mención, no solo porque se refiere solo a Bolivia, sino también porque se aplica a contextos como Nicaragua y Venezuela. También establece una fuerte conexión entre la democracia y los derechos humanos, lo cual se debe resaltar ante un contexto político hostil a nivel regional. En cuanto a los logros, se debe notar una clara voluntad de reducir las demoras procedimentales. Lo vemos en cifras: ha aumentado el número de informes de admisibilidad, informes de mérito y casos presentados ante la CorteIDH.

32 A finales de 2021 se emitió la decisión en el caso "Manuela y otros contra El Salvador", un fallo significativo en cuanto a los derechos de las mujeres.

de género y debe ser contemplada por la Convención de Belém do Pará. Por otro lado, CorteIDH ha hecho grandes avances en documentar violaciones de derechos humanos, especialmente en el ámbito de las protestas sociales, tanto en Chile como en Colombia. El solo hecho de visitar estos países en momentos críticos, así como documentar las violaciones, fue clave para contrarrestar lo que estaba sucediendo durante los estallidos sociales en ambos países³³.

Otro logro destacado es la adopción de un modo de trabajo híbrido (virtual y presencial) como método de trabajo permanente. Esto permite a la CorteIDH reducir los costos operativos sin sacrificar la calidad del trabajo judicial. Los resultados son óptimos en términos de sentencias emitidas y decisiones tomadas en temas de medidas provisionales, supervisión de cumplimiento de sentencias, así como en la realización de audiencias. Por otro lado, la CorteIDH ha comenzado a implementar un nuevo sistema de trabajo en cuanto a la supervisión del cumplimiento de sentencias, estableciendo un juez relator, buscando una mayor presencia en los países en términos de supervisión. También cabe mencionar que por primera vez la CorteIDH cuenta con un Código de Ética³⁴.

Finalmente, es importante destacar que la CorteIDH sigue emitiendo jurisprudencia relevante en diversas áreas, como la violencia de género, la libertad de expresión, el debido proceso, entre otros³⁵. Uno

33 Además, tenemos un acuerdo amistoso en el caso F.S. referente a Chile, cuyo acto de reconocimiento de responsabilidad tuvo lugar en 2022. Este caso nos abrió las puertas para colaborar con los ministerios de Chile, creando políticas públicas para establecer directrices sobre la calidad de la atención médica a madres viviendo con VIH. En este sentido, fue un caso histórico. En primer lugar, la elección de cuatro comisionados para la Comisión Interamericana es uno de los mayores desafíos, ya que representa un cambio fundamental en la mayoría de la CIDH, lo que puede significar un giro significativo.

34 <https://www.corteidh.or.cr/docs/Codigo-etica.pdf> (11.10.2024).

35 H. FIX ZAMUDIO, *La protección judicial de los derechos humanos en Latinoamérica y en el Sistema Interamericano*, Revista del Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 8 (1988), pp. 7-64.

de los aspectos en los que se debería continuar avanzando es en la ejecución de las sentencias. La CorteIDH definitivamente ha abordado este desafío. El sistema europeo de protección de los derechos humanos difiere del sistema americano en su estructura institucional, en la especificidad de su alcance territorial y en otros aspectos sistémicos. Sin embargo, estas diferencias no excluyen áreas comunes, dentro de las cuales se puede llevar a cabo una evaluación comparativa de ambos modelos. El sistema europeo es el más antiguo y más desarrollado en términos de mecanismos judiciales. Tanto los órganos de la OEA como los tribunales nacionales en todo el mundo han reconocido la jurisdicción del sistema europeo, lo que hace que el Tribunal Europeo de Derechos Humanos sea considerado como equivalente a un tribunal constitucional cuyas sentencias son respetadas y cumplidas con frecuencia con efectos “erga omnes”, ya que el Tribunal Europeo de Derechos Humanos no solo implementa las demandas de la Convención, sino que también la interpreta. La evaluación del sistema americano de protección de los derechos humanos se forma de manera diferente. A pesar de que la Organización de los Estados Americanos tiene una larga historia, el mecanismo judicial de este sistema no está tan bien desarrollado y eficaz como el sistema del Consejo de Europa. Una justificación de esta situación puede ser la existencia de una situación política muy tumultuosa e inestable, especialmente en la región de América del Sur y América Central, hasta hace poco. Durante muchos años, el objetivo político perseguido dentro de la OEA fue la promoción de la democracia en esa región, un objetivo que se ha logrado en gran medida. Debido a la mencionada inestabilidad política y económica, a menudo la protección de los derechos humanos se dejaba de lado en las actividades de la Organización de los Estados Americanos. La CIDH ha registrado en los últimos años un número significativo de casos graves de violación de los derechos humanos, y esta información solo se utilizó para presionar a los Estados

a tomar medidas para reparar el daño causado por ellos. Las quejas presentadas individualmente rara vez han sido motivo de un interés más amplio o prioridad en las actividades de la OEA; más a menudo se utilizan como fuente de información y se emplean para investigar violaciones de los derechos y libertades humanas a gran escala en la región. En cierto sentido, se podría afirmar que el nivel actual de eficacia del sistema americano corresponde al nivel del sistema europeo hace treinta años: solo se han examinado unas pocas cuestiones controvertidas durante estos años. Sin embargo, desde el punto de vista de la caracterización de esta región, este contraste no es sorprendente. Sin duda, la complejidad de este sistema, derivado de la multiplicidad de compromisos adquiridos por los Estados miembros, contribuye al caos en el sistema de la Organización de los Estados Americanos. Dado que la mayoría de los Estados miembros forman parte del sistema de las Naciones Unidas, su reticencia a cumplir activa y honestamente con los compromisos derivados de la Convención Americana de Derechos Humanos es motivo de preocupación. Este hecho también contribuye a la negligencia y al desapego respecto de los compromisos con la organización encargada de garantizar el orden regional, en aras de una mayor cooperación con las Naciones Unidas. Por lo tanto, ante esta situación no favorable, la Organización de los Estados Americanos debe actuar de manera consecuente y activa en el desarrollo del apoyo a los derechos en la región, debiera procurar que el sistema americano sea percibido por sus miembros como un método importante y eficaz de monitoreo e implementación de los derechos humanos. La Organización de los Estados Americanos tiene un potencial significativo que debe ser utilizado en mayor medida en el futuro³⁶.

³⁶ F. NOVAK, *El Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos: semejanzas y diferencias con el sistema europeo*, Agenda Internacional, 18 (2003), pp. 25-64.

Resumen

En este trabajo se analizan las cuestiones más importantes y actuales que se plantean en el sistema interamericano de protección de los derechos humanos. Su selección subjetiva y su análisis detallado pretenden dar una idea de las especificidades de los órganos e instituciones que componen este sistema. De esta forma, es posible ver qué tipo de problemas sociales y jurídicos se dan en los continentes americanos. También cabe destacar las diferencias que existen entre el sistema interamericano y el europeo.

Palabras clave: Derechos humanos, Sistema Interamericano, América Latina, Desafíos.

Abstract

The current challenges of the Inter-American system for the protection of human rights

This paper analyses the most important and topical issues that arise in the inter-American system for the protection of human rights. Its subjective selection and detailed analysis are intended to give an idea of the specificities of the bodies and institutions that make up this system. In this way, it is possible to see what kind of social and legal problems occur on the American continents. It is also worth highlighting the differences between the Inter-American and European systems.

Keywords: Human rights, Inter-American System, Latin America, Challenges.

Bibliografía

Autores

- AGUILAR CAVALLO, G., *Surgimiento de un derecho americano de los derechos humanos en América Latina*, Cuestiones Constitucionales, 24 (2011), pp. 3-89.
- ALFONSO DE ALBA, L., *El fortalecimiento financiero del sidh: la participación de México*, Defensor, 4 (2017), pp. 4-9.
- ALIANAK, R. C., *Seguridad jurídica, buena fe y confianza legítima frente a actos estatales*, Revista Eurolatinoamericana de Derecho Administrativo, 2 (2015), pp. 85-97.
- ÁLVAREZ GIL, R., *Desafíos y retos en el uso del sistema interamericana*, Revista Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 46 (2007), pp. 19-28.
- ARRIAGADA, C., *Pobreza en América Latina: Nuevos escenarios y desafíos de políticas para el hábitat urbano*, División de Medio Ambiente y Asentamientos Humanos, 27 (2000).
- BERNALES ROJAS, G., *El acceso a la justicia en el sistema interamericano de protección de los derechos humanos*, Ius et Praxis, 3 (2019), pp. 277-306.
- CARVAJAL-MARTÍNEZ, J. E., GUZMÁN-RINCÓN, A. M., *¿Justicia demorada? El tiempo de los derechos en el Sistema Interamericano*, Revista de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, 126 (2017), pp. 143-167.
- DULITZKY, A. E., *Muy poco, muy tarde: la morosidad procesal de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos*, Buenos Aires, JA 2015-I, fascículo 12 (2015), pp. 21-75.
- FIX ZAMUDIO, H., *La protección judicial de los derechos humanos en Latinoamérica y en el Sistema Interamericano*, Revista del Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 8 (1988), pp. 7-64.

- GAVIRIA TRUJILLO, C., *El financiamiento del sistema interamericano de derechos humanos*, Revista Instituto Interamericano de Derechos Humanos, 30-31 (2000), pp. 151-187.
- KLIKSBERG, B., *La situación social de América Latina y sus impactos sobre la familia y la educación*, Revista de la Facultad de Ciencias Económicas, 14 (2006), pp. 175-216.
- MARIEZCURRENA, J., GONZÁLEZ DOMÍNGUEZ, P., *Desafíos del control de convencionalidad para la Corte Interamericana de Derechos Humanos*, en *Aportes de Sergio García Ramírez al sistema interamericano de derechos humanos*, G. ZEPEDA LECUONA, M. E. FRANCO MARTÍN DEL CAMPO, P. SALAZAR UGARTE (eds.), vol. II, Universidad Nacional Autónoma de México. Instituto de Investigaciones Jurídicas 2022, pp. 91-117.
- MCCOY, J., *Reflexiones sobre el populismo y la polarización en América Latina y sus consecuencias para la democracia*, Desafíos, 34(2022), pp. 1-19.
- MONGE NÚÑEZ, G., *Repasando 60 años de derecho internacional*, Revista de Ciencias Jurídicas – Edición Especial – 60 Aniversario, 1963-2023, 1 (2023) 1-19.
- NOGUEIRA ALCALÁ, H., *Los desafíos del control de convencionalidad del corpus iuris interamericano para las jurisdicciones nacionales*, Boletín Mexicano de Derecho Comparado, nueva serie 135 (2012), pp. 1167-1220.
- NOVAK, F., *El Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos: semejanzas y diferencias con el sistema europeo*, Agenda Internacional, 18 (2003), pp. 25-64.
- PARÉS SALAS, A., *El principio de protección de la confianza en el Sistema Interamericano de Derechos Humanos*, Revista de Derecho Público, 167/168 (2021), pp. 9-28.
- PASTRANA VALLS, A., *Estudio sobre la corrupción en América Latina*, Revista Mexicana de Opinión Pública, 27 (2019), pp. 13-40.

- PELLEGRINI, L., *El incumplimiento de las sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos*, en *Sistema interamericano de protección de los derechos humanos y derecho penal internacional*, G. ELSNER, K. AMBOS, E. MALARINO (coord.), vol. 1 (2010), pp. 81-102.
- RODRÍGUEZ RESCIA, V., *El Sistema Interamericano de Protección de Derechos Humanos*, *Derecho y Realidad*, 22 (2013), pp. 275-309.
- RODRÍGUEZ RESCIA, V., *La Ejecución de Sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos*, en *El futuro del Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos*, J. E. MÉNDEZ, F. COX (coord.), San José 1998, pp. 449-490.
- SALVIOLI, F., *El desarrollo de la protección internacional de los derechos humanos a partir de las declaraciones Universal y Americana*, *Relaciones Internacionales*, 13 (1997), pp. 77-96.
- SALVIOLI, F., *El Sistema Interamericano de Protección de los Derechos Humanos. Instrumentos, órganos, procedimientos y jurisprudencia*, Instituto de Estudios Constitucionales del Estado de Querétaro 2020.
- SALVIOLI, F., *La competencia consultiva de la Corte Interamericana de Derechos Humanos: marco legal y desarrollo jurisprudencial*, en *Homenaje y Reconocimiento a Antônio Cançado Trindade*, S. FABRIS (coord.), t. III, Brasil 2004, pp. 417-472.
- SALVIOLI, F., *La protección de los derechos económicos, sociales y culturales en el sistema interamericano de derechos humanos*, *Revista Instituto Interamericano de Derechos Humanos*, 39 (2004), pp. 101-167.
- SALVIOLI, F., *La Protección de los derechos Humanos en el Sistema Interamericano: sus logros y dificultades*, *Revista de Relaciones Internacionales*, 4 (1993) https://sedici.unlp.edu.ar/bitstream/handle/10915/10181/La+Protecci%F3n+de+los+derechos+Humanos+en+el+Sistema+Interamericano_+sus+logros+y+dificultades.pdf?sequence=1

SILVERA, A., *Ejecución de las sentencias de la Corte Interamericana de Derechos Humanos: el caso del escrutinio normativo*, Agenda Internacional, 18 (2003) pp. 65-90.

VENTURA ROBLES, M. E., *El sistema interamericano de protección de los derechos humanos*, Cultura Política y Ejercicio Ciudadano Especial: Referencia a su Impacto en la Prevención de Delito, 14 (2014), pp. 257-279.

VENTURA ROBLES, M. E., *Sistema Interamericano de Protección de Derechos Humanos: Necesidad y tipos de sanción aplicables en los procesos de justicia transicional*, Justicia, 30 (2016), pp. 32-51.

Netografía citada

<https://www.acnur.org/fileadmin/Documentos/BDL/2002/4534.pdf> (1.10.2024).

Comisión Interamericana de Derechos Humanos Pandemia y Derechos Humanos 2023 https://www.oas.org/es/cidh/informes/pdfs/2023/pandemiaddhh_es.pdf (11.10.2024).

<https://www.corteidh.or.cr/docs/Codigo-etica.pdf> (11.10.2024).

<https://dialogopolitico.org/debates/populismo-y-democracia/> (11.10.2024).

<https://www.cepal.org/es/enfoques/exposicion-sustancias-toxicas-desarrollo-la-primera-infancia-america-latina-caribe> (11.10.2024).

FRANCISCA PÉREZ-MADRID

UNIVERSIDAD DE BARCELONA, ESPAÑA

ORCID: 0000-0002-3695-3773

Igualdad y dignidad de las personas migrantes en el derecho canónico¹

1. El “derecho a salir de un país” en el ámbito internacional

Se estima que un 3,6% de la población mundial se encuentra desplazada respecto a su lugar de origen; tal porcentaje se traduce en que podamos hablar en la actualidad de unos 281 millones de migrantes en el mundo².

La magnitud del fenómeno plantea una serie de desafíos importantes en la sociedad occidental. Por una parte, debemos referirnos al reto de la *integración*, la adaptación de los nuevos ciudadanos a la realidad jurídica y social del país receptor. La convivencia de mujeres y hombres de culturas y religiones muy diversas plantea con frecuencia situaciones de incomodidad y extrañeza³. Obviamente, los migrantes que consiguen llegar a su destino gozan

- 1 Esta publicación es parte del Proyecto I+D+i PID2020-114400GB-I00 “Igualdad de género y creencias en el marco de la agenda 2030”, financiado por MCIU/AEI/10.13039/501100011033/.
- 2 Vid. el informe de la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) de 2020, disponible en el siguiente vínculo: <https://worldmigrationreport.iom.int/wmr-2022-interactive/?lang=ES> (10.09.2024).
- 3 El Comunicado del Consejo de la Conferencia Episcopal Polaca para las Migraciones, el Turismo y las Peregrinaciones sobre los migrantes y refugiados de 11 de julio de 2023 afirmó que la llegada de migrantes económicos y refugiados

del derecho a la igualdad y no discriminación que el derecho internacional reconoce sin fisuras en múltiples instrumentos internacionales a todas las personas⁴. La extensión y la aplicabilidad de tales textos, dependerá de la ratificación en cada país; en cualquier caso, ésta es insuficiente para garantizar que se promueva su efectivo cumplimiento. En cualquier caso, la discriminación impide la verdadera integración.

También el aumento de la población inmigrante suele considerarse un factor de riesgo para la *seguridad* ciudadana. Es indudable el deber de las instituciones pertinentes de prevenir los peligros potenciales que puedan surgir del cruce ilegal de las fronteras nacionales. Sin embargo, es inadmisibles que se estigmatice a los desplazados haciendo generalizaciones que lleguen a considerar a los refugiados o inmigrantes como delincuentes o incluso, como terroristas en potencia. Además, desde el punto de vista jurídico, la vinculación *a priori* entre migración y peligrosidad puede facilitar la aparición de actitudes discriminatorias y xenófobas de diversa intensidad.

por motivos de persecución requerirá la aceptación de un mundo culturalmente diverso, sobre todo para evitar otros riesgos potenciales.

- 4 Carta de las Naciones Unidas (artículo 1.3); Declaración Universal de Derechos Humanos (artículos 2 y 7); Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (artículos 2.2 y 3); Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos (artículos 2 y 26); Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial (artículo 2); Convención sobre los Derechos del Niño (artículo 2); Declaración de los Derechos del Niño (Principio 1); Convención sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación contra la Mujer (artículos 2, 3, 5 a 16); Declaración sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación Fundadas en la Religión o las Convicciones (artículos 2 y 4); Declaración sobre los Derechos de las Personas Pertenecientes a Minorías Nacionales o Étnicas, Religiosas y Lingüísticas (artículos 2, 3, 4.1 y 5). Por ejemplo, el artículo 1.2 de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las Formas de Discriminación Racial, prevé que la misma «no se aplicará a las distinciones, exclusiones, restricciones o preferencias que haga un Estado Parte en la presente Convención entre ciudadanos y no ciudadanos».

Los Estados, al implementar políticas migratorias, suelen centrarse especialmente en el principio de la soberanía nacional, frente a un interés menor por la *dignidad* de las personas. En el mismo sentido, las sociedades receptoras en su conjunto prestan poca o nula atención a las causas del éxodo forzoso de muchos hombres y mujeres en sus países de origen; rara vez se menciona la posible responsabilidad de los países de occidente en el mantenimiento de determinadas condiciones de vida inhumanas.

