PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO
SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO

ANUARIO ARGENTINO DE DERECHO CANÓNICO

Volumen XIV 2007

Editado por la Facultad de Derecho Canónico
SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO
de la Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

Consejo de Redacción

Alejandro W. Bunge
Director

Víctor E. Pinto
Ariel D. Busso
Nelson Carlos Dellaferrera

Con las debidas licencias

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723
ISSN: 0328-5049

Editor responsable
Editado por la Facultad de Derecho Canónico Santo Toribio de Mogrovejo

Dirección y administración
Anuario Argentino de Derecho Canónico

Av. Alicia Moreau de Justo 1300
C1107AFD Buenos Aires, Argentina
Teléfono (54 11) 4349-0451 - Fax (54 11) 4349-0433
Correo electrónico: canonico@uca.edu.ar

Suscripción ordinaria en el país:	$	30.–
Suscripción ordinaria en el exteriror:	U$S	20.–

La revista se reserva los derechos de autor y el derecho de reproducir los artículos enteros en otros medios impresos y/o electrónicos

Esta revista es indizada en texto completo en la base de datos *Fuente Académica,* editada por EBSCO *Publishing*

ÍNDICE GENERAL

ARTÍCULOS

BACCIOLI, C., *La anorexia y la bulimia como causas psicopatológicas de nulidad matrimonial* 9

BOSCA, R. *El acuerdo de 1957* 37

BUSSO, A. D., *Algunas consideraciones acerca de las presunciones jurídicas. Aportes de la filosofía del derecho canónico* 73

COLOMBO, M. D., *Los nuevos movimientos eclesiales y su encuadramiento canónico en la Iglesia particular* 89

DURAN, J. G., *Las relaciones diplomáticas entre el gobierno argentino y la Santa Sede. Notas históricas sobre un posible concordato (1853-1892)* 131

MEDINA, R. D., *Abusos sexuales cometidos por clérigos y admisión al Orden Sagrado ¿un problema de homosexualidad?* 157

PANZRAM, S., *Obispos y sexualidad. Los cánones de Elvira como instrumento de disciplinamiento social* 217

SCHMOECKEL, M., *Requisitos de prueba, la exigencia de un mínimo de prueba y la notoriedad en el Derecho procesal medieval (siglos IX-XII)* 241

VON USTINOV, H. A., *Algunas consideraciones alrededor del canon 221* 269

NOTAS

PERLASCA, A., *Óbolo de san Pedro (canon 1271). Misas, así llamadas, pluri-intencionales. Anotaciones* 307

DOCUMENTOS

CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA,
Educare insieme nella scuola cattolica 319

BONET ALCÓN, J., *Educar desde la Trinidad.*
Comentario al documento "Educar juntos en la escuela católica"
de la Congregación para la Educación Católica del 8/09/07 343

SENTENCIAS

CABERLETTI, J., *Defectus exclutio dignitatem sacramentalem* 361

PINTO, V. *Comentario a la Sentencia de J. Caberletti* 385

ACTUALIDAD

Crónica de la Facultad (E. GARCÍA QUIROGA) 397

RECENSIONES

ALVES FERREIRA, R., *Impedimento matrimonial de ORDEM SACRA.*
Estudio histórico-jurídico do cânon 1087 (A. BUSSO) 407

U. NAVARRETE, *Derecho Matrimonial Canónico.*
Evolución a la luz del Concilio Vaticano II (N. DELLAFERRERA) 408

SÁNCHEZ-GIRÓN, J. L., *La cuenta de conciencia*
al superior en el derecho de la Compañía de Jesús (M. COLOMBO) ... 410

ARTÍCULOS

LA ANOREXIA Y LA BULIMIA COMO CAUSAS PSICOPATOLÓGICAS DE NULIDAD MATRIMONIAL

Carlos BACCIOLI

SUMARIO: Introducción. I. La anorexia nerviosa. 1. Aspectos clínicos. 1.1. Concepto. 1.2. Inicio. 1.3. Causas. 1.4. Sintomatología. 1.5. Nivel de gravedad clínica, pronóstico y tratamiento. 2. Aspectos jurídico-canónicos. 2.1. La anorexia nerviosa como causa del grave defecto de discreción de juicio: (can. 1095, 2°). 2.2. La anorexia nerviosa como causa de la imposibilidad de cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio (can. 1095,3°). 2.2.1. En relación al bien de los cónyuges. 2.2.2. En relación al bien de los hijos. II. La bulimia nerviosa. 1. Aspectos clínicos. 2. Aspectos jurídico-canónicos.

Introducción

La anorexia y la bulimia son plagas sociales que se están difundiendo en manera endémica en la sociedad occidental. Las personas que las padecen son sobre todo las mujeres jóvenes. Pero también pueden afectar a algunos hombres.

La Psiquiatría moderna coloca a la anorexia y a la bulimia entre los "Trastornos de la conducta alimentaria".

La anorexia y la bulimia, cuyas sintomatologías a veces coinciden, a pesar de que se manifiestan a través de la conducta alimentaria, en realidad consisten en una gama muy compleja de síntomas entre los que prevalece una alteración o distorsión de la auto-imagen corporal, un gran temor a subir de peso y la adquisición de una serie de valores a través de una imagen corporal. Estos trastornos tienen raíces profundas en la personalidad del paciente que, en muchos casos, van progresando hacia el estado crónico con

repercusiones negativas no solo en las personas que los padecen, sino también en su entorno familiar.

Desde hace un tiempo la doctrina canónica y la jurisprudencia de la Rota Romana contemplan a estos Trastornos de la Personalidad entre las causas psicopatológicas de una posible incapacidad para consentir el matrimonio.

I. LA ANOREXIA NERVIOSA

1. Aspectos clínicos[1]

1.1. Concepto

La anorexia nerviosa es un trastorno de la personalidad caracterizado por el rechazo de la comida debido al temor a la obesidad. Este rechazo se mantiene aunque el peso de cuerpo se reduzca notablemente.

Según el *DSM-IV* los criterios para el diagnóstico de la *anorexia nerviosa* son:

a) Rechazo a mantener el peso corporal igual o por encima del valor mínimo normal considerando la edad y la talla (pérdida de peso que da lugar a un peso inferior al 85% del esperable, o fracaso en conseguir el aumento de peso normal durante el período de

1. Cf. H. EY-P. BERNARD-CH. BRISSET, *Tratado de Psiquiatría* (8ª ed.), Masson, Barcelona 1990, pp. 83; 905-906; APA, *DSM-IV. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, Masson, Barcelona 2001, pp. 553-564; OMS, *CIE-10. Trastornos mentales y del comportamiento*, Meditor, Madrid 1992; K. A. HALMI, *Trastornos de la conducta alimentaria: Anorexia nerviosa, Bulimia nerviosa y Obesidad*, en R. E. HALES-S.C. YUDOFSKY - J. A. TALBOTT, *Tratado de Psiquiatría*, vol. I, Masson, Barcelona 2000 (3ª ed.), pp. 987-1006; P. E. GARFINKEL *Trastornos de la alimentación*, en H. I. KAPLAN - B. J. SADOCK, *Tratado de Psiquiatría - VI*, vol. 2, Intermédica, Buenos Aires 1997 (6ª ed.), pp. 1287-1297; H. I. KAPLAN - B. J. SADOCK, *Sinopsis de Psiquiatría*, Ed. Médica Panamericana, Madrid 1999 (8ª ed.), pp. 816-829; V. J. TURÓN GIL, *Trastornos de la alimentación. Anorexia, bulimia y obesidad*, Masson, Barcelona 1997; A. CHINCILLA MORENO, *Anorexia y bulimia nerviosa*, Ergón, Madrid 1994; G. O. GABBARD, *Psichiatria psicodinamica*, R. Cortina Ed., Milano 1995 (2ª ed.), pp. 350-369; M. CEVERA, *Riesgo y prevención de la anorexia y la bulimia*, Martínez Roca, Barcelona 1996; M. L. DE LA PUENTE - M. A. GÓMEZ, *Anorexia y bulimia*, en M. A. VALLEJO (ed.), *Manual de terapia de conducta*, vol. II, Dykinson, Madrid 1998, pp. 277-329; G. MORANDÉ - J. CASAS, *Trastornosd e la conducta alimentaria en adolescentes. Anorexia nerviosa, bulimia y cuadros afines*: Pediatría Integral vol. 2, n. 3 (1996), pp. 243-260; A. SIMS, *Introduzione alla psicopatología descriptiva*, R. Cortina Ed., Milano 1997 (2ª ed.), pp. 276-280; U. GALIMBERTI,

crecimiento, dando como resultado un peso corporal inferior al 85% del peso esperable).

b) Miedo intenso a ganar peso o a convertirse en obeso, incluso estando por debajo del peso normal.

c) Alteración de la percepción del peso o la silueta corporales, exageración de su importancia en la autoevaluación o negación del peligro que comporta el bajo peso corporal.

d) En las mujeres postpuberales, presencia de amenorrea; por ejemplo, ausencia de al menos tres ciclos menstruales consecutivos. (Se considera que una mujer presenta amenorrea cuando sus menstruaciones aparecen únicamente con tratamientos hormonales, p. ej., con la administración de estrógenos.).

La anorexia nerviosa puede ser de *tipo restrictivo* o de *tipo compulsivo-purgativo*. 1.- El *tipo restrictivo* se da cuando, durante el episodio de anorexia nerviosa, el individuo no recurre regularmente a atracones o a purgas (p. ej., provocación del vómito o uso excesivo de laxantes, diuréticos o enemas). 2.- El *tipo compulsivo-purgativo*: es el del individuo que, durante el episodio de anorexia nerviosa, recurre regularmente a atracones o purgas (p. ej., provocación de vómito o uso excesivo de laxantes, diuréticos o enemas)[2].

Para el *CIE-10* los síntomas de la *anorexia nerviosa* son:

a) Pérdida significativa de peso (índice de masa corporal o de *Quetelet* de menos de 17,5). Los enfermos prepúberes pueden no experimentar la ganancia de peso propia del período de crecimiento.

b) La pérdida de peso está originada por el propio enfermo, a través de: 1) evitación de consumo de "alimentos que engordan" y por uno o más de uno de los síntomas siguientes: 2) vómitos autopro-

Anorexia, en *Dizionario di psicología*, Utet, Torino 1992, p. 68; R. M. RAICH, *Anorexia y Bulimia: Trastornos alimentarios,* Pirámide, Madrid 1994; J. TORO - E. VILARDELL, *Anorexia nerviosa,* Martínez Roca, Barcelona 1987; N. CAPARRÓS - I. SANFELIÚ, *La anorexia. Una locura del cuerpo,* Biblioteca Nueva, Madrid 1997; C. RAUSCH HERSCOVICI - L. BAY, *Anorexia nerviosa y bulimia. Amenazas a la autonomia,* Paidós, Buenos Aires 1997; R. ZUKERFELD, *Acto bulímico, cuerpo y tercera tópica,* Paidós, Buenos Aires 1996 (6ª ed.); G. BARAVALLE - C. H. JORGE - L.E. VACCAREZZA, *Anorexia. Teoría y clínica psicoanalítica,* Paidós, Barcelona 1996; M. HEKIER - C. MILLER, *Anorexia-Bulimia: deseo de nada,* Paidós, Buenos Aires 1996.

2. Cf. APA, *DSM-IV. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, Masson, Barcelona 2001, pp. 553-559.

vocados; 3) purgas intestinales autoprovocadas; 4) ejercicio excesivo; 5) consumo de fármacos anorexígenos o diuréticos.

c) Distorsión de la imagen corporal que consiste en una psicopatología específica caracterizada por la persistencia, con el carácter de idea sobrevalorada intrusa, de pavor ante la gordura o la flacidez de las formas corporales, de modo que el enfermo se impone a sí mismo el permanecer por debajo de un límite máximo de peso corporal.

d) Trastorno endocrino generalizado que afecta al eje hipotalámo-hipofisario-gonadal manifestándose en la mujer como amenorrea y en el varón como una pérdida del interés y de la potencia sexual (una excepción aparente la constituye la persistencia de sangrado vaginal en mujeres anoréxicas que siguen una terapia hormonal de sustitución, por lo general con píldoras contraceptivas). También pueden presentarse concentraciones altas de hormona del crecimiento y de cortisol, alteraciones del metabolismo periférico de la hormona tiroidea y anomalías en la secreción de insulina.

e) Si el inicio es anterior a la pubertad, se retrasa la secuencia de las manifestaciones de la pubertad, o incluso ésta se detiene (cesa el crecimiento; en las mujeres no se desarrollan las mamas y hay amenorrea primaria; en los varones persisten los genitales infantiles). Si se produce una recuperación, la pubertad suele completarse, pero la menarca es tardía.

1.2. Inicio

La anorexia y la bulimia suelen tener sus raíces en la adolescencia, pero también pueden ser antecedentes o posteriores a la misma[3].

1.3. Causas

Teniendo en cuenta que en este tipo de trastornos existe una importante interacción entre lo psicológico y lo fisiológico, tanto la anorexia nerviosa como la bulimia nerviosa pueden ser originadas por causas biológicas, familiares, socioculturales y psicológicas.

3. Cf. M. L. DI PIETRO, *Alimentazione forzata per i pazienti con anorexia nervosa ?*: Medicina e Morale 43 (1993), pp. 386-387.

1) Las causas biológicas

Una de las causas que predisponen a la anorexia es la vulnerabilidad biológica a nivel genético (disfunción de determinados neurotransmisores como la serotonina). Según algunos estudios, la deficiencia de ciertas sustancias químicas en el cuerpo pueden ser causas de este trastorno. Estos estudios indican que niveles anormales de determinados componentes químicos en el cerebro predisponen a algunas personas a sufrir de ansiedad, perfeccionismo, y comportamientos y pensamientos compulsivos, siendo más vulnerables a sufrir un trastorno alimenticio.

2) Las causas familiares

La anorexia nerviosa puede originarse también en los trastornos de la conducta alimentaria de los propios familiares. Pero, siempre dentro del ámbito familiar, entre otra de las causas que originan la anorexia suele citarse también las *relaciones conflictivas* con la figuras parentales, sobre todo con la madre (dominante), en el caso de la mujer, engendrando aversión en relación al rol femenino[4]. Es decir, la anorexia a veces puede estar motivada de la necesidad y voluntad de separarse de una relación conflictiva con la propia madre. Personas con padres sobreprotectores, inflexibles e ineficaces para resolver problemas tienden a desarrollar este trastorno. En estos casos la conducta anoréxica es el medio por el cual las adolescentes buscan cierta independencia y autonomía de sus padres[5].

Un reciente estudio concluyó que también las bromas familiares sobre el peso corporal y las preocupaciones constantes al respecto predicen lo que quieren evitar: los atracones compulsivos y las conductas extremas para controlar el peso. Los adolescentes con sobrepeso serían más propensos a seguir teniendo conductas alimentarias extremas o hábitos no saludables para adelgazar cuando sus padres insisten demasiado en los problemas con el peso corporal.

Por el contrario, las comidas en familia y los patrones alimentarios regulares protegerían a los adolescentes de los trastornos continuos relacionados con el peso, según la doctora Dianne R. Neumark-Sztainer, de la *University of Minnesota*, en Minneapolis. "Les aconsejo a los padres que hablen

4. Cf. U. GALIMBERTI, *Anorexia*, en ID., *Dizionario di psicología*, UTET, Torino 1992, p. 68.

5. Cf. G. O. GABBARD, *Psichiatria psicodinamica*, R. Cortina Ed., Milano 1995 (2ª ed.), p. 351.

menos sobre el peso y fomenten un hogar con alimentación saludable y ejercicio", dijo Neumark-Sztainer a *Reuters Health*. El equipo analizó el sobrepeso, los atracones compulsivos, las conductas extremas para controlar el peso (vómitos inducidos, píldoras para adelgazar o laxantes) y los factores sociales y personales potencialmente asociados con esas conductas en más de 2.000 adolescentes de escuelas primarias y secundarias de Minneapolis/St. Paul. Participaron en el estudio 1311 mujeres y 1069 varones. La información reunida al inicio del estudio, cuando los estudiantes tenían 13 a 16 años en promedio, se comparó con la información obtenida cinco años más tarde y demostró que el 44 por ciento de las mujeres y el 29 por ciento de los varones tenían problemas permanentes con el peso. Las bromas familiares sobre el peso corporal, las preocupaciones personales sobre el peso y las dietas/hábitos de control de peso no saludables predecían "consistentemente" el sobrepeso, los atracones compulsivos y las conductas extremas para controlar el peso a los cinco años, publicó el equipo en *American Journal of Preventive Medicine*. En cambio, las comidas familiares frecuentes, una atmósfera familiar positiva durante la comida y el hábito del almuerzo reducía en el tiempo el riesgo de atracones compulsivos y el uso de medidas extremas para controlar el peso. Estos resultados permiten identificar factores asociados con los problemas relacionados con el peso en los adolescentes, destacaron los autores. "Al prevenir los factores de riesgo de los trastornos alimentarios, como las bromas sobre el peso, las dietas no saludables o la insatisfacción corporal, podríamos reducir también la prevalencia de obesidad en los adolescentes", finalizó Neumark-Sztainer[6].

3) Las causas socioculturales

Otra causa muy importante de este trastorno son las presiones psicológicas que provienen del mundo de la moda, del espectáculo y de los medios de comunicación (TV, revistas...), que presentan a la delgadez femenina como *modelo* de belleza física, sosteniendo que las personas populares, exitosas, inteligentes, admiradas, son personas con el cuerpo delgado.

4) Las causas psicológicas

La anorexia nerviosa suele manifestarse en la mujer a partir de la adolescencia porque, en esa edad, la experiencia del crecimiento del propio cuerpo es vivida de manera conflictiva. Pero, en la mayoría de los casos, las

6. Cf. *Reuters* del 14-11-2007.

mujeres jóvenes sufren este trastorno porque a menudo presentan una *alteración psicológica subyacente*. Es decir, por lo general la persona que sufre anorexia presenta una *personalidad fóbico-obsesivo-compulsiva*, caracterizada por el perfeccionismo, la preocupación por los detalles, la necesidad de controlarlo todo, incluyendo al peso y la figura corporal, los alimentos, la preocupación exagerada por la higiene personal, la limpieza de la casa, el miedo a contaminarse...

Otras cuestiones psicológicas, como la *impotencia* y la *dificultad para establecer la propia autonomía,* a causa de los conflictos que rodean la transición de adolescente a mujer, contribuirían al desarrollo de este trastorno[7].

Todas estas causas inciden en las personas que están atravesando una etapa difícil y conflictiva de su vida, caracterizada por profundos cambios físicos y psíquicos, como es la adolescencia, produciéndose como resultado este trastorno de la personalidad.

1.4. Sintomatología

Para una posible nulidad matrimonial nos interesa la sintomatología de estos trastornos tanto a *niveles físico, emocional* y *racional*, como a *nivel relacional*

1) A nivel físico[8]

La utilización de píldoras, laxantes, diuréticos, eméticos para adelgazar, es la causa de algunos *problemas orgánicos* como falta de apetito, disminución de la masa del tejido adiposo y muscular, problemas cardiovasculares (bradicardia, hipotensión, adelgazamiento de la pared del ventrículo izquierdo, disminución del tamaño de las cavidades del corazón y del trabajo cardíaco)[9], problemas gastrointestinales (vaciado gástrico lento, disminución de la motilidad intestinal, sensaciones de hinchazón y flatulencia, dolor abdominal, estreñimiento), dolores de cabeza, dolores musculares, decaimiento, debilidad, dificultades respiratorias, pérdida de peso del cuerpo el cual termina por colocarse por debajo de los parámetros medios, es decir,

7. Cf. H.I. KAPLAN - B. J. SADOCK,. *Sinopsis de Psiquiatría*, Ed. Medica Panamericana, Madrid 1999 (8ª ed.), p. 816.

8. Cf. M. Ángeles GÓMEZ, *Los trastornos de la alimentación y el matrimonio canónico,* en AAVV, *Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico para Profesionales del Foro*, vol. XV, Publ. Univ. Pontificia, Salamanca 2000, pp. 121-123.

9. Cf. J. TORO - E. VILLAREDEL, *Anorexia nerviosa,* Martínez Roca, Barcelona 1987.

por debajo del 85% del peso normal por la edad y altura, alteraciones neuroendocrinas y metabólicas (amenorrea, en las mujeres, e impotencia en los varones). En las mujeres la amenorrea se produce como consecuencia de un hipogonadismo hipogonadrófico, originado por una disfunción hipotalámica, con una disminución de estrógenos y de gonadotropinas. La amenorrea puede llegar a tener larga duración, si hay factores psíquicos que modifican profundamente el ritmo menstrual[10]. En los hombres, como consecuencia de la disminución de la testosterona, tiene lugar una disminución de la libido y una disfunción sexual. Estas alteraciones hormonales producen problemas de fertilidad, aunque no eliminan la función reproductora.

2) A nivel emocional

La persona anoréxica presenta una inestabilidad emocional, con cambios bruscos de humor; baja autoestima; sintomatología depresiva severa; ideas suicidas; intentos de suicidio...