En el marco de estas observaciones preliminares, hay que señalar que la situación precaria de las personas desplazadas se suele instrumentalizar tanto en el discurso político como en los medios de comunicación. Se olvida la contribución positiva de los migrantes al crecimiento inclusivo y al desarrollo sostenible, provocando actitudes que llegan incluso a ser calificables como verdaderos discursos de odio. Especialmente en los períodos de campaña electoral, se utiliza la inmigración como argumento para intensificar las emociones políticas y el debate público; como afirma el Papa Francisco en la encíclica *Fratelli Tutti*, n. 15: “La mejor manera de dominar y controlar la gente debe sembrar la desesperación y el desánimo, incluso bajo el pretexto de defender ciertos valores. Hoy, en muchos países, la hipérbole, el extremismo y la polarización se han convertido en herramientas políticas”.

Pues bien, es preciso recordar que la Declaración universal de los derechos humanos de 1948 afirmó en su artículo 13, 2 que toda persona tiene el “derecho a salir” de cualquier país, incluso del propio. También el Pacto internacional de derechos civiles y políticos de 1966 reconoció tal derecho⁵. No se trata de un derecho

5 En su artículo 12 afirma que: “1. Toda persona que se halle legalmente en el territorio de un Estado tendrá derecho a circular libremente por él y a escoger libremente en él su residencia. 2. Toda persona tendrá derecho a salir libremente de cualquier país, incluso del propio. 3. Los derechos antes mencionados no podrán ser objeto de restricciones salvo cuando éstas se hallen previstas en la ley, sean necesarias para proteger la seguridad nacional, el orden público, la

absoluto y suele estar sometido al cumplimiento de unas condiciones razonables⁶.

En definitiva, el régimen internacional vigente habla de un derecho a salir (no a emigrar), confiriendo a los Estados el derecho soberano a decidir sobre la admisión o no admisión de los migrantes en su territorio. Por tanto, como subraya Juste⁷, el derecho humano a ir y a venir, que es más natural que la existencia de las fronteras no tiene un reconocimiento efectivo en la práctica.

Aunque Naciones Unidas ha dado algunos pasos en el reconocimiento de los posibles beneficios de la inmigración y de la importancia de la cooperación internacional, existe un gran déficit de solidaridad internacional⁸. Hay múltiples convenios multilaterales, regionales y bilaterales relativos a las migraciones, especialmente en el ámbito humanitario, que se aplican de manera más o menos completa y rigurosa; no obstante, no existe un corpus acabado de

salud o la moral públicas o los derechos y libertades de terceros, y sean compatibles con los demás derechos reconocidos en el presente Pacto. 4. Nadie podrá ser arbitrariamente privado del derecho a entrar en su propio país". El derecho de libre circulación interna (es decir el derecho a circular en el interior del Estado de residencia legal) como el derecho de libre circulación externa (el derecho a salir libremente de cualquier país incluido el propio para dirigirse a otro país) ha sido reconocido por el Comité de derechos humanos del Pacto internacional de derechos civiles y políticos de 1966 en su observación general n^o 27 como "una condición indispensable para el libre desarrollo de la persona".

- 6 Por ejemplo, la posesión de un título de viaje pertinente como es el caso del pasaporte. El Comité de derechos humanos ha señalado que "el derecho a salir del Estado debe incluir el de obtener los documentos de viaje necesarios", por lo que la emisión de un pasaporte a las personas que lo solicitan es una obligación del Estado y un derecho de dichas personas. COMITÉ DE DERECHOS HUMANOS, *Comentario general al art. 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, 2 de noviembre de 1999.
- 7 J. JUSTE RUIZ, *El Derecho internacional de las migraciones: entre la crisis y la renovación*, Anuario español de Derecho Internacional, 35 (2019), p. 537.
- 8 Por ejemplo, la Resolución 59/241 sobre "Migración internacional y desarrollo" que pone de relieve los beneficios que las migraciones pueden aportar a los países de origen, de tránsito y de destino; y la Resolución de 25 de septiembre de 2015 titulada "Transformar nuestro mundo: la Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible".

principios y reglas aplicables a la *cooperación* entre los Estados en esta materia⁹. Las soluciones nacionales aisladas para un problema que es esencialmente internacional, hacen que el modelo de regulación y gobernanza de los flujos migratorios resulte inadecuado, insuficiente y, en ocasiones, dudosamente respetuoso de los derechos fundamentales de los inmigrantes¹⁰.

La situación tampoco es muy alentadora en el plano institucional. Más allá de los organismos que se ocupan de los refugiados (ACNUR), solo existe la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) con unas competencias limitadas ya que no tiene capacidad decisoria y vinculante sobre los Estados. En consecuencia, falta una plataforma efectiva de acción a nivel universal.

Cuando se aportan únicamente soluciones nacionales a un problema que es esencialmente internacional, es difícil avanzar. Además, muchos Estados son a la vez países de salida, de tránsito y de recepción de migrantes.

Veamos ahora cómo se entiende el derecho de toda persona a migrar y buscar un lugar mejor en la enseñanza y el derecho de la Iglesia católica.

2. El “derecho a emigrar” y el “derecho a no emigrar” en la Iglesia católica

Abraham y Sara marcharon desde Ur a la Tierra Prometida¹¹. Los israelitas tras salir de Egipto y vagar por el desierto recibieron un

9 M. C. PÉREZ GONZÁLEZ, *Migraciones y Declaración americana de los derechos y los deberes del hombre. La contribución de la Declaración a la conformación de un derecho internacional de las migraciones*, Revista Electrónica Iberoamericana, 2019.

10 E. KARAGEORGIU, G. NOLL, *What Is Wrong with Solidarity in EU Asylum and Migration Law?*, Jus Cogens, 4 (2022), pp. 131-154.

11 Génesis,12:1-3.

mandato de Dios respecto al deber especial de cuidar al extranjero¹². María y José viajaron de Nazaret a Belén para el censo y después huyeron a Egipto¹³. La dura prueba de las migraciones y las deportaciones aparece repetidamente en la Sagrada Escritura. Así, los migrantes recuerdan la naturaleza peregrina de la Iglesia, su catolicidad y la dimensión universal de su pastoral.

Frente al reconocimiento limitado por parte de los organismos internacionales que se ha comentado en las páginas precedentes, el Concilio Vaticano II declaró el derecho fundamental de la persona a emigrar basado en la dignidad del emigrante¹⁴, en la necesidad de superar las desigualdades del desarrollo económico y social, y como un modo de responder a las exigencias auténticas de la persona¹⁵.

12 "Tratarás al extranjero que reside contigo de manera no diferente a los nativos nacidos entre vosotros: tened el mismo amor por él que por vosotros mismos: porque vosotros también fuisteis una vez extranjeros en la tierra de Egipto» (Levítico, 19:33-34). También unos extranjeros fueron los primeros en ir a adorar al niño Jesús. Jesús es retratado como un migrante y como alguien que da la bienvenida a los extraños. Él mismo dice que «no tiene dónde recostar su cabeza» (Mateo, 8:20; Lucas, 9:50). El libro de los Hechos de los Apóstoles habla acerca de la ayuda mutua que los primeros cristianos en Jerusalén se daban unos a otros después de la destrucción de Jerusalén por Tito en el año 70 d.C.

13 Mateo, 2:13-15.

14 El Motu Proprio *Pastoralis migratorum cura* de 1969 insiste en que el emigrante debe ser respetado en cuanto tal, con todas sus potencialidades religiosas, culturales, sociales y expresivas que lleva consigo. El concepto de integración en la sociedad de acogida se ve sometido a revisión, rechazando el proceso de asimilación pasiva o acrítica. En cuanto a la asistencia a los emigrados no se señalan límites precisos de tiempo, ante la persistencia de rasgos étnicos en las segundas y terceras generaciones de emigrantes. En resumen, la emigración es considerada como un fenómeno complejo de derechos y deberes, entre los que destaca el derecho a emigrar como derecho de la persona humana, al que corresponde el deber de contribuir lealmente al desarrollo del país de asentamiento. Sobre este derecho, vid. también CIC c. 213; CCEO c. 16; *Erga migrantes Caritas Christi*, en su ordenamiento jurídico-pastoral, art. 1, 1.

15 Me permito remitir a dos publicaciones: F. PÉREZ-MADRID, *Inmigración y Derecho canónico*, Ius Canonicum, 86 (2003), pp. 603-636; F. PÉREZ-MADRID, *Identidad e integración ante los movimientos migratorios. La perspectiva del derecho canónico*,

Desde Juan Pablo II a Francisco, se ha afirmado también y de forma reiterada, la necesidad de proteger el derecho a no tener que emigrar, es decir, el derecho a permanecer en la propia tierra¹⁶.

El Magisterio pontificio y algunos documentos publicados por los organismos correspondientes de la Curia romana¹⁷, fueron especificando las consecuencias de tal derecho posteriormente en diversos documentos.

Se reconoce el derecho de los fieles desplazados a obtener una asistencia pastoral específica¹⁸ y el correspondiente deber de facilitarla a quien corresponda¹⁹. Los obispos deben tener una preocupación especial por aquellos fieles que, debido a su condición de vida, no puedan disfrutar adecuadamente de la pastoral ordinaria

en *Personne, droit et justice: la contribution du droit canonique dans l'expérience juridique contemporaine*, L. DANTO (ed.), Paris 2024, pp. 279-301.

- 16** Véase *Gaudium et Spes*, número 65 y siguientes. Posteriormente, San Juan Pablo II insistió en el derecho a no emigrar y a tener las condiciones para poder permanecer en la propia tierra. Véase el Discurso al IV Congreso mundial de las Migraciones de 1998 y el Mensaje de la Jornada Mundial de las Migraciones de 2004. Francisco, en la Jornada Mundial del Migrante y Refugiado de 2023, afirmó: "el derecho a permanecer es anterior, más profundo y amplio que el derecho a emigrar. Incluye la posibilidad de participar en el bien común, el derecho a vivir con dignidad y el acceso al desarrollo sostenible; todos estos derechos deberían garantizarse efectivamente en las naciones de origen mediante un ejercicio real de corresponsabilidad por parte de la comunidad internacional".
- 17** La Constitución Apostólica *Exsul Familia* (1952), considerada la Carta Magna de la enseñanza católica sobre los migrantes (1952); *Mater et Magistra* (1961); *Gaudium et Spes* (1965); *Christus Dominus* (1965); la carta apostólica *De Pastoralí Migratorum Cura* (1969); la Carta Apostólica *Caritatis* (1970); la Constitución Apostólica *Pastor Bonus* (1988) y la Instrucción del Pontificio Consejo sobre los Migrantes, *Erga migrantes caritas Christi* (2004). El Catecismo de la Iglesia Católica se refiere al tema en el n. 2241.
- 18** Concilio Vaticano II, Decreto *Christus Dominus*, n. 18. Posteriormente *Erga migrantes caritas Christi* hace más explícito este deber en el ordenamiento jurídico-pastoral, art. 16.
- 19** En 1969, el Papa Pablo VI en su Carta Apostólica *De Pastoralí Migratorum Cura* exhortó a que se prestara la pastoral de migrantes a través de estructuras estables.

o puedan verse totalmente privados de ella²⁰. En principio, la Iglesia de acogida debe ser quien asuma dicha responsabilidad²¹. Por este motivo, hay abundantes documentos posteriores de Papas, organismos y representantes de la Santa Sede relativos a la materia²² que subrayan la necesidad de facilitar sacerdotes de la misma lengua de los emigrantes. Además, se considera que todos los bautizados deberán tener esta actitud de acogida²³.

Posteriormente, el Código de Derecho canónico de 1983, no hace una declaración formal sobre el derecho a emigrar. Únicamente habla explícitamente de los emigrantes en dos cánones, el c. 529 y el c. 568, ambos relativos a la asistencia religiosa.

No obstante, recoge diversos derechos y deberes que incluyen sin lugar a duda a los migrantes; podrán dar a conocer sus necesidades y deseos, especialmente los espirituales²⁴, y manifestar su opinión sobre asuntos que atañen al bien de la Iglesia; también se

20 Concilio Vaticano II, Decreto *Christus Dominus*, n.18. Posteriormente *Erga migrantes Caritas Christi* hace más explícito este deber en el ordenamiento jurídico-pastoral, art. 16.

21 En 1969, el Papa Pablo VI en su Carta Apostólica *Pastorali Migratorum Cura* exhortó a que se prestara la pastoral de migrantes a través de estructuras estables. Como comentaré más adelante, una buena ayuda para poder cumplir tal responsabilidad fue la flexibilización que hizo el Concilio del principio territorial. Así, el párroco debe tener una especial diligencia hacia los que están lejos de su patria (c. 529, 1); a la vez se reconoce la oportunidad y la obligación, en la medida de lo posible, de ofrecerles una atención pastoral específica (c. 568).

22 La Constitución Apostólica *Exsul Familia* (1952), considerada la Carta Magna de la enseñanza católica sobre los migrantes (1952); *Mater et Magistra* (1961); *Gaudium et Spes* (1965); *Christus Dominus* (1965); la carta apostólica *De Pastoralis Migratorum Cura* (1969); la Carta Apostólica *Caritatis* (1970); la Constitución Apostólica *Pastor Bonus* (1988) y la Instrucción del Pontificio Consejo sobre los Migrantes, *Erga migrantes caritas Christi* (2004). El Catecismo de la Iglesia Católica se refiere al tema en el n.2241.

23 "A ningún miembro del Cuerpo Místico de Cristo se le pregunta cuál es su pasaporte, antes de que se decida a insertarlo en la vida de la comunidad y hacerlo participe de sus propios bienes espirituales y afecto". Vide Discurso de S.S. Papa Pío XII, *A los delegados diocesanos para la emigración*, con ocasión del Primer Congreso Nacional, 23 de julio de 1957.

24 CIC c. 212; CCEO c. 15.

les reconoce el derecho a fundar y gobernar asociaciones de fieles con fines de caridad, piedad o evangelización; y el derecho a promover o sostener la acción apostólica²⁵.

Un aspecto importante es que, en el ámbito de la normativa canónica, no se hace diferenciación alguna de trato entre los desplazados legales y aquellos que son considerados ilegales en los derechos estatales; tampoco existen indicaciones específicas que distingan a los migrantes²⁶, los solicitantes de asilo y los refugiados²⁷.

Se invita a los Obispos y párrocos a mostrarse solícitos con quienes no pueden obtener suficientemente los frutos de la cura

25 También el *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia*, en su punto 298 establece: «La regulación de los flujos migratorios según criterios de equidad y de equilibrio es una de las condiciones indispensables para conseguir que la inserción se realice con las garantías que exige la dignidad de la persona humana. Los inmigrantes deben ser recibidos en cuanto personas y ayudados, junto con sus familias, a integrarse en la vida social».

26 La palabra "emigrante" sirve para designar un género amplio de personas que se desplazan en busca de oportunidades bien diversas; las razones pueden ser laborales, económicas, educativas, de seguridad, o de reunificación con miembros de la familia, por citar algunos ejemplos. En cambio, la palabra "refugiado" es la adecuada para denominar a quienes huyen de su país de origen por razones de persecución y solicitan protección internacional. La Convención de Ginebra de 1951 para los Refugiados garantiza el derecho de solicitar el asilo -no su obtención-, así como la no devolución del solicitante al lugar de origen cuando exista una amenaza para la vida o la libertad. Pues bien, el régimen de entrada y el estatus jurídico de las personas pertenecientes a cada una de estas dos categorías, migrantes y refugiados, es muy diverso tanto en los derechos estatales como en el derecho internacional. Cfr. la *Notio pastoralis migratorum* que aparece recogida en el n. 15 de la Instrucción *De pastoralis migratorum cura*, en Acta Apostolicae Sedis 61 (1969), p. 620. La Constitución Apostólica *Exsul Familia* daba en el n. 40 una noción más estricta: con el nombre de emigrante (o extranjero) se refería a todos los extranjeros (sin exceptuar a los provenientes de las colonias), independientemente del tiempo o los motivos (incluso de estudio) que les lleve a permanecer en el territorio, y a sus descendientes en primer grado de línea recta, aunque hayan obtenido la nueva nacionalidad, vid. Pío XII, *Exsul Familia*, Acta Apostolicae Sedis, 44 (1952), pp. 649 ss.

27 El Dicasterio para el Desarrollo Humano Integral es el organismo de la Curia Romana competente de las cuestiones relativas a todos aquellos que están fuera de su patria o de su comunidad étnica.

pastoral ordinaria y con todos quienes estén presentes en su territorio²⁸.

Se recomienda al párroco una especial diligencia hacia los que están lejos de su patria²⁹, recordando la oportunidad y la obligación, en la medida de lo posible, de ofrecerles una atención pastoral específica³⁰.

Los laicos deberán cooperar en la edificación de la Iglesia según su propia condición y función³¹; además, deberán ayudar a los pobres, promover la justicia, y colaborar en las obras de caridad³², teniendo siempre en cuenta los derechos de los demás y sus deberes para con otros individuos³³. El c. 225, 2 declara el deber de que cada uno, según su propia condición, impregne y perfeccione el orden temporal con el espíritu evangélico para dar así testimonio de Cristo, especialmente en la realización de las cuestiones

28 Especialmente CIC, c. 383, 1 y c. 771, 1; c. 529, 1; CCEO 192. En el primer canon se insta a los Obispos a que muestren solicitud por todos los fieles que se le confían, cualquiera que sea su edad, condición o nacionalidad, tanto si habitan en el territorio como si se encuentran en él temporalmente. El canon 771 insta a que los pastores de almas, especialmente los Obispos y los párrocos, anuncien la palabra de Dios a aquellos fieles que, por sus condiciones de vida, no gocen suficientemente de la atención pastoral común y ordinaria, o carezcan totalmente de ella. Ver en el mismo sentido *Erga migrantes Caritas Christi*, Ordenamiento jurídico-pastoral, art. 16-18; ver también sobre este tema, J.M. BONNEMAIN, *Síntesis de la regulación canónica sobre las parroquias personales*, Revista General de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado, 26 (2011).

29 CIC, c. 529, 1.

30 CIC, c. 568.

31 CIC c. 96; 204, 1; 208; 849; CCEO c. 7, 1; 11; 675. El derecho canónico llama también a toda la comunidad eclesial a manifestar particular atención, asistencia y apoyo a las familias migrantes, en particular cónyuges, padres y padrinos, ya que estos tienen un papel especial en la construcción de el pueblo de Dios y la educación de sus hijos, incluso en materia de fe, CIC cc. 226; 774, 2; 793, 1; 872; 1136; CCEO cc. 407; 618; 627; 684; 783.

32 CIC c. 222; CCEO c. 25; *Erga migrantes Caritas Christi*, ordenamiento jurídico-pastoral, art. 2, 1; CIC c. 1254, 2; CCEO c. 1007.

33 CIC c. 223; CCEO c. 26. Se pide adoptar medidas para fomentar la paz, la unidad y la concordia sobre la base de la justicia entre todas las personas, CIC c. 287, 1; CCEO c. 384, 1.

temporales y en el ejercicio de las tareas seculares. Frente a cualquier tentación de clericalismo, se ha de respetar, promover y proteger la misión de los fieles laicos en la Iglesia y en el mundo³⁴.