3) A nivel racional

Las personas con trastornos alimentarios presentan formas extremadamente rígidas de pensamiento y tendencia al perfeccionismo. Su capacidad cognitiva está distorsionada. Su capacidad de concentración y de tomar decisiones está deteriorada. Tienen una alteración pronunciada de su imagen corporal. Tienden a tener expectativas no realistas de ellas mismas y de las demás personas. A pesar de ser exitosas se sienten incapaces, ineptas, etc. No tienen sentido de identidad. Por eso son extremadamente ansiosas. Esto las lleva a tomar control de su vida a través del control de su apariencia física. Debido a que tienen temor a ser rechazadas y a perder el apoyo de su entorno, estas personas presentan una marcada dependencia de ese entorno y una incapacidad para tomar decisiones. Su pensamiento está absorbido por las obsesiones y las fobias. "Como resultado de ello el desarrollo normal del pensamiento y de la conducta queda obstaculizado por las ideas obsesivas irresistibles e invenciblemente en el ámbito de la conciencia o, por así decirlo, se instalan en ella por su fuerte carga afectiva con colorido angustioso, polarizando toda la atención consciente del paciente y a veces guiando su conducta contra su propia voluntad"[11].

10. Cf. G. SANTORI, *Compendio di sessuologia*, Minerva, Torino 1972, p. 346.

11. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Nuevo estudio sobre trastornos psíquicos y nulidad del matrimonio*, Publ. Universidad Pontificia, Salamanca 2003, p. 428.

En algunos casos muy graves, los de alto nivel de desnutrición, estas personas pueden presentar *ideas delirantes*. Esto repercute invariablemente en la relación de pareja.

4) A nivel relacional[12]

a) Estas personas suelen estar incapacitadas, en general, para relacionarse con su entorno, familiar y social, porque manifiestan cierto aislamiento y falta de confianza en los demás. Las relaciones sociales suelen ser escasas y pobres, para así evitar ser observadas y juzgadas. "Este aislamiento paulatino determina también que la paciente se sienta rechazada e incomprendida, empeorando su autoimagen y entrando en un círculo vicioso"[13].

b) En particular estas personas también están incapacitadas para realizar una relación adecuada sobre el plano emotivo con su pareja. La comunicación entre ambos suele ser superficial. Es muy frecuente que la anoréxica desarrolle una excesiva dependencia de su compañero, dejando de tomar decisiones, no contradiciendo a su pareja, adoptando un estilo pasivo de comunicación.

c) La vida de la pareja se ve perjudicada, también, por el rechazo de la relación sexual de parte de estas personas. Es decir, son frecuentes las dificultades en las relaciones sexuales motivadas en gran medida por el desinterés y la inhibición del deseo sexual que caracteriza a estas personas. "El propio cuerpo genera un elevado grado de ansiedad y, por tanto, se explica que se adopten, frecuentemente, conductas de evitación de todo contacto físico. Por tanto, las relaciones sexuales se verán afectadas de manera muy significativa en el curso de estos trastornos. Estas dificultades en la relación de pareja se irán acentuando en relación directa a la pérdida de peso, y por tanto, al agravamiento del trastorno, en el caso de la anorexia"[14].

12. C. BARBIERI - A. LUZZAGO - L. MUSELLI, *Psicología forense e matrimonio canonico*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2005, p. 148.

13. Cf. M. Ángeles GÓMEZ, *Los trastornos de la alimentación y el matrimonio canónico*, en AAVV, *Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico para Profesionales del Foro*, vol. XV, Publ. Univ. Pontificia, Salamanca 2000, p. 124.

14. Cf. M. Ángeles GÓMEZ, *Los trastornos de la alimentación y el matrimonio canónico*, en AA.VV, *Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico para Profesionales del Foro*, vol. XV, Publ. Univ. Pontificia, Salamanca 2000, p. 124.

d) La persona anoréxica experimenta cierto *rechazo a la genitorialidad*. La función reproductiva es vivida con un sentimiento de malestar.

e) Este rechazo puede manifestarse antes del embarazo, durante el embarazo o después del parto.

- Antes del embarazo: el rechazo a la relación sexual no solamente afecta a la pareja sino también a la procreación de los hijos la cual, a veces, es rechazada.
- Durante el embarazo: Los expertos señalan que una alimentación inadecuada durante el embarazo, y la aparición de atracones y vómitos pueden tener consecuencias negativas para el feto (abortos, mortalidad prenatal o partos prematuros). "La presencia de amenorrea, la reducción de la fertilidad, el elevado porcentaje de mortalidad perinatal y de nacimientos prematuros entre madres anoréxicas dan cuenta de algunos de los problemas que aparecen con más frecuencia"[15]. "Si una persona anoréxica vive en manera conflictiva la relación con su propio cuerpo que se modifica a causa del embarazo, no podrá vivir de manera diferente su propio rol genitorial. El rechazo patológico de la alimentación incapacita a la mujer para asumir y cumplir el proceso nutritivo de la prole durante el embarazo. Eventuales abortos, la muerte del feto o graves daños psicofísicos sobre el niño nacido que provengan de un desorden de la conducta alimenticia de la madre durante el embarazo, pueden ser indicios, que deben ser probados en fase procesal, que la mujer fuera incapaz de asumir la carga de la genitorialidad"[16].
- Después del parto: Es probable que los síntomas de estos trastornos se intensifiquen después del parto. Esto puede provocar alteraciones en la alimentación del bebé, por la disminución de los cuidados del mismo de parte de la madre. Se han descrito casos en los que la madre anoréxica no alimenta adecuadamente a sus

15. M. Ángeles GÓMEZ, *Los trastornos de la alimentación y el matrimonio canónico,* en AA.VV, *Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico para Profesionales del Foro*, vol. XV, Publ. Univ. Pontificia, Salamanca 2000, p. 125.

16. A. VANZI, *L'incapacità educative dei coniugi verso la prole come incapacità ad assumere gli oneri essenziali del matrimonio (can. 1095, 3°),* Ed. Pont. Univ. Gregoriana, Roma, 2006, p. 262.

hijos, mostrando una excesiva preocupación por el peso de los mismos. El tratar de mantener este peso bajo, puede provocar en ellos serios problemas en su desarrollo físico y emocional.

"El trastorno de la alimentación de uno de los padres –concluye M. Á. Gómez– puede interferir en las funciones generales de la paternidad: la preocupación desmedida por la comida, el peso y la forma corporal interfiere en la capacidad de concentración de los padres y en la atención a las necesidades de los hijos"[17].

1.5. Nivel de gravedad clínica, pronóstico y tratamiento

Por ser un Trastorno de la Personalidad, a mi juicio de tipo *Borderline*[18], la anorexia y la bulimia oscilan entre las Neurosis graves y las Psicosis muy graves. Por lo general su nivel de gravedad es de tipo *neurótico (grave)*. Pero, si no son tratadas a tiempo, pueden persistir toda la vida progresando hacia el nivel *psicótico (muy grave)*, còn consecuencias muy graves como el suicidio, que suele producirse como consecuencia de un brote psicótico.

Por eso su terapia, que debe ser realizada por psiquiatras, psicólogos, endocrinólogos, ginecólogos, dietistas, es muy difícil.

2. Aspectos jurídico-canónicos

Ni la Doctrina canónica[19] ni la Jurisprudencia de la Rota Romana[20] ofrecen mucho material al respecto. El material disponible considera que la

17. M. Ángeles GÓMEZ, *Los trastornos de la alimentación y el matrimonio canónico,* en AAVV, *Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico para Profesionales del Foro,* vol. XV, Publ. Univ. Pontificia, Salamanca 2000, p. 125.

18. Cf. C. BACCIOLI, *Propuestas desde la psicología para unificar criterios en la aplicación del can. 1095*: AADC VIII (2001), pp. 125-126.

19. Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Trastornos psíquicos y nulidad del matrimonio,* Publ. Universidad Pontificia, Salamanca 1999, pp. 425-436; ID., *Nuevo estudio sobre trastornos psíquicos y nulidad del matrimonio,* ib., 2003, pp. 425-436; M. Ángeles GÓMEZ, *Los trastornos de la alimentación y el matrimonio canónico,* en AA.VV., *Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico para Profesionales del Foro,* vol. XV, Publ. Univ. Pontificia, Salamanca 2000, pp. 119-129; ID., *Los trastornos de la alimentación: su incidencia en el matrimonio,* en AA.VV., *Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico para Profesionales del Foro,* vol. XVII, Publ. Univ. Pontificia, Salamanca 2005, pp. 41-52; M. REYES - León BENÍTEZ, *La nulidad matrimonial por desórdenes de la alimentación,* en AA.VV., *Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico para Profesionales del Foro,* vol. XVI, Publ. Univ. Pontificia, Salamanca 2004, pp. 511-536; F. LÓPEZ ZARZUELO, *Los trastornos alimenticios y su*

anorexia incide en los procesos del pensamiento y de la conducta de los que la sufren, afectando su capacidad para decidir y para cumplir responsablemente las obligaciones de la vida.

2.1. La anorexia nerviosa como causa del grave defecto de discreción de juicio: (can. 1095, 2°)

La primera causa del Tribunal de la Rota Romana, que trata el tema de la anorexia nerviosa, es la *c. Stankiewicz* del 16-12-1982. Esta causa fue presentada el 21 de marzo de 1978. Según el actor, las partes se conocieron por salir en grupo. Durante el noviazgo el notó que ella tenía una excesiva y obsesiva preocupación por la limpieza, hasta el punto de sentir terror si alguien la tocaba. No obstante esto, el decidió casarse pensando que ella iba a superar ese estado. El casamiento fue celebrado el 10 de mayo de 1965. Pero, durante la vida matrimonial, la conducta de ella se fue deteriorando gravemente. Esta situación los llevó al divorcio. Posteriormente el actor, convencido que su matrimonio había sido nulo por el estado psicopatológi-

incidencia en la capacidad para el matrimonio, en R. RODRÍGUEZ CHACÓN - L. RUANO ESPINA (eds.), *Cuestiones actuales de Derecho Canónico y Eclesiástico en el XXV aniversario de los acuerdos con la Santa Sede y XX aniversario de vigencia del CIC*, XXIV Jornadas de la Asociación Española de Canonistas (Madrid 14-16 abril 2004), Universidad Pontificia, Salamanca 2005, pp. 163-251; G. ZUANAZZI, *Psicologia e psichiatria nelle cause matrimoniali canoniche*, LEV, Città del Vaticano 2006, pp. 180-184; A. MENDONÇA - N. SANGAL, *Anorexia nervosa and bulimia nervosa on marital consent*: Monitor Ecclesiasticus vol. 121 (1996), pp. 539-654; A. VANZI, *L'incapacità educative dei coniugi verso la prole come incapacità ad assumere gli oneri essenziali del matrimonio (can. 1095, 3°)*, Ed. Pont. Università Gregoriana, Roma 2006, pp. 255-262; S. PANIZO ORALLO, *El matrimonio a debate hoy. Nulidades en el dos mil*, Ed. Trivium, Madrid 2001, pp. 642-644; M. CASTEX, *Estudios penales. La anorexia nerviosa. Grafopsicologia forense (Reflexiones)*, Centro Interdisciplinario de Investigaciones Forenses, Buenos Aires 1999.

20. Para la jurisprudencia rotal cf. *c. Stankiewicz*, 16-12-1982: EJC 39 (1983), pp. 255-265; *c. Funghini*, 18-7-1990: RRD, vol. 82 (1994), pp. 636-657; *c. Ragni*, 23-3-1993: RRD, vol. 85 (1996), pp. 170-191; *c. Serrano*, 9-1-1998 (cf. F. LÓPEZ ZARZUELO). *Nuevas causas de nulidad matrimonial: anorexia, bulimia y ludopatía*, Real Academia de Legislación y Jurisprudencia de Valladolid, Valladolid 2000, p. 67). Para la jurisprudencia de tribunales locales, cf. *c. Read*, 25-9-1985: *Matrimonial Decisions of Britain and Ireland*, 21 (1985), pp. 30-33; *c. Sheehy*, 17-12-1985: ib. pp. 21-27; *c. López-Gallo*, 24-11-1992: *ME* 118 (1993), pp. 419-431; *c. Sheely*, 2-7-1993 (no publicada); *c. McArdle*, 18-8-1994: *Canon Law Society of Great Britain and Ireland Newsletter*, n. 102 (1995), pp. 41-46 (cf. el resumen de estas sentencias en A. MENDONÇA - N. SANGAL, *Anorexia nervosa and bulimia nervosa on marital consent*: Monitor Ecclesiasticus vol. 121 (1996), pp. 592-610); *c. Panizo Orallo* (30-1-2001), en S. PANIZO ORALLO, *El matrimonio a debate hoy. Nulidades en el dos mil*, Ed. Trivium, Madrid 2001, pp. 635-648.

co de la convenida, presentó demanda de declaración de nulidad por el grave defecto de discreción de juicio (1095, 2°) y, subsidiariamente, por incapacidad para cumplir los deberes conyugales (1095, 3°), ambos por parte de la convenida. El abogado del actor pidió repetidas veces al Tribunal que constituyera, por lo menos *ad cautelam*, un curador para la convenida, debido a su condición psíquica. Pero la convenida, avalada por un informe médico, declaró ser capaz de defender sus derechos por ella misma. Por lo tanto el Tribunal rechazó las peticiones del abogado del actor en lo referido al curador. El 6 de octubre de 1980, el Tribunal de Primera Instancia dictó sentencia negativa afirmando que no constaba la nulidad de ese matrimonio ni por el can. 1095, 2° ni por el can. 1095, 3°. Como consecuencia, la Sentencia llegó apelada y con querella de nulidad al Tribunal de la Rota Romana. Rechazada la querella de nulidad, la Causa pasó a trámite ordinario.

Después de haber fundamentado el "grave defecto de discreción de juicio" (can. 1095, 2°) y la "imposibilidad de cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio" (3°), Stankiewicz, partiendo del DSM-III y de textos de psiquiatría, hace referencia a los efectos de la anorexia nerviosa sobre el consentimiento matrimonial afirmando que la anorexia nerviosa puede hacer a una persona incapaz de elegir el acto de consentimiento por no entender el objetivo del consentimiento[21].

Concretamente:

a) El efecto de las características clínicas de la anorexia nerviosa es intensificado por la presencia de síndromes fóbico-obsesivas. Basándose en las opiniones del psiquiatra Pierre Janet, pionero de la psiquiatría francesa, sobre los efectos de la neurosis obsesiva, y citando una *c. Lefebvre* (21-2-1970: SRRD, vol. LXII, n. 12, p. 179), Stankiewicz concluye que en este tipo de desorden la voluntad de una persona está deteriorada gravemente, por lo que es radicalmente incapaz de realizar una elección libre. En algunos casos las neurosis obsesivas pueden causar también la incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio.

b) La anorexia nerviosa está relacionada también con algunas patologías en el área afectivo-sexual que influyen sobre el pensamiento y las motivaciones de la persona anoréxica. Esta conclusión concuerda con los datos de la psiquiatría según la cual, la

21. Cf. *c. Stankiewicz*, 16-12-1982: EIC 39 (1983), pp. 255-265.

persona anoréxica no puede siquiera comprender las efectivas reales implicaciones de sus problemas erótico-sexuales en el sentido de las obligaciones y de la elección libre.

c) En la evaluación de la capacidad para emitir un acto de consentimiento y de asumir las obligaciones conyugales, debe prestarse mucha atención a la opinión de los expertos (peritos psicólogos-psiquiatras), los cuales deben precisar y explicar, según los principios de la ciencia (psicológico-psiquiátrica), la verdadera naturaleza del trastorno y las consecuencias sobre la capacidad del sujeto de realizar un acto humano de la importancia del consentimiento matrimonial.

Según uno de los peritos consultados en esta causa, la convenida desde la pubertad sufría un trastorno fóbico-obsesivo de la personalidad, presentando continuas y recurrentes manifestaciones de tipo fóbico y psiconeurótico, que hicieron necesarias numerosas internaciones (n. 18).

El *peritior* confirmó lo dicho por el perito anterior, indicando que este trastorno tenía una base hereditaria y temperamental enraizada en experiencias traumáticas de su niñez.

Respondiendo el argumento de la Sentencia negativa de Primera Instancia, según la cual hubo un periodo de por lo menos diez años antes del matrimonio, durante el cual la convenida no había mostrado síntomas de naturaleza neurótica o psicótica, el *peritior* contestó que la sintomatología obsesivo-compulsiva de la convenida estuvo siempre presente en ella manifestándose en forma evidente con la anorexia durante la pubertad, con profundas repercusiones sobre sus intereses y sus relaciones familiares y sociales (n. 20).

Los peritos concluían, en forma unánime, que la combinación de los síndromes fóbicos y obsesivos, presentes en forma grave en el momento del consentimiento, bloquearon la voluntad y la facultad crítica de la convenida incapacitándola para emitir el consentimiento matrimonial (n. 22).

La Sentencia concluye declarando la nulidad de este matrimonio solamente por el grave defecto de discreción de juicio (can. 1095, 2°), porque el desorden de anorexia nerviosa y los síndromes fobico-obsesivos eran de tal gravedad, en el momento del consentimiento, que limitaron el juicio crítico y la función volitiva de la convenida. En cuanto a la imposibilidad de la convenida de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio (can. 1095, 3°), la decisión fue negativa por dos razones: 1) Ante todo no resultó

claro que obligaciones esenciales la convenida fue incapaz de asumir. La "incapacidad para la comunión sexual", presentada como causada por la fobia obsesiva para la limpieza, fue grave solamente después del matrimonio y no durante la celebración del mismo, afirma la Sentencia. "Esto significa –escriben A. Mendonça-N. Sangal– que el Tribunal se polarizó en un solo elemento ("comunión sexual") y no sobre otros aspectos esenciales del matrimonio que necesariamente implican la personalidad total"[22]. 2) La segunda razón es que el Tribunal no encontró pruebas suficientes a favor de esta incapacidad.

Llama la atención que en esta Sentencia no se haya reconocido la nulidad de este matrimonio por el can. 1095, 3° porque, si este capítulo de incapacidad es presentado en el mismo contrayente juntamente con el grave defecto de discreción de juicio, como en este caso, una vez probada la falta grave de discreción de juicio que hace nulo el matrimonio, no hace falta extenderse en la prueba de la incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio en el mismo contrayente, ya que esta incapacidad se encuentra subsumida en la incapacidad de consentir por falta grave de discreción de juicio. Por el contrario, si se prueba la incapacidad de asumir las obligaciones esenciales, no necesariamente queda probada la falta grave de discreción de juicio capaz de hacer nulo el matrimonio[23].

Contra esta Sentencia la parte demandada presentó querella de nulidad ante el Tribunal de la Signatura Apostólica por violación del derecho de defensa. Este Tribunal, en fecha 17 de enero de 1987, declaró la nulidad de la Sentencia. Como consecuencia la Causa pasó nuevamente al Tribunal de la Rota Romana para dos instancias: la *c. Funghini* (18 de julio de 1990) y la *c. Ragni* (23 de marzo de 1993).

Otra Sentencia, la *c. Serrano,* del 9 de enero de 1998[24], también decreta la nulidad de un matrimonio de una mujer anoréxica, por el 1095, 2°. Esta mujer se había casado a los 20 años padeciendo anorexia nerviosa y ha-

22. A. MENDONÇA - N. SANGAL, *Anorexia nervosa and bulimia nervosa on marital consent*: Monitor Ecclesiasticus vol. 121 (1996), p. 649.

23. Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Manual de Psiquiatría forense canónica*, Salamanca, 1987, p. 85; ID., *Manual de Psiquiatría forense canónica*, Salamanca, 1991 (2ª ed.), pp. 165-169.

24. Cf. F. LÓPEZ ZARZUELO, *Los trastornos alimenticios y su incidencia en la capacidad para el matrimonio*, en R. RODRÍGUEZ CHACÓN - L. RUANO ESPINA (eds.), *Cuestiones actuales de Derecho Canónico y Eclesiástico en el XXV aniversario de los acuerdos con la Santa Sede y XX aniversario de vigencia del CIC*, XXIV Jornadas de la Asociación Española de Canonistas (Madrid 14-16 abril 2004), Universidad Pontificia, Salamanca 2005, pp. 241-243.

biendo sido tratada por este trastorno. El esposo se casó pensando en que la anorexia desaparecería en el futuro. Pero, después de que la convivencia llegara a ser insoportable, el esposo abandonó a la esposa y ambos contrajeron nuevas nupcias. A los cuatro años de separados, la esposa interpuso ante el Tribunal Eclesiástico de Dublín (Irlanda) la demanda de nulidad de su matrimonio por los capítulos del grave defecto de discreción de juicio por su parte y por parte del esposo, y por la incapacidad del esposo de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio.