En los documentos posteriores al Código de Derecho canónico se ha seguido llamando la atención sobre la importancia y necesidad de contar con la implicación de los laicos³⁵ para impulsar aquello que exija la verdad, la justicia y la caridad³⁶; que acojan a los emigrantes como hermanos y hermanas, velen por que sus derechos, especialmente los que conciernen a la familia, para que sean reconocidos y tutelados por las autoridades civiles³⁷.

El Documento final del Sínodo de la Amazonia de 2019 propuso entre los ministerios que debían desarrollar los hombres y mujeres de forma equitativa el ministerio de acogida para aquellos que son desplazados de sus territorios hacia las urbes³⁸.

Es importante tener presente como una luz para profundizar en la *mens legislatoris*, lo que el Catecismo de la Iglesia Católica

34 Véase en el CIC el c. 275, 2; en el CCEO c. 381, 3; ver también *Erga migrantes caritas Christi*, ordenamiento jurídico pastoral, art. 2, 1. "Los laicos tienen el deber de acoger a los emigrantes, velar porque sus derechos, sean reconocidos y tutelados; promover la evangelización de los inmigrantes mediante el testimonio especialmente donde los inmigrantes se encuentran desprovistos de asistencia religiosa. Deber de ayudar a los capellanes/misioneros y a los párrocos para facilitar el contacto con los inmigrantes".

35 *Erga migrantes* en el ordenamiento jurídico-pastoral, dice en su art. 2, 1: "Los laicos tienen el deber de acoger a los emigrantes, velar porque sus derechos, sean reconocidos y tutelados; promover la evangelización de los inmigrantes mediante el testimonio especialmente donde los inmigrantes se encuentran desprovistos de asistencia religiosa. Deber de ayudar a los capellanes/misioneros y a los párrocos para facilitar el contacto con los inmigrantes".

36 La solidaridad, escribió San Juan Pablo II en la encíclica *Sollicitudo rei socialis*, n. 38: "no es un sentimiento de vaga compasión o de ternura superficial ante los males de muchas personas, cercanas o lejanas. Al contrario, es una determinación firme y perseverante de ayudar". Exige comprometerse por el bien común: es decir, por el bien de todos y cada uno, "porque todos somos verdaderamente responsables de todos".

37 *Erga migrantes caritas Christi*, ordenamiento jurídico pastoral, art. 1.1.

38 M. BLANCO, *La mujer en la Iglesia*, lus Canonikum, 60 (2020), pp. 695-739.

establece sobre el modo en que los gobiernos y los fieles cristianos deben tratar a los inmigrantes³⁹. Establece que los fieles deberán defender los derechos de los migrantes en algunos casos particularmente difíciles y comprometidos: “El ciudadano está obligado en conciencia a no seguir las directivas de las autoridades civiles cuando sean contrarias a las exigencias del orden moral, a los derechos fundamentales de las personas o a la enseñanza del Evangelio. Negarse a obedecer a las autoridades civiles, cuando sus exigencias son contrarias a las de una conciencia recta, encuentra su justificación en la distinción entre servir a Dios y servir a la comunidad política” (n. 2242). El mensaje es claro: los cristianos deben defender los derechos humanos a la luz del espíritu del Evangelio.

En principio, las orientaciones pastorales y canónicas aconsejan favorecer la integración; por esta se entiende el vínculo entre la preservación de la identidad y la participación en los modos y tradiciones de la comunidad de acogida⁴⁰.

Se han de hacer algunas precisiones en relación con los *no bautizados*.

En 1990, la Encíclica *Redemptoris Missio* trató acerca de la presencia creciente de emigrantes no cristianos en los países de la antigua cristiandad; animó a facilitar una mayor acogida, diálogo, ayuda, y fraternidad, considerando que se trataba de un desafío de la misión *ad gentes*. También, en el Código de Derecho canónico, el canon 256 anima a que los seminaristas sean formados en el trato con aquellos no católicos o no creyentes. La razón es clara:

- 39 “Las naciones más prósperas están obligadas, en la medida de sus posibilidades, a acoger al extranjero en busca de la seguridad y los medios de subsistencia que no puede encontrar en su país de origen. Las autoridades deben velar por que se respete el derecho natural que pone al huésped bajo la protección de quien lo recibe” (n. 2241).
- 40 Instrucción *Erga migrantes caritas Christi*, n.78: “Las principales tareas del agente pastoral entre los inmigrantes son, sobre todo, así: [...] orientación en el camino hacia la auténtica integración, evitando un gueto cultural y al mismo tiempo oponiéndose a la asimilación pura y simple de los migrantes en la cultura local”.

la Iglesia está llamada a evangelizar a todos los pueblos, a procurar la salvación de todos sin distinción de raza, lengua o cualquier otra condición. El Código de Derecho canónico así lo señala explícitamente en el canon 781 cuando dice que “...toda la Iglesia es misionera, y la tarea de la evangelización es deber fundamental del pueblo de Dios...”.

A pesar de no ser destinatarios de la ley canónica (como establece el canon 11), la Iglesia “tiene el deber y el derecho originario, independiente de cualquier poder humano, de predicar el Evangelio a todas las gentes...”, según declara el canon 747. Ello no es un obstáculo para garantizar que los no cristianos gocen de inmunidad de coacción, del derecho a la libertad religiosa como exigencias que dimanen de la dignidad humana y de la capacidad para participar en la vida de la Iglesia en la medida en que voluntariamente quieran acercarse a ella.

Es significativo del enfoque que tiene la Iglesia católica en relación con los no bautizados, la amplia capacidad jurídica que se les reconoce en funciones determinadas. Así, pueden administrar el bautismo en caso de necesidad como ministros (c. 861, 2); pueden contraer un verdadero matrimonio canónico (c. 1086). En el orden patrimonial, se les reconoce su posible intervención en diversos negocios jurídicos. También pueden demandar (c. 1476) y actuar como testigos en los juicios (c. 1549); por último, pueden ser sujetos pasivos de sacramentales, como las bendiciones (c. 1170), y recibir exequias eclesíásticas (c. 1183, 2).

Obviamente, toda la comunidad de fieles puede verse afectada por la llegada significativa de fieles con una lengua, rito o costumbres diferentes. La inmigración tiene, sin duda, consecuencias importantes en aspectos centrales de la vida social; los cambios sociales y demográficos pueden afectar a la visión mayoritaria de cuestiones tan importantes como el derecho a la vida, el matrimonio, la familia, o la consideración acerca de la mujer. También

la nueva pluralidad de visiones en temas neurálgicos podrá manifestarse y tener consecuencias en el plano político, en los centros educativos, en las costumbres, así como en las relaciones más estrechas que pueden surgir entre bautizados y no bautizados.

De ahí que sea importante tener en cuenta y defender los derechos “de las sociedades de destino de los mismos inmigrantes” como afirma *Caritas in veritate*, en su número 62. También el Catecismo de la Iglesia católica, en su número 2241, recuerda que el inmigrante, a su vez, está obligado a “respetar con gratitud el patrimonio material y espiritual del país que lo acoge, a obedecer sus leyes y contribuir a sus cargas”.

Además, el Magisterio de la Iglesia rechaza un posicionamiento relativista ante estos nuevos escenarios. Así, en el n. 55 de la Encíclica *Caritas in veritate*, ofrece un criterio para poder evaluar las culturas y religiones. Únicamente podrá decirse que respetan los principios de la caridad y la verdad cuando respeten a “*todo el hombre y todos los hombres*”. Esta regla se propone como la piedra de toque para determinar qué religiones contribuyen verdaderamente al desarrollo del hombre, frente a las que “alejan a las personas unas de otras, en vez de hacer que se encuentren, y las apartan de la realidad” (*Caritas in veritate*, n. 55)⁴¹.

Así, a la vez que fomenta el respeto a la diversidad, es importante recordar que la Iglesia desaconseja abiertamente los matrimonios mixtos y dispares ya que introducen una especie de división en la familia, haciendo más difícil el fiel cumplimiento de los preceptos evangélicos (Pablo VI, Motu proprio *Matrimonia mixta*).

41 La expresión proviene de la *Populorum progressio*, 14, y significa el necesario respeto por el desarrollo del hombre tanto en el plano humano como sobrenatural, y que la promoción debe ser universal, debe dirigirse a todos los hombres. Aunque no lo diga explícitamente la Encíclica, creo que establece una brillante correlación entre la alusión a “todo el hombre” y “todos los hombres”, con la *verdad* y la *caridad*, respectivamente.

La Iglesia regula esta materia de modo que quede garantizado el *ius connubii*; éste es un derecho fundamental natural y por tanto sólo será limitable por razones graves y justas, que deberán ser interpretadas restrictivamente.

En el Código de Derecho canónico de 1917, al prohibir el matrimonio entre un católico y un cristiano no católico, se consideraba que la misma ley divina lo prohibía cuando había peligro de perversión para el cónyuge católico o para la prole.

El actual canon 1124 mantiene una prohibición *para la licitud del matrimonio*, que podrá ser removida por una licencia del Ordinario. Para la concesión de dicha licencia se exigen las promesas establecidas en el canon 1125⁴². Así, el Catecismo de la Iglesia Católica, en su n. 1634 declara que “la diferencia de confesión entre los cónyuges no constituye un obstáculo insuperable para el matrimonio, cuando llegan a poner en común lo que cada uno de ellos ha recibido en su comunidad, y a aprender el uno del otro el modo como cada uno vive su fidelidad a Cristo. Pero las dificultades de los matrimonios mixtos no deben tampoco ser subestimadas”.

En cambio, el canon 1086 establece que será *inválido* el matrimonio *dispar* entre católico y no bautizado, por el posible peligro para la fe de la parte católica y de los hijos. Como señala Fornés⁴³, desde la perspectiva canónica, el no bautizado se encuentra en una determinada situación jurídica subjetiva (no bautizado, infiel),

42 CIC, c. 1125: “Si hay una causa justa y razonable, el Ordinario del lugar puede conceder esta licencia; pero no debe otorgarla si no se cumplen las condiciones que siguen: 1. Que la parte católica declare que está dispuesta a evitar cualquier peligro de apartarse de la fe, y prometa sinceramente que hará cuanto le sea posible para que toda la prole se bautice y se eduque en la Iglesia católica; 2. Que se informe en su momento al otro contrayente sobre las promesas que debe hacer la parte católica, de modo que conste que es verdaderamente consciente de la promesa y de la obligación de la parte católica; 3. Que ambas partes sean instruidas sobre los fines y propiedades esenciales del matrimonio, que no pueden ser excluidos por ninguno de los dos”.

43 J. FORNÉS, *Derecho matrimonial canónico*, Madrid 2023, p. 71.

que, inicialmente al menos, no es compatible con el matrimonio canónico por el posible peligro para la fe de la parte católica y de los hijos. De ahí que sea la propia ley divina —el derecho divino— (recuérdese, *mutatis mutandis*, lo que decía el c. 1060 del CIC 17) la que impide el matrimonio. Pero, como el no bautizado sigue teniendo el derecho fundamental a contraer, el legislador prevé la posible dispensa del impedimento, si se cumplen determinados requisitos, que lo sitúan en el nivel del derecho humano, precisamente por obviar previamente el aludido peligro para la fe. Por esto, el impedimento es dispensable si se cumplen las condiciones de los cc. 1125 y 1126, es decir que se realicen las mismas promesas que se exigen para los matrimonios mixtos y que se notifiquen a la parte no bautizada; para dicha dispensa debe concurrir una causa justa y razonable⁴⁴.

La actitud de la Iglesia frente al islam, manifestada en los documentos del Vaticano II, no impide reconocer la especial dificultad de los matrimonios dispares con musulmanes; por ello, los desaconseja explícitamente. El motivo es que el bien personal de la fe sea protegido antes que cualquier otro, algo de lo que la Iglesia no puede dispensar⁴⁵.

44 S. BERLINGÒ, *Matrimonio mixto*, en *Diccionario General de Derecho Canónico*, J. OTADUY-A. VIANA- J. SEDANO (coords.), Cizur Menor (Navarra) 2012, pp. 328-337; C. GUZMÁN PÉREZ, *Disparidad de cultos (impedimentos del*, en *Diccionario General de Derecho Canónico...*, pp. 393-397.

45 Sobre esta cuestión, se recomienda M. LÓPEZ ALARCÓN-R. NAVARRO-VALLS, *Curso de Derecho matrimonial canónico y concordado*, Madrid 2001, pp. 491-495; J. PRADER, *Il diritto matrimoniale islamico e il problema fra donna cattolica e musulmano*, en *Migrazioni e diritto ecclesiale. La pastorale della mobilità umana nel nuovo Codice di diritto canonico*, Padova 1992, p. 152; X. MARTÍNEZ GRAS-J. L. LLAQUET DE ENTRAMBASAGUAS, *Matrimonios entre católicos y musulmanes. La realidad catalana*, *Ius Canonikum*, 85 (2003), pp. 301-342; V. DE PAOLIS, *I matrimoni misti*, en *Matrimonio e disciplina ecclesiastica*, XXI Incontro Studio, Passo della Mendola-Trento, 4-8 de julio de 1994, p. 166; CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España*, Madrid 1988; A. MONTAN, *Matrimoni misti e problemi pastorali*, en *I matrimoni misti*, en *Studi giuridici XLVII*, Città del Vaticano 1998, p. 32.

3. El derecho a una atención pastoral específica

La Iglesia católica tiene una larga experiencia en materia de movilidad humana⁴⁶. Las migraciones más significativas de los siglos XIX y comienzos del XX, provenían de países cristianos, especialmente de los católicos. En 1952 Pío XII elaboró una pastoral para asistir a los emigrantes y promulgó la Constitución apostólica *Exsul Familia Nazarethana* que fue considerada la Carta Magna de la pastoral en favor de los emigrantes. Su texto afirmaba que se debía intentar garantizar a los inmigrantes la misma atención y asistencia pastoral que gozaban los cristianos del lugar, adaptando las estructuras para preservar y desarrollar la fe de los bautizados⁴⁷.

Las masivas migraciones del siglo XIX plantearon un especial desafío a la Iglesia que hasta entonces estaba organizada en parroquias territoriales estables. El clero comenzó a acompañar a los grupos que partían hacia el extranjero para ayudarles a conservar la fe en sus nuevas tierras. También se contó con los institutos religiosos para la gestión de esta tarea⁴⁸.

46 W. REES, *Pastoral Care for Migrants Canonical and Religious Related Legal Requirements on Asylum and on the Change of Religion*, *Ecumeny and Law*, 9 (2021), pp. 41-69.

47 Sobre posibles estructuras pastorales para otros supuestos de movilidad humana, véase para el apostolado del mar, P. MAJER, *El motu proprio Stella maris de Juan Pablo II: la estructura jurídica de una pastoral especializada*, *Ius Canonicum*, 74 (1997), pp. 629-672.

48 La Congregación para los Religiosos y los Institutos Seculares y la Comisión Pontificia para la Pastoral de las Migraciones y del Turismo, en la Instrucción conjunta del 25 de marzo de 1987, hizo un llamamiento a los religiosos para que asumieran un compromiso particular con los emigrantes y refugiados. Las normas jurídicas de la Iglesia también esbozan los requisitos y condiciones relacionados con la ayuda ofrecida por los institutos religiosos en el apostolado entre los migrantes (*Erga migrantes caritas Christi*, ordenamiento jurídico-pastoral, art. 12-15), así como los deberes de la Comisión de Migración o del obispo promotor (IbíDEM, art. 20).

El Concilio Vaticano II renovó los planteamientos pastorales al invocar explícitamente la *responsabilidad de los obispos* frente a los fieles que tuvieran dificultades para acudir a la pastoral ordinaria e introdujo nuevos criterios de organización eclesial. Posteriormente, se aprobaron diversos documentos para adaptar las disposiciones de la *Exsul Familia* a los nuevos principios conciliares.

Los nuevos documentos no se limitaban a prevenir la posible pérdida de la fe de los migrantes por medio de estructuras novedosas. Por el contrario, declaraban el derecho a gozar de una atención apropiada y el derecho a que su patrimonio cultural fuera respetado en el ámbito de la asistencia pastoral. En consecuencia, se abandonó la limitación temporal de la pastoral específica hasta la tercera generación, tal y como se había establecido en los documentos precedentes de la Santa Sede. Se reconocía que la asistencia especial debía durar mientras se mantuvieran las condiciones que motivaban dicha necesidad.

Posteriormente, se fue introduciendo la *pastoral de los emigrantes* en la pastoral ordinaria. Juan Pablo II afirmó con claridad que “la estructura organizativa de ese servicio no es sustitutiva, sino cumulativa respecto a la cura parroquial territorial, en la cual, según se prevé, tarde o temprano puede confluir”.

Es lógico, por tanto, que el Código de Derecho canónico recoja una serie de obligaciones especiales de los párrocos para cumplir diligentemente su función pastoral. En primer lugar, deben conocer a los fieles que se le encomiendan; además, se establece explícitamente que deberán dedicarse con particular diligencia a quienes se encuentran solos, a los emigrantes o que sufren especiales dificultades (c. 529).

Otra prueba de la importancia que se concede en el derecho canónico universal a las personas desplazadas es el establecimiento de la figura específica de los capellanes (c. 568); se trata de

sacerdotes que pueden atender a una comunidad o a un grupo de fieles, con atención pastoral total o parcial, y que puedan adaptarse bien a la pastoral con los emigrantes.

Además, otros preceptos del Código de Derecho canónico permiten acudir a otras fórmulas cuando lo aconsejen las circunstancias. Se contempla la posible constitución de parroquias personales (CIC c. 518; CCEO c. 280, 1)⁴⁹, las misiones con cura de almas (c. 516), y las prelaturas personales. Por su flexibilidad y especialidad, pueden ser un buen instrumento para facilitar la coordinación en la atención específica con las diócesis. Así lo destacó en su momento la Instrucción *Nemo est*. La Conferencia episcopal filipina manifestó en 2022 la posibilidad de solicitar a la Santa Sede la erección de una prelatura personal para atender a los millones de trabajadores filipinos que están dispersos por el mundo⁵⁰.

Un dato que puede ser ilustrativo es que en Estados Unidos hay 1,317 parroquias personales, lo que supone un 8% del total⁵¹.

49 El c. 518 establece que se constituyan parroquias personales debido al rito, de la lengua o de la nacionalidad de los fieles de un territorio, o incluso por otra determinada razón. En el n. 33 la parroquia personal se ofrece el siguiente criterio: "cuando hay muchos migrantes de la misma lengua, que se han asentado en la zona o se alternan allí continuamente, puede ser apropiado erigir una parroquia personal que debe ser definida adecuadamente por el Ordinario local", CCEO c. 280, 1.

50 La instrucción *Nemo est* (22-VIII-1969) de la Congregación para los Obispos, remite al Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae* y reconoce que podrían establecerse prelaturas personales para emigrantes a petición de alguna Conferencia episcopal, no sólo por la iniciativa de la Santa Sede (n. 16, 3); *Erga Migrantes Caritas Christi* (3-V-2004), incluye las prelaturas personales en "otras estructuras pastorales específicas" que faciliten la atención pastoral de los emigrantes (n. 24 y art. 22, 2, 5 de las normas finales); la Exhortación apostólica *Ecclesia in America*, 22-I-1999, n. 65, 3, alude a "específicas estructuras pastorales previstas en la legislación y en la praxis de la Iglesia" citando el canon correspondiente a las prelaturas personales; en el mismo sentido, la Exhortación Apostólica *Ecclesia in Europa*, n. 103.

51 T. C. BRUCE, *Parish and Place: Making Room for Diversity in the American Catholic Church*, Oxford University Press, 2017.

También se pueden crear otros sujetos pastorales específicos, como son el vicario episcopal (c. 476)⁵² y el capellán de los emigrantes (c. 568)⁵³.

En 2022, el Dicasterio para el servicio del desarrollo humano integral propuso en sus *Orientaciones sobre la pastoral migratoria intercultural* que las *parroquias interculturales* sean la solución para responder eficazmente a la creciente presencia de los migrantes. En ellas se pretenderá atender tanto a los autóctonos como a los extranjeros residentes en un mismo territorio⁵⁴. El modelo pretende facilitar la integración de todos, pero no consigue resolver el principal problema, que es la diferencia lingüística.

En el caso de que no se puedan crear estructuras estables de atención pastoral, permanecerá el deber de asistir pastoralmente a los católicos inmigrantes⁵⁵, facilitándoles los mismos medios de

52 En *Christus Dominus* n. 23 se dice: "Para este mismo propósito, cuando haya fieles de un rito diferente, el obispo diocesano debe satisfacer sus necesidades espirituales ya sea a través de sacerdotes o parroquias de ese rito o a través de un vicario episcopal dotado de las facultades necesarias. Dondequiera que encaje, el último nombrado también debe tener rango episcopal. De lo contrario, el Ordinario mismo puede desempeñar el oficio de un Ordinario de diferentes ritos. Si por ciertas razones, estas prescripciones no son aplicables en el juicio de la Sede Apostólica, entonces se establecerá una jerarquía adecuada para los diferentes ritos".

53 La pastoral en la Iglesia sólo puede confiarse a los que tienen órdenes sagradas (CIC c. 150; véase también c. 274). No obstante, se puede confiar algunas funciones parroquiales ex c. 517, 2 en casos especiales a personas que no están investidas de dignidad sacerdotal.

54 Ver las recomendaciones del DICASTERIO PARA EL SERVICIO DEL DESARROLLO HUMANO INTEGRAL, *Orientaciones sobre la pastoral migratoria intercultural*, 2022, disponible en el sitio web del Dicasterio.

55 BENEDICTO XVI, Exhortación apostólica postsinodal *Ecclesia in medio oriente* de 2012 dice en el n. 32: "Les pido [a los pastores de las Iglesias orientales católicas] que continúen mostrando afecto por sus sacerdotes y fieles en la diáspora, y los animo a mantenerse en estrecho contacto con sus familias e Iglesias y, sobre todo, a permanecer firmes en su fe en Dios a través de su identidad religiosa, construido como está sobre venerables tradiciones espirituales".

los que disponen los demás católicos⁵⁶. La salvación de las almas es siempre el criterio supremo de toda posible organización: *Salus animarum, suprema lex*⁵⁷.

En cualquier caso, a la hora de decidir qué se ha de hacer de manera ponderada, se deberá tener en cuenta una pluralidad de factores; la duración de las migraciones, el proceso de inserción (si se trata de una primera o posterior generación), las diferencias de cultura (lengua o rito), el volumen del grupo desplazado, y si éste está geográficamente concentrado o disperso, por citar algunos de los criterios que se han de tener en cuenta⁵⁸.

Frente a visiones particularistas o restrictivas, la catolicidad se extiende a todos quienes llegan y habitan en un determinado lugar; las exigencias de la *communio ecclesiarum* implican que los fieles no estén limitados a recibir los oportunos auxilios en el ámbito de una determinada iglesia particular. De hecho, como apuntaba antes, el obispo diocesano deberá mostrar solicitud por todos sin distinción prestando ayuda a quienes, por sus circunstancias, no pueden obtener suficientemente los frutos de la cura pastoral ordinaria.

Por razones de orden público, de seguridad jurídica y de salvaguardia de la comunión en una comunidad local, la ley eclesial prevé algunos —pocos— vínculos derivados del domicilio.

56 Sobre los principios que deberían informar la atención pastoral de los migrantes, es de interés E. BAURA, *Movimientos migratorios y derechos de los fieles en la Iglesia*, *Ius Canonicum*, 43 (2003), pp. 51-86.

57 "Si la organización pastoral ordinaria no consigue de hecho llegar a los numerosos grupos comprendidos dentro del fenómeno de la emigración [y lo mismo puede decirse de otras situaciones en las que se encuentran los fieles], su derecho a la evangelización y a una vida cristiana normal habrá de encontrar una respuesta adecuada, en la medida de lo posible, mediante iniciativas específicas y estructuras apropiadas, que se adapten a las personas y a las circunstancias". Juan Pablo II, *Discurso del 21-X-1993 a la asamblea plenaria del Pontificio Consejo para los Migrantes e itinerantes*, *Insegnamenti*, XVI/2, (1993), p. 1076.

58 Véase la Instrucción *De Pastoralí Migratorum Cura*, 12.

No existe una obligación de justicia entre todos los fieles y todos los ministros sagrados; el deber surge por la adscripción del ministro a un oficio, o cuando en una situación determinada, el derecho de los fieles sólo pueda satisfacerse por la atención pastoral de un determinado ministro. La regla general es que existe una obligación jurídica de la autoridad de administrar los bienes salvíficos, fundamentalmente la Eucaristía y la Penitencia.

A la vez, se debe recordar que todos quienes asistan a la celebración eucarística deberán poder tomar parte activa (c. 899) y obtener frutos abundantes, respetando las disposiciones sobre la aprobación de los textos litúrgicos en lenguas vernáculas.

En cuanto a la Penitencia, quienes tengan facultad habitual de oír confesiones, ya sea por razón del oficio como por concesión del Ordinario, podrán ejercer dicha facultad en cualquier parte (c. 967, 2) a no ser que el Ordinario del lugar se oponga en un caso concreto (c. 974). Esta precisión permite una especial movilidad de los sacerdotes en caso de necesidad pastoral.

Una concepción de las circunscripciones territoriales eclesiales que tienda a verlas como compartimentos estancos o rígidos estaría en contradicción con la *mens legislatoris* del Código de Derecho canónico. La asistencia pastoral deberá organizarse según el *principio de elasticidad organizativa*. Como afirmó Juan Pablo II, “la participación en la comunidad católica no se determina por la nacionalidad o por el origen social o étnico, sino fundamentalmente por la fe en Jesucristo y por el bautismo en nombre de la Santísima Trinidad. El carácter *cosmopolita* del Pueblo de Dios es visible hoy prácticamente en toda Iglesia particular, porque la emigración ha transformado incluso comunidades pequeñas y antes aisladas en realidades pluralistas e interculturales”⁵⁹. La Carta pastoral que

59 JUAN PABLO II, *Mensaje del santo padre Juan Pablo II para la 89ª jornada mundial de los emigrantes y refugiados (2003) para un empeño en vencer todo racismo, xenofobia y nacionalismo exagerado*, n.2. Y Pablo VI, afirmó “a la movilidad

publicaron los Obispos católicos de los Estados Unidos y de México sobre inmigración, ya hace veinte años, es un ejemplo interesante. Allí se perfilaban una serie de puntos en los que debían trabajar conjuntamente ambas Conferencias episcopales⁶⁰.

Además de la recepción de los sacramentos, el canon 217 habla del derecho a recibir educación e instrucción cristiana para poder llevar una vida congruente con la doctrina evangélica. Tal derecho implica que la predicación se adecúe a las condiciones de los oyentes (c. 769) e incluso exigirá la preparación de instrumentos adecuados para la catequesis (c. 775). En una sociedad pluricultural, los sacerdotes deberán poner los medios para poder garantizar esos derechos. En ese mismo sentido, el *principio de especialización pastoral* (c. 257, 2) implica que los clérigos que deseen trasladarse a una Iglesia particular de otra región deban prepararse aprendiendo la lengua de la región, conociendo sus instituciones, las condiciones sociales, los usos y las costumbres.

En cualquier caso, volvamos a recordar que la pastoral de migrantes es, por su propia naturaleza, extraordinaria y provisional. No se concibe como una solución meramente alternativa o como algo completamente autónomo con relación a la pastoral parroquial ordinaria. Sea cual sea la estructura adoptada, deberá durar lo que sea necesario hasta que el migrante se integre en su nuevo lugar⁶¹.

contemporánea debe corresponder la movilidad pastoral de la Iglesia", en *Allocutio*, Acta Apostolicae Sedis, LXV (1973), p. 591.

60 *Carta pastoral sobre la migración*, dada en México, D.F., y Washington, D.C., con motivo del cuarto aniversario de la entrega de *Ecclesia in America*, 25 de enero de 2003, noticia obtenida de www.fides.org. Se refiere a este tipo de iniciativas la Exhortación Apostólica *Pastores Gregis*, 16.X.2003: "Hace falta favorecer también la colaboración entre diócesis limítrofes, para garantizar un servicio más eficaz y competente, preocupándose incluso de formar sacerdotes y agentes laicos particularmente generosos y disponibles para este laborioso servicio", cfr. www.vatican.va.

61 La Constitución *Exsul Familia* alude sólo a los migrantes de primera y segunda generación.

4. Igualdad, variedad y unidad

La expresión “nadie es extranjero en la Iglesia” está cargada de un gran contenido eclesiológico. Se basa en el principio de igualdad fundamental proclamado por el Concilio Vaticano II: todos los fieles, por el bautismo, pertenecen por igual al Pueblo de Dios⁶².

Por otra parte, dicha integración parte de la igualdad original de todos⁶³. Siempre se deberá mantener la unidad y la universalidad en cada comunidad de fieles rechazando cualquier tipo de aislamiento⁶⁴ aunque haya una pastoral específica organizada. Tampoco podrá manifestarse ningún tipo de superioridad de unos frente a otros⁶⁵.

Este principio de igualdad radical de todos los fieles, reconocido en el canon 208, es plenamente compatible con el principio de variedad. Éste reconoce que, dentro del respeto absoluto al núcleo de derechos y deberes fundamentales del fiel, puede haber diferencias en relación con la capacidad de obrar. Hay fieles que lo son de modo pleno; son aquellos que se encuentran en comunión plena con la Iglesia católica, en el triple vínculo de la fe, los

62 E. BAURA, *Movimientos migratorios y derechos de los fieles en la Iglesia*, Ius Canonium, 43 (2003), p. 57.

63 Pablo VI declaró en *Orientalium Ecclesiarum*, art. 3: «Son, en consecuencia, de igual dignidad, de modo que ninguno de ellos es superior a los demás en lo que respecta al rito y gozan de los mismos derechos y están bajo las mismas obligaciones, también con respecto a la predicación del Evangelio al mundo entero bajo la guía del Romano Pontífice». Sobre igualdad radical de los fieles, G. BONI, *L'uguaglianza fondamentale dei fedeli nella dignità e nell'azione*, en AA.VV., *I diritti fondamentali del fedele. A venti anni dalla promulgazione del Codice*, *Atti del XXXV Congresso Nazionale di Diritto Canonico, Città del Vaticano 2004*, pp. 29-114.

64 JUAN PABLO II, Carta apostólica *Orientalis lumen*, n. 26, y *Erga migrantes caritas Christi*, n. 38.

65 JUAN PABLO II, Carta apostólica *Orientalis lumen*, n. 20: “Por supuesto, en la perspectiva actual, parece que la verdadera unión sólo es posible en el respeto total de la dignidad del otro sin afirmar que toda la gama de usos y costumbres en la Iglesia latina es más completa o adecuada para mostrar la plenitud de la doctrina correcta”.

sacramentos y el régimen eclesiástico. Los bautizados que no están en plena comunión con la Iglesia, son fieles *separados*; esta situación comporta la suspensión de los derechos y deberes específicamente eclesiales, a excepción de los que se refieren a la incorporación a la plena comunión eclesiástica⁶⁶.

También cabe hablar de variedad en relación con los diversos caminos y formas que se pueden seguir para alcanzar el fin por los miembros del Pueblo de Dios, y al desarrollar la actividad de los fieles. Se puede hablar de un legítimo pluralismo en el Pueblo de Dios, con distintos caminos, dones variados, y distintas funciones.

La igualdad no equivale a uniformidad; todos los fieles tienen una igual condición, pero pueden realizarla de un modo diverso⁶⁷.

5. El derecho al propio rito

En la actualidad, miles de fieles orientales en la diáspora viven en ambientes de mayoría latina. Son abundantes los textos relativos a las Iglesias de rito oriental, greco-ruteno, armeno, caldeo, bizantino, así como las medidas para garantizar sus derechos y tradiciones frente a cualquier tendencia de asimilación o de supresión, por parte de las Iglesias locales de acogida. El Código de las Iglesias Orientales contiene numerosas disposiciones destinadas a preservar la propia identidad, y otras contemplan la interacción con la Iglesia latina.

El canon 214 del Código de Derecho canónico latino reconoce “el derecho de los fieles a tributar culto a Dios según las normas

66 El Vademécum Ecuménico (2020) amplió acertadamente la lista de prioridades de ecumenismo práctico para incluir una nueva área crucial: “acción cristiana coordinada para atender a los desplazados y los pueblos migrantes”.

67 Ver sobre el tema L.F. NAVARRO MARFA, *El laico y los principios de igualdad y variedad*, Ius Canonikum, 51 (1986), pp. 93-112.

del propio rito” y a practicar la propia forma de vida espiritual⁶⁸, siempre que sea conforme con la doctrina de la Iglesia. Se establece claramente la inmunidad de coacción en este ámbito ya que será necesaria una licencia previa de la Sede Apostólica para cambiar de rito.

Se establece que los católicos orientales tienen el deber de observar su propio rito, siempre que sea posible, aunque se les reconozca el derecho a participar activamente en las celebraciones de cualquier Iglesia *sui iuris*, por tanto, también en las de la Iglesia Latina. Igualmente, el obispo de la eparquía deberá asistir a los fieles cristianos de cualquier edad, condición, nación, o Iglesia *sui iuris*, que vivan o que permanezcan temporalmente en su territorio para que puedan mantener su rito.

Es muy indicativa la norma que prohíbe cambiar de rito sin la aprobación de la Sede Apostólica. Ya en 1894, la Constitución *Orientalium dignitas* de León XIII amenazaba con una pena de excomunión al sacerdote de rito latino que intentase alejar a los fieles orientales de su rito propio; tal disposición era una muestra inequívoca de la voluntad de proteger sus tradiciones y ritos propios. De ahí que facilitar la participación en la liturgia de la propia Iglesia *sui iuris* sea importante y obligado para que los emigrantes católicos procedentes de Oriente puedan salvaguardar su identidad espiritual.

El ordenamiento jurídico pastoral de *Erga Migrantes Caritas Christi* especifica en su número 38 que entre las opciones pastorales específicas para la acogida a los emigrantes se encuentra la atención a un determinado grupo étnico o de rito, para promover un verdadero espíritu católico, haciendo una referencia explícita a *Lumen Gentium*, 13⁶⁹.

68 D. CENALMOR, *Comentario al c. 214*, en *Comentario exegético al código de Derecho canónico*, AA.VV., vol. II-1, Pamplona 1997, pp. 99-108.

69 El número mencionado *Lumen Gentium*, 13, comenta la universalidad de la Iglesia, su catolicidad. Afirma que la Iglesia no disminuye el bien temporal de ningún

Como prescribe el c. 372, la Santa Sede, oídas las Conferencias episcopales interesadas, pueden erigir dentro de un mismo territorio, Iglesias particulares distintas por razón del rito. A nivel diocesano, el can. 383, 2, apunta como posible solución, el recurso a sacerdotes o parroquias de ese rito o bien el nombramiento de un vicario episcopal. El nombramiento de estos vicarios episcopales permite la dirección y coordinación de una pastoral especializada respecto de un grupo de fieles en el ámbito de una diócesis, dejando al obispo diocesano la libertad de configurar exactamente el contenido del oficio dentro de las normas generales sobre los vicarios,

El aumento de fieles provenientes de la ex Unión Soviética y de Medio Oriente que residen en países occidentales, ha propiciado que surjan algunas discrepancias normativas entre diversas disposiciones del CIC y las del CCEO. En 2016, el *Motu Proprio De Concordia inter Codices* modificó el Código de 1983 para facilitar la atención pastoral de los fieles orientales fuera de su tierra de origen, así como para aclarar algunas incoherencias detectadas.

Entre los cambios que se han producido, la Iglesia de adscripción del niño bautizado, será la del progenitor católico, cuando solo lo sea uno de ellos (c. 111). Sólo el sacerdote, y no el diácono, será el ministro válido para celebrar el matrimonio en las Iglesias orientales. También los sacerdotes latinos, con la facultad de su Ordinario y las condiciones restantes, podrán celebrar matrimonios de los fieles ortodoxos que así lo soliciten. Lo mismo cabe decir con referencia al bautismo, tras la reforma del canon 868 del CIC.

pueblo; por el contrario, fomenta y asume, purifica, fortalece y eleva todas las capacidades y riquezas y costumbres de los pueblos en lo que tienen de bueno. Afirma que "dentro de la comunión eclesial, existen legítimamente Iglesias particulares, que gozan de tradiciones propias, permaneciendo inmutable el primado de la cátedra de Pedro, que preside la asamblea universal de la caridad, protege las diferencias legítimas y simultáneamente vela para que las divergencias sirvan a la unidad en vez de dañarla".

Como *la posibilidad de cambio* de rito es excepcional, la Jerarquía deberá instituir las estructuras necesarias que permitan ejercer el derecho a recibir los medios salvíficos⁷⁰.

6. El derecho a la propia forma de vida espiritual

El c. 214 también reconoce el derecho a elegir una forma de vida espiritual siempre que se ajuste a la doctrina de la Iglesia. En un contexto migratorio multicultural, su ejercicio puede implicar la libre elección y empleo de diversas lenguas, culturas, liturgias, espiritualidades, así como determinadas tradiciones particulares⁷¹.