La Sentencia de Primera Instancia fue negativa. La sentencia de Segunda Instancia fue positiva. Llegada en tercera Instancia al Tribunal de la Rota Romana, Mons. Serrano estableció que:

1) La anoréxica, por el rechazo de su propia condición femenina, no puede realizar la alianza matrimonial ni desarrollar esta en la vida común.
2) Este desorden, a causa de la fuerte compulsión, afectó también el proceso de deliberación.
3) En sentido amplio, afirma Serrano, la anorexia se identifica con la "*amentia o dementia in re matrimoniali*" (cf. la *c. Roseti*, del 1-7-1922: SRRD, vol. XIV, 1922, p. 210) o con la llamada "inmoralidad constitucional" (cf. *c. Wynen*, 25-2-1941: SRRD, vol. XXXIII, 1941)[25].
4) En la persona anoréxica existe una deficiencia perceptiva de sí misma que le impide deliberar y la hace incapaz de realizar una adecuada libertad nupcial para "el pacto conyugal, por el que ya no son dos sino una sola carne" (Mt. 19, 6), se ayudan y se sostienen mutuamente, adquieren conciencia de su unidad y la logran cada vez más plenamente" (cf. G.S., nn. 48).

La persona anoréxica tampoco puede realizar los actos con que se unen los esposos, "con los que se enriquecen mutuamente en un clima de gozosa gratitud" (ib., n. 49).

La Sentencia concluye con la declaración de nulidad de este matrimonio por el grave defecto de discreción de juicio (can. 1095, 2°) a causa de la anorexia de la esposa, ya que su trastorno, siendo grave, le impidió una elección libre.

25. Cabe destacar que esta terminología no se utiliza más.

J. J. García Faílde, refiriéndose a la incapacidad para el matrimonio por grave defecto de discreción de juicio, distingue dos momentos de la anorexia que pueden producir esta incapacidad: el momento de las crisis agudas y fuera de estas crisis.

1) En las crisis agudas: La perturbación obsesivo compulsiva, que acompaña estas crisis, puede absorber al paciente, por razón de su fuerte carga afectiva de colorido angustioso, sin dejarle espacio para pensar suficientemente en algo que salga fuera del contenido de la misma, como son los motivos y los contramotivos de aceptar el matrimonio, sin los que no cabe una auténtica deliberación, o que no le permita querer otra cosa que no sea satisfacer su preocupación por el volumen y figura de su cuerpo, su preocupación por no engordar, etc.
2) Fuera de las crisis agudas: En un estado avanzado del proceso insidioso, que durante meses y aún años conduce lentamente al cuadro anoréxico, no se descarta la posibilidad de que la condición premórbida esté tan agravada que llegue a producir los expuestos resultados de las crisis agudas"[26].

2.2. La anorexia nerviosa como causa de la imposibilidad de cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio (can. 1095,3°)

Las obligaciones esenciales son las relacionadas con el bien de los cónyuges y con el bien de los hijos (su procreación, su educación y, agrego yo, su cuidado amoroso).

2.2.1. En relación al bien de los cónyuges

Funghini y Ragni retomaron en el Tribunal de la Rota Romana, en Primera y Segunda Instancia respectivamente, la Causa *c. Stankiewicz*, vista anteriormente, declarada nula por el Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica por la querella de nulidad presentada por la parte demandada. Mientras que Stankiewicz había declarado la nulidad de este matrimonio por el grave defecto de discreción de juicio (can. 1095, 2°) en la convenida, en ambas sentencias estos Auditores declararon la nulidad del matrimonio

26. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Nuevo estudio sobre trastornos psíquicos y nulidad del matrimonio,* Publ. Universidad Pontificia, Salamanca 2003, p. 431.

en cuestión por la incapacidad de la esposa de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio (can. 1095, 3°) por causa de la anorexia nerviosa.

1) La *c. Funghini* (18 de julio de 1990)[27], en los nn. 4-7, analiza la incidencia negativa de la anorexia nerviosa en el consentimiento matrimonial partiendo los principios generales señalados por la ciencia psiquiátrica, según los cuales la anorexia nerviosa es un trastorno psíquico que se caracteriza no solo por un rechazo obstinado a alimentarse, sino también por varios síntomas psicopatológicos.

   Funghini cita a E. Bleuler el cual describe las reacciones patológicas de la mujer anoréxica de la siguiente manera: "la joven anoréxica no está psicológicamente preparada para asumir la madurez de la mujer. Se aterroriza al ver...cómo su propio cuerpo asume las formas plenas de la mujer, 'rechaza' con horror cualquier placer 'sexual', del que ella ya es capaz. Ella se siente como una niña y se realiza en ese estado de vida con amenorrea y en radical aversión hacia la carne y otras comidas"[28].

   Aborrece el sentimiento maternal y se considera como impotente e incapaz, en un estado de mutilación, en el que ella se encuentra, porque "se siente como ser mutilada, inmadura e incapaz de manifestarse y de dar a los otros aquel calor y aquella intimidad que nacen de la seguridad y riqueza interiores y, sobre todo, piensa que no puede ser una madre dulce y tierna" (E. Bleuler, *o.c.*, l.c.).

   La anorexia nerviosa –sigue diciendo Funghini– según la opinión común de los psiquiatras italianos, fácilmente se desarrolla junto con la neurosis fóbica obsesiva, y, como resultado, "el desarrollo normal del pensamiento queda obstaculizado por las ideas obsesivas, irresistibles o incoercíblemente fijas, desprovistas en sí mismas, de contenido morboso, pero que adquieren fuerza patológica por detenerse irresistible e invenciblemente en el ámbito de la conciencia, o, por así decirlo, se instalan por la fuerte carga afectiva con un colorido angustioso"[29], "polarizan-

27. Cf. RRD, vol. 82 (1994), pp. 636-657.

28. E. BLEULER, *Trattato di psichiatria,* 1997, p. 535.

29. C. RIZZO, *Ideazione,* en *Dizionario di teologia morale,* diretto da F. ROBERTI e P. PALAZZINI, IV ed. 1968, p. 771.

do toda la atención del paciente y, a veces, guiando la conducta, contra su voluntad"[30].

Con frecuencia estas ideas "surgen sin causa alguna aparente, con el tiempo se agrandan y se multiplican, sin dar jamás tregua, y terminan asumiendo el carácter de una obsesionante incoercibilidad. Contra la agresión de una idea obsesiva el psicasténico lucha con todas sus fuerzas, pero su voluntad acaba casi siempre por ceder a la violencia y a la insistencia de la idea dominante, y realiza actos contrarios a su voluntad y hasta a sus más potentes instintos"[31].

La anoréxica siente de manera obsesiva, inmoderada y absurda un tremendo pavor a la suciedad o rusofobia: "Tiene miedo al contacto con los objetos por el peligro de ensuciarse, de contaminarse o de envenenarse"[32]. El anoréxico "vive bajo el terror de la suciedad: el fondo anancástico de experimentarlo le hace creer que viene continuamente en contacto con cosas sucias: todo para el está siempre contaminado, y por ello él está obligado a incesantes reiteradas operaciones higiénicas. En su interior se agitan pensamientos impuros e instintos innobles le persiguen"[33].

El paciente, en este caso, en cuanto neurótico compulsivo, aun conservando intacta su capacidad de entender, carece necesariamente de libertad interna de elección porque es llevado por un impulso al que no es capaz de resistir eficazmente (cf. c. Mattioli, 4-4-1966: SRRD, vol. LVIII, p. 211, n. 2). "Por su aptitud a la sugestión, por los impulsos a los que no es capaz de resistir, por su inestabilidad" es inhábil para emitir un consentimiento válido, y para constituir una comunión de vida, asumiendo y cumpliendo las obligaciones esenciales del matrimonio (*c. Lefebvre*, 8-7-1967: SRRD, vol. LIX, p. 564, n. 3).

La incapacidad de estas personas para cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio, siempre según Funghini, se manifies-

30. M. GOZZANO, *Compendio di psichiatria*, 158, p. 153; C. RIZZO, *Psicastenia*, in *o.c.*, vol. II, p. 1327.

31. M. GOZZANO, *o.c.*, p. 154.

32. L. FERRIO, *Terminología médica*, 1946, p. 605.

33. E. BLEULER, *o.c.*, p. 535.

ta también por la sustancial aversión al matrimonio en general, y a la relación sexual en particular (n. 9, p. 645).

En general, la anorexia puede curarse con tratamientos eficaces y adecuados. Pero, en la práctica, es muy difícil porque "el enfermo se resiste a cualquier tipo de psicofármaco"[34].

El médico que trató a la anoréxica, demandada en causa, afirma en su diagnóstico: "El pronóstico de la enfermedad permanece siempre dudoso. En mi experiencia jamás me he encontrado con personas con este síndrome obsesivo que, con seguridad, estén totalmente curadas" (n. 6).

Los hechos, tanto testimoniales como periciales, que para el Tribunal dieron como probada la incapacidad de la convenida para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, fueron los siguientes (pp. 642-656, nn. 8-19): la misma, poco después de la pubertad, fue internada en un hospital por padecer anorexia. La terapia se realizó con cinco *electroshock* e insulina hasta llegar al precoma. Vuelta a casa, continuó a negarse a comer. Volvió a ser internada y medicada por el mismo trastorno que continuó manifestándose también después del matrimonio, siendo diagnosticada como paciente con personalidad fóbico-anancástica con graves fobias y obsesiones.

Los peritos, que examinaron a la convenida, concluyeron que la enfermedad fue continua y grave, impidiéndole un consentimiento matrimonial válido. "En el caso de la paciente –dice el primer perito– aunque ha habido períodos de relativa calma, las manifestaciones jamás han desaparecido. Durante el matrimonio las características de la personalidad obsesivo-fóbica han estado siempre presentes aunque, a veces, con menos intensidad, aparece claro que las fobias y obsesiones afectan a la voluntad y a la facultad crítica, impidiendo el comprometerse libremente. Tales manifestaciones morbosas presentan fluctuaciones en cuanto a la intensidad, pero no desaparecen nunca..., vistos los autos de la causa, se puede sostener que la paciente tenía una personalidad fóbico-anancástica con graves fobias y obsesiones, que han presentado relativas remisiones, pero sin desaparecer por completo,

34. *Enciclopedia Europea, sub voce*, vol. I, 1976, p. 476.

y que, al coartar la voluntad y la facultad crítica, no estaba en condiciones, en el acto del consentimiento, de asumir las cargas y obligaciones del matrimonio" (p. 653, n. 16).

El *peritior* confirma el diagnóstico anterior, considerando que la convenida no estaba en condiciones de entender suficientemente, de querer libremente y valorar adecuadamente la importancia del paso que iba a dar, ni a hacer frente a los relativos compromisos contraídos (p. 654, n. 17).

En consecuencia, la Sentencia declaró nulo este matrimonio por la incapacidad de la convenida de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, por causa de la anorexia nerviosa por ella padecida desde antes del casamiento.

2) La *c. Ragni* (23 de marzo de 1993)[35], que trata en Segunda Instancia la Sentencia anterior, la de Funghini, coincide con este último en reconocer que la anorexia nerviosa impide al contrayente asumir las obligaciones esenciales del matrimonio: a) la constitución del consorcio de toda la vida, ordenado por su naturaleza al bien de los cónyuges, porque le impide establecer la relación interpersonal conyugal ya que el problema principal y esencial lo constituye el cuidado del propio cuerpo; b) el bien de los hijos (procreación y educación).

La relación entre anorexia nerviosa y la incapacidad para asumir-cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio (can. 1095, 3°) la encontramos también en la doctrina canónica. Por ejemplo, J. J. García Faílde, comentado esta relación, afirma:

"En los anoréxicos se dan síntomas depresivos (es aquí indiferente la cuestión de si son síntomas de un verdadero cuadro de depresión mayor o son síntomas depresivos dependientes de ese cuadro de depresión mayor), como sentimientos de agotamiento, de vacío, de incapacidad para sentir y para relacionarse; inadaptación, introversión, tendencia a la soledad, abolición de contactos interpersonales con personas conocidas y de búsqueda de amistades nuevas; en estas circunstancias no puede menos de alterarse la convivencia del anoréxico con los que le rodean, no

35. Cf. RRD, vol. 85 (1996), pp. 170-191.

pueden menos de ser escasas las relaciones amorosas del anoréxico con otros y, cuando existen, no pueden menos de ser, por lo general, inadecuadas y/o deformadas; la experiencia enseña que en las uniones conyugales de los anoréxicos se da sólo comunicación superficial cuando no se da, como ocurre con frecuencia, una total separación de vidas".

"Quien tiene un gran desinterés y a veces un rechazo total de las relaciones sexuales y un terror a quedar contaminado con todo lo que le rodea –sigue diciendo J. J. García Faílde– no hace uso de la sexualidad o tiene una sexualidad muy pobre, y entonces, ¿ cómo no va a ser incapaz de cumplir una de las cargas fundamentales del matrimonio en el supuesto, no siempre admisible, de que su perturbación en materia sexual no le impida valorar debidamente los derechos y obligaciones que en esta materia tienen que concederse y entregarse mutuamente los que se casan?".

"Quien vive tan pendiente de sí mismo (de su peso, de su figura corporal, de no engordar, etc.) –sigue diciendo el mismo autor– difícilmente estará en condiciones de preocuparse de otros, de preocuparse de obligaciones que le aten a otro"[36].

2.2.2. En relación al bien de los hijos

La referencia a la *incapacidad educativa*, de quienes padecen anorexia o bulimia, es afirmada solamente en términos generales, en las pocas sentencias rotales publicadas[37].

A. Vanzi, en un interesante estudio sobre el tema[38], considerando que la mayoría de las personas anoréxicas o bulímicas son mujeres, se refiere a los daños que las madres, afectas de estos trastornos, provocan en el creci-

36. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Nuevo estudio sobre trastornos psíquicos y nulidad del matrimonio,* Publ. Universidad Pontificia, Salamanca., 2003, pp. 431-432.

37. Cf. *c. Ragni* (23 de marzo de 1993), n. 9 p. 177.

38. Cf. A. VANZI, *L'incapacità educative dei coniugi verso la prole come incapacità ad assumere gli oneri essenziali del matrimonio (can. 1095, 3°),* cit. pp. 258-262; E. BRENA, *"Di madre in figlio? Cure parentali e sviluppo della personalità"*: Tredimensioni 2 (2005), pp. 50-61; G. VICO, *Il rapporto madre-bambino dal concepimento alla nascita,* en N. GALLI (ed.), *Vogliamo educare i nostri figli,* Milano 1991 (3ª ed.), pp. 205-210.

miento de los hijos. "Ya desde el tiempo de la gestación y hasta los primeros años de la vida de niño se establece entre la madre y el hijo una relación psicofísica única y exclusiva que es fundamental en la constitución de la personalidad humana de la nueva criatura (cf. *Mulieris dignitatem*, 18). En los primeros años de la infancia, el niño, relacionándose psicofísicamente con la madre, interioriza las modalidades por medio de las cuales ella lo toma a su cuidado, es decir como satisface sus necesidades y disminuye sus malestares. El estilo de la madre y la calidad de cómo cuida y alimenta al niño en la infancia, tiene su impacto sobre todo en los mecanismos intrapsíquicos del niño más que sobre las conductas externas o sobre su adaptación social"[39].

En el caso de la madre anoréxica, vimos que el trastorno de la conducta alimenticia conlleva un conflicto interior con la imagen que la mujer tiene de sí misma. Dado que el cuerpo es el medio por el cual una persona se relaciona con los demás, los trastornos de la conducta alimenticia pueden originar diversos problemas en las relaciones con los demás. Esto se da sobre todo cuando la causa principal de la anorexia han sido las relaciones conflictivas con las figuras parentales. En el caso de los hijos, los daños de la madre anoréxica hacia ellos pueden producirse durante el embarazo o en el periodo de la primera infancia. Durante el embarazo la anorexia, sobre todo si está acompañada por el uso de diurético y laxantes, puede causar abortos, partos prematuros o mortalidad prenatal[40].

Teniendo en cuenta que la anorexia puede originarse durante la adolescencia, por el conflicto con la propia madre, si este conflicto no está resuelto –sigue diciendo A. Vanzi– "causa en la mujer una forma de incomodidad con su propia feminidad con la consiguiente contrariedad a asumir el rol materno, sobre todo en cuidar y encargarse del crecimiento de los hijos (cf. *c. Boccafola*, 12 de marzo de 1998, n. 9, 221). Si la relación conflictiva de una muchacha con la madre ocasiona un desorden de intrusión al cual sigue un rechazo psicológico de la comida, creando graves daños al propio cuerpo, sin excluir la muerte, será difícil que una persona anoréxica, hecha

39. Cf. A. VANZI, *L'incapacità educative dei coniugi verso la prole come incapacità ad assumere gli oneri essenziali del matrimonio (can. 1095, 3°)*, cit. p. 258.

40. Cf. A. VANZI, *L'incapacità educative dei coniugi verso la prole come incapacità ad assumere gli oneri essenziali del matrimonio (can. 1095, 3°)*, cit. p. 259; M. Ángeles GÓMEZ, *Los trastornos de la alimentación*, en AA.VV., *Curso de derecho matrimonial canónico para profesionales del foro*, vol. XV, Univ. Pontificia, Salamanca 2000, pp. 119-129.

progenitor, pueda ocuparse e interesarse del proceso nutritivo del hijo sin procurar graves daños a causa de sus desordenes alimenticios"[41].

El cuerpo expresa y realiza los roles naturales, incluyendo también el paterno-materno, de la persona. La experiencia del desarrollo del propio cuerpo es vivida en manera conflictiva por la adolescente. El conflicto que la anoréxica tiene con su madre origina una tensión con su propio cuerpo[42].

Lo mismo podemos afirmar durante el periodo del embarazo. Una vez nacido el hijo, la madre anoréxica podría adoptar también para él un régimen de dieta muy rígido, con consecuencia físicas muy negativas para el mismo[43].

Estas mismas consideraciones pueden aplicarse también al padre anoréxico o bulímico con excepción, como es lógico, del tiempo del embarazo.

Hay que tener presente que el bien de la prole no se limita solamente al cumplimiento de lo relacionado con la procreación y la educación de los hijos, sino que se extiende también a su cuidado amoroso para que puedan desarrollar una personalidad equilibrada[44]. En otras palabras, como hemos señalado en otro estudio[45], no es suficiente procrear a los hijos y preocuparse de su educación. Los padres deben también ocuparse de brindar a sus hijos el afecto que ellos necesitan para desarrollarse normalmente.

La persona anoréxica, al estar incapacitada para la educación de sus hijos, lo está también para su cuidado amoroso indispensable, como hemos visto, para un adecuado desarrollo de su personalidad.

41. A. VANZI, *L'incapacità educative dei coniugi verso la prole come incapacità ad assumere gli oneri essenziali del matrimonio (can. 1095, 3°)*, cit. p. 261.

42. Cf. L. ONNIS, *Il disturbo dell'immagine corporea nell'anoressia mentale*: Attualità di psicologa 17 (2002), pp. 35-36.

43. Cf. A. VANZI, *L'incapacità educative dei coniugi verso la prole come incapacità ad assumere gli oneri essenziali del matrimonio (can. 1095, 3°)*, cit. p. 259; A. MENDONÇA-N. SANGAL, *Anorexia nervosa and bulimia nervosa on marital consent*: Monitor Ecclesiasticus vol. 121 (1996), pp. 553-554.

44. Debido a la profunda crisis de valores cuya repercusión sobre el estado matrimonial es notoria, como lo demuestra por ejemplo el aumento del numero de divorcios y de uniones de hechos, este es uno de los aspectos más descuidados por muchos padres, algunos de los cuales ejercen un verdadero filicidio que va desde el aborto al abandono físico y afectivo de sus hijos.

45. Cf. C. BACCIOLI, *Aportes de las ciencias psicológicas (psicología, psicopatología, psiquiatría) para la comprensión del concepto canónico "causas naturae psychicae" (can. 1095, 3°)*, Educa, Buenos Aires 2001, pp. 124-127.

II. LA BULIMIA NERVIOSA[46]

La bulimia nerviosa presenta muchos aspectos semejantes con la anorexia nerviosa a la cual, muchas veces, se conecta.

1. Aspectos clínicos

Se caracteriza por la consumición compulsiva y desordenada de comida de elevado contenido calórico, en corto espacio de tiempo, con consecuentes sentimientos de culpa y formas de depresiones y desagrado por si mismo, a causa de estos excesos alimentarios. Para liberarse de estos sentimientos, los bulímicos recurren a gestos liberadores como vómitos o el uso de laxantes y diuréticos, para mantener el peso del cuerpo y no engordar[47].

Este trastorno suele comenzar más tarde que la anorexia.

Según el *DSM-IV* los criterios diagnósticos de la bulimia nerviosa son:

a) Presencia de atracones recurrentes. Un atracón se caracteriza por: 1. Ingesta de alimento en un corto espacio de tiempo (p. ej., en un período de 2 horas) en cantidad superior a la que la mayoría de las personas ingerirían en un período de tiempo similar y en las mismas circunstancias. 2. Sensación de pérdida de control sobre la ingesta del alimento (p. ej., sensación de no poder parar de comer o no poder controlar el tipo o la cantidad de comida que se está ingiriendo).

b) Conductas compensatorias inapropiadas, de manera repetida, con el fin de no ganar peso, como son provocación del vómito; uso excesivo de laxantes, diuréticos, enemas u otros fármacos; ayuno, y ejercicio excesivo

c) Los atracones y las conductas compensatorias inapropiadas tienen lugar, como promedio, al menos dos veces a la semana durante un período de 3 meses.

d) La autoevaluación está exageradamente influida por el peso y la silueta corporales

46. Para la bibliografía clínica sobre la bulimia, cf. la nota 1.

47. Cf. C. ROSSI - L. BUSATO, *La predisposizione ai disturbi del comportamento alimentare in una popolazione potenzialmente a rischio*: Attualità di Psicología 19 (2004), pp. 237-238.

e) La alteración no aparece exclusivamente en el transcurso de la anorexia nerviosa.