Aunque no sea uno de sus fines prioritarios, la Iglesia puede ser un apoyo clave, un lugar donde las personas pueden encontrar significado, fuerza y esperanza durante un período de transición o de dificultad. En cualquier caso, deberá evitar que se la identifique o vincule a una cultura específica, ni siquiera a la que sea localmente dominante, así como tampoco a un interés o pueblo en particular; la catolicidad, no se puede olvidar, incluye a todas las naciones de la tierra⁷².

Quizá por esta razón, los documentos *Pastoralis Migratorum Cura y Erga Migrantes Caritas Christi* se refieren al patrimonio cultural y de la lengua común, en lugar de poner el acento en la nación como elemento central como hacían otros documentos

70 Mientras que, para los sujetos de rito latino, se admite implícitamente la costumbre —donde exista— de recibir los sacramentos de rito católico distinto del latino, el c. 846, 2 impone a los ministros celebrar en su propio rito.

71 Sobre la conexión entre diversidad, espiritualidad, formación y evangelización, E. MOLANO, *El derecho de los laicos a seguir la propia forma de vida espiritual*, Ius Canonicum, 52 (1986), p. 518.

72 "En virtud de esta catolicidad, las partes individuales llevan sus dones a las otras partes y a toda la Iglesia, de modo que el todo y las partes individuales se incrementan mediante un intercambio mutuo universal y un esfuerzo común hacia la plenitud en la unidad", *Lumen Gentium*, n. 13.

anteriores. De hecho, existe el peligro de que el aspecto cultural y la lengua, en lugar de ser considerados como unos valores más entre otros, puedan absolutizarse convirtiéndose por tanto en un factor de separación⁷³.

La diversidad no puede ser vista como un problema que debe resolverse cuanto antes, bajo el pretexto de evitar el aislamiento o la formación de guetos. Deberá respetarse la herencia étnico-cultural tanto de los migrantes como de los nativos, sin que ninguna cultura pueda poner en riesgo de cancelación a la otra. El objetivo clave debe ser promover el encuentro⁷⁴.

La autoridad eclesiástica tiene, por tanto, el gran desafío de mantener el equilibrio en las reglas de comportamiento comunes a todos los fieles y de asegurar el respeto a la idiosincrasia de los grupos humanos presentes en un territorio. Las soluciones concretas que hayan de darse en la vida real serán prudentiales, de acuerdo con la normativa emanada para determinadas materias, por ejemplo, en el ámbito litúrgico.

A la vez, vale la pena recordar que el Catecismo de la Iglesia Católica, en el n. 2241 establece que el inmigrante está obligado a respetar con gratitud el patrimonio material y espiritual del país que lo acoge, a obedecer sus leyes y contribuir a sus cargas.

En ese sentido se entiende que la Conferencia episcopal polaca animara a los migrantes en 2018 para que acudieran a las parroquias de los lugares donde estuvieran, evitando el aislamiento de otras culturas; se aclaraba que ello no suponía dejar de promover

73 Véase el artículo de V. DE PAOLIS, *El misionero de los migrantes*, Quaderni SIMI (Cahiers de l'Institut international Scalabrinien pour les Migrations), 39 (1983), pp. 188-197.

74 JUAN PABLO II, *Discurso para la Jornada Mundial del Emigrante*, 16 de julio de 1985: el Papa rechaza repetidamente cualquier intento de precipitar un proceso de asimilación o adaptación cultural en nombre de la unidad, porque el objetivo es el enriquecimiento mutuo de los pueblos, no su asimilación a una única forma de ser humano.

la cultura polaca, o la interrupción del contacto personal e institucional con la patria de origen.

Los Obispos noruegos han reaccionado desde una óptica diversa⁷⁵. Tras la llegada de oleadas de inmigrantes polacos y lituanos a su país, se plantearon la necesidad de desarrollar una identidad católica más noruega. En el documento “Ni asimilar ni segregar”, consideraron que la integración de una mayoría heterogénea de católicos extranjeros en el marco de la minoría autóctona podía ser problemática.

Respeto a la diversidad, su consideración como riqueza, y defensa de la unidad de la Iglesia concretada en la búsqueda del bien común por parte de todos. Son dos principios que han de informar la tarea de los pastores y la vida de los fieles en el nuevo contexto migratorio⁷⁶.

7. Ante la cercanía del Jubileo 2025

La mayor diversidad en países de tradición católica plantea una serie de necesidades prácticas y de profundización doctrinal. Como se ha afirmado antes, esto no se soluciona únicamente con la creación de nuevas estructuras pastorales destinadas a la acogida y a la atención de los desplazados, sino que exige, sobre todo, un cambio interior.

75 O. HOVDELIEN, *The Roman Catholic Church of Norway and migration challenges*, *International Journal for the Study of the Christian Church*, 19 (2019), pp. 17-29.

76 El Papa Pablo VI exhortó a que “se evite que estas diversidades y adaptaciones en función de los diversos grupos étnicos, aun siendo legítimas, redunden en perjuicio de aquella unidad a la que todos están llamados en la Iglesia” (*Pastoralis Migratorum Cura*). Así, las normas de la Iglesia para la pastoral de los inmigrantes intentan equilibrar los derechos legítimos de los inmigrantes con su deber de buscar el bien común tanto de sus comunidades de origen como de su comunidad de acogida (*Instrucción sobre la pastoral de los emigrantes*, nn. 5-11).

Benedicto XVI en su encíclica *Deus caritas est* habló de la Iglesia como la familia de Dios en el mundo. El Papa Francisco en *Fratelli Tutti* recuerda que es inaceptable que los cristianos hagan prevalecer, en ocasiones, ciertas preferencias políticas por encima de las hondas convicciones de su propia fe; éstas implican defender siempre la inalienable dignidad de cada persona humana más allá de su origen, color o religión, y la ley suprema del amor fraterno.

Los Romanos Pontífices han animado a la ratificación de los instrumentos legales internacionales que garanticen los derechos de los emigrantes, como hizo Juan Pablo II con la Convención internacional sobre la protección de los derechos de todos los trabajadores emigrantes y los miembros de sus familias. Para ello ha sido clave que la Santa Sede intervenga en organizaciones internacionales que trabajan en materia migratoria, como es el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados, la Organización para la Seguridad y la Cooperación en Europa (OSCE) y la Organización Internacional para las Migraciones.

Las palabras evangélicas “fui forastero y me acogisteis” van más allá de un mero asistencialismo; la hospitalidad debe nacer de la preocupación por ser fieles a la propia identidad cristiana no sólo en relación con la atención caritativa y pastoral de los católicos desplazados, sino también como apertura a los que pertenecen a otras denominaciones y religiones.

Además, en la historia de la Iglesia, las migraciones siempre se han considerado como una oportunidad para dar a conocer el Evangelio a otros, no sólo de palabra, sino también con los hechos.

Queda aún mucho por hacer también a nivel institucional. Por ejemplo, en Alemania, se estima que alrededor de un 80 % de los católicos practicantes son inmigrantes; hay grupos importantes de polacos, croatas, españoles, italianos, portugueses, y vietnamitas. Con estos datos, resulta sorprendente que únicamente 3 de los 22 miembros que integraban el Consejo de Laicos alemán en

2022, fueran de procedencia extranjera. Es importante avanzar en la inclusión de católicos migrantes en las estructuras locales ya que pueden dar una contribución especialmente valiosa. Pueden ser asesores⁷⁷, colaborar con los capellanes⁷⁸ y cumplir ciertas funciones y ministerios⁷⁹. No sólo es necesaria una *missio ad migrantes*, sino que conviene promover una verdadera *missio migrantium*⁸⁰.

Mientras que la mayor parte de los Estados desarrollados del mundo han priorizado el encontrar soluciones sociales, políticas y económicas para asegurar la autoprotección frente a la llegada de refugiados y migrantes, la Iglesia, tanto a través del derecho canónico como de su Magisterio, ofrece un modelo paradigmático que abarca las condiciones materiales y la dimensión espiritual de todas las personas, incluso de aquellos que no forman parte de la comunidad eclesial.

De hecho, desde diversas instancias la Sede apostólica ha recordado a los Estados sus deberes relativos a la protección de los desplazados denunciando las leyes y las políticas de inmigración que socavan la dignidad humana o que mantienen a las familias separadas⁸¹. Fue muy significativo que, en julio de 2013, el Papa Francisco

77 CIC c. 228; CCEO c. 408.

78 *Erga migrantes caritas Christi*, n. 3, 3.

79 CIC c. 230; CCEO cc. 403 y 709, 2.

80 En *Evangelii gaudium* el papa Francisco, recordando las enseñanzas de *Apostolicam actuositatem*, invita a todos los bautizados a redescubrir el Evangelio, y a llevarlo a todos, especialmente a los más necesitados. La expresión Iglesia "en salida" es uno de los conceptos clave de dicho documento.

81 Entre los desafíos podemos citar el cambio de los principios informadores de la política migratoria, la protección de los derechos laborales de los trabajadores migrantes, la introducción de mecanismos reales de integración para evitar los fenómenos de guetización, la inclusión de todos los niños en el sistema educativo, la financiación de programas para el aprendizaje del idioma y la prestación de asistencia social digna. La Comisión Católica Internacional de Migración es una organización no gubernamental internacional que trabaja en las áreas de migración y asistencia y defensa de refugiados. Presta atención a los refugiados y migrantes más vulnerables, incluidos menores no acompañados, supervivientes de la trata de personas, y migrantes y refugiados mayores o enfermos

apenas cuatro meses después de su elección, viajara a Lampedusa, la pequeña isla italiana que albergaba entonces a miles de inmigrantes. En sus intervenciones insistió en que los cristianos debían respetar y abrazar con afecto a los inmigrantes musulmanes de la misma manera que ellos esperan y pedían ser recibidos y respetados en los países de tradición islámica.

Otro gesto que vale la pena recordar fue que, en septiembre de 2015, el Papa invitara a cada parroquia, comunidad religiosa, monasterio y santuario europeos a acoger una familia de inmigrantes. En febrero de 2016 rezó en Ciudad Juárez por todos los que habían muerto tratando de cruzar desde México a Estados Unidos. Dos meses después, se unió al patriarca Bartolomé de Constantinopla y al arzobispo Ieronymos II de Grecia en un simbólico viaje a la isla de Lesbos. De regreso a Roma, se llevó consigo doce refugiados sirios.

En posteriores discursos ha hecho hincapié en la necesidad de acoger, proteger, promover e integrar a los migrantes y refugiados defendiendo incansablemente la dignidad de la persona y su centralidad⁸².

Como hemos visto anteriormente, la Iglesia Católica tutela, valora y protege las minorías, también dentro de las Iglesias locales; impulsa el diálogo *intra* y *extra* eclesial sin relativizar por ello las diferencias sustanciales. Veamos un ejemplo bien significativo y práctico de cómo se busca favorecer la integración de todos. Desde la Curia romana se dispuso que en el caso de que ministros o comunidades cristianos no católicos que no tengan un lugar apropiado, o bien los objetos litúrgicos necesarios para celebrar

y discapacitados. La CCIM aboga por políticas internacionales que respeten la dignidad y los derechos de las familias de refugiados y migrantes y sean coherentes con las enseñanzas de la Iglesia Católica.

82 R. DOMINGO, *Hacia un Derecho canónico global centrado en la persona humana*, *Ius Canonikum*, 62 (2022), pp. 121-142.

sus ceremonias religiosas, el obispo diocesano podrá permitirles que utilicen una iglesia o un edificio católico, así como prestarles los objetos necesarios para su culto⁸³.

El nuevo Dicasterio para la Promoción del Desarrollo Humano Integral, que ha integrado las funciones del Pontificio Consejo para los Migrantes e Itinerantes, tiene el gran desafío de seguir velando por estas grandes cuestiones sin olvidar la importancia de garantizar efectivamente la pastoral específica de las migraciones. El art. 165, 4 de *Praedicate Evangelium* establece que dicha tarea deberá concretarse en asistencia material y espiritual eficaz y apropiada y, si es necesario, también a través de estructuras pastorales apropiadas⁸⁴. Está en juego la salud espiritual y los derechos fundamentales de millones de fieles católicos del presente y del futuro.

Por tanto, el testimonio de palabra y de vida de la Iglesia es una verdadera contribución para la sociedad en general y para los gobernantes estatales en particular acerca de la dramática realidad humana de los desplazados que han dejado atrás su hogar.

El mensaje de Francisco para la Jornada mundial del migrante y del refugiado de 2023 recordó unas palabras de Levítico 25,13: “En este año jubilar cada uno de ustedes regresará a su propiedad”. Explicaba que la celebración del jubileo para el pueblo de Israel representaba un acto de justicia colectivo; todos podían regresar a su lugar de origen, con la cancelación de todas sus deudas, la restitución de la tierra, y la posibilidad de gozar de nuevo de la libertad

83 CONSEJO PONTIFICIO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo*, n. 137, Acta Apostolicae Sedis, 84 (1993), p. 1090.

84 En el mismo sentido, la Exhortación apostólica *Pastores Gregis*, n. 72, que al tratar sobre la atención pastoral del Obispo a los emigrantes afirma: “es oportuno que se procure instituir estructuras pastorales adecuadas para la acogida y la atención pastoral apropiada de estas personas en las diócesis, según las diversas condiciones en que se encuentran”.

propia de los miembros del pueblo de Dios. Ya a las puertas del Jubileo de 2025, recomendaba tener en cuenta esta perspectiva.

Es una buena ocasión para que todos los fieles y en todas partes, asuman con responsabilidad sus deberes y colaboren para que las palabras “fui forastero y me acogisteis” se hagan realidad. También, para que todos ayuden de alguna manera a crear unas condiciones favorables que frenen las migraciones forzosas debidas al miedo, la desesperación y la pobreza.

Resumen

El derecho a salir del propio país no implica un derecho absoluto a emigrar. Sin embargo, en una sociedad cada vez más globalizada, es necesario garantizar el derecho fundamental a la igualdad y a la no discriminación de todos, adoptando medidas que favorezcan la integración de los ciudadanos desplazados.

La preocupación por la seguridad y la preservación de la identidad plantea con frecuencia un serio dilema entre la soberanía nacional y las exigencias del respeto a la dignidad de las personas.

Los migrantes católicos tienen un derecho reconocido a obtener una asistencia pastoral específica; además, los Obispos, los párrocos y todos los fieles tienen el deber de facilitarles la asistencia religiosa que sea más adecuada en sus circunstancias.

El Derecho canónico no hace diferenciación de trato entre los desplazados legales y aquellos que son considerados ilegales según los derechos estatales. El Catecismo de la Iglesia católica establece la obligación en conciencia de no seguir las directivas estatales cuando sean contrarias a las exigencias del orden moral, los derechos fundamentales de las personas o a la enseñanza del Evangelio.

Además, el derecho canónico protege la diversidad de ritos y el patrimonio cultural de los fieles desplazados; anima a que se establezcan unas estructuras específicas que faciliten la integración de los fieles en las sociedades de acogida. El objetivo es garantizar la unidad y la universalidad en cada comunidad de fieles rechazando cualquier tipo de aislamiento, ya sea por razón de la lengua o la cultura.

La legislación canónica facilita la acogida, la protección y la integración de los migrantes y refugiados defendiendo incansablemente la dignidad de la persona y su centralidad; además impulsa el diálogo *intra* y *extra* eclesial sin relativizar por ello las diferencias sustanciales.

Palabras clave: derecho canónico, migración, derechos humanos, derechos de los fieles laicos, derecho a la migración.

Abstract

Equality and the Dignity of Migrants in Canon Law

The right to leave one's country does not mean an absolute right to emigrate. However, in an ever more globalized society it is necessary to guarantee a basic right to equality and freedom from discrimination for everyone by adopting measures conducive to the integration of displaced citizens.

Fears about safety and maintaining identity often create a serious dilemma regarding national sovereignty on one hand and the requirements of respecting the dignity of each human being on the other.

Catholic migrants have an acknowledged right to specific pastoral assistance; moreover, bishops, parish priests and all the faithful have an obligation to ensure them the religious assistance that is the most appropriate in their situation.

Canon law does not distinguish between the treatment of legal immigrants and those who are deemed illegal by the law of a given country. The Catechism of the Catholic Church creates a moral obligation not to comply with national laws if they are contrary to the requirements of moral order, basic human rights or the teachings of the Gospels.

Moreover, canon law protects the diversity of rites and the cultural heritage of displaced people of faith; it encourages the creation of special structures facilitating the integration of the faithful into the host society. The goal is to ensure unity and universality in every fellowship of believers by rejecting every type of isolation, whether due to language or culture.

Canon law eases the welcoming, protection and integration of migrants and refugees, tirelessly defending human dignity and the central position of the individual. It also encourages people to engage

in dialogue inside and outside of the church without relativizing essential differences.

Keywords: canon law, migration, human rights, rights of the lay faithful, right to migration.

Bibliografía

Documentos de los Papas citados:

PÍO XII, Constitución Apostólica *Exsul Familia Nazarethana* (1952).

PÍO XII, *A los delegados diocesanos para la emigración* (1957).

JUAN XXIII, Carta Encíclica *Mater et Magistra* (1961).

PABLO VI, Decreto *Apostolicam Actuositatem* (1965).

PABLO VI, Constitución pastoral *Gaudium et Spes* (1965).

PABLO VI, Decreto *Christus Dominus* (1965).

PABLO VI, Carta apostólica dada como *Motu Proprio Pastoralis Migratorum Cura* (1969).

JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Sollicitudo rei socialis* (1987).

JUAN PABLO II, Constitución Apostólica *Pastor Bonus* (1988).

JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio* (1990). JUAN PABLO II, Carta apostólica *Oriente lumen* (1995).

JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Pastores Gregis* (2003).

JUAN PABLO II, Mensaje para la 89ª Jornada mundial de los emigrantes y refugiados (2003).

BENEDICTO XVI, Encíclica *Caritas in veritate* (2009).

FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* (2013).

FRANCISCO, Encíclica *Fratelli tutti* (2020).

Autores y obras citadas:

- BAURA, E., *Movimientos migratorios y derechos de los fieles en la Iglesia*, Ius Canonicum, 43 (2003), pp. 51-86.
- BERLINGÒ, S., *Matrimonio mixto*, en *Diccionario General de Derecho Canónico*, J. OTADUY-A. VIANA- J. SEDANO (coords.), Cizur Menor (Navarra) 2012, pp. 328-337.
- BLANCO, M., *La mujer en la Iglesia*, Ius Canonicum, 60 (2020), pp. 695-739.
- BONI, G., *L'uguaglianza fondamentale dei fedeli nella dignità e nell'azione* en AA.VV., *I diritti fondamentali del fedele. A venti anni dalla promulgazione del Codice*, Atti del XXXV Congresso Nazionale di Diritto Canonico, Città del Vaticano 2004, pp. 29-114.
- BONNEMAIN, J.M., *Síntesis de la regulación canónica sobre las parroquias personales*, Revista General de Derecho Canónico y Eclesiástico del Estado, 26 (2011).
- BRUCE, T. C., *Parish and Place: Making Room for Diversity in the American Catholic Church*, Oxford University Press, 2017.
- CENALMOR, D., *Comentario al c. 214*, en *Comentario exegético al código de Derecho canónico*, AA.VV., vol. II-1, Pamplona 1997, pp. 99-108.
- CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Orientaciones para la celebración de los matrimonios entre católicos y musulmanes en España*, Madrid 1988.
- DE PAOLIS, D., *El misionero de los migrantes*, Quaderni SIMI (Cahiers de l'Institut international Scalabrinien pour les Migrations), 39 (1983), pp. 188-197.
- DE PAOLIS, V., *I matrimoni misti*, en *Matrimonio e disciplina ecclesiastica*, XXI Incontro Studio, Passo della Mendola-Trento, 4-8 de julio de 1994, pp. 141-168.
- DOMINGO, R., *Hacia un Derecho canónico global centrado en la persona humana*, Ius Canonicum, 62 (2022), pp. 121-142.
- FORNÉS, J., *Derecho matrimonial canónico*, Madrid 2023.

- GUZMÁN PÉREZ, C., *Disparidad de cultos [impedimentos de]*, en *Diccionario General de Derecho Canónico*, J. OTADUY-A. VIANA-J. SEDANO (coords.), Cizur Menor (Navarra) 2012, pp. 393-397.
- HOVDELIEN, O., *The Roman Catholic Church of Norway and migration challenges*, *International Journal for the Study of the Christian Church*, 19 (2019), pp. 17-29.
- JUSTE RUIZ, J., *El Derecho internacional de las migraciones: entre la crisis y la renovación*, *Anuario español de Derecho Internacional*, 35 (2019), pp. 535-551.
- KARAGEORGIU, E., NOLL, G., *What Is Wrong with Solidarity in EU Asylum and Migration Law?*, *Jus Cogens*, 4 (2022), pp. 131-154.
- LÓPEZ ALARCÓN, M.-NAVARRO-VALLS, R., *Curso de Derecho matrimonial canónico y concordado*, Madrid 2010.
- MAJER, P., *El motu proprio Stella maris de Juan Pablo II: la estructura jurídica de una pastoral especializada*, *Ius Canonicum*, 74 (1997), pp. 629-672.
- MARTÍNEZ GRAS, X.-LLAQUET DE ENTRAMBASAGUAS, J.L., *Matrimonios entre católicos y musulmanes. La realidad catalana*, *Ius Canonicum*, 85 (2003), pp. 301-342.
- MOLANO, E., *El derecho de los laicos a seguir la propia forma de vida espiritual*, *Ius Canonicum*, 52 (1986), pp. 515-530.
- MONTAN, A., *Matrimoni misti e problemi pastorali*, en *I matrimoni misti*, en *Studi giuridici XLVII*, Città del Vaticano 1998, pp. 287-320.
- NAVARRO MARFA, L.F., *El laico y los principios de igualdad y variedad*, *Ius Canonicum*, 51 (1986), pp. 93-112.
- PÉREZ GONZÁLEZ, M.C., *Migraciones y Declaración americana de los derechos y los deberes del hombre. La contribución de la Declaración a la conformación de un derecho internacional de las migraciones*, *Revista Electrónica Iberoamericana*, 2019.
- PÉREZ-MADRID, F., *Identidad e integración ante los movimientos migratorios. La perspectiva del derecho canónico*, en *Personne, droit et*

justice: la contribution du droit canonique dans l'expérience juridique contemporaine, L. DANTO (ed.), Paris 2024, pp. 279-301.

PÉREZ-MADRID, F., *Inmigración y Derecho canónico*, *Ius Canonicum*, 86 (2003), pp. 603-636.

PRADER, J., *Il diritto matrimoniale islamico e il problema fra donna cattolica e musulmano*, en *Migrazioni e diritto ecclesiale. La pastorale della mobilità umana nel nuovo Codice di diritto canonico*, AA. VV., Padova 1992, pp. 133-167.

REES, W., *Pastoral Care for Migrants Canonical and Religious Related Legal Requirements on Asylum and on the Change of Religion*, *Ecumeny and Law*, 9 (2021), pp. 41-69.

JAN DOHNALIK

CARDINAL STEFAN WYSZYŃSKI UNIVERSITY IN WARSAW

ORCID: 0000-0003-0674-2921

The parish for migrants in the light of the rights of the faithful¹

Already in the Middle Ages, with the movement of populations, there was an apparent need for specific pastoral structures, including parishes, for people of a different rite or language. From the late 18th century onwards, such parishes were created, especially in the USA, for people of different nationalities who immigrated to that country. Since the time of Pope Pius XII and the Second Vatican Council, there has been encouragement to create such parishes, also present in the current Code of Canon Law. This obligation to create personal parishes for migrants should be seen in the light of the rights of the faithful, codified in canons 209-217 of the Code of Canon Law.

- ¹ This is the first presentation of this topic in English, although the content found in this text has been largely taken from the author's monograph about personal parish in the Latin Church, published in Polish by UKSW Publishing House. The historical research has been summarised, the section on the rights of the faithful highlighted and the section on the rights of the faithful slightly expanded. The bibliography has been reviewed and supplemented (J. DOHNALIK, *Parafia personalna w Kościele łacińskim. Studium historyczno-prawne*, Warszawa 2022).

1. Historical outline of personal parishes for the faithful of another language or rite

The Fourth Lateran Council, prepared and conducted by Pope Innocent III, reordered and changed the face of the Church.² Crucial to the formation of the parish system³ was the famous Constitution 21, *Omnis utriusque sexus*, prescribing the obligation of Easter communion and annual confession to one's own priest.⁴ The position of the parish priest was strengthened as a result of this conciliar constitution.⁵

As a rule, the faithful were assigned to their own priest only on the basis of their residence in a given territory. However, the Fourth Lateran Council itself made an exception to this territorial rule and allowed for separate pastoral care for the faithful on the basis of their language or rite. This possibility was introduced by Constitution 9 of this Council: "Since in many places peoples of different languages live within the same city or diocese, having one faith but different rites and customs, we therefore strictly order bishops of such cities and dioceses to provide suitable men who

2 Cf. R. FOREVILLE, *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris 1965, pp. 307–317.

3 Even if some institutions of this kind were present in the first millennium. Cf. P. ERDŐ, *La nascita e la diffusione delle parrocchie. Modelli di missione e di cura pastorale locale nel primo milenio*, in IDEM, *Il diritto canonico tra salvezza e realtà sociale. Studi scelti in venticinque anni di docenza e pastorale*, Venezia 2021, pp. 452–461.

4 Cf. CONCILIUM LATERANENSE IV, *constitutio 21*, in N. P. TANNER (ed.), *Decrees of the ecumenical councils*, London–Washington D.C. 1990, p. 245.

5 As a general rule, *sacerdos proprius* then meant parish priest, as did *rector ecclesiae* or *praelatus ecclesiae*. It suffices to examine Constitution 32 of the same Lateran Council, where at the beginning there is the phrase "*qui vero parochiam habet ecclesiam*", and then "*ecclesiae, quae curam proprii sacerdotis debet habere*". In this regard, see P. A. KIRSCH, *Der "sacerdos proprius" in der abendlandischen Kirche von dem Jahre 1215*, *Archiv für Katholische Kirchenrecht*, 84 (1904), p. 528. See also J. DOHNALIK, *Il precetto pasquale. La normativa sulla Comunione e la confessione annuale (cann. 920 e 989) alla luce della tradizione canonica*, Roma 2015, pp. 87–88.

will do the following in the various rites and languages: celebrate the divine services for them, administer the church's sacraments, and instruct them by word and example".⁶

Attention is drawn to the categorical injunction (*districte praecipimus*) to appoint suitable men who could exercise pastoral ministry in the various rites and languages, in those cities and dioceses where such a need exists.⁷ The Council also permitted, in case of necessity, the appointment of a special vicar for the affairs of the faithful of a particular rite.⁸ Finally, the Council Fathers threaten the penalty of excommunication and the deprivation of ecclesiastical ministries, and even the transfer to the secular authority, if the provisions of the conciliar constitution are disregarded.⁹

Constitution 9 of the Fourth Lateran Council was formulated in a specific historical context, but it was incorporated into the Decretals of Gregory IX¹⁰ and became the object of commentaries and glosses by famous and important canonists.¹¹ These included

- 6 CONCILIUM LATERANENSE IV, *constitutio* 9, in N. P. TANNER (ed.), *Decrees...*, p. 239: "*Quoniam in plerisque partibus intra eandem civitatem atque dioecesim permixti sunt populi diversarum linguarum, habentes sub una fide varios ritus vel mores, districte praecipimus ut pontifices huius modi civitatum sive dioecesum, provideant viros idoneos, qui secundum diversitatem rituum et linguarum divina officia illis celebrent et ecclesiastica sacramenta ministrent, instruendo eos verbo pariter et exemplo*".
- 7 Cf. M. FELLICH, *De paroecia personali in ritu latino. Aspectus historicus -canonicus*, Tolosa 1959, p. 56: "*Hoc patet ex solemnibus decretis et verba 'districte praecipimus', i. e. onerata graviter eorum conscientia nam de bono et salute animarum agitur*".
- 8 Cf. CONCILIUM LATERANENSE IV, *constitutio* 9, in N. P. TANNER (ed.), *Decrees...*, p. 239: "*Sed si propter praedictas causas urgens necessitas postulaverit, pontifex loci catholicum praesulem, nationibus illis conformem, provida deliberatione constituat sibi vicarium in praedictis, qui ei per omnia sit obediens et subiectus*".
- 9 *IBIDEM*: "*Unde si quis aliter se ingesserit, excommunicationis se noverit mucrone percussus, et nec sic resipuerit, ab omni ecclesiastico ministerio deponatur, adhibito, si necesse fuerit, brachio aeculari tantam insolentiam compescendam*".
- 10 Cf. X, 1, 31, 14.
- 11 Cf. P. ERDŐ, *La cura pastorale dei gruppi etnici con speciale riguardo alle loro lingue. Uno sviluppo dal Concilio Lateranense IV al Concilio di Trento*, in *IDEM, Il diritto*

the existing communities of the faithful of another language or rite¹² and the places where they existed, such as Constantinople, Calabria or Trento (for Italians and Germans).¹³ Commentators have also emphasised the role of proper priests.¹⁴ Such presbyters at the head of a parish established by nationality or rite should have a good knowledge of the language, customs, traditions and character of the people entrusted to them.¹⁵

The impact of this conciliar constitution was considerable not only in the Middle Ages but also in modern times.¹⁶ At the dawn of modern times, at least two national parishes were established in Rome. In 1478, Pope Sixtus IV established the Church of St. Mary, which was later named San Luigi dei Francesi, as a parish for all French people living in Rome. This privilege was later renewed by Leo X.¹⁷ The same pope in 1519 created at the church of San Giovanni dei Fiorentini a parish for Florentines living in Rome, who belonged to it regardless of which district they lived in.¹⁸

To a wider extent, the fl of national parishes occurred in the USA in the 19th century, where parish communities were established for immigrants of different nationalities and languages: German, later also Italian and Polish, as well as for the faithful of other nations.

canonico tra salvezza e realta sociale. Studi scelti in venticinque anni di docenza e pastorale, Venezia 2021, pp. 472–476.

12 Cf. HOSTIENSIS, in X, 1, 31, 14, v. celebrent, p. 165A: "Ergo adhuc hodie haec permixtio toleratur, nihil enim ob est saluti credentium".

13 Cf. PANORMITANUS, in X, 1, 31, 14 (p. 182r), n. 3: "in diviniis officiis et sacramentis ministrandis potest esse diversa consuetudo etiam in eadem civitate. Nam semper cotingit quod in eadem civitate sunt Graeci et Latini, ut in civitate Constantinopolitana, et in multis locis Calabriem. Item Italici et Teutonici, ut in civitate Tridentina".

14 Cf. HOSTIENSIS, in X, 1, 31, 14, v. idoneos: "Alii enim ponendi non sunt"; glossa ordinaria in X, 1, 31, 14, v. provideant, col. 467: "suis expensis".

15 Cf. M. FELLICH, *De paroecia personali...*, p. 57.

16 For the reception of this conciliar constitution in the practice of the Church over the centuries, see O. CONDORELLI, *Unum corpus, diversa capita. Modelli di organizzazione e cura pastorale per una "varietatis ecclesiarum"*, Roma 2002.

17 Cf. M. FELLICH, *De paroecia personali...*, p. 58.

18 IBIDEM, pp. 57–58.

The first national parish was established for Germans in Philadelphia¹⁹ and the first Polish parish was created in 1855 in the settlement of Panna Maria in Texas.²⁰

The American Church in the 19th century developed its own legislation very vigorously in numerous particular synods, which had a very strong influence on the shape of American Catholicism.²¹ As early as 1868, the seventh diocesan synod was held in Baltimore. In title three of the synodal provisions, the rectors of churches for German immigrants in that diocese were granted specific powers. German immigrants could go to such churches to receive the sacraments. If one of a child's parents was not German, there was a choice of belonging to the parish church or to a German church.²² According to M. Fellich, this particularistic legislation was later introduced in many parishes in the USA devoted to a specific language.²³ The Congregation for the Propagation of the Faith, which was asked whether such parishes (or more precisely missions for migrants) could also be established for other nations than German, answered positively on 11 April 1887, leaving the question of the erection of such missions for specific languages to the prudent judgement of the Ordinary.²⁴ It should be noted that at the

19 IBIDEM, p. 60.

20 IBIDEM, p. 63.

21 Cf. E. CORECCO, *La formazione della Chiesa Cattolica negli Stati Uniti d'America attraverso l'attività sinodale con particolare riguardo al problema dell'amministrazione dei beni ecclesiastici*, Brescia 1970, pp. 115–166.

22 Cf. M. FELLICH, *De parocia personali...*, p. 74: "17. *Unicumque ecclesia erecta est in Germanorum usum, licebit eis rectorem eius arcessere, vel cum adire, ad sacramenta quaecumque suscipienda. Quod si alteruter ex parentibus infantis Germanus non sit, optio erit vel ad ecclesiam parochialem, vel ad germanicam ecclesiam infantem baptizandum deferre*".

23 See IBIDEM, p. 75: "*Haec sapiens et logica particularis legislatio ad fere omnes parocias linguae in Americae Sept. inducta est*".

24 Cf. SACRA CONGREGAZIONE DI PROPAGANDA, *Super erectione Missionum distinctarum per nationalitatem*, 8 June 1887, Archiv für Katholisches Kirchenrecht 58 (1887), p. 428: "*Affirmative, quoties erectio Missionum per linguas Ordinario pro suo prudenti arbitrio opportuna videatur pro salute animarum*". Cf. S. DA COSTA GOMEZ,

turn of the 20th century, due to the large number of economic emigrants, many such parishes were created in the USA for Italian, Polish, Lithuanian, and Slovak Catholics and immigrants of other nationalities.²⁵ The Congregation for the Propagation of the Faith in 1897 issued important dispositions on national parishes in the USA, which respected the right to freedom of parish choice on the part of increasingly integrated immigrants.²⁶ The quoted Congregational decision presupposes the right of the faithful to choose a national (language) *quasi*-parish or a territorial one.²⁷

In the 1917 Code of Canon Law, the provisions concerning personal parishes were contained in can. 216 § 4: “Parishes based on diversity of the language or nationality of the faithful found in the same city or territory cannot be constituted without special apostolic indult, nor can familial or personal parishes; as to those

La parrocchia personale: origine, sviluppo e attualità di una figura canonica, Folia Canonica, 13–14 (2010–2011), pp. 233–234.

- 25 Cf. D. A. LIPTAK, *The National Parishes: Concept and Consequences for the Diocese of Hartford 1890–1930*, The Catholic Historical Review, 71 (1985), pp. 55–57. Although the term “parish” is used in the text, it should be remembered that from the 18th century until 1908 the USA was a mission area, where there were no parishes in the strict sense, but rather *quasi*-parishes. However, the name “parish” was commonly used, and the pastoral structures that existed in the early 20th century were officially recognised as parishes in 1922. Cf. J. E. CIESLUK, *National Parishes in United States*, Washington 1944, pp. 44–45.
- 26 Cf. SACRA CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE, *Litterae Delegati apostolici Statutum Foederatorum quoad dubia parochialitatis apud quasi paroecias erectas pro populo diversae linguae*, ASS 30 (1897), p. 256: “I. Filios ex parentibus nonamericanis linguam ab Anglica diversam loquentibus, in America natos, non teneri cum emancipati sint ad sese iungendos quasi-paroeciae, ad quam pertinent parentes, sed iure frui sese unendi quasi-paroeciae in qua regionis lingua, seu Anglica, adhibetur. II. Catholicos qui in America nati non sunt, qui tamen linguam Anglicam noscunt, ius habere membra fieri illius ecclesiae in qua Anglica lingua in usu est, nec obligari posse ad sese subiiciendos iurisdictioni Rectoris ecclesiae erectae pro populo linguam propriae nationis loquente”. It is noteworthy that the phrase *quasi-paroecia*, or temporary parish, is consistently used in the letter with regard to parishes in the USA. See also *Pastor Halloft and Foreign-Born Catholics*, The Ecclesiastical Review, 72 (1925/1), p. 86.
- 27 J. GARCÍA DE CÁRDENAS, *La libertad de adscripción a las parroquias lingüísticas en los Estados Unidos en el s. XIX*, Annales Theologici, 7 (1993), pp. 129–155.

already constituted, nothing is to be modified without consulting the Apostolic See.”²⁸ In this canon, it can be seen that the creation of personal parishes is to remain an exception, for which a special indult from the Holy See is needed. At the same time, these parishes could not be easily abolished, as any change in their form required consultation with the Holy See. Thus, the previously created language and rite parishes for migrants (mainly in the USA) remained protected by the supreme legislator.

A positive change on the issue of parishes for migrants was introduced by Pope Pius XII’s Apostolic Constitution on the Pastoral Care of Migrants *Exsul familia*. It was a fundamental document for the pastoral care of migrants and refugees, for the first time comprehensively covering the issue.²⁹ In the historical part of the document on personal parishes for migrants, it was emphasised that such a parish has its origin in Constitution 9 of the Fourth Lateran Council, the provisions of which the Church has applied up to the present time.³⁰ The pope then went on to underline the goodwill of the Holy See for the erection of numerous national parishes in America. The indult of the same year, in which the Consistorial Congregation gave its approval for the establishment of a parish for the Chinese in the Philippines, was

28 Can. 216 § 4 CIC/1917: “*Non possunt sine speciali apostolico indulto constitui paroeciae pro diversitate sermonis seu nationis fidelium in eadem civitate vel territorio degentium, nec paroeciae mere familiares aut personales; ad constitutas autem quod attinet, nihil innovandum, inconsulta Apostolica Sede*”.