La bulimia puede ser de *tipo purgativo* y de *tipo no purgativo*: El *tipo purgativo* se da cuando el individuo, durante el episodio de bulimia nerviosa, se provoca regularmente el vómito o usa laxantes, diuréticos o enemas en exceso. El *tipo no purgativo* se presenta cuando el individuo emplea otras conductas compensatorias inapropiadas, como el ayuno o el ejercicio intenso, pero no recurre regularmente a provocarse el vómito ni usa laxantes, diuréticos o enemas en exceso[48].

Para el *CIE-10* los síntomas de la bulimia son:

a) Preocupación continúa por la comida, con deseos irresistibles de comer, de modo que el enfermo termina por sucumbir a ellos, presentándose episodios de polifagia durante los cuales consume grandes cantidades de comida en períodos cortos de tiempo.

b) El enfermo intenta contrarrestar el aumento de peso así producido mediante uno o más de uno de los siguientes métodos: 1) vómitos autoprovocados; 2) abuso de laxantes; 3) períodos intervalares de ayuno; 4) consumo de fármacos tales como supresores del apetito, extractos tiroideos o diuréticos.

   Cuando la bulimia se presenta en un enfermo diabético, éste puede abandonar su tratamiento con insulina.

c) La psicopatología consiste en un miedo morboso a engordar, y el enfermo se fija de forma estricta un dintel de peso muy inferior al que tenía antes de la enfermedad, o al de su peso óptimo o sano. Con frecuencia, pero no siempre, existen antecedentes previos de anorexia nerviosa con un intervalo entre ambos trastornos de varios meses o años. Este episodio precoz puede manifestarse de una forma florida o por el contrario adoptar una forma menor u larvada, con una moderada pérdida de peso o una fase transitoria de amenorrea.

Entre las complicaciones médicas las personas bulímicas presentan bradicardia, hipotensión, complicaciones en el ciclo menstrual...

48. Cf. APA, *DSM-IV. Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, Masson, Barcelona 2001, pp. 559-564.

Además, como las anoréxicas, estas personas tienen una personalidad fóbico-obsesiva-compulsiva, con un alto grado de síntomas depresivos (tristeza, fatiga, falta de concentración, baja autoestima, insomnio, ideas suicidas...).

En las personas que son anoréxico-bulímicas se han observado también rasgos narcisistas y antisociales[49].

La bulimia, como la anorexia, es un trastorno grave la personalidad, que suele ser crónico con remisiones y exacerbaciones.

Su tratamiento debe ser realizado por un equipo de profesionales (psiquiatras, psicólogos, dietólogos...).

2. Aspectos jurídico-canónicos

Hay muy poco material sobre este tema en la Doctrina canónica y en la Jurisprudencia Rotal.

Según J. J. García Faílde los trastornos psicopatológicos (obsesiones-compulsiones, depresiones...), característicos de la bulimia nerviosa, pueden producir en las personas bulímicas, como en las personas anoréxicas, el grave defecto de discreción de juicio, y la incapacidad para la convivencia conyugal, porque perturban gravemente el proceso del pensamiento y de la voluntad[50].

Ese mismo autor hace notar que la bulimia nerviosa, si no está acompañada por la anorexia nerviosa, puede ser causa también del error contemplado por los cánones 1097 y 1098, porque la bulimia es considerada como una enfermedad "secreta" y, por lo tanto, es difícil de detectar, a diferencia de la anorexia que es mucho más evidente por sus síntomas[51].

49. Cf. P. E. GARFINKEL *Trastornos de la alimentación*, en H. I. KAPLAN - B. J. SADOCK, *Tratado de Psiquiatría - VI*, vol. 2, Intermedica, Buenos Aires 1997 (6ª ed.), p. 1288.

50. Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Nuevo estudio sobre trastornos psíquicos y nulidad del matrimonio,* Publ. Universidad Pontificia, Salamanca., 2003, p. 435.

51. Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Nuevo estudio sobre trastornos psíquicos y nulidad del matrimonio,* Publ. Universidad Pontificia, Salamanca., 2003, p. 436.

EL ACUERDO DE 1957

Roberto BOSCA

SUMARIO: Introducción. 1. La pastoral castrense. 2. El pontificado de Pío XII. 3. El Derecho Público Eclesiástico. 4. El gobierno de la Revolución Libertadora. 5. Antecedentes mediatos e inmediatos. 6. La gestión de Manuel Río. 7. El Acuerdo y el régimen legal argentino. Conclusión.

INTRODUCCIÓN

Una visión un tanto superficial como la que suele tener sobre temas específicos o técnicos el ciudadano medio, acredita una cierta creencia de que el primer acuerdo suscripto entre la Iglesia católica y el Estado argentino es el convenio firmado el 10 de octubre de 1966[1]. Sin embargo, existe un instrumento de rango internacional que ha sido calificado incluso como concordato[2], que reviste un carácter previo porque le precede casi una década, pero que sin embargo posiblemente debido a su peculiar naturaleza, suele pasar ordinariamente desapercibido en su verdadero significado.

1. Cf. José T. MARTÍN DE AGAR, *Raccolta di Concordati(1950-1999)*, Libreria Editrice Vaticana, Cittá del Vaticano 2000, p.43-43. Cf. También: Juan JULG, *L'Eglise et les états. Histoire des concordats*, Nouvelle Cité, Paris 1990, p. 245.

2. No hay unanimidad entre los autores en lo que respecta a la nomenclatura de los instrumentos internacionales firmados entre la Santa Sede y diversos poderes temporales, en su forma moderna el Estado nacional. En las *Acta Apostolicae Sedis* se los denomina "conventio", traducido como *accordo, vertrag, accord, acuerdo o agreement*. Cf. José T. MARTÍN DE AGAR, *op. cit.*, p. 11. En general la denominación de "concordato" se ha empleado para de-

Fue en realidad ésta la primera ocasión en que, después de transcurrida una larga historia de encuentros y desencuentros, ambas jurisdicciones establecieron un acuerdo –concordaron en un sistema– para proveer una sede episcopal[3]. De otra parte, por algún motivo aún no suficientemente esclarecido, en las obras que se han escrito en nuestro país sobre las relaciones entre la Iglesia y el Estado, la materia castrense no ha sido nunca objeto de una preferente atención.

Al cumplirse el medio siglo de la firma del primer acuerdo entre el Estado argentino y la Santa Sede, sobre el vicariato (hoy ordinariato[4]) castrense y la atención religiosa a las fuerzas armadas, merece recordarse no solamente el dato en sí mismo considerado, su contenido propio, su importancia y su sentido, sino también sus circunstancias, esto es, su marco histórico y su génesis, que ayudan a valorarlo en toda su adecuada y exacta dimensión, rindiendo de tal manera un debido homenaje a sus protagonistas.

1. LA PASTORAL CASTRENSE

Las fuerzas armadas son uno de los lugares sociales donde los servicios espirituales se han desarrollado con mayor amplitud. La naturaleza de la actividad permite comprender que así haya acontecido. Los soldados, al

signar acuerdos de carácter amplio cuyos contenidos a menudo han tratado en primer lugar sobre el régimen del patronato o bien de las cuestiones tradicionalmente llamadas (con una nomenclatura que ha caído bastante en desuso) mixtas (*res mixtae*) como el matrimonio, la educación, y otros. Cuando los acuerdos no son generales u omnicomprensivos de varios contenidos suele denominárselos "acuerdos parciales", aunque también éstos han sido designados como concordatos. De hecho el embajador Manuel Río, uno de los autores del Acuerdo sobre el Vicariato Castrense que se comenta en este artículo llama a ese acuerdo, así como al posteriormente suscripto nueve años después, "concordato parcial", uniendo ambas modalidades en una sola expresión. Sobre este punto puede consultarse, entre otros, Juan CALVO, *Concordato y acuerdos parciales: Política y Derecho*, Eunsa, Pamplona, 1977 y para el concepto de concordato según las tesis del Derecho Públicos Eclesiástico: Eduardo REGATILLO, *Concordatos*, Sal Terrae, Santander 1933, p.31 y ss.

3. Cf. Juan Manuel GRAMAJO, *Los acuerdos celebrados entre la República Argentina y la Santa Sede*, en Roberto BOSCA - Juan G. NAVARRO FLORIA (Comp), *La libertad religiosa en el Derecho argentino*, Consejo Argentino para la Libertad Religiosa-Fundación Konrad Adenauer, Buenos Aires 2007, p. 66.

4. En los años ochenta la Santa Sede reemplazó su ordenamiento anterior en la materia por la Constitución *Spirituali Militum Curae* que organizó el régimen pastoral castrense bajo la figura de los ordinariatos, produciéndose el cambio en nuestro país recién en el año 1992.

enfrentar tantas veces de manera incluso casi cotidiana la muerte y otras situaciones extremas, transidas de angustia y temor vitales, en las que se expresan también odios radicales que enturbian el corazón humano, pueden necesitar, más que las demás personas, auxilios psicológicos[5] y espirituales; pero aun cuando no siempre se presenten tales extremos, la vida militar posee características peculiares que han requerido la configuración de un servicio pastoral especial[6].

Aunque no han faltado visiones que presentan de un modo inconciliable la el espíritu evangélico o concretamente la existencia cristiana y el servicio castrense, nunca ha sido así en la tradición de la Iglesia, que desde el Evangelio ha conocido a seguidores de Jesús que revestían una condición militar[7]. Esa visión parte del equívoco que consiste en considerar el uso de las armas como una actitud ofensiva o agresiva hacia el otro, olvidando que la legítima defensa es un criterio conforme al grave deber moral de defender la propia vida e incluso los bienes, en primer lugar los propios. La milicia ha sido más de una vez una figura para ejemplificar la lucha ascética y la vida cristiana[8]. La profesión militar es noble y virtuosa, sobre todo cuando se cultivan en ella las virtudes, y a menudo ha sido ocasión de un ejercicio heroico de ellas.

5. En los últimos años los gobiernos han implementado ayuda psicológica para los soldados que regresan de una guerra con el objeto de ayudarles a superar el impacto bélico, a menudo causante de daños irreparables en la personalidad.

6. Una opinión contraria sostiene que en tiempos de paz no hay una diferencia entre el estado militar y el resto de los ciudadanos ajenos al mismo. Cf. Iván C. IBÁN - Luis PRIETO SANCHÍS, *Lecciones de Derecho Eclesiástico*, Tecnos, Madrid 1985, p.155. En el ámbito local sostiene esta postura Fortunato MALLIMACI en *Mallimaci: "la mayoría de los países no tiene obispo militar"*, en http://argatea.blogspot.com. Sobre la pastoral castrense, una obra clásica en nuestro país es Ludovico GARCÍA DE LOYDI, *Los capellanes del Ejército*, Buenos Aires 1965.

7. Por ejemplo, el centurión y San Martín de Tours. En alguna ocasión recordaría Juan Pablo II que su predecesor Juan XXIII revistó bajo bandera como capellán de un cuerpo militar, habiendo egresado con el grado de sargento de sanidad además de prestar servicio militar en su juventud como soldado conscripto. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los Vicarios Generales Castrenses* (19-IV-84). Cf. También: Mario BENIGNI - Goffredo ZANCHI, *Juan XXIII*, Ed. San Paolo, Milano, trad. cast.: Ezequiel VARONA VALDIVIELSO, San Pablo, Buenos Aires 2000, p. 65 y ss. y 124 y ss. También Marco RONCALLI, *Giovanni XXIII, nel ricordo di monsignor Capovilla*, Ed. San Paolo, Milano, trad. cast.: Pedro Antonio URBINA, *Juan XXIII. En el recuerdo de su secretario Loris F. Capovilla*, Palabra, Madrid 2000, p. 30.

8. Sin remontarnos a los propios textos sagrados, y para citar un ejemplo reciente, el papa Benedicto XVI, al plantear la lucha del cristiano contra el mal, acota: "Pero en la fe, en la comunión con el único verdadero Señor del mundo, se le han dado las 'armas de Dios' con las que –en comunión con todo el cuerpo de Cristo– puede enfrentarse a esos poderes, sa-

A nadie escapan los graves problemas morales que se suscitan en las siempre renovadas formas de la lucha armada, como los propios argentinos han tenido ocasión de experimentar también en años recientes. Contrariamente a la difundida creencia de que en la guerra todo está permitido, la conciencia de la humanidad ha determinado –y así ha quedado establecido en las normas internacionales– que aun en situaciones extremas deben respetarse ciertos criterios exigidos por la propia dignidad de la naturaleza humana. Verdaderamente no existe, no puede existir ningún ámbito humano vacío del criterio ético o en el que queden suspendidas las normas morales.

Se requiere pues –y hoy, dado el contexto moral general, quizás más que nunca– una intensa formación ética y religiosa en la profesión militar y en la asistencia pastoral que la Iglesia ha de atender con eficacia y que, precisamente debido a su ausencia en casos concretos que han tenido honda repercusión en la opinión pública, es percibida hoy en nuestro país con particular sensibilidad. Son algunos de estos problemas la noción de guerra justa en el contexto actual, la legitimidad de determinados métodos de defensa y en concreto los procedimientos de trato a sospechosos en procura de información, el uso de la fuerza y la violencia, la objeción de conciencia, la paz y la cooperación internacional[9]. Ninguna de estas cuestiones es de fácil resolución, pero ellas han de ser abordadas por la comunidad eclesial como una exigencia de su misión, así como por las restantes confesiones religiosas.

Con ese fin la Iglesia católica ha erigido estructuras pastorales que en el actual desarrollo de su evolución adquieren la forma canónica de ordinariatos militares en treinta y cinco países, mediante la firma de oportunos acuerdos específicos con las respectivas autoridades políticas, o bien como parte del contenido de un concordato[10]. Pero los ordinariatos no constituyen sino el último estadio de una larga historia multisecular que comenzó ya en los primeros tiempos de la Iglesia. El derecho de la Iglesia ha organizado, a

biendo que el Señor nos vuelve a dar en la fe el aire limpio para respirar, el aliento del Creador, el aliento del Espíritu Santo, solamente en el cual el mundo puede ser sanado". Cf. BENEDICTO XVI, *Jesús de Nazaret*, Planeta, Buenos Aires 2007, p. 214.

9. Cf. Antonio VIANA, *Complementariedad y coordinación entre los ordinariatos militares y las diócesis territoriales*, en *Persona y Derecho*, Suplemento *Fidelium Iura* de derechos humanos y deberes fundamentales del fiel, 2, (1992), p. 243.

10. Por ejemplo, el acuerdo con España del 3.I.79 (AAS LXXII (1980)). Ver José María CONTRERAS MAZARIO, *La asistencia religiosa en el derecho concordatario, en* AA.VV., *Ius Canonicum*, volumen especial, Universidad de Navarra, Pamplona, España, pp. 1041-1063.

lo largo de todo ese prolongado itinerario histórico, básicamente tres sistemas para atender la vida castrense con una pastoral especializada[11].

La modalidad más antigua pero perdurable hasta tiempos recientes es el sistema diocesano, que consiste en la organización canónica de una asistencia espiritual sin intervención de la Santa Sede y a partir de la autoridad civil, con la colaboración de los ordinarios locales. Se registran testimonios de esta actividad ya en plena cristiandad medieval en las expediciones carolingias y aun antes de ellas. En el mismo Evangelio y en la primitiva Iglesia aparecen hombres justos que invisten la profesión de soldado y que se sienten atraídos por el mensaje sublime de Jesucristo sin que este dato pudiera significar una declinación del servicio de las armas.

A pedido de las monarquías cristianas, la Santa Sede organizó también un segundo sistema de poderes delegados periódicamente renovables mediante concesiones pontificias a partir de la segunda mitad del siglo XVI, pero que se consolidaría en el siglo XVIII, en forma de "Breves apostólicos" que establecían una jerarquía eclesiástica integrada por un capellán mayor y un conjunto de capellanes menores asimilados en parte a los párrocos.

En la actualidad la cura de almas castrense se organiza a través de un sistema institucional o jerárquicamente estructurado de carácter autónomo erigido directamente por la Santa Sede inicialmente denominado "vicariatos" y que en su nueva estructura canónica ha pasado a la categoría de "ordinariatos". Está presidido por un Prelado que ejerce una potestad ordinaria (o sea no delegado como ocurría con el sistema de breves) con la cooperación de los miembros del presbiterio. Se trata de estructuras jerárquicas personales y no territoriales como las diócesis tradicionales[12]. La potestad del otrora vicario y hoy ordinario castrense es cumulativa con los ordinarios locales.

Sin embargo, en este contexto jurídico y pastoral, las realidades latinoamericanas, a pesar de la homogeneidad de las sociedades civiles de los países del área, presentan características bastante distintas y reflejan así diversos criterios sobre particularidades de la materia. Algunos ejemplos tomados al azar pueden mostrarlo. En América Latina los obispos castrenses son los sucesores del antiguo Patriarca de las Indias Occidentales, que era el capellán mayor de los ejércitos españoles.

11. Cf. Antonio VIANA, passim.

12. El Acuerdo de España y la Santa Sede sobre fuerzas armadas define al vicariato como una diócesis personal, no territorial. Cf. Joaquín MANTECÓN, *El derecho fundamental de libertad religiosa*, Eunsa, Pamplona 1996, p.147.

En México y en Uruguay, seguramente por haber primado históricamente la tradición laicista, no se ha institucionalizado la pastoral castrense, al menos de una manera orgánica. En Bolivia, el vicariato militar, a diferencia de nuestro país, tiene jurisdicción sobre la Policía nacional, igual que en España y Paraguay[13]. Los capellanes en Perú no se asimilan al grado militar pero al Ordinario se le reconocen prerrogativas de general de brigada[14], y en Venezuela existe una capellanía a cuyo titular le es otorgado el grado de teniente coronel. Como en la generalidad de los ordinariatos, en el servicio participan religiosas pertenecientes a congregaciones femeninas y también laicos. En Ecuador, el hoy obispado militar fue creado en virtud del Acuerdo sobre Asistencia Religiosa a las Fuerzas Armadas y Policía Nacional y los capellanes revisten como oficiales. Chile organizó tempranamente la Vicaría General Castrense en 1910, una de las más antiguas del área, también por un acuerdo con la Santa Sede[15]. La Santa Sede ha erigido vicariatos (ordinariatos, en su forma actual) en numerosos países de todos los continentes, muchos de ellos durante el pontificado de Pío XII, incluso en naciones de rancia tradición protestante, entre ellos Corea, Filipinas, EEUU, Alemania, Croacia, Hungría, Indonesia, Kenya, Gran Bretaña y Holanda.

De otra parte, al actual Estado democrático, en un contesto de superación de la pasividad propia del modelo liberal tradicional, se le exige un deber negativo de no injerencia en el ámbito de la autonomía privada, pero también se le reconoce y aun se le requiere una actuación específica para promover el efectivo ejercicio de los derechos. Consecuentemente hay una operatividad general de asistencia por parte del Estado y una particular respecto a determinados sujetos titulares de derechos específicos. Como es propia de cualquier función estatal, su actuación debe situarse dentro del continuo: solidaridad - subsidiariedad.

13. En el Paraguay el capellán es designado por acuerdo con el Presidente y tiene rango militar. Cf. MARTÍN DE AGAR, *Raccolta di concordati (1950-1999)*, cit. p. 673 y ss. Téngase en cuenta que una curiosa situación se configura al revestir hoy (en 2007) el Presidente la triple calidad de obispo, jefe político de la nación y comandante en jefe de las fuerzas armadas.

14. Los capellanes tampoco están sometidos al requisito de nacionalidad. Cf. Juan Roger RODRÍGUEZ RUIZ, *La relevancia jurídica del acuerdo entre la Santa Sede y el Perú. La personalidad jurídica de la Iglesia en el Perú y sus implicancias en el ordenamiento jurídico peruano*, Universidad Los Angeles de Chimbote, Lima 2006, p. 53.

15. Cf. Juan Ignacio GONZÁLEZ ERRÁZURIZ, *El vicariato castrense en Chile. Génesis histórica y canónica de su establecimiento. De la independencia al conflicto eclesiástico de Tacna (1810-1915). Estudio documental*, Universidad de Los Andes, Santiago de Chile 1996.

Todos estos sistemas responden al principio de cooperación, que es uno de los criterios jurídicos constitucionales de relación actual entre el Estado y las comunidades religiosas, y que se expresa por ejemplo en el servicio hospitalario o el penitenciario, como también en el de las fuerzas armadas, según los estudia el moderno Derecho Eclesiástico[16] (más apropiadamente llamado Derecho y Religión). La recíproca autonomía de la Iglesia y la comunidad política no comporta una separación tal que excluya la colaboración entre ambas[17]. El principio de cooperación ha tenido a menudo concreción histórica mediante fuentes bilaterales o pacticias.

2. EL PONTIFICADO DE PÍO XII

El Acuerdo con la República Argentina fue firmado mientras ocupaba el solio pontificio el papa Pío XII[18]. En el escenario de las ideologías contemporáneas que surcan la historia de los últimos siglos, la persona de Eugenio Pacelli surge como el defensor de la dignidad de la persona humana, de sus derechos y de la libertad en medio de uno de los momentos más críticos de la historia de la humanidad: la Segunda Guerra Mundial[19], seguido del periodo de la reconstrucción de Europa en el contexto de la llamada Guerra Fría y la expansión de un imperio que en sí mismo representaba la negación de la misma idea de Dios.

16. Con referencia a la Iglesia católica, el principio de cooperación aparece junto con el de autonomía, según el magisterio del Concilio Vaticano II, como uno de los criterios fundamentales de su relación con el Estado, expresivo del llamado "dualismo cristiano". Cf. Pedro LOMBARDÍA-Javier OTADUY, *La Iglesia y la comunidad política* en AA.VV., *Manual de Derecho Canónico*, Eunsa, Pamplona 1988, p. 791 y ss. Con respecto al Estado y las demás confesiones religiosas, cf. Javier FERRER ORTIZ, *Los principios constitucionales de Derecho Eclesiástico como sistema*, en AA.VV., *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estudios en memoria del profesor Pedro Lombardía*, Universidad Complutense de Madrid-Universidad de Navarra-Editoriales de Derecho Reunidas, Madrid 1989, pp. 309-322.

17. Cf. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina social de la Iglesia,* Libreria Editrice Vaticana, Cittá del Vaticano 2005, trad. cast.: CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, Buenos Aires 2005, punto 425.

18. Cf. José ORLANDIS, *La Iglesia Católica en la segunda mitad del siglo XX*, Palabra, Madrid 1998, pp. 13-17.

19. En conexión con la pastoral castrense puede consultarse su magisterio y actuación en relación al capítulo bélico, cf. Guido ZAGHENI ,*L'etá contemporanea*, Milano, 1996, trad. cast.: *La edad contemporánea. Curso de Historia de la Iglesia IV*, San Pablo, Madrid 1998, pp. 343-349.

El Papa elabora un formidable magisterio en materia social en el que sobresale el fundamento de la ley natural[20], tanto en el orden nacional como en el internacional, y los documentos de los pontificados posteriores, incluso el conciliar, brindan un elocuente testimonio en el que se destacan sus fuentes doctrinales. La referencia a sus encíclicas y especialmente a sus radiomensajes es frecuente en ellos y representan un indicio elocuente de su fertilidad. Hay que recordar que Pío XII es el primer Papa de los tiempos modernos que dio un giro en la doctrina social de la Iglesia hacia una valoración positiva del sistema de la democracia, que era mirado hasta entonces de un modo muy crítico por sus predecesores en la silla apostólica[21].

En el año de la firma del acuerdo entre Argentina y la Santa Sede, Pío XII transita los últimos tramos de su extenso pontificado, ya visiblemente abatido por la enfermedad. Su estado de ánimo parece expresarse con tintes pesimistas cuando en ese mismo año pronuncia su anteúltimo mensaje pascual, en el que presenta a la humanidad como sumida en una verdadera noche, sin embargo él también veía a la Iglesia como un faro que "arroja su haz de luz sobre estos días oscuros por los que atravesamos"[22].

Los rasgos de la personalidad de Pío XII han llamado la atención de sus biógrafos. Por una parte, se trata de un hombre de inteligencia cultivada dotado al mismo tiempo de un gran sentido práctico. Pero sobre todo ha sido puesto de relieve que por encima de su alta categoría humana, el Papa aparece recubierto de un halo de misticismo que le confiere un sentido de misterio y de sobrenaturalidad. Diríase que presentando un aspecto en cierto modo algo tímido y un talante marcadamente solitario, incluso inaccesible, al mismo tiempo se trata de alguien muy atento a las realidades más vivas de la vida individual y social[23]. Jean Guitton lo describe como "tímido,

20. Cf. Pedro LOMBARDÍA - Javier OTADUY, *La Iglesia y la comunidad política*, en AA.VV., *Manual de Derecho Canónico*, cit., p. 786.

21. Sin ninguna pretensión de exhaustividad, al menos no pueden dejar de mencionarse sin embargo sus célebres radiomensajes, en especial el del año 1941, *La Solemnitá* sobre una distribución más justa de los bienes, y muy en particular su radiomensaje navideño del año 1944 *Benignitas et Humanitas* sobre la democracia.

22. Cf. Andrea RICCARDI, *Il potere del Papa. Da Pío XII a Giovanni Paolo II*, Gius, Laterza & Figli Spa, Roma-Bari 1988-1993, trad. cast.: Tiscar ESPINARES PINILLA, *El poder del Papa*, PPC, Madrid 1997, p. 39 y 183.

23. Cf. José Luis MARTÍNEZ ALBERTOS, *S.S. el papa Pío XII*, en AA.VV., *Forjadores del mundo contemporáneo*, dirigido por Florentino PÉREZ EMBID, T. IV, Barcelona 1960, pp. 187-198.

intimidaba por su altura, su misterio, su aire celestial, luminoso, como si estuviese fuera de este mundo"[24].

Estos caracteres psicológicos fueron trasladados, como se puede comprender, al gobierno de la Iglesia. El Papa asumió sus graves responsabilidades sin Secretario de Estado y con la ayuda de dos grandes personalidades a cargo de los asuntos eclesiásticos ordinarios y extraordinarios: los monseñores Tardini, de relevante actuación en la firma del acuerdo, y Montini, quien tres años antes había sido nombrado arzobispo de Milán y que poco más tarde sería consagrado pontífice máximo con el nombre de Pablo VI.

Eran en realidad los últimos tiempos de un largo pontificado, el más extenso del siglo después del de Juan Pablo II. Este periodo de la Iglesia ha sido caracterizado como de una gran vitalidad, apareciendo como un cuerpo ordenado y compacto bajo la dirección del centralismo romano. En el año santo de 1950 Pío XII definió en la constitución *Munificentissimus Deus* como verdad de fe el dogma de la asunción de María y pocos años antes la encíclica *Humani Generis* había prevenido contra los riesgos de la *Nouvelle Theologie*[25]. Por lo demás, algunos grandes teólogos de alto calado intelectual como Congar, Chenu y De Lubac habían adelantado planteamientos que poco tiempo más tarde fecundaron el impulso renovador del Concilio Vaticano II.

Brilla como una joya refulgente del pontificado pacelliano la encíclica programática *Summi Pontificatus*, en la que este gran pontífice se pronunciaría contra el laicismo, afirmando que los valores morales no pueden estar ausentes de la vida social de los pueblos. Pío XII salía así al cruce de errores modernos que pretendían reducir a la Iglesia a una mera función ornamental de la sociedad, con una dedicación exclusiva al culto y en todo caso a la beneficencia, pero que desde luego la declaraba ausente de los lugares donde se trazan las directrices de organización de la convivencia humana. Al mismo tiempo, Pío XII fue el primer Papa que habló sobre una "sana y legítima laicidad del Estado" en un adelanto de lo que sería el abandono del principio de confesionalidad, entonces sostenido por las tesis institucionalistas del Derecho Público Eclesiástico.

24. Cf. Robert SERROU, *Pie XII. Le Pape-roi*, Librairie Académique Perrin, 1996, trad. cast: Manuel MORERA, *Pío XII. El Papa-rey*, Palabra, Madrid 1996, p. 354.

25. La encíclica representó una afirmación de la metafísica, cuya ausencia constituye el núcleo del pensamiento contemporáneo y la causa original y radical de su desvarío antihumano.

Al considerar en su función pastoral la materia de la actitud de la Santa Sede en las relaciones con las comunidades políticas, el Papa no dejaría de adoptar valientes medidas de enfrentamiento con la ideología socialista del marxismo, advenida como un totalitarismo nunca alcanzado en la historia de la humanidad, por ejemplo en relación al caso tristemente célebre del Cardenal Josef Mindszenty, cuya persecución no vaciló en denunciar amargamente. Era la "Iglesia del Silencio"[26] que hablaría, décadas más tarde, y con una elocuencia intrépida por boca de su sucesor Juan Pablo II. Del mismo modo –y a despecho de una maligna e injusta campaña que su augusta figura viene soportando desde los años sesenta– el Papa denunciaría al nacionalsocialismo como un "*spettro satanico*"[27].

Algunas medidas de autoridad fueron advertidas cuando se puso fin a la experiencia de los "sacerdotes obreros" que preanunciaba un doloroso proceso de secularización del clero, y el Santo Oficio ordenó el mismo año de la firma del acuerdo el retiro de las bibliotecas de los seminarios de las obras de Teilhard de Chardin, cuya teoría evolucionista era considerada inconciliable con la ortodoxia católica. En 1956 el Papa declaró la ilicitud de la fecundación *in vitro* y al año siguiente condenó la eutanasia[28], que Juan Pablo II ratificaría años más tarde en *Evangelium Vitae* con un pronunciamiento considerado *ex cathedra*. También en 1957, año de la firma del acuerdo, el Pontífice escribió la encíclica *Fidei Donum* sobre las misiones.

De otra parte, había comenzado en esos años el proceso de construcción de la Unión Europea y Pío XII expresó su viva satisfacción por la firma de los tratados de Roma en ese mismo año de 1957. Varios de quienes pusieron sus fundamentos se caracterizaban por ser hombres de fe, como Konrad Adenauer, Robert Schuman y Alcides de Gasperi[29]. De su mano la Democracia Cristiana atravesaba su momento de gloria, alentada por el Papa, quien veía en ella un cauce político para impulsar el dinamismo apostólico de los católicos en la vida pública frente al avance de los partidos co-

26. Cf. Florencio Hubeñak, *La Iglesia del silencio*, en Roberto Bosca - José Enrique Miguens (comps.), *Política y Religión. Historia de una incomprensión mutua*, Lumière, Buenos Aires 2007, pp. 271-307.

27. Cf. Pedro Jesús Lasanta, *La Iglesia frente a las realidades temporales y el Estado: el juicio moral*, Eunsa, Pamplona 1992, p. 44 y ss.

28. Cf. Robert Serrou, *op. cit.*, pp. 296 y 397.

29. Cf. José Luis de Imaz, *Los constructores de Europa. Schuman, Adenauer, Monnet, De Gasperi*, Fundación Carolina de Argentina, Buenos Aires 2007.

munistas. A partir de ese año se produce su emergencia también en otros países latinoamericanos, como la República de Chile. El nacimiento del Partido Demócrata Cristiano en la Argentina ha sido señalado como uno de los puntos de dolor en el conflicto entre el gobierno y la Iglesia Católica cuyo estallido operó como un martillo detonante sobre la caída de Juan Domingo Perón[30].

Pío XII envió una carta el 13 de enero de 1956 con un mensaje al nuevo Presidente Aramburu, reemplazante de Eduardo Lonardi. El Papa estaba enfermo y no mucho más tarde, el 9 de octubre de 1958, moriría, dejando el recuerdo de su impronta hierática en la historia de la Iglesia, que su sucesor cambiaría de un modo tan sorprendente como radical. El cariño que supo despertar en los más variados ambientes y la fuerza de su alta autoridad espiritual quedarían reflejados en el hecho de que su desaparición produjo una consternación universal.

3. EL DERECHO PÚBLICO ECLESIÁSTICO

Las relaciones entre la Iglesia y el Estado durante el pontificado de Pío XII, también durante el momento histórico en que se firmó el convenio, se hallaban sujetas, por parte de la primera, a los caracteres típicos del llamado Derecho Público Eclesiástico, que tuvo desarrollo a partir del siglo XVIII, todo el XIX y la primera mitad del XX como un sistema de teorías y principios –tanto sobre la Iglesia como sobre el Estado– elaborados con el objeto de constituir la base teológico-jurídica de todo el sistema constitucional de la Iglesia y de sus relaciones con la comunidad política[31].

Debe advertirse que aún no se había desarrollado un Derecho Eclesiástico o Derecho Eclesiástico del Estado tal como lo conocemos hoy, como un Derecho de fuente estatal en materia religiosa, y las relaciones entre la Iglesia y el Estado eran estudiadas tanto por el Derecho canónico como por el Derecho Público de la Iglesia, disciplina cultivada por eminentes ca-

30. Perón consideraba que Pío XII no simpatizaba con el peronismo y calificaba al Papa como un "Pontífice político": "no se cuidó de atacarnos en todos los terrenos con una cuarentena que se extendió más allá de nuestra caída" habría expresado amargamente en el exilio. Cf. Carlos CHIESA, *Iglesia y Justicialismo ¿Anatema o reconciliación?*, Cuadernos de Iglesia y Sociedad, 10/11, Cios, Buenos Aires 1984, p. 22.

31. Cf. Alberto DE LA HERA, *Introducción a la Ciencia del Derecho Canónico*, Tecnos, Madrid 1967, p. 38.

nonistas y que en nuestro país reconoce su máximo exponente en los años cincuenta en el historiador y canonista salesiano Cayetano Bruno, autor de un clásico en dicha perspectiva publicado un año antes de la firma del acuerdo[32].

Con este instrumento la Iglesia procuraba presentarse ante el mundo moderno en una actitud reivindicativa que a menudo fue interpretada en ambientes laicistas como una pretensión de poder incluso temporal. Hasta que el Concilio Vaticano II cambió la perspectiva de percibir las relaciones de lo espiritual y lo temporal, y por lo tanto las de la religión con la política, el *Ius Publicum Ecclesiasticum* fue considerado la postura oficial de la Iglesia en la materia, aunque ella exhibía una visión cada vez más inadecuada a las condiciones propias de una cultura en proceso de secularización. Este era el escenario institucional que se presentaba en el último tercio de los años cincuenta, cuando se firmaba el acuerdo.

El Derecho Público Eclesiástico tal como resulta de su formulación histórica parte de unos principios teológicos y deduce unas conclusiones en términos técnico-jurídicos[33]. Las tesis fundamentales expuestas por sus cultivadores afirman el concepto de la Iglesia como *sociedad perfecta* (estudiada por el Derecho Público Interno) y la superioridad indirecta de ella sobre el Estado, también comprendido bajo la misma categoría de sociedad perfecta.

Esta manera de relacionar la realidad espiritual y la política llevaría, en un contexto de creciente extrañamiento mutuo, a una tensión permanente, y no pocas actitudes anticlericales de odio hacia lo religioso en realidad querían expresar oposición a una ilegítima pretensión de injerencia del clero en la política.

En cierto modo estas resistencias pueden reconocer su explicación y aun su fundamento en un clericalismo que debe considerarse como la clave

32. Cf. Cayetano Bruno, *El Derecho Público de la Iglesia*, Artes Gráficas Pío IX, Buenos Aires 1956. La obra no se refiere a la asistencia religiosa a las fuerzas armadas, aunque al estudiar los concordatos menciona el tema (T. II, p. 342). Posiblemente en razón de la fecha de conclusión de su monografía, las gestiones del embajador Río no aparecen mencionadas, ni se repara tampoco en la posibilidad sobre un acuerdo en la materia castrense. Bruno había escrito otra obra, *Bases para un concordato entre la República Argentina y la Santa Sede*, exactamente diez años antes de la firma del acuerdo.

33. Uno de los estudios más certeros sobre este peculiar Derecho puede encontrarse en Pedro Lombardía, *El Derecho Público Eclesiástico según el Vaticano II*, originalmente publicado en lengua francesa en *Apollinaris*, XL (1967) *Miscellanea in honoris Dini Staffa et Periclis Felici SRE Cardinalium*, I, pp. 59-112, bajo el título *Le Droit Public Eccésiastique selon Vatican II*, en "Escritos de Derecho Canónico" II, Pamplona 1973, pp. 350-431.

de interpretación de toda la realidad social y política por buena parte de quienes impulsarían las tesis del *Ius Publicum*[34]. Concebidas en sentido propedéutico en relación al Derecho canónico, y con una marcada intención apologética, las tesis del Derecho Público Eclesiástico pueden resumirse de este modo en cuatro núcleos fundamentales[35]:

1. Tanto la Iglesia como el Estado son considerados en la categoría de "sociedades perfectas", entendiendo por tales las que tienen como fin un bien que es completo en su orden, según la propia definición de los propios cultivadores de la disciplina[36]. Esta mutua autosuficiencia y autonomía y sus relaciones suscitan la necesidad y el interés en delimitar los respectivos campos de competencia, que cuando encuentran un punto común son considerados en la categoría de *res mixtae* o cosas mixtas.

2. El Estado debe reconocer a la Iglesia como una sociedad perfecta. Así como las personas individuales tienen la obligación moral de reconocer la verdadera religión, esta regla rige también para ellas cuando actúan socialmente y se organizan políticamente, por lo tanto el Estado tiene el deber de reconocer a la Iglesia como verdadera y ese reconocimiento debe ser público, como lo es su actividad.

3. Como consecuencia, la Iglesia debe gozar de un estatuto privilegiado diferenciado del resto de los cultos religiosos de los ciudadanos. Resul-

34. Este podría haber sido el caso del régimen argentino que durante varias décadas no previó el matrimonio de los increyentes sin ningún cuestionamiento por parte de una sociedad civil que parecía inspirarse en los principios cristianos con evidente desmedro de la igualdad en la sociedad política.

35. Cf. Carlos María MENDONÇA-PAZ MAYOL, *El Derecho Público Eclesiástico en los Concordatos de la Santa Sede de 1954 a 1994, Thesis ad Doctorandum in Iure Canonico totaliter edita, Pontificium Aetheneum Sanctae Crucis, Facultas Iuris Canonici, Romae* 1997, p. 65 y ss.

36. Cf. Carlos María MENDONÇA - PAZ MAYOL, *op. cit.*, p. 115. Con buen criterio el autor recoge una precisión formulada por Javier Hervada, en el sentido de que si bien los planteos conciliares dejaron de lado –a mi juicio acertadamente– una nomenclatura que se manifestaba obsoleta y desde luego inadecuada para recoger la riquísima identidad de la Iglesia, no por ello caducaría el sentido profundo que ella, con todas sus limitaciones, expresaba: la de constituir una potestad suprema en su orden. Este concepto en cuanto tal no ha sido desde luego derogado en la doctrina de la Iglesia. Su necesario corolario es que de este elemento se desprende el Derecho Canónico como un ordenamiento jurídico primario. Sobre este tema cf. También: Gianfranco GHIRLANDA, *Sentido teológico y jurídico de la aplicación a la Iglesia Católica el concepto de sociedad jurídicamente perfecta en relación al Estado* en *Actas del Primer Congreso Latinoamericano sobre Libertad Religiosa*, Pontificia Universidad Católica del Perú, Instituto de Derecho Eclesiástico (IDEC) Fondo Editorial, Lima 2001, pp. 27-40.

ta moralmente inaceptable por lo tanto, que el Estado considere a todas las religiones por igual de acuerdo al principio jurídico de igualdad. Sin embargo, debe admitirse que "en hipótesis" (de acuerdo a las categorías conceptuales del Derecho Público Eclesiástico) y por un motivo de bien común, el Estado deba tolerar el error, aunque desde un punto de vista fáctico y nunca en orden a los principios.

4. La Iglesia tiene una potestad directa sobre lo espiritual y una potestad indirecta sobre lo temporal (*potestas indirecta in temporalibus*) cuando se encuentren afectados intereses morales y religiosos. Este principio se conjuga con los anteriores con el resultado de que la superioridad del fin sobrenatural por sobre el natural se traduce en una competencia de carácter jurídico de la Iglesia sobre el Estado de carácter subordinante. Finalmente, el Estado ha de proveer a la Iglesia de los medios necesarios para el cumplimiento de su fin y ella puede exigirlo.

Estos principios constitutivos de un verdadero andamiaje teológico-jurídico entrarían en crisis recién con el advenimiento del Concilio Vaticano II, pero fecundaron las relaciones entre la Iglesia y el Estado durante todo el periodo anterior, y este lapso involucra varios concordatos, por ejemplo los establecidos con Italia (1929), Portugal (1940) y de una manera paradigmática, el concordato español de 1953, considerado el *summum* de las relaciones que la Iglesia podía mantener con una comunidad política en tanto recogía las tesis propias de la disciplina en un grado ejemplar según el juicio de los cultivadores de la misma[37]. El último de los concordatos firmados antes del comentado lo fue tres años antes con la República Dominicana, en 1954, también favorablemente calificado en fuentes eclesiásticas. Sin haber una ruptura con la doctrina anterior, el Concilio Vaticano II supone un giro copernicano en el enfoque.

Como balance del Derecho Público Eclesiástico, tal como fuera concebido en los siglos pasados, puede concluirse que junto a sus innegables aciertos, tuvo el efecto de impregnar la labor pastoral de la Iglesia de una impronta confesional que aparecía ante una cultura cada vez más secularista como un arcaico clericalismo. Por lo demás, no puede desconocerse que sus premisas –ciertamente inspiradas en un criterio defensivo de los derechos institucionales de la comunidad eclesial– dejarían de lado o al menos

37. Cf. Carlos María MENDONÇA - PAZ MAYOL, *op. cit.*, p. 70 y ss. Cayetano BRUNO lo califica de "el más perfecto de cuantos se han estipulado hasta ahora" (T. II, p. 365).

tratarían de un modo insuficiente otras ricas realidades humanas y cristianas como la perspectiva de la libertad, y por otro lado lo caracterizó un tono excesivamente jurídico, que provocaría una reacción de signo inverso que forma parte de la crisis posconciliar.

Esta crisis integra entre sus componentes un más o menos velado antijuridismo que contrapone Iglesia y Derecho e identifica al Derecho con el Estado. Ciertamente, los desvaríos e insensateces de esta corriente no pueden llevar a desconocer que su ímpetu reactivo se montaba sobre una realidad eclesial al que ese cierto preciosismo juridicista le había recortado elementos esenciales. Debe distinguirse aquí, con todo, lo que es una legítima oposición a dicha visión angosta de la Iglesia, de la actitud radicalmente negatoria de la juridicidad del hecho religioso, considerada una hipertrofia de la pastoral (pastoralismo)[38].

4. EL GOBIERNO DE LA "REVOLUCIÓN LIBERTADORA"

Después del áspero conflicto sobrevenido entre Perón y la Iglesia católica, los ánimos de los católicos argentinos acusaron recibo de ese trance. Quienes habían adherido, a veces muy fervorosamente, al llamado –con expresión prohijada por las autoridades de la Revolución Libertadora– "régimen depuesto"[39], sufrieron en sí mismos el desgarro del divorcio entre política y religión. El ríspido enfrentamiento provocaría en muchos fieles verdaderos problemas de conciencia y tampoco faltaron en católicos de uno y otro bando actitudes teñidas de clericalismo.

Muy probablemente una gran parte de ellos, sin embargo, entendió el entuerto como un desentendimiento puntual, no con la Iglesia sino con una parte de ella, diferenciando la ocasional conducción del estamento jerárquico, de la totalidad del pueblo cristiano, y principalmente de la propia fe religiosa. Puede decirse que en los hechos el grave distracto no provocó –sino en casos muy determinados– una apostasía o siquiera un alejamiento de la práctica religiosa.

De otra parte, también eran católicos los opositores al peronismo, que entendieron defender su fe y su Iglesia en un momento muy difícil de su his-

38. Cf. Pedro Juan VILADRICH, *Derecho y pastoral. La justicia y la función del Derecho Canónico en la edificación de la Iglesia*, en *Ius Canonicum*, 13 (1973), pp. 171-256.

39. El rechazo al peronismo determinó que mismo nombre de Perón fuera declarado proscripto del lenguaje "políticamente correcto".

toria, que cobró visos de una verdadera persecución, como tantas veces ha sucedido en su peregrinar bimilenario. En el gobierno revolucionario, tanto en su primera como en su segunda etapa, los católicos tendrían una presencia significativa, provenientes de tres vertientes: liberales, nacionalistas y demócrata-cristianos.

Aunque sobre todo en la segunda parte de la Revolución Libertadora, de signo claramente liberal, una cierta leyenda conspirativa no ha dejado de señalar una oculta influencia masónica[40], lo cierto es que los principales jefes de la revolución, Lonardi, Aramburu y Rojas fueron fieles católicos y en general puede decirse que su comportamiento público fue coherente con su fe, aunque no han dejado de objetarse serios cuestionamientos puntuales como es el caso de los fusilamientos decretados en situaciones de represión de alzamientos contra su autoridad.

Las nuevas autoridades, por su parte, con gran prudencia procuraron superar la delicada situación, buscando reconducir las relaciones entre la Iglesia y el Estado a nuevos carriles que apuntaran hacia una armoniosa convivencia futura. Algunas reformas legislativas que habían formado parte de la política oficial del régimen peronista durante el conflicto fueron derogadas, y el gobierno provisional de los generales Lonardi-Aramburu se esforzaría en mostrar un talante respetuoso e incluso amigable con la Iglesia.

Dicho trato amistoso fue profundizado por los gobiernos que le sucedieron, configurando una verdadera política de Estado, de la cual el acuerdo de 1957 forma parte como una pieza de singular valor. En este marco se inscribe el hecho de la creación de doce nuevas diócesis[41], un dato pastoral reiterado durante el gobierno de Arturo Frondizi. En el transcurso de su gestión el embajador Manuel Río había hecho notar a sus interlocutores romanos la escasez relativa del número de obispos en relación con la extensión del territorio y las diferencias regionales, así como también consiguió la autorización que permitiría fundar una universidad, una iniciativa que había conocido un frustrado intento a comienzos del siglo.

Con el nuevo clima de relaciones los escollos comenzaron a verse allanados durante los sucesivos gobiernos. El pedido de *placet* para acreditar como nuncio a un nativo argentino, Humberto Mozzoni[42] –superando

40. Ciertamente, hubo miembros de la masonería que actuaron no solo en el gobierno de la Revolución Libertadora sino también en el mismo gobierno peronista por ella derrocado.

41. Pío XI, Bula *Quandoquidem Adoranda* del año 1957.

42. MOZZONI reemplazó a Mons. Mario ZANÍN, fallecido el 4 de agosto de 1958.

posibles dificultades técnicas– fue prontamente otorgado por Frondizi como una muestra de buena voluntad, así como se allanaría el camino para resolver la designación de obispos coadjutores con derecho a sucesión en la persona de los monseñores Schell y Lafitte en Lomas de Zamora y Buenos Aires[43]. En el decreto ley en el que se instrumenta el reconocimiento o la erección de las nuevas diócesis se invoca la "consolidación definitiva de la paz interior" valorando la contribución espiritual de la Iglesia católica, y se justifican en las atribuciones presidenciales las facultades para gestionar su creación sin una intervención parlamentaria[44].

Un capítulo aparte lo constituye el llamado a Convención Constituyente que buscaría reemplazar la Constitución "justicialista" de 1949[45] con un nuevo texto en todo caso actualizado del proyecto original acuñado en 1853[46]. Se trataba de una verdadera restauración del Estado de Derecho tal como fue concebido por los constructores de la organización nacional. Ninguno de los tres, no obstante, suponía una modificación del sistema de relaciones con la Santa Sede[47], que sufrió su primera puesta al día recién con el acuerdo suscripto en 1966 por el gobierno de Juan Carlos Onganía, aunque tramitado principalmente durante los de Frondizi e Illia.

La política religiosa de la Revolución Libertadora reconoce, sin embargo, en otro dato más relevante su momento más significativo: la institu-

43. Cf. Angel M. CENTENO, *Cuatro años de una política religiosa*, Desarrollo, Buenos Aires 1964, p. 46-47. Esta obra no menciona el tema militar. Lafitte falleció el 8 de agosto de 1959, siendo reemplazado por Antonio Caggiano, quien también había revistado como vicario castrense.

44. Cf. Texto del decreto-ley 584 del 18 de enero de 1957 en Angel M. CENTENO, *op. cit.*, p. 98-100.

45. Cuando se anunció la reforma de la Constitución en 1949, los católicos se pusieron en campaña para lograr la supresión del patronato. Cf. Susana T. RAMELLA, *Algunas interpretaciones en torno al proceso constituyente y a la ideología de la Constitución de 1949*, en *Revista de Historia del Derecho* 32, 2004, 253-335.

46. Con motivo del la reforma los obispos gestionaron sin éxito el reconocimiento civil del matrimonio canónico. Cf. Roberto BOSCA, *Ni vencedores ni vencidos*, en *Debate*, 6-X-05, p. 43.

47. La cuestión interesaba a la Santa Sede por cuanto se consideraba que la subsistencia del sistema patronal en el texto constitucional constituía un obstáculo para el ansiado acuerdo. En tal sentido se habían expresado inclusó importantes juristas católicos como Pablo RAMELLA y otros. Cf. Juan Fernando SEGOVIA, *Persona, Estado y Reforma constitucional. Ernesto Palacio, Pablo Ramella y Arturo Sampay*, en *Revista de Historia del Derecho* 32, 2004, p. 384. El Canciller Zavala Ortiz tuvo que vencer las resistencias del Nuncio para llevar adelante las negociaciones tendientes a concretar el acuerdo finalmente firmado por su sucesor. Cf. Jorge Reinaldo VANOSSI, *Un estadista de fuste: Miguel Angel Zavala Ortiz*, en *Historia* 97, p. 136.

ción del obispado castrense[48]. A ella le corresponde haber firmado el primer acuerdo entre el Estado Argentino y la Santa Sede. En la República Argentina la situación militar posee, como en otros países, un estatuto jurídico propio en materia religiosa que se articula fundamentalmente mediante el Acuerdo suscripto entre la Santa Sede y el Estado nacional en el año 1957[49], modificado en el año 1992 para adecuarlo a la nueva constitución canónica.

5. ANTECEDENTES MEDIATOS E INMEDIATOS

En los años antecedentes a la firma del acuerdo, la Santa Sede, entonces bajo el pontificado de Pío XII, celebró nueve concordatos[50], entre los cuales se ha señalado el carácter emblemático del español, pero ya antes de ser Papa, Eugenio Pacelli había intervenido como Nuncio en la firma de los concordatos con Austria y Alemania. En 1940 se firmaron los de Haití y Portugal, en 1953 el de Bélgica y al año siguiente el de la República Dominicana. En el mismo año de 1957 el celebrado con Bolivia reitera el reconocimiento de los "vicariatos apostólicos", y también se celebraron acuerdos con Colombia y Alemania. Durante el pontificado de Pablo VI se firmaron doce concordatos, también uno con Argentina[51]. Otros acuerdos sobre la atención religiosa a las fuerzas armadas en la región fueron celebrados con Bolivia en 1958, actualizado en 1986, y con Paraguay en 1960. Posteriormente se concertaron acuerdos del mismo tenor con Ecuador en 1978, con Brasil en 1989 y Venezuela en 1994[52].

48. Cf. Roberto DI STEFANO - Loris ZANATTA, *Historia de la Iglesia argentina. Desde la conquista hasta fines del siglo XX*, Mondadori, Buenos Aires 2000, p. 464.

49. Cf. Norberto PADILLA - Juan NAVARRO FLORIA, *Asistencia religiosa a las fuerzas armadas. En el 40 aniversario del Acuerdo entre la Nación Argentina y la Santa Sede sobre jurisdicción castrense*, Secretaría de Culto, Buenos Aires 1997, *passim*. También: Juan G. NAVARRO FLORIA, *Precisiones jurídicas en tormo al obispado castrense en la Argentina, en* www.calir.org.ar

50. En efecto, el Papa era partidario de establecer acuerdos jurídicos donde las partes adquirieran derechos y obligaciones a los que consideraba convenientes para gozar de una auténtica *Libertas Ecclesiae*, aunque no al punto que se le ha adjudicado, con evidente exageración, de poseer una "manía concordataria". Cf. AA.VV., *Nueva Historia de la Iglesia*, Cristiandad, Madrid 1984, p. 484.

51. Cf. Pío CIPRIOTTI - Anna TALAMANCA, *I Concordati di Pio XII (1939-1958)*, Universitá degli Studi di Camerino, Facoltá de Giurisprudenza-Sez. XVI, n.7, Dott. A. Giuffré Editore, Milano 1976.

52. Cf. Juan NAVARRO FLORIA, *La libertad religiosa y el Derecho eclesiástico en América del Sur*, Ponencia en el Foro Internacional sobre Libertad Religiosa, México, octubre 2002.

El acuerdo fue firmado luego de una larga negociación comenzada once años antes pero los antecedentes se remontan a 1915, cuando el presidente Victorino de la Plaza inició gestiones apara obtener una "jurisdicción exenta"[53]. Se consideraba que el mantenimiento del patronato por parte del gobierno argentino, ratificado en la Constitución de 1949, se constituyó en un obstáculo para el acuerdo. Sin embargo, por otra parte la Instrucción *Solemne Semper*, de 1951[54], favoreció el proceso. Nuevas solicitudes fueron reiteradas en 1935 y 1939, y las negociaciones continuaron durante el primer gobierno de Perón, las que fueron encomendadas en 1949 el fraile mercedario José Rufino Prato en calidad de enviado extraordinario y ministro plenipotenciario del gobierno argentino[55].

Por fin, al asumir como nuevo presidente de la Revolución Libertadora, el general Eduardo Lonardi se presentó como hijo de la Iglesia católica y se manifestó favorable a suscribir por fin el ansiado concordato, pero un golpe de palacio lo desalojó del poder[56]. Cuando asumió su sucesor Pedro Eugenio Aramburu, siendo de un signo político diverso, mantuvo sin embargo la misma sensibilidad con respecto a la política religiosa del periodo inicial del movimiento revolucionario, y envió junto con sus ministros al Papa una carta autógrafa con motivo de su octogésimo cumpleaños donde se expresaba el mismo deseo de su antecesor en el sentido de arribar a un concordato, el que encontraría favorable acogida en el Pontífice. El embajador Manuel Río sería el encargado de instrumentar los últimos pasos en la Santa Sede hasta el arreglo final del acuerdo, mientras en Buenos Aires se designaba una comisión especial estatal presidida por el Subsecretario de Culto con participación del administrador apostólico de la arquidiócesis porteña[57].

53. Se omite toda referencia histórica sobre la pastoral castrense tanto de la Iglesia universal como de la Iglesia en la Argentina. No obstante vale recordar como símbolo de esa historia el nombre de Fray Luis Beltrán, capellán del Ejército de Los Andes.

54. *AAS* 43 (1951) pp. 562-564. Sobre *Solemne Semper*, Cf. Antonio VIANA, *Territorialidad y personalidad en la organización eclesiástica. El caso de los ordinariatos castrenses*, Eunsa, Pamplona 1992, pp. 67 y ss. Cf. Juan Ignacio GONZÁLEZ ERRÁZURIZ, *Iglesia y Fuerzas Armadas. Estudio canónico y jurídico sobre la asistencia espiritual a las Fuerzas Armadas en Chile*, Universidad de los Andes, Santiago de Chile 1994, p. 137 y ss.

55. Cf. Dto. 15980 de 1949.

56. Cf. María SÁENZ QUESADA, *La Libertadora (1955-1958). De Perón a Frondizi, Historia pública y secreta*, Sudamericana, Buenos Aires 2007, pp. 28 y 140 y ss.

57. Cf. Dto. 19707 de 1956.

Las conclusiones del trabajo de esta comisión constituyeron las bases del acuerdo definitivo, firmado el 28 de junio de 1957 y ratificado por el Poder ejecutivo el 5 de julio del mismo año[58]. Este proceso se completaría cuando tres días después fueron canjeados los instrumentos, y transcurridos otros tres días fue erigido el vicariato. Encontraba así adecuado cauce en el régimen institucional argentino mediante el primer acuerdo largamente deseado tanto por el Estado como por la Iglesia católica, el principio de cooperación entre ambos.

6. La gestión de Manuel Río

La personalidad del embajador de la Revolución Libertadora exhibía contornos altamente auspiciosos. Río fue un jurista de clara vocación humanista y como tal su perspectiva fue transdisciplinar, dedicándose a cultivar –desde una profunda cultura histórica, jurídica y filosófica– la Filosofía del Derecho, materia sobre la que escribiría diversos trabajos, así como sobre otros temas filosóficos, históricos, jurídicos y políticos, en los que alcanzó las dignidades de académico tanto en la de Derecho como también en la de Ciencias Morales y Políticas. Puede decirse que si bien él investigó y publicó sobre una amplísima y rica problemática, fue un gran amante de la libertad (sin duda su preocupación central en su dilatada vida de publicista) frente al despliegue de los totalitarismos a lo largo y a lo ancho de un dilatado arco histórico que abarca casi todo el siglo veinte[59].

Como opimo fruto de esa naturaleza amante de la libertad, no puede omitirse al considerar su egregia personalidad humana y cristiana haber advertido con ejemplar fortaleza, aun en situación de minoría, sobre los serios riesgos del talante autoritario en el que muchos de sus hermanos en la fe, incluso clérigos, se embarcaron extraviadamente sobre todo a partir de los años treinta. Dicha sensibilidad profundamente democrática enraizada en la fuente evangélica explica su temprana oposición al gobierno de Juan Domingo Perón, por lo que sufriera persecución y cárcel[60] en un momento oscuro de desencuentros entre los argentinos.

58. Cf. Dto. 7623 de 1957.

59. Pocos días antes de morir, Río terminó de escribir una magna obra titulada *La liberté dans la pensée de l'antiquité greco-romaine et ses résurgences. Ebauche d'une étude historique-philosophique.*

60. Río fue uno de los inspiradores de la Democracia Cristiana en la Argentina. Cf. Carlos Floria - César A. García Belsunce, *La Argentina política. Una nación puesta a prueba*, El Ateneo, Buenos Aires 2006, p. 133.

Producido el cambio en el vértice del gobierno revolucionario, Manuel Río fue propuesto por Mons. Miguel de Andrea[61] para ocupar la embajada en la Santa Sede, y su periodo abarcaría los años 1956, 1957 y parte de 1958, hasta que lo reemplazó el embajador del gobierno desarrollista Santiago de Estrada. El embajador de la Revolución Libertadora se aplicó con diligencia a preparar durante su gestión como representante de la nación argentina un ambiente adecuado, al que consideraba parte de un nuevo marco de relaciones con la Santa Sede.

El excelente trato personal prodigado a Río por el mismo Pío XII constituiría un factor fundamental en dicho proceso, que se vería adecuadamente reflejado en el exitoso resultado posteriormente obtenido como fruto de su gestión. Según el embajador, la Santa Sede tenía en vista la situación de Brasil, que había reconocido a la Iglesia los efectos civiles del matrimonio canónico, así como la educación religiosa de los hijos de los fieles católicos, y se había desvinculado de la Iglesia en los demás aspectos[62].

Las extensas y cordiales conversaciones mantenidas entre el Pontífice y el diplomático argentino fueron construyendo las bases de ese entendimiento[63]. En ellas Pío XII, como en tantas otras ocasiones, recordaría su visita a nuestro país como legado papal en el Congreso Eucarístico Internacional del año 1934. Este acontecimiento eclesial –que tanto había impresionado al Papa– marca un punto de inflexión en la historia de la Iglesia católica en la Argentina durante el siglo XX.

De este modo, durante varios meses el embajador se reunió con Antonio Samoré, en ese entonces secretario de la comisión para asuntos eclesiásticos extraordinarios, y su ayudante Agostino Casaroli con el objeto de llegar a un acuerdo. Según el jurista, quien poseía un fino sentido para percibir los pliegues más sutiles de la realidad diplomática, había constituido una estrategia equivocada la seguida hasta ese momento por parte de los sucesivos gobiernos argentinos, que deseaban arribar a una solución global en el problema del patronato. Ambas partes no tenían definidos los asuntos a resolver y Río expresó al Papa que podría arribarse a un acuerdo puntual si se separaban o desglosaban los diversas cuestiones pendientes.

61. El gobierno consultaba a De Andrea en los asuntos eclesiásticos.

62. Cf. Manuel Río, *Concordatos con la Santa Sede y recuerdos de una misión diplomática*, en *Anales de la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Buenos Aires*, 2ª época, Año XVII, Número 13, Buenos Aires 1975, p. 67.

63. En febrero de 1958 y como reconocimiento a su persona y a su gestión, la Santa Sede otorgó a Manuel Río el grado de Caballero Gran Cruz de la Orden de Pío IX (*Ordine Piano*).

El Papa recibió con entusiasmo la idea: "Ah, cuánto me agradaría firmar algo con la Argentina, no hay nada firmado", le habría expresado. El embajador solicitó entonces al Pontífice un listado de puntos concretos sobre los que se podría arribar a un acuerdo y trabajó en un extenso análisis de la cuestión que envió a la Cancillería argentina, recomendando la vía a seguir. De ese listado se eligió como materia a acordar la pastoral con militares, y cuando la embajada recibió la lista de los puntos de dolor se vio que al fin había llegado el momento de avanzar en la estrategia gradualista.

No había sido ésa la expectativa inicial de Río, quien hubiera deseado cerrar al menos tres problemas pendientes: el patronato, el pase o *exequatur* y el ingreso de nuevas órdenes religiosas. Esto no pudo ser posible y debió conformarse con el vicariato castrense, pero el camino que él abriría pudo ser completado exitosamente por los gobiernos que le sucedieron, todos los cuales tuvieron la misma sensibilidad sobre la cuestión. El 10 de octubre de 1966 el canciller Costa Méndez y el nuncio Mozzoni pusieron punto final a esa historia con la firma de un histórico acuerdo.

Sin embargo, y a pesar de estas limitaciones de la realidad, Río no redujo su actuación como embajador a la atención de cuestiones institucionales de calado profundo como el patronato y el vicariato. El, como cristiano, era muy consciente de la importancia de la labor pastoral de la Iglesia y de la misión de la evangelización, a la que consideraba con buen criterio de primordial interés para una armoniosa y progresista convivencia entre los argentinos, por eso mantuvo un especial empeño en ayudar a la creación de un apreciable número de nuevas diócesis, un acontecimiento del que tratándose de un mismo país no se tenía memoria de antecedentes en la Santa Sede.

Del mismo modo, Río procuró impulsar el proceso de beatificación del obispo Mamerto Esquiú[64], cuya figura está tan unida al recuerdo de su actitud favorable a la Constitución como el marco institucional fundamental de la nueva nación. Finalmente, su gestión también ayudó a allanar el camino para la creación de universidades católicas en el país, que vendría a llenar un verdadero vacío en la labor educativa de la Iglesia[65].

64. Cf. Entre otros, Horacio M. SÁNCHEZ DE LORIA PARODI, *Las ideas político-jurídicas de Fray Mamerto Esquiú*, Quórum-Educa, Buenos Aires 2002.

65. Este panorama muestra el marco real de la labor desarrollada por Río, ciertamente contrastante con la liviandad con la que en ocasiones se ha tratado la concertación del acuerdo. Así es como se ha llegado a considerarlo un pago de favores del gobierno de Aramburu por permitir que el Vaticano ocultara el cadáver de Evita, atribuyendo erróneamente que, co-

La prensa local reflejó la firma del histórico acuerdo por el embajador Río como plenipotenciario del gobierno argentino y Domenico Tardini como Prosecretario de Estado para Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios de la Santa Sede, participando también del solemne acto altos prelados y diplomáticos. Roberto Lanusse era el Subsecretario de Culto. El nuncio Mario Zanín intercambió los respectivos instrumentos con el ministro Alfonso de Laferrere el 8 de julio de 1957[66]. El anterior nuncio Fietta se había opuesto a la tentativa de acuerdo por parte del gobierno de Perón. Según la crónica periodística, en la embajada ante la Santa Sede se consideraba al acuerdo como un paso hacia la completa normalización entre las relaciones del Estado argentino con la Iglesia católica[67].

7. EL ACUERDO Y EL RÉGIMEN LEGAL ARGENTINO

El régimen de la pastoral castrense en nuestro país está regido por una normativa de doble naturaleza perteneciente al Derecho canónico y al Derecho positivo argentino, algunos de cuyos instrumentos legales son los siguientes:

1) El Acuerdo del 28 de junio de 1957[68] con la reforma de 1992[69].
2) El Código de Derecho canónico.
3) La Constitución *Spirituali Militum Curae.*
4) El Acuerdo de 1966 entre el Estado Argentino y la Santa Sede[70].

mo supuesto premio por su intervención en dicha operación, el sacerdote Francisco ROTJER accediera al mando del vicariato castrense. Cf. María SEOANE - Víctor SANTAMARÍA, *Evita esa mujer*, Caras y Caretas, cuaderno N°5, Fundación Octubre, Bs.As. 2007, pp. 99 y 103.

66. Cf. Norberto PADILLA - Juan NAVARRO FLORIA, *op. cit.*, p. 7. ZANÍN, quien había sido delegado apostólico en China y llegó a la Argentina en 1953, después de estar seis años en Chile, murió al año siguiente. Cf. *Excmo. y Revmo. Mons. Mario Zanín, Nuncio Apostólico +Agosto 4 de 1958*, en *Revista Eclesiástica Argentina*, 4, julio-agosto 1958, p. 4.

67. Cf. *Se ha firmado un acuerdo con la Santa Sede*, en *La Nación*, 29-VI-57, p. 1 y *Con la Santa Sede se firmó un acuerdo*, en *La Prensa*, 29-VI-57, p. 1. El texto fue publicado en *Criterio*, 1289, 8-VIII-57, p. 549-550 y puede leerse también en José T. MARTÍN DE AGAR, *Raccolta di concordati 1950-1999*, Libreria Editrice Vaticana, Cittá del Vaticano 2000, p. 43-45. En un número de homenaje a Mons. Franceschi, *Criterio* se refirió al acontecimiento. Cf. *El Vicariato castrense*, en *Criterio* 1288, 25-VII-57.

68. Aprobado por Dto. 7623 de1957, Dto. 12958/57 y ley 14467 de 1958.

69. Dto. 1526/92. Cf. Juan NAVARRO FLORIA, *El obispado castrense*, en *Criterio*, 23-IV-92, p. 173 y ss.

70. El texto del acuerdo remite al vicariato (ordinariato) castrense.

5) El Decreto-ley 12958/57 ratificado por ley 14467 que estableció el Sistema orgánico del Vicariato castrense, actualizado por los nuevos Estatutos del obispado castrense en Argentina[71].
6) El Reglamento Conjunto de los capellanes.
7) El Reglamento de los capellanes de las fuerzas de seguridad.
8) El Dto. 155/75 que aprobó la estructura orgánica del vicariato.
9) El Dto. 1187/97.
10) El Dto.1084/98[72].

Para estudiar el régimen de asistencia religiosa previsto por el Derecho eclesiástico en la Argentina se van a examinar las mencionadas normas teniendo como eje el Acuerdo de 1957 que constituye la piedra fundamental de la estructura jurídica del sistema y cuyo cincuentenario celebramos, que por lo demás constituye propiamente el objeto de este estudio.

Mediante el art. I del acuerdo la Santa Sede constituye en la Argentina un vicariato castrense, luego convertido como se ha aclarado en ordinariato. Éste se dirige exclusivamente a los militares que profesan la fe católica. La creación del vicariato ha permitido la realización de una benemérita labor catequética y pastoral a lo largo de la segunda mitad del siglo veinte, en un pueblo mayoritariamente cristiano. Sin embargo, la creciente importancia de otras religiones en el país acredita la necesidad de ampliar el servicio religioso a las otras confesiones, como ha ocurrido en diversos países, por ejemplo en España[73].

El art. II del acuerdo prevé que el ordinariato[74] (vicariato –como se ha puntualizado– en el momento de firmarse el acuerdo) está integrado por

71. Aprobados por Decreto de la *Congregatio pro Episcopis* del 13-XI-1998.

72. El reglamento de la Curia fue aprobado por Res. 29/93 de Ministerio de Defensa y la Res. 909/98. La Res.1627 aprueba el reglamento conjunto de los capellanes.

73. Cf. Juan G. NAVARRO FLORIA. *El Obispado Castrense*, en *Criterio* 24-IV-92, pp. 173-174.

74. La denominación de *obispado*, si bien autorizada por la Santa Sede para la Argentina (Cf. *Estatutos del obispado castrense*, art. 1), resulta equívoca por cuanto los *ordinariatos* castrenses no son iglesias particulares por no ser originarias, sino circunscripciones asimilables y jurídicamente equiparables a las diócesis en tanto la potestad del ordinario castrense, si bien es propia, es cumulativa con la del obispo del lugar, pero no son diócesis. Cf. Marta HANNA, *Obispado castrense para las Fuerzas Armadas y de Seguridad en la República Argentina*, en Roberto BOSCA - Juan NAVARRO FLORIA (coords.), *La libertad religiosa en el Derecho argentino*, Consejo Argentino para la Libertad Religiosa-Fundación Adenauer, Buenos Aires 2007, pp. 211-241.

el obispo castrense[75], y los capellanes militares de cada fuerza[76], el obispo auxiliar, y los tres capellanes mayores. Según lo dispuesto por el art. III un obispo auxiliar integra la Curia castrense, debiendo ser según el régimen acordado en 1992 (como el titular de un obispado, y aunque el texto del acuerdo no lo exige) ciudadano argentino, una condición requerida por lo demás para todos los obispos por el Acuerdo de 1966, que no resulta hoy admisible y debe ser eliminada por consistir en una restricción de la libertad religiosa sin fundamento en el orden público.

Una justificación para la imposición de esta exigencia, solamente explicable en un contexto de fuerte influencia regalista propio de siglos anteriores, podría residir en el presunto carácter de funcionario público de un obispo, pero esta premisa no ha sido una opinión pacífica entre los autores ni ha sido compartida desde luego por la tradición canónica en la Iglesia[77].

Si un malentendido fervor patriótico considerara que un extranjero no puede ser obispo castrense, también debería excluir para ser coherentes, no solamente a los obispos ordinarios sino incluso al mismo clero, y su xenofobia implícita se muestra con mayor evidencia si extendemos la prohibición a todos los fieles cristianos. No resulta tampoco suficiente sustento para la norma sobre la nacionalidad, incluso la peculiaridad de la función, por cuanto el obispo y su auxiliar dependen administrativamente de la Presidencia de la Nación, aunque el Presidente, en Derecho canónico, siendo bautizado católico, reviste la condición de un simple fiel del ordinariato.

El texto establece en su art. IV que la designación del ordinario es realizada por la Santa sede conforme al Derecho Canónico[78], pero con previo acuerdo del Presidente de la Nación. Establecen el mismo sistema de mutuo acuerdo Alemania, Austria y Portugal, con matices en el órgano político interviniente (el gobierno, el Ministro General del Ejército).

75. El ordinario (castrense) puede ser o no obispo. En España, EEUU y Brasil es arzobispo.

76. Sobre los capellanes militares, ver la nota a fallo de Juan G. NAVARRO FLORIA, *La singular situación de los capellanes militares*, en *Trabajo y Seguridad Social*, 3, marzo 2008, pp. 252-278.

77. Sobre este punto puede consultarse el enjundioso estudio de Gustavo J. FRANCESCHI, *¿Son los obispos funcionarios del Estado?*, Junta Central de la Acción Católica Argentina, Buenos Aires 1942, que compendia varios artículos de este prolífico autor publicados en el diario *El Pueblo*.

78. Ejercieron sucesivamente la función de vicarios (después ordinarios) Lafitte, Caggiano, Tortolo, Bonamín, Medina, Martina y Baseotto.

Este mecanismo era el usual en la época[79] y reitera el régimen del patronato, de larga tradición regalista en la Argentina, en un grado superior incluso al entonces vigente en los hechos. En efecto, el nuevo sistema de designación va más allá de la "prenotificación oficiosa" a la que se había arribado con el entonces "modus vivendi" y que sería posteriormente consagrada por el Acuerdo de 1966, por cuanto el Poder Ejecutivo no sólo es notificado o informado previamente sin posibilidad de integrar dicha designación, sino que directamente interviene en la designación de un modo más amplio y asertivo.

Aunque establecido por acuerdo de partes, se puede considerar que el poder temporal codesigna al obispo, lo cual desde un punto de vista estricto resulta inaceptable por configurar una secuela residual del ilegítimo intervencionismo estatal en materia eclesiástica, iniciada en el cesaropapismo bizantino y continuada por una rancia tradición en la historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Por un motivo pastoral la Santa Sede ha admitido esta exigencia y la modalidad parecería ser pragmáticamente contemplada por la propia constitución *Spirituali Militum Curae* cuando dispone que el ordinario castrense será nombrado libremente por el Pontífice o bien éste confirmará el candidato legítimamente designado según lo que se haya convenido con cada Nación[80].

Otros países han establecido similares injerencias en la provisión de ordinarios militares y en bastantes casos aún mantienen los superados esquemas patronales pretendidamente justificados por la peculiaridad del cargo pero con evidente lesión del ámbito espiritual. El Acuerdo español de 1976 dispone que la designación se hará mediante la propuesta de una terna formada de común acuerdo y sometida a la aprobación de la Santa Sede. En el caso referido subsiste el derecho de presentación: el Rey presenta en el término de quince días a uno de ellos para su nombramiento al Romano Pontífice[81]. El grado de intervencionismo estatal depende de la asimilación del prelado castrense al cuerpo militar. En EEUU, por ejemplo, el ordinario

79. En casi todos los concordatos celebrados bajo Pío XI y Pío XII se concede el *ius nominationis*.

80. Cf. SMC, 2,2. Sobre la intervención en el nombramiento. Cf. Antonio VIANA, *Territorialidad y personalidad en la organización eclesiástica. El caso de los ordinariatos castrenses*, cit., pp. 62-63 y 135 y subs.

81. Cf. Mariano LÓPEZ ALARCÓN, *Organización de las confesiones religiosas*, en AA. VV., *Derecho eclesiástico del Estado español*, cit., p. 331.

castrense es nombrado sin participación formal alguna del Estado norteamericano. Como se acaba de exponer, del mismo modo que para el resto de los obispos, la nacionalidad del titular del cargo ha de ser la argentina, circunstancia no prevista en el acuerdo de 1957[82].

Para justificar esta exigencia –común a ciertos cargos públicos– se ha invocado según lo reseñado más arriba y sobre todo en el caso del obispo castrense, la peculiaridad de las funciones, no sólo su dependencia del Poder Ejecutivo, sino su rango institucional en el más alto nivel del resorte estatal, pero tampoco convence esta alegación. No siendo los obispos funcionarios públicos (una adjudicación de neto corte regalista)[83] parece poco admisible esa sujeción administrativa ni tampoco que el bien espiritual de las personas ni el bien común eclesial sea subordinado a una condición de orden temporal, tampoco de nacionalidad[84]. El régimen pastoral castrense debe depurarse de adherencias temporalistas que desdicen de la libertad espiritual de la Iglesia.

Pocos años más tarde el Concilio Vaticano II reivindicó el pleno y exclusivo derecho de la Iglesia en la provisión de cargos episcopales y expresó el deseo de que no se concedan en adelante estos privilegios así como pidió la renuncia de los existentes a las autoridades civiles[85]. Aunque se han invocado razones estructurales y funcionales sobre la necesidad del contralor estatal debido a la naturaleza del cargo[86], esta intervención no parece encontrar suficiente justificación y constituye una verdadera limitación de la *libertas Ecclesiae* que debería suprimirse oportunamente. Después de esta declaración el sistema de designación previsto en los acuerdos posconciliares se ha ido suavizando. En España se establece una presentación conjunta a la Santa Sede entre la Nunciatura Apostólica y el Ministerio de Asuntos Exteriores. Otros acuerdos como el celebrado con Austria, pero sobre todo los más recientes como los de Venezuela, Colombia, Haití, Bolivia y Croacia establecen la previa notificación[87], de manera similar al régimen fijado por el Acuerdo argentino de 1966.

82. Cf. Juan NAVARRO FLORIA, *Precisiones jurídicas en torno al Obispado Castrense de la Argentina*, en *La Ley Actualidad*, 2-VI-05.

83. Cf. Gustavo FRANCESCHI, *¿Son los obispos funcionarios del estado?*, citado.

84. Cf. Norberto PADILLA - Juan NAVARRO FLORIA, *op. cit.*, p. 22.

85. Cf. Decreto *Christus Dominus*, 20.

86. Cf. Carlos SECO CARO, *La provisión del arzobispado castrense en el derecho eclesiástico español*, en AA.VV., *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado*, *cit.*, pp. 479-510.

87. Cf. Norberto PADILLA - Juan NAVARRO FLORIA, *op. cit.*, pp. 22-23.

El acuerdo no prevé el caso de cese del Vicario (hoy obispo) por voluntad de la Santa Sede, que debe entenderse como una facultad natural de la autoridad eclesiástica, que es propia y de acuerdo a las reglas del Derecho canónico, implícita en el texto por remisión al mismo. Menos se contempla el caso de una presunta voluntad similar por parte del poder político, que no podría ejercerse por ser extraño a su jurisdicción. Sin embargo, cabe en hipótesis plantearse la duda de si esa pretensión no sería legítima, fundada en la intervención estatal que se verifica en el previo acuerdo que integra el nombramiento, y en el presunto carácter de funcionario público del titular.

Del mismo modo podría aducirse que siendo integrativa del acto de nombramiento la voluntad del Presidente de la República, también el "mutuo acuerdo" debería aplicarse a su cese. Esto habilitaría que el Sumo Pontífice acordara con el Presidente si decidiera cesar al obispo castrense. Una situación más aguda podría presentarse si el Presidente decide cesar al obispo, caso en el que hipotéticamente tendría que recabar también la conformidad de la autoridad canónica. Si ya este cuadro resulta inverosímil e insostenible, menos lo es el caso de que el Presidente decidiera cesar unilateralmente al obispo castrense.

Aunque parezca algo estrafalario, nada ha de extrañar en la variopinta historia de la Iglesia en sus relaciones con los poderes temporales, y dicha hipótesis se ha verificado recientemente con el actual obispo castrense a partir de una actitud similar a la reseñada[88]. El episodio, que ha enrarecido las habituales buenas relaciones de los gobiernos argentinos con la Santa Sede, se explica en el actual contexto social de una fuerte descristianización de la sociedad argentina, de un renacido neolaicismo y de una licuación de los resortes morales especialmente en la esfera pública, y concretamente se enmarca en la actual discusión sobre la despenalización del aborto, impulsado en resortes oficiales como parte de una política sanitaria negadora del derecho a la vida de todo ser humano desde su concepción[89].

88. El Dto. 220 del 2005 deja sin efecto el Dto. 2499/02 sobre el acuerdo concedido a Mons. Antonio Baseotto como obispo castrense y le quita el derecho a la remuneración prevista por la ley civil para dicho cargo. El episodio remite al conflicto de la Iglesia con el peronismo, cuando el gobierno exoneró y expulsó a Mons. Tato y a Mons. Novoa.

89. Desde otra perspectiva, los dichos del obispo castrense fueron interpretados en el contexto de la ley antidiscriminatoria y el antisemitismo. Cf. DAIA, *Informe sobre antisemitismo en Argentina,* 2005, pp. 53-55.

Sin entrar a analizar el caso en sí mismo, que debe entenderse en un contexto más amplio, se pueden determinar sus términos en el Derecho eclesiástico[90]. Su origen consiste en una carta privada del obispo castrense dirigida al titular de la cartera de salud que suscitó un verdadero cuestionamiento del obispo, el cual culminó con el pedido al nuncio apostólico para que la Santa Sede lo removiera de su cargo, a lo que naturalmente la autoridad eclesiástica hizo caso omiso y respondió negativamente.

El gobierno, entonces, como respuesta, determinó sin aviso o al menos consulta previa, el cese del obispo cuestionado en su carácter de "Subsecretario de Estado", un verdadero exabrupto que ha sido considerado un tanto pintoresco y fuera de los usos diplomáticos (no hay que olvidar que la Santa Sede posee una personalidad internacional), aunque se trate de un rango administrativo que lo habilita en la esfera puramente secular. El acto gubernamental, finalmente, destituye unilateralmente al obispo de su cargo, configurando una situación de fuerte tensión en las relaciones entre la Iglesia y el Estado argentino.

Este último hecho importa una directa violación del Acuerdo de 1966 y sobre todo del Acuerdo de 1957, pero también violenta el Derecho canónico, ya que siendo la designación un acto privativo del Romano Pontífice de naturaleza canónica, el rol del poder político se reduce a prestar conformidad a la designación pontificia. Finalmente, un fallo de la justicia criminal en lo correccional federal ha sobreseído al obispo del cargo de apología del crimen con que había sido acusado. La sentencia hace mérito del fallo Bahamóndez que otorgó primacía a la libertad religiosa.

Al establecer el nuevo acuerdo de 1992 que el ordinario reemplaza al vicario, el art. V del acuerdo de 1957 queda actualizado en el sentido de que el obispo hereda la jurisdicción del vicario[91], quedando de algún modo legitimada su anterior jurisdicción sobre la Prefectura y la Gendarmería, que no estaban previstas en el acuerdo de 1957. Por su parte, tanto el servicio penitenciario como la policía federal y algunas policías locales han organizado sus propios servicios de asistencia espiritual.

90. Un completo estudio del caso puede verse en Alberto SÁNCHEZ, *La cuestión del obispado castrense*, publicado en *El Derecho*, viernes 29 de abril de 2005. Suplemento Derecho Administrativo.

91. Como el obispo castrense extiende su jurisdicción a los militares bautizados, queda pendiente la atención religiosa de los militares no católicos: Cf. Juan NAVARRO FLORIA, *Precisiones jurídicas...*, cit.

En el art. VI del texto del convenio se 1957 se preveía que el vicario reclutara a su clero. De acuerdo a la Constitución *Spirituali Militum Curae* el nuevo obispado castrense puede tener clero propio y seminario, a los que hay que agregar los clérigos adscriptos.

El nombramiento de los capellanes, según el art. VII es efectuada en un acto complejo por el cual el obispo designa al capellán luego de obtener la previa aceptación por parte de la autoridad secular, quien después de la designación canónica formula la designación administrativa. Esta intervención estatal comporta otra muestra del régimen residual del antiguo regalismo hoy ya superado por las costumbres, que debería suprimirse por cuanto no encuentra justificativo ni aun considerando el interés político del Estado.

En la Argentina no ha habido uniformidad de criterio sobre la atribución del grado militar, por cuanto los documentos organizadores del régimen guardan silencio al respecto, aunque algunos capellanes de la Marina obtuvieron dicho grado[92] invocando que la condición castrense es requisito de embarque en naves de guerra, y las otras fuerzas han seguido el mismo camino[93]. Los estatutos aclaran de un modo expreso que el obispo propio no posee estado militar[94]. Resulta del todo desaconsejable la militarización de la función pastoral castrense y no resulta en modo alguno ni necesaria ni conveniente para el logro de su misión, por lo cual sería oportuna su regularización conforme a la naturaleza espiritual que es propia y específica del ordinariato.

El art. IX refiere distintos supuestos del régimen de los capellanes en materia penal y disciplinaria. Los capellanes castrenses no poseen ningún privilegio para ser juzgados por la justicia ordinaria, requiriéndose una intervención del obispo en orden al mejor cumplimiento de la sanción. En su caso el obispo deberá poner también en conocimiento de sanciones canónicas a la autoridad militar.

La jurisdicción del obispo castrense, prevista en el art. X, es personal, y como así lo declara el art. XI, es cumulativa con el obispo territorial[95], que tiene jurisdicción subsidiaria sobre el pueblo fiel del ordinariato, salvo

92. Dto. 2113 de 1973. Cf. Juan G. NAVARRO FLORIA, *op. cit.*, p. 39.

93. Según dispone el *Reglamento Conjunto de los capellanes*, art. 9°, el capellán castrense podrá revistar con estado y grado militar, incorporado como Teniente Primero hasta el grado de Coronel o equivalente. Cf. Dto. 1941 del 16-III-73 para la Armada, Dto 5 del 2-I-92 para el Ejército y la Fuerza Aérea.

94. Cf. *Estatutos del Obispado castrense de Argentina*, art. 8.

95. Cf. Antonio VIANA, *Complementariedad y coordinación entre los ordinariatos militares y las diócesis territoriales*, en *Persona y Derecho*, cit., pp. 241-273.

cuando falten el ordinario o sus capellanes, en cuyo caso el obispo territorial y el párroco del lugar actúan por derecho propio. Como rasgo peculiar se extiende no sólo a los militares sino también a sus cónyuges e hijos, personal doméstico y familiares convivientes. El art. 4 de los Estatutos del obispado castrense incluye en la jurisdicción del ordinariato con criterio amplio a quienes prestan o reciben servicios estables en institutos hospitalarios y educativos militares, todos los fieles que reciben un oficio (en su acepción canónica) del obispo y los militares extranjeros mientras dure su servicio en el país. Si bien la Iglesia católica extendió a los militares retirados la pastoral del ordinariato, ésta circunstancia no está prevista en el acuerdo.

Corresponde puntualizar también que siendo cumulativa, el obispo territorial tiene una jurisdicción subsidiaria y el obispo castrense una jurisdicción primaria y principal cuando se trate de zonas militares. El actual código de Derecho canónico ha modificado la antigua previsión del domicilio en cuanto a la celebración del matrimonio, prevista en el artículo XI, y a la jurisdicción, que corresponde ahora a la del párroco del domicilio de cualquiera de los contrayentes.

La norma del art. XIII plantea la exención al servicio militar por parte de clérigos, seminaristas, religiosos y novicios[96], cuya condición deberá naturalmente acreditarse convenientemente. Pero habiéndose suspendido la ley 17531 de servicio militar obligatorio, mediante la ley 24429 de 1994, que establece un servicio militar voluntario y rentado, el punto ha perdido inmediatez. La nueva ley legisla la objeción de conciencia en esta materia, admitiendo el cumplimiento de un servicio social sustitutivo por un término no mayor de un año. En caso de movilización, los sacerdotes prestan el servicio militar en ejercicio de sus funciones de tales.

La libertad de comunicación del Ordinario está contemplada en el art. XIV del acuerdo, que fue también objeto de una norma específica en el Acuerdo de 1966. Los reglamentos son acordados entre el ordinario y la autoridad civil[97]. El Dto. 1187/97 dispuso la reinserción de la Curia castrense en el ámbito de la Presidencia de la Nación.

96. En consonancia con el criterio del c. 289 de Código de Derecho canónico. Otras disposiciones legales prevén idéntico derecho para los ministros de otras religiones, no sólo la católica. La ley 17531 exceptúa en el art. 32 inc. 3° a los ministros y seminaristas de los cultos reconocidos oficialmente y en el caso de las autoridades superiores de estos cultos las exceptúa aun en caso de movilización.

97. El Reglamento fue aprobado por Dto. 5924 de 1958. El Dto. 413/93 deroga el antiguo reglamento y la Res. 29/93 aprueba el nuevo reglamento.

El Concilio Vaticano II brindaría un nuevo marco doctrinal al tratamiento canónico de los vicariatos castrenses[98], al definir la diócesis como una porción del Pueblo de Dios que se confía a un Obispo para ser apacentada con la cooperación de su presbiterio. Como se ve esta definición no menciona el criterio territorial, o sea no toma en cuenta al territorio como elemento constitutivo del concepto. Aunque ni el antiguo ni el nuevo Código de Derecho canónico modificaron la visión tradicional sobre los vicariatos, remitiendo su regulación a la ley particular, estos principios doctrinales fueron recogidos sin embargo en la normativa codicial.

El paso más importante tuvo concreción cuando la Santa Sede, mediante la Constitución apostólica *Spirituali Militum Curae* transforma a los antiguos vicariatos en circunscripciones eclesiásticas particulares asimilándolas jurídicamente a las diócesis, considerándolas regidas por estatutos especiales. La Constitución llama a estas circunscripciones "Ordinariatos Castrenses" siendo nominadas también obispados castrenses u obispados militares.

No se trata de un mero cambio de nombre, sino verdaderamente de una auténtica nueva concepción sobre la naturaleza de la institución. El Ordinario castrense es ahora un prelado de categoría equivalente a la de obispo con todos los derechos y obligaciones propios de los ordinarios diocesanos, con potestad personal ordinaria, propia y cumulativa incluyendo pertenecer por derecho propio a la conferencia episcopal, las visitas *ad limina* al Sumo Pontífice, erigir un seminario propio e incardinar a otros clérigos y depende directamente de la Congregación para los Obispos. La jurisdicción del ordinario castrense es personal y se ejerce sobre las personas pertenecientes al ordinariato. Se trata entonces de una jurisdicción propia, pero cumulativa con el obispo diocesano[99]. La potestad del obispo militar difiere de la del vicario en la que la del primero no es vicaria, o sea ejercida en nombre de otro ni tampoco es delegada o sea recibida a título personal y no en razón del oficio[100].

98. Cf. *Christus Dominus*, 43 y *Presbyterorum ordinis*, 10.

99. Las características de obispado otorgadas al antiguo vicariato provocan una situación peculiar en cuanto el nuevo obispado depende orgánicamente de la Presidencia de la Nación: es una persona de Derecho público canónico pero, al mismo tiempo, es un organismo centralizado del Estado argentino. Cf. Juan NAVARRO FLORIA, *Precisiones jurídicas*... citada.

100. Cf. Marta HANNA, *op. cit.*, p. 222.

CONCLUSIÓN

A medio siglo de la firma del Acuerdo de 1957, y en una mirada histórica, parece necesario reconocer aquí por parte de la sociedad civil en primer lugar una deuda de gratitud hacia la Iglesia Católica en la Argentina, así como al gobierno de la Revolución Libertadora y en particular a la persona de nuestro representante en la Santa Sede, el embajador Manuel Río.

La importancia del acuerdo de 1957 consiste en que hasta esa fecha no existió en nuestro país un vicario general castrense con facultades de Ordinario[101]. Al mismo tiempo, resulta oportuna la reflexión acerca de una posible actualización de la asistencia religiosa a las fuerzas armadas que procura cumplir dicha venerable institución, vista hoy desde una perspectiva multicultural e interreligiosa en su estructura actual como poco adecuada, al menos en algunos de sus aspectos, al contexto de libertad religiosa propia de la sociedad pluralista, y necesitada por lo tanto de una conveniente reforma[102].

De otra parte, parece oportuno puntualizar que la concepción ampliamente difundida en nuestro país en la primera mitad del siglo pasado expresiva de una ideología de la fe que procuró establecer una simbiosis entre religión, nación y fuerzas armadas representa una categoría histórica y como tal sujeta a las mutaciones propias del tiempo con la consecuencia de carecer casi de una vigencia real en nuestros días. Cualquier intención de vincular posibles sedimentos integristas de esa experiencia otorgándoles un carácter intrínseco a la estructura militar en sí misma considerada resulta ajena a la naturaleza de las relaciones entre las instituciones castrense y eclesial[103]. Resulta flaco argumento por lo mismo, fundamentar una opinión contraria al mantenimiento del ordinariato en dicho dato.

101. Cf. Ludovico GARCÍA DE LOYDI, *El vicariato castrense. Sinopsis histórica*, en *Archivum*, julio-diciembre 1960, pp. 688-697.

102. Sobre El ordinariato castrense en perspectiva con la libertad religiosa, Cf. Joaquín MANTECÓN, *El derecho fundamental de libertad religiosa. Textos, comentarios y bibliografía*, Eunsa, Pamplona 1996.

103. Varios estudios en los últimos años han profundizado el proyecto integrista. Cf. Loris ZANATTA, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo*, Universidad Nacional de Quilmes, Quilmes, 1996. También: Carina BALLADARES - Cecilia BLANCO - Marcela GARRIGA - Lila MARTÍNEZ, *Los olvidos y los recuerdos de la memoria. Estrategias argumentativas del catolicismo integral argentino en la década del treinta*, en Fortunato MALLIMACI - Roberto DI STEFANO, *Religión e imaginario social*, Manantial, Buenos Aires 2001, pp. 131-132.

Sin embargo, no puede desconocerse que la globalización formula un nuevo contexto y la comunicación ha alcanzado horizontes que constituyen un escenario completamente diverso al existente en los siglos pasados, ampliando las posibilidades de la pastoral de un modo impensable hasta épocas muy recientes. La atención religiosa de los fieles cristianos en las fuerzas armadas no inhibe la de las otras religiones: musulmanes, judíos, budistas y protestantes son igualmente ciudadanos que los católicos. La religión de los ciudadanos, aunque en algunos casos aparezca como mayoritaria en una comunidad nacional, no puede constituir o aparecer como un factor discriminatorio en la vida cívica del país[104].

Por lo demás, constituye una actitud siempre saludable revisar las instituciones humanas y aun las estructuras pastorales que tienen de suyo una naturaleza instrumental y cambiante, y adecuarlas a las nuevas circunstancias globales, puesto que es ajeno al espíritu de conversión inherente al Evangelio eterno instalarse en situaciones establecidas, y mucho menos –como aconsejaba sabia y prudentemente el Concilio Vaticano II, según lo dicho– en supuestos privilegios –aun legítimos– otorgados por el poder civil.

En esa misma sensibilidad, se trata de estar dispuestos incluso a resignarlos si así lo exigiere el bien en primer término de la Iglesia, y también, desde luego el bien común, esto es, examinar con honestidad si una institución responde y en qué medida al sentir de la Iglesia, en definitiva al mensaje evangélico, que constituye, quizás hoy más que nunca, una verdadera fuente de liberación, en un contexto de creciente conciencia por parte del género humano acerca de su propia dignidad.

Por último, sería igualmente deseable que el servicio pastoral de las fuerzas armadas revisara ciertas adherencias militaristas ajenas a su naturaleza estrictamente espiritual y fuera despojado de sus anacrónicos y ya señalados resabios regalistas, también igualmente lesivos de la libertad religiosa. En este segundo caso se resiente, como se recordara, la libertad de la Iglesia católica –*Libertas Ecclesiae*– pero en el primero lo que existe es una lesión o una restricción de la libertad de las demás religiones al vulnerarse el principio de igualdad[105].

104. La eliminación de referencias religiosas en los datos personales como una forma de respetar el criterio de no discriminación se ha impuesto en los últimos años en muchos países, incluso en la Argentina, y el criterio se aplica en el ámbito castrense. Cf. Res. 857/07 del Ministerio de Defensa.

105. Sobre este tema, cf. Amadeo DE FUENMAYOR, *Alcance del principio constitucional de igualdad*, en *Estudios de Derecho Civil* II, Aranzadi, Pamplona 1992, publicado en *Anua-*

Este acuerdo en efecto, se refiere a la cura de almas brindada por la Iglesia católica. Debe entenderse que él en modo alguno impide futuros acuerdos del Estado argentino con otras confesiones religiosas. En efecto, la existencia de otras iglesias y confesiones religiosas en la Argentina habilita la creación de un servicio espiritual más amplio –un camino ya abierto en los últimos años– que incluya y facilite el pleno ejercicio de la libertad e igualdad religiosas a rabinos, imanes y pastores, y en general a cualquier ministro religioso de una religión reconocida que como tal desee libremente realizar su ministerio espiritual en el espacio castrense. La cuestión no está exenta de dificultades[106].

Nada más ilustrativo que una colorida página histórica no exenta de sublime lirismo que la agenda del papa Juan XXIII registra de un modo enternecedor al mismo tiempo que expresa su singular dramaticidad. Cuenta el entonces cardenal Roncalli que durante la Segunda Guerra Mundial un capellán fue herido de muerte mientras impartía la bendición a un católico moribundo. En la ocasión un rabino toma el crucifijo de manos del capellán muerto y lo acerca a los labios del soldado, cuando es alcanzado a su vez por una esquirla y muere junto al combatiente[107].

En la medida en que el interés religioso de las personas aparezca con mayor despliegue de su pluralidad, al Estado argentino corresponde una responsabilidad que ha de atender en el futuro, más allá del ordinariato, para beneficio moral y espiritual de todos los ciudadanos argentinos y en general de todos los habitantes de la nación, sean o no creyentes de una religión. El eje organizador de esta realidad, una vez más, en el inviolable ámbito de las conciencias, es el pleno respeto de la libertad religiosa.

rio de Derecho Civil (1983), pp. 1327-1341. Parece que la naturaleza del Estado aconfesional no resulta del todo adecuada a que los miembros del ordinariato integren las estructuras orgánicas de las fuerzas armadas. Cf. J. M. MARTÍ SÁNCHEZ, *Presupuestos y regulación actual de la asistencia religiosa a las fuerzas armadas*, en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado* 10 (1994), pp. 276-279.

106. Cf. Vicente PRIETO, *Asistencia Religiosa de las Fuerzas Armadas en Colombia*, en el VIII Coloquio citado.

107. Cf. Marco RONCALLI, *op. cit.*, pp. 40-41.

AADC XIV (2007) 73-88

ALGUNAS CONSIDERACIONES ACERCA DE LAS PRESUNCIONES JURÍDICAS

APORTES DE LA FILOSOFÍA DEL DERECHO CANÓNICO

Ariel David BUSSO

SUMARIO: Introducción. I. La importancia del raciocinio jurídico discursivo. II. Un acercamiento etimológico. III. Definición en el derecho canónico. IV. Diversas clases de presunciones en el derecho canónico. V. La presunción y el indicio. VI. Las presunciones en el actual código de derecho canónico. VII. Las presunciones y la cultura del legislador y del juez.

INTRODUCCIÓN

La bibliografía canónica sobre la presunción es muy escasa[1]. Los antiguos juristas exponían una considerable lista de cuestiones posibles, no siempre coincidentes con la verdadera noción de presunción. A su vez, los modernos suelen hacer un breve comentario a las leyes que hacen referencia en este sentido[2]. Por eso las siguientes consideraciones constituyen el resultado de una reflexión desde la filosofía del derecho más que del derecho procesal canónico. Lo que de suyo es un recurso de la lógica y de la evolución del pensamiento jurídico puede observarse también desde el punto de

1. Las obras más completas en este tema es la de E. LABANDEIRA, *Las presunciones en Derecho Canónico*, Pamplona 1967; S. PANIZO ORALLO, *Temas procesales y nulidad matrimonial*, Getafe 1999, págs. 681-730.

2. En el Código de Derecho Canónico de la iglesia latina a los cánones 1584-1586.

vista de la crítica y de la distinción, cuidando de no invadir el orden técnico propiamente dichos[3].

Así las presunciones aparecen también como el resultado de un proceso lógico que, desde los primeros tiempos del derecho romano, se aplica con la equidad del juez prudente en la valoración de las pruebas.

Los clásicos, al emplear el verbo *præsumere* lo hacen al equivalente de "*credere*", "*opinari*"; es decir, expresarse en una opinión particular. Son los casos que no se encuentran en las leyes o en los edictos sino en la acción y en las obras del jurisconsulto. Es más adelante en el transcurso de la historia cuando además se suman los rescriptos imperiales. Todo este material constituye el pensamiento o expresión de algunos de los autores clásicos[4].

Tal vez sea en la época justiniana cuando aparecen con mayor claridad las presunciones legales. El valor de la prueba comienza a ser regulado por normas generales y es relacionada con la presunción. Las razones son de orden práctico porque lo presumido era una especie de punto discutido frente a posible prueba contraria.

En el Decreto de Graciano no se encuentran ejemplares de presunciones legales, en cambio en las Decretales de Gregorio IX se recogen ampliamente algunas aunque sin desarrollar una teoría de las mismas. Nace sobre todo por el abuso de los indicios y para corregirlos se construyen algunas generalidades acerca de las presunciones. Por ejemplo, se encuentra una auténtica presunción legal en el capítulo 16, cuando expresa que en los actos jurídicos se presume la idoneidad, la capacidad de las personas, sin necesidad de prueba. Se le ha añadido al texto, como en las interpolaciones de las fuentes romanas: "*cum prima facie praesumatur idoneus, nisi aliud un contrario ostendatur*".

Pero lo que no contienen los textos legales fue deducido por los comentaristas en las "*Summae*" a tales capítulos. Así, por ejemplo algunas, las más relevantes:

Al cap. 2: "Ex violenta praesumptione potest iudex proferre sententiam definitivam". Todavía no se ha salido, en este caso, de la llamada "presumptio hominis", que aparece como una facultad del juez; al cap. 3: "Conversatio in adolescentia facit praesumptionem in senectute"; es un comenta-

3. Cf. A. D. Busso, *El derecho natural y la prudencia jurídica*, Buenos Aires 2008.
4. Las opiniones de Papiniano, por ejemplo, en D. 12,6,3 y D. 41,4,44,4.

rio análogo al del cap. 15: "Non praesumitur incontinens in senectute, qui in iuventute continuit, máxime si est literatus"; al cap. 4: "Praesumitur contra illum, qui dilationibus subterfugit iudicium"; al cap. 5: "Qui ex duobus illatis alterum negat, reliquum affirmare praesumitur"; al cap. 6: "Ex praeteritis praesumitur circa futura"; al cap. 7: "Ex vicinitate praesumitur notitia facti loci vicini"; al cap. 8: "Praesumitur factum notum in vicino, quod est notum in remoto"[5]; etc.

El *Liber VI* de Bonifacio VIII escribe claramente la palabra *præsumptio*, pero con una nueva significación: como equivalente a prueba incompleta[6]. Pero es en las *Regulae iuris* donde existe un mayor vigor técnico en este sentido[7].

En las *Clementinas* y en las *Extravagantes* se usa la acepción de "un acto ejecutado con ciencia y voluntad contra un precepto". Así la presunción, en esta interpretación, resulta importante en los casos de comisión de delitos determinados y en la aplicación de penas más graves. El período de codificación del siglo XX le ha dado especial relieve a esta particular acepción. El tiempo medieval fue muy fecundo en las cuestiones jurídicas, también en el tema de las presunciones.

En todos los casos, la presunción nace, se desarrolla y se aplica como proceso del elemento intelectivo del acto humano. La simple aprehensión comienza la actividad de la mente que capta con los sentidos la situación, la ponderación del juicio juzga la realidad presentada y el raciocinio discursivo permite la conclusión inmediata en orden al elemento ejecutivo. Desde el comienzo en el paso de la Historia del derecho hasta los Códigos contemporáneos el proceso para llegar a formular las presunciones fueron los mismos aunque hayan diferido las circunstancias personales y reales.

5. M. GONZÁLEZ TÉLLEZ, *Comentaria perpetua in cingulos textus quinque librorum decretalium*, Lyon 1573, pp. 517-523.

6. Cf. C. 3, in VI, 2,10.

7. En 1296, Bonifacio VIII encargó a una comisión reunir los textos legislativos esenciales promulgados después de 1234, fecha oficial de las llamadas *Decretales de Gregorio IX*. El *Liber sextus* constaba de 76 títulos y le fueron agregadas las famosas *regulae iuris*: Breves fórmulas donde expresaban los principios fundamentales del derecho con algunas presunciones. Cf. A. D. BUSSO, *La Iglesia y la comunidad política*, Buenos Aires 2000, pp. 79-87.

I. La importancia del raciocinio jurídico discursivo

El carácter genérico del derecho otorga siempre una dificultad continua en la aplicación concreta del derecho mismo. Una vez que es dada la norma, eso no significa todavía otorgar soluciones a los casos concretos que puedan presentarse. Es necesario todavía el trabajo, caso por caso, de llevar la norma abstracta y adherirse a la realidad concreta.

Para que la justa aplicación de la norma se realice, es necesario que, en la búsqueda del significado intrínseco, no se detenga en la letra de la ley sino que la penetre y entienda su espíritu. El significado propio de la norma es, a menudo, superior a la intención de los individuos que la han formulado. Cuando se pone una norma como obligatoria, resulta imposible prever todas y cada una de las aplicaciones que podrá tener en el futuro.

Además, sería incorrecto considerar el significado de la norma jurídica como limitada a la intención genérica de cada uno de sus autores. Basta observar, como ejemplo, a las controversias que nacieron de los descubrimientos e invenciones más recientes (electricidad, aviación, actividades espaciales, etc.) y que pueden, y son efectivamente resueltas, según los principios generales del derecho romano, redactados muchos siglos antes de pensar siquiera en la aparición de ellos.

El jurista, como debe profundizar la norma de todo lo que ella virtualmente contiene, debe hacerlo, también, con el caso concreto en el que la norma se debe aplicar. En cada caso particular debe subrayar lo que es esencial y jurídicamente relevante de aquello que no lo es. Es en este campo donde el sentido jurídico se ejercita específicamente. La aplicación puramente mecánica desnaturalizaría el derecho, llegando algunas veces a consecuencias absurdas a aquello que los romanos advertían cuando decían que *summum ius summa iniuria*. De allí la necesaria presencia de la equidad[8].

Cada jurista