29 Cf. PONTIFICIUM CONSILIUM DE SPIRITUALI MIGRANTIUM ATQUE ITINERANTIUM CURA, instr. *Erga migrantes caritas Christi* (EMCC), AAS 96/2 (2004), n. 20, pp. 762–822: “[T]he Apostolic Constitution *Exsul familia* published on 1 August 1952 by Pius XII is considered the *Magna Carta* of the Church’s thought on migration.” Cf. also C. SOLER, op. cit., p. 171; M. FELLICH, *De paroecia personali...*, pp. 70–71. The last author compares the stature of the Apostolic Constitution *Exsul familia* to such landmark papal documents as the encyclicals *Rerum novarum* and *Divino Afflante Spiritu*.

30 Cf. Pius XII, *Constitutio Apostolica De spiritali emigrantium cura “Exsul familia”*, 1 August 1952, AAS (1952), tit. I, p. 653.

cited as another example.³¹ The Apostolic Constitution gives pastoral powers to the missionary of the migrants (even without the creation of a parish), whose pastoral care was personal and cumulative with the local pastor.³² Consequently, the migrants themselves were able to choose between a local territorial parish and personal pastoral care for them.³³

The next important step was the Second Vatican Council. Prior to its commencement, a request was sent to all bishops for their views on the topics to be addressed by the Council.³⁴ Some of the opinions sent in regarded personal parishes for migrants, but even not all American bishops were in favor of them.³⁵ On the other hand, Archbishop J. Gawlina, who for years had coordinated the pastoral care of Poles outside the borders of that enslaved country, described the unacceptable case of immigrants being forced

31 IBIDEM. A footnote cites the rescript of the Consistorial Congregation of 10 June 1952, which established a national parish in the Philippines for 15,000 Chinese immigrants.

32 IBIDEM, tit. II, p. 700: "art 35 § 1. *Missionarius emigrantium huiusmodi potestate praedictus in generenda cura animarum aequiparatur parochus [...]* art 36 § 1. *Huiusmodi paroecialis potestas est personalis, in alienigenarum seu immigratorum personas dumtaxat exercenda §2. Eadem aequo iure cum potestate parochi loci est cumulata, etiamsi exercetur in ecclesia seu cappella vel oratorio publico aut semipublico, missionario emigrantium concreditus.*"

33 IBIDEM, art. 39: "*Unusquisque alienigena, sive advena sive peregrinus, plena potitur facultate adeundi, sacramentorum causa, matrimonio non excepto, missionarium emigrantium sui sermonis aut parochum loci.*" Cf. C. SOLER, *Jurisdicción acumulativa*, *lus canonicum* XXVIII, n. 55, 1988, p. 176.

34 Cf. J. BAKALARZ, *Parafia personalna dla migrantów w prawodawstwie powszechnym Kościoła Zachodniego*, Lublin 1977, p. 37.

35 Cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Series I, (Antepreparatoria)*, vol. II, pars VI, Typis Polyglottis Vaticanis, 1961; V. KELLENBERG, *Animadversiones*, p. 422: "*Ut examini subiciantur iura et privilegia paroeciarum nationalium, praesertim ubi conditiones et necessitates earum valde immutatae sunt*"; G. O'BRADY, *Votum*, p. 436: "*Modificandi regulas ecclesiasticas de Ecclesiis sic dictis 'Nationalibus' in regionibus ubi non sunt amplius necessariae*"; I. RANCANS, *Votum*, p. 506: "*In cura pastorali emigrantum (exsulum) Ordinarii locorum specialem curam habeant in parochis sic dictis nationalibus erigendis atque sustentendis: Ne accelerata tendentia denationalisationis, Ecclesia detrimentum patiatu fidelium emigrantium.*"

to confess in a language unknown to them by territorial pastors, and then emphasised the right of the faithful to celebrate the sacrament of penance in a language known by the faithful, thus clearly demonstrating the need for specific pastoral care of refugees and migrants.³⁶

As a result of conciliar debate on this topic, the decree on the pastoral tasks of bishops in the Church formulated the duties of the diocesan bishop concerning the faithful of different rites and languages as follows: "Where there are faithful of a different rite, the diocesan bishop should make provision either through priests or parishes of the same rite or through an episcopal vicar, where circumstances call for it, with episcopal rank. Alternatively, the diocesan bishop himself may exercise the function of ordinary for different rites [...]. Again, in like circumstances, provision should be made for the faithful of different language groups either through priest or parishes speaking their own language [...]."³⁷ The pastoral care for the faithful of another language is analogous to that of a rite. The general tenor of this passage from the 23rd chapter of Vatican II's decree *Christus Dominus* is close to the provisions of the constitution *Quoniam in plerisque* adopted more than 700 years ago by the Fourth Lateran Council.

36 Cf. IBIDEM, vol. II/III; J. GAWLINA, *Votum*, pp. 868–869: "*Parchus loci nunquam omitat paenitentes ad missionarium eiusdem linguae mittere, quia iste optimam habet psychologiam suae plebis, conditionis vitae eius.*"

37 SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de pastoralis Episcoporum munere in Ecclesia Christus Dominus*, 28 October 1965, AAS 58 (1966), n. 23, pp. 684–685: "*Hunc quoque in finem, ubi sint fideles diversi Ritus, eorum spiritualibus necessitatibus Episcopus dioecesanus provideat sive per sacerdotes aut paroecias eiusdem Ritus, sive per Vicarium Episcopalem aptis facultatibus instructum et, si casus ferat, etiam caractere episcopali ornatum, sive per seipsum diversorum Rituum Ordinarii munere fungentem. [...] Item, in similibus circumstantiis, diversi sermonis fidelibus provideatur sive per sacerdotes aut paroecias eiusdem sermonis*", English translation in N. P. TANNER (ed.), *Decrees...*, p. 930.

In 1969 the instruction *De pastorali migratorum cura* was published and according to it one of the basic forms of pastoral care of migrants remained the personal parish.³⁸ The instruction pointed out the specific conditions required for the creation of such a parish: the need for there to be a larger number of migrants speaking the same language, stably residing in a certain territory or subject to continuous rotation.³⁹

2. Personal parishes for migrants under current law

In the Code of Canon Law of 1983 several canons refer to a personal parish, some openly and by name, others in a less direct manner. The provisions referring explicitly to the creation of personal parishes are contained in can. 518: "As a general rule a parish is to be territorial, that is, one which includes all the Christian faithful of a certain territory. When it is expedient, however, personal parishes are to be established determined by reason of the rite, language, or nationality of the Christian faithful of some territory, or even for some other reason."⁴⁰ The requirement to erect personal parishes presupposes the existence of appropriate pastoral reasons, especially those that are explicitly mentioned in the canon.⁴¹ Thus,

38 Cf. SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, *Instructio De pastorali migratorum cura „Nemo est”*, 22 August 1969, n. 33, AAS 61 (1969), pp. 630–631. In addition to the personal parish already mentioned in the first paragraph, the number cited mentions the *missio cum cura animarum*, which can be combined with a territorial parish, and simply the office of a chaplain or pastor of migrants.

39 *IBIDEM*, n. 33 § 1: "*Ubi magnus est numerus migratorum, eodem utentium sermone, qui illic vel stabiles incolunt vel continuo mutantur, opportuna potest esse parociae personalis erectio, ab Ordinario loci apte praefinienda.*"

40 There is a significant re-evaluation here compared to the Pio-Benedictine Code, which in principle prohibited the creation of personal parishes ("*non possunt*").

41 Cf. A. S. SÁNCHEZ-GIL, *Can. 518 Comentario*, in A. MARZOA, J. MIRAS, R. RODRÍGUEZ-OCAÑA (eds.), *Comentario Exegético a. Código de Derecho Canónico*, vol. II, Pamplona 1995, pp. 1222–1223.

while preserving the basic principle of the territorial assignment of the faithful, the legislator not only encourages but, in certain circumstances, explicitly mandates the creation of personal parishes. Particularly in today's circumstances of great human mobility, such is the need for structures based on a criterion other than the residence of the faithful.⁴²

It should be noted, however, that in can. 518 the concept of the faithful of a certain territory (*christifidelium alicuius territorii*) is also used with regard to personal parishes. This can be the territory of the whole diocese or a smaller one, defined in the erecting decree by the diocesan bishop. However, the fact of the residence of the faithful in the designated territory (or some other link to it, such as, for example, the place of work or service in the case of military chaplains and the personal parishes associated with their ministry) is a secondary criterion for belonging to a personal parish,⁴³ since the primary criterion remains the subjective characteristic of the category of persons for whom the parish was created.

Canon 518 lists some categories of such faithful for whom a personal parish should be created. The first distinction of a community for which a personal parish should be created is the rite of the faithful who belong to it. It is a matter of priority for the Church that the faithful should be able to preserve their rite already at the parish level, especially when there is no eparchy or exarchate of a particular rite in the area.⁴⁴ This precedence of rite among the justifications for the creation of personal parishes is reinforced

42 Cf. T. SCHÜLLER, "Entörtlichung" der Kirchenverfassung? Personalpfarreien und Personalordinariate als neue verfassungsrechtliche Figuren, in E. GÜTHOFF, S. KORTA, A. WEISS (eds.), *Clarissimo Professore Doctori Carolo Giraldo Fürst*, Frankfurt am Main 2013, pp. 533–535.

43 Cf. J. KRUKOWSKI, *Komentarz do kan. 518*, in J. DYDUCH, W. GÓRALSKI, E. GÓRECKI, J. KRUKOWSKI, M. SITARZ (eds.), *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, vol. II/1, Pallotinum–Poznań 2005, p. 416.

44 The rite is understood here according to the Code of Canons of the Eastern Churches as "liturgical, theological, spiritual and disciplinary patrimony, culture and

in the Code by the provisions placed earlier to regulate the duties of the diocesan bishop. According to can. 383 § 2 of the Code of Canon Law, the diocesan bishop “if he has faithful of a different rite in his diocese, he is to provide for their spiritual needs either through priests or parishes of the same rite or through an episcopal vicar.”⁴⁵ One can clearly see three ways by which the bishop is called to address the pastoral needs of the faithful of other rites (already proposed at the Fourth Lateran Council): through priests, rite parishes or the episcopal vicar.⁴⁶ The next two categories that can be sufficient reasons for the creation of a personal parish, mentioned explicitly in can. 518 of the Code of Canon Law, are the language or nationality of the faithful. Unlike the previous criterion, these do not derive from an attribute internal to the faith of the faithful, but from the sociological premises of a unified community.⁴⁷

The group of the faithful whose presence will most often postulate the creation of a personal parish for these reasons will be migrants and refugees. Their pastoral care is addressed in the instruction of the Pontifical Council for the Pastoral Care of Migrants and

circumstances of history of a distinct people, by which its own manner of living the faith is manifested in each Church *sui iuris*”, (can. 28 § 1).

45 Can. 383 § 2 CIC: “*Fideles diversi ritus in sua dioecesi si habeat, eorum spiritualibus necessitatibus provideatur sive per sacerdotes aut paroecias eiusdem ritus, sive per Vicarium episcopalem*”. See J. KRUKOWSKI, *Komentarz do kan. 383*, in *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego...*, pp. 244–245.

46 Cf. O. CONDORELLI, *Coesistenza di comunità di rito diverso nel medesimo territorio: principi canonici e frammenti di esperienze*, in L. OKULIK (ed.), *Nuove terre e nuove chiese. Le comunità di fedeli in diaspora*, Venezia 2008, pp. 9–10. The author points out that the *Quoniam* Constitution mentions *virii idonei*, even in episcopal rank. Nowadays, the status of these suitable men has been clarified: they can be priests or episcopal vicars, while can. 383 § 2 also proposes the creation of a structure such as a rite (personal) parish.

47 Cf. A. S. SÁNCHEZ-GIL, *Can. 518 Comentario*, p. 1223: “Es decir, la homogeneidad intrínseca del grupo social que constituirá la parroquia personal, y la consiguiente heterogeneidad extrínseca respecto al grupo social compuesto por los demás fieles del mismo territorio.”

Travellers, *Erga migrantes caritas Christi*, issued in 2004. It consists of arguments of a pastoral, sociological and theological nature, which forms the core and the greater part of the document, while towards the end one finds “juridical pastoral regulations”.⁴⁸ A personal parish for migrants created on the basis of rite or nationality or language is indicated here as the first⁴⁹ and basic “canonical-pastoral structure enabling the realisation of the migrant’s right to special pastoral care.”⁵⁰ On the canonical side, the issue of a parish for migrants is regulated by Article 6 of the juridical pastoral regulations.⁵¹

The above provision contains several important solutions and formulations. First, the rationale for the possible erection of a personal parish for migrants is shown. It should be established where it appears necessary to provide migrants with adequate pastoral care since they are entitled to the same kind of service that the faithful

48 Since the document in question has only the rank of an instruction, which was issued by a dicastery not permanently authorized to issue laws or general decrees of such rank, the authors discuss the importance and significance of the provisions found in the second part of the instruction. It seems that they cannot change the provisions of the general law contained in the Code of Canon Law, but they can supplement it. Cf. V. DE PAOLIS, *L’istruzione Erga migrantes caritas Christi. Aspetti canonici*, in G. BATTISTELLA (ed.), *La missione viene a noi. In margine all’istruzione Erga migrantes caritas Christi*, Roma 2005, pp. 122–135.

49 W. NECEL, *Prawno-duszpasterskie dyspozycje instrukcji «Erga migrantes caritas Christi»*, *Prawo Kanoniczne* 52 (2009), n. 3–4, p. 60: “Among the structures that correspond to the specialized pastoral care ‘for’, ‘among’ and ‘with’ migrants in the local Church, *Erga migrantes* places in the first place the personal parish for the ethno-linguistic group of the faithful or the group associated with a particular rite (Article 6, para. 1)”

50 W. NECEL, *Parafia personalna dla migrantów*, in M. SITARZ (ed.), *Leksykon Prawa Kanonicznego*, Lublin 2019, col. 2072.

51 Cf. EMCC, art. 6 § 1: “When it is deemed necessary to erect a personal parish, in view of the number of migrants or the opportuneness of providing them with special pastoral care corresponding to their needs, in doing so the diocesan or eparchial bishop shall clearly establish the confines of this parish and the rules regarding the parish books. Whenever the possibility exists, it should be kept in mind that the migrants are free to choose whether they wish to belong to the territorial parish where they are living or to the personal parish.”

of the territorial parish receive. The establishment of a personal parish is therefore primarily a response to the pastoral needs of migrants.⁵² These needs are described in more detail in Part IV of the document entitled: “The Structures of Missionary Pastoral Care”, which envisages the creation of an ethnolinguistic or ritual personal parish in the strict sense “where there is an immigrant community that will continually have newcomers even in the future, and where that community is numerically strong. It maintains the typical characteristic service of a parish (proclamation of the Word, catechesis, liturgy, *diakonia*) and will be concerned above all with recent immigrants, seasonal workers or those coming by turns, and with others who for various reasons have difficulty in finding their place in the existent territorial structures”.⁵³

An important advice for the diocesan bishop, contained in the first paragraph of Article 6 of the instruction cited above, is that when a personal parish is created, the scope of the parish, including the territory, should be precisely defined so that it can be made clear which faithful belong to the parish.⁵⁴ A final point to note is also the freedom of migrants to choose to be a member of a local (territorial) parish or a personal parish dedicated to them. This freedom is based on the common (cumulative) membership of the faithful in both parishes – territorial and personal – and the choice of one of them does not exclude being a member of the other one as well,⁵⁵ although such a declaration has important practical significance for the actual involvement in the life of the parish community.

52 L. SABBARESE, *Girovagli migranti forestieri e naviganti nella legislazione ecclesiastica*, Roma 2020, pp. 125–126.

53 Cf. EMCC, n. 91.

54 W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa*, Warszawa 2012, pp. 115–126.

55 L. SABBARESE, *Girovagli migranti forestieri...*, p. 125.

3. Migrants' right to benefit from parish pastoral care

It should be noted that the obligation of pastors to create a personal parish for migrants corresponds to the rights of the faithful enumerated in the canons 209-217. It's important to underline that in light of the preparatory works on the *Lex Ecclesiae Fundamental*, fundamental rights of faithful are rooted in fundamental human rights.⁵⁶

The first right of the faithful is the right to benefit from pastoral ministry. According to the Code of John Paul II: "The Christian faithful have the right to receive assistance from the sacred pastors out of the spiritual goods of the Church, especially the word of God and the sacraments."⁵⁷ If the faithful, for various reasons, cannot avail themselves of pastoral services in a territorial parish, the creation of special pastoral structures, including a personal parish, fulfils their fundamental rights.⁵⁸ Migrants, especially when they first settle in a new area, cannot fully exercise these rights if they are not guaranteed special pastoral care when they do not understand the language of the country to which they have immigrated. Both the proclamation of the word of God and the receipt of the sacraments should be in a language understood by the newcomers.⁵⁹ However, language is not the only important dimension since the expression of faith is very deeply connected to the culture in which one has been formed. Prayers, passages

56 Cf. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Acta et Documenta Coetus Speciali Studii "De Lege Ecclesiae Fundamental"* vol. 1. [s. d. s. l.], pp. 109-110. *Lex Ecclesiae Fundamental* (*Altera quaedam adumbratio propositionis*), can. 6, § 1: "Omnibus ac singulis hominibus Ecclesia agnoscit Dignitatem humanae personae atque eorum obligations et iura quae in ordine morali ex eadem profluunt, ac divina eorundem ad salutem vocatione firmatur".

57 Cf. can. 213 CIC.

58 J. SANCHIS, *Il diritto fondamentale dei fedeli ai sacramenti e la realizzazione di peculiari attività pastorali*, *Monitor Ecclesiasticus*, 115 (1990), pp. 190-203.

59 W. NECEL, *Prawo migranta...*, pp. 207-255.

of Scripture, as well as the sacrament of penance or spiritual direction can have a deeper impact and bear more fruit if they are expressed in the culture in which one was raised.⁶⁰

An important provision of the Code of Canon Law recalls the right of the faithful to celebrate the liturgy according to the rules of their own rite.⁶¹ From this entitlement arises the right of the faithful to belong to a rite parish⁶² if there is no hierarchy of the corresponding Church *sui iuris* in the area and its creation is justified. The second part of this canon speaks of the right to follow one's own path of spiritual life. According to one author, guaranteeing the latter right is a sufficient rationale for the creation of a personal parish.⁶³ The path of the spiritual life is often also linked to a certain religiosity of the nation in which one grows up and the culture, including the spiritual one, in which the faithful have been rooted. This canon also points to another dimension – the question of the choice of the faithful who wish to belong to a particular personal parish according to their spiritual path.⁶⁴

Personal parishes, whether rite, national or linguistic, also respond to the right of the faithful to a Christian education as it takes

60 *IBIDEM*, pp. 110–115.

61 Cf. can. 214 CIC: "The Christian faithful have the right to worship God according to the prescripts of their own rite approved by the legitimate pastors of the Church and to follow their own form of spiritual life so long as it is consonant with the doctrine of the Church".

62 J. I. ARRIETA, *Fattori territoriali e personali di aggregazione ecclesiale*, in P. ERDŐ, P. SZABÓ (eds.), *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiale: il diritto canonico di fronte al Terzo Millennio. Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Budapest, 2-7 Settembre 2001*, Budapest 2002, p. 409.

63 J. BOGARÍN DÍAZ, *Reflexiones sobre territorialidad parroquial y movimientos eclesiales*, in *Territorialità e personalità...*, p. 737.

64 E. CAPARROS, *The manifestation of the will of the faithful in the context of "Anglicanorum coetibus" and other ecclesiastical circumscriptions*, in *Religión, Matrimonio y Derecho ante el siglo XXI. Estudios en homenaje al profesor Rafael Navarro-Valís; J. MARTÍNEZ-TORRÓN, S. MESEGUER, R. PALOMINO (eds.), Derecho Matrimonial. Derecho Canónico. Otras especialidades jurídicas*, vol. II, Justel-Madrid 2013, pp. 2891–2892.

place within a certain culture, language or nationality.⁶⁵ Finally, personal parishes can also contribute to a better fulfilment of the most fundamental right of the faithful, which is to maintain communion with the Church and the right to live a holy life.⁶⁶ A particular church in which a personal parish is created for the faithful of a particular rite, nationality or profession expresses the concern that, through an understanding of their particular circumstances of life, they should preserve their unity with the particular Church and thus also the communion of the universal Church. On the other hand, spiritual direction or teaching that understands the particularities and challenges of a particular profession, nationality or helps one to grow in a spirituality that suits the person⁶⁷ can be helpful for living a holy life.

The question remains to what extent the provision of canon 215 relating to the right of the faithful to associate applies to these parishes. On the one hand, parishes and associations are governed by different rules. On the other hand, the parish, as the smallest church community, responds to the natural tendency to be a social being and guarantees the faithful a basic experience of community. Therefore, one author juxtaposes principle 8 of the revision of the Code and the fundamental right of the faithful to associate as two complementary presuppositions that lead to the personal development of the faithful and the building of a community.⁶⁸

At this point, it should be emphasised that belonging to a parish is linked not only to objective criteria, but also to subjective

65 Cf. can. 217 CIC: "Since they are called by baptism to lead a life in keeping with the teaching of the gospel, the Christian faithful have the right to a Christian education".

66 Cf. can. 209–210 CIC.

67 A. MARZOA, *Derechos fundamentales e los fieles y ejercicio de la jurisdicción territorial y personal*, in *Territorialità e personalità...*, pp. 715–723.

68 J. HERRANZ, *Parroquias universitarias y asociaciones de fieles*, in J. LINDEMANS, H. DEMEESTER (eds.), *Liber Amicorum Monseigneur Onclin*, Gembloux 1976, pp. 155–157.

ones.⁶⁹ Residence or temporary residence in the territory of a given territorial parish is not, as some authors argue,⁷⁰ merely an objective reality. It contains within it the dimension of a subjective decision, as is evident from the provision of Canon 102 of the Code of Canon Law, which gives legal significance to the intention to remain in a given place for a certain period of time.⁷¹ With today's mobility, the faithful will often have several places of permanent or temporary residence and thus belong to several parishes. It is then up to their decision which parish they will become involved in. Similarly, membership in a personal parish for migrants has an objective dimension, related to rite, nationality, culture or profession, but it is not the only aspect. Membership in a personal parish is also even more strongly linked to the subjective decision of the person.⁷²

Conclusion

Parishes for migrants represent a recognition of their rights as believers. These rights -- to receive spiritual goods, to celebrate the liturgy according to one's own rite and one's own spiritual life, as

69 J. MIRAS, *Objetividad de los criterios canónicos de delimitación de circunscripciones eclesísticas*, in *Territorialità e personalità...*, pp. 482–485.

70 G. GHIRLANDA, *Criteri di organizzazione del Popolo di Dio e di inserzione delle persone nell'economia della salvezza alla luce del libro II del CIC 1983*, in *Territorialità e personalità...*, p. 122; F. COCCOPALMERIO, *La parrocchia. Tra Concilio Vaticano II e Codice di Diritto Canonico*, San Paolo–Milano 2000, pp. 13–14.

71 Cf. can. 102 CIC: "§ 1. Domicile is acquired by that residence within the territory of a certain parish or at least of a diocese, which either is joined *with the intention of remaining* there permanently unless called away or has been protracted for five complete years § 2. Quasi-domicile is acquired by residence within the territory of a certain parish or at least of a diocese, which either is joined *with the intention of remaining* there for at least three months unless called away or has in fact been protracted for three months".

72 J. MIRAS, *Objetividad de los criterios...*, pp. 483–484.

well as a Christian education -- are the rights of the faithful enshrined in the Code; however, they are also derived from human rights, which also include the right to religious freedom and to raise children according to one's own convictions. As Blessed Father Władysław Bukowiński said before a court in the Soviet Union in 1958, "the first right of every human being, and even more so of a believer, is the right to God."⁷³

Abstract

Parishes for the faithful of a different rite, language and nationality date back to medieval times, and their place in the Church's legal system is linked to Constitution 9 of the Fourth Lateran Council. The large development of quasi-parishes and then parishes for migrants is associated with American Catholicism, when so-called *national parishes* were created in the USA from the late 18th century onwards. Following the emphasis on the territoriality of the parish by the 1917 Code of Canon Law, the role of the personal parish has become more important since the mid-20th century. The current 1983 Code of Canon Law emphasises the need to create personal parishes on the basis of rite, language or nationality, while later provisions in the instruction *Erga migrantes Caritas Christi* indicate under what circumstances they should be created. This particular pastoral structure finds its justification in the rights of the faithful, such as the right to receive spiritual goods, especially the Word of God and the sacraments, to celebrate the liturgy according to one's own rite and to choose one's own path of spiritual life, and to Christian education. These are rooted in the fundamental rights of every human being, speaking a particular language and growing up in a particular culture.

Keywords: national parishes, personal parish, rights of the faithful, rights of migrants.

73 Cf. W. Bukowiński, *Wspomnienia z Kazachstanu*, Warszawa 2016, p. 173.

Resumen

La parroquia de los emigrantes desde la perspectiva de los derechos de los fieles

Las parroquias para fieles de otro rito, lengua y nacionalidad se remontan a la época medieval y su lugar en el ordenamiento jurídico de la Iglesia está vinculado a la Constitución IX del IV Concilio de Letrán. El gran desarrollo de las cuasiparroquias y luego de las parroquias para inmigrantes está vinculado al catolicismo estadounidense, cuando se crearon las llamadas parroquias nacionales en EE. UU. a partir de finales del siglo XVIII. Tras la insistencia en la territorialidad de la parroquia por parte del Código de Derecho Canónico de 1917, el papel de la parroquia personal se ha ido comprendiendo cada vez mejor desde mediados del siglo XX. El actual Código de Derecho Canónico de 1983 hizo hincapié en la necesidad de crear parroquias personales en relación con el rito, la lengua o la nacionalidad, mientras que las disposiciones posteriores de la instrucción *Erga migrantes Caritas Christi* indican en qué circunstancias deben erigirse. Esta particular estructura pastoral encuentra su justificación en los derechos de los fieles, como el derecho a recibir los bienes espirituales, especialmente la Palabra de Dios y los sacramentos, a celebrar la liturgia según el propio rito, a elegir el propio camino de vida espiritual y a recibir educación cristiana. Estos derechos están arraigados en los derechos fundamentales de todo ser humano, que habla una lengua particular y crece en una cultura particular.

Palabras clave: parroquia para emigrantes, parroquia personal, derechos de los fieles, derechos de los emigrantes.

Bibliography

1. Sources

Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Series I (Antepraeparatoria), vol. II, pars I-VIII, Typis Polyglottis Vaticanis, [s.l.] 1960-1961.

- Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, AAS 82 (1990), pp. 1032-1364; english version: *Code of canons of the Eastern Churches. Latin-English edition*, Washington D.C. 1992.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*, AAS 75 (1983), pars II, pp. 1-317; english version: *Code of Canon Law. Latin-English edition*, Washington D.C. 1999.
- Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi Iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, AAS 9 (1917), pars II, s. 1-521; english version: *The 1917 or Pio-Benedictine Code of canon law: in English translation with extensive scholarly apparatus*, San Francisco 2001.
- Decrees of the ecumenical councils*, vol. I-II, N. P. TANNER (ed.), London-Washington D.C, 1990.
- Decretalium D. Gregorii Papae IX Compilatio (Liber Extra)*, in: *Corpus Iuris Canonici*, II, A. FRIEDBERG (ed.), Graz 1959, pp. 1-928.
- PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Acta et Documenta Coetus Speciali Studii "De Lege Ecclesiae Fundamentali"* vol. 1, [s. d. s. l.].
- PONTIFICIUM CONSILIUM DE SPIRITUALI MIGRANTIUM ATQUE ITINERANTIUM CURA, instr. *Erga migrantes caritas Christi*, AAS 96/2 (2004), pp. 762-822; English version: *Erga migrantes caritas Christi = The love of Christ towards migrants: instruction*, Vatican city [s. n.], 2004.
- PIUS XII, *Constitutio Apostolica De spirituali emigrantium cura Exsul familia*, l.08.1952, AAS 44 (1952), s. 649-704.
- SACRA CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE, *Litterae Delegati apostolici Statutum Foederatorum quoad dubia parochialitatis apud quasi paroecias erectas pro populo diversae linguae*, ASS 30 (1897), p. 256.
- SACRA CONGREGAZIONE DI PROPAGANDA, *Super erectione Missionum distinctarum per nationalitatem*, 8 June 1887, *Archiv für Katholisches Kirchenrecht* 58 (1887), p. 428.

SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, *Instructio De pastorali migratorum cura Nemo est*, 22.08.1969, AAS 61 (1969), pp. 614-643.

SACROSANCTUM CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, *Decretum de pastorali Episcoporum munere in Ecclesia Christus Dominus*, 28.10.1965, AAS 58 (1966), pp. 673-701.

2. Literature

ARRIETA, J. I., *Fattori territoriali e personali di aggregazione ecclesiale*, in *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico: il diritto canonico di fronte al Terzo Millennio. Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Budapest, 2-7 Settembre 2001*, P. ERDŐ – P. SZABÓ (eds.), Budapest 2002, pp. 393-425.

BAKALARZ, J., *Parafia personalna dla migrantów w prawodawstwie powszechnym Kościoła Zachodniego*, Lublin 1977.

BOGARÍN DÍAZ, J., *Reflexiones sobre territorialidad parroquial y movimientos eclesiales*, in *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico: il diritto canonico di fronte al Terzo Millennio. Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Budapest, 2-7 Settembre 2001*, P. ERDŐ – P. SZABÓ (eds.), Budapest 2002, pp. 735-742.

BUKOWIŃSKI, W., *Wspomnienia z Kazachstanu*, Warszawa 2016.

CAPARROS, E., *The manifestation of the will of the faithful in the context of "Anglicanorum coetibus" and other ecclesiastical circumscriptions*, in *Religión, Matrimonio y Derecho ante el siglo XXI. Estudios en homenaje al profesor Rafael Navarro-Valls*, J. MARTÍNEZ-TORRÓN, S. MESEGUER, R. PALOMINO (eds.), vol. II: *Derecho Matrimonial. Derecho Canónico. Otras especialidades jurídicas*, Madrid 2013, pp. 2885-2910.

CIESLUK J. E., *National Parishes in United States*, Washington D.C. 1944.

- COCCOPALMERIO, F., *La parrocchia. Tra Concilio Vaticano II e Codice di Diritto Canonico*, Milano 2000.
- CONDORELLI, O., *Coesistenza di comunità di rito diverso nel medesimo territorio: principi canonici e frammenti di esperienze*, in *Nuove terre e nuove chiese. Le comunità di fedeli in diaspora*, L. OKULIK (ed.), Venezia 2008, pp. 7-22.
- CONDORELLI, O., *Unum corpus, diversa capita. Modelli di organizzazione e cura pastorale per una "varietatis ecclesiarum"*, Roma 2002
- CORECCO, E., *La formazione della Chiesa Cattolica negli Stati Uniti d'America attraverso l'attività sinodale con particolare riguardo al problema dell'amministrazione dei beni ecclesiastici*, Brescia 1970.
- DA COSTA GOMEZ, S., *La parrocchia personale: origine, sviluppo e attualità di una figura canonica*, *Folia Canonica*, 13-14 (2010-2011), pp. 227-268.
- DE PAOLIS, V., *L'istruzione «Erga migrantes caritas Christi». Aspetti canonici*, in *La missione viene a noi. In margine all'Istruzione «Erga migrantes caritas Christi»*, G. BATTISTELLA (ed.), Roma 2005, pp. 111-138.
- DOHNALIK, J., *Il precetto pasquale. La normativa sulla Comunione e la confessione annuale (cann. 920 e 989) alla luce della tradizione canonica*, Roma 2015.
- DOHNALIK, J., *Parafia personalna w Kościele łacińskim. Studium historyczno-prawne*, Warszawa 2022.
- ERDŐ, P., *La cura pastorale dei gruppi etnici con speciale riguardo alle loro lingue. Uno sviluppo dal Concilio Lateranense IV al Concilio di Trento* in IDEM, *Il diritto canonico tra l, m ccc e realtà sociale. Studi scelti in venticinque anni di docenza e pastorale*, Venezia 2021, pp. 465-504.
- ERDŐ, J., *La nascita e la diffusione delle parrocchie. Modelli di missione e di cura pastorale locale nel primo millennio* in IDEM, *Il diritto canonico tra salvezza e realtà sociale. Studi scelti in venticinque anni di docenza e pastorale*, Venezia 2021, pp. 441-464.

- FELLICH, M., *De paroecia personali in ritu latino. Aspectus historicus-canonicus*, [s. n.], Tolosa 1959.
- FOREVILLE, R., *Latran I, II, III et Latran IV*, Paris 1965.
- GARCÍA DE CÁRDENAS, J., *La libertad de adscripción a las parroquias lingüísticas en los Estados Unidos en el s. XIX*, *Annales theologici*, 7 (1993), pp. 129-155
- GHIRLANDA, G., *Criteri di organizzazione del Popolo di Dio e di inserzione delle persone nell'economia della salvezza alla luce del libro II del CIC 1983*, in *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico: il diritto canonico di fronte al Terzo Millenio. Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Budapest, 2-7 Settembre 2001*, P. ERDŐ – P. SZABÓ (eds.), Budapest 2002, pp. 93-122.
- HERRANZ, J., *Parroquias universitarias y asociaciones de fieles*, in *Liber Amicorum Monseigneur Onclin*, J. LINDEMANS – H. DEMEESTER (eds.), Gembloux 1976, s. 151-157.
- HOSTIENSIS (HENRICI DE SEGUSIO CARDINALIS), *In Primum Decretalium librum Commentaria*, Venetiis, Ad Candentis Salamandrae insigne, 1581.
- KIRSCH, A., *Der „sacerdos proprius“ in der abendländischen Kirche von dem Jahre 1215*, *Archiv für Katholische Kirchenrecht*, 84 (1904), pp. 527-538.
- KRUKOWSKI J., *Komentarz do kan. 383*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, DYDUCH J., GÓRALSKI W., GÓRECKI E., KRUKOWSKI J., SITARZ M. (eds.), vol. II/1, Poznań 2005, pp. 244-245.
- KRUKOWSKI J., *Komentarz do kan. 518*, in *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, DYDUCH J., GÓRALSKI W., GÓRECKI E., KRUKOWSKI J., SITARZ M. (eds.), tom II/1, Poznań 2005, pp. 416-417.
- LIPTAK D. A., *The National Parishes: Concept and Consequences for the Diocese of Hartford 1890-1930*, *The Catholic Historical Review*, 71 (1985), pp. 52-64.
- MARZOA, A., *Derechos fundamentales e los fieles y ejercicio de la jurisdicción territorial y personal*, in *Territorialità e personalità nel diritto*

- canonico ed ecclesiastico: il diritto canonico di fronte al Terzo Millenio. Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Budapest, 2-7 Settembre 2001*, P. ERDŐ – P. SZABÓ (eds.), Budapest 2002, pp. 709-733.
- MIRAS, J., *Objetividad de los criterios canónicos de delimitación de circunscripciones eclesísticas*, in *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico: il diritto canonico di fronte al Terzo Millenio. Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico, Budapest, 2-7 Settembre 2001*, P. ERDŐ – P. SZABÓ (eds.), Budapest 2002, pp. 477-488.
- NECEL, W., *Parafia personalna dla migrantów*, in *Leksykon Prawa Kanonicznego*, M. Sitarz (ed.), Lublin 2019, col. 2072-2074.
- NECEL, W., *Prawno-duszpasterskie dyspozycje instrukcji «Erga migrantes caritas Christi»*, *Prawo Kanoniczne* 52/3-4 (2009), pp. 51-68.
- NECEL, W., *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa*, Warszawa 2012.
- PANORMITANUS (NICOLAUS TUDESCHII), *Commentaria Secundae Partis in Primum Librum Decretalium*, Venetiis, apud Iuntas, 1588.
- SABBARESE, L., *Girovagli migranti forestieri e naviganti nella legislazione ecclesiastica*, Roma 2020.
- SÁNCHEZ-GIL, S. A., C. 518 *Comentario*, in *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, MARZO A., MIRAS J., RODRÍGUEZ-OCAÑA R. (eds.), Pamplona 1995, vol. II, pp. 1220-1224.
- SANCHIS J., *Il diritto fondamentale dei fedeli ai sacramenti e la realizzazione di peculiari attività pastorali*, *Monitor Ecclesiasticus*, 115 (1990), pp. 190-203.
- SCHÜLLER, T., „Entörtlichung“ der Kirchenverfassung? *Personalpfarreien und Personalordinariate als neue verfassungsrechtliche Figuren*, in *Clarissimo Professori Doctoro Carolo Giraldo Fürst*, E. GÜTHOFF, S. KORTA, A. WEISS (eds.), Frankfurt am Main 2013, pp. 533-544.
- SOLER, C., *Jurisdicción cumulativa*, *Ius canonicum*, XXVIII, n. 55, 1988, s. 131-180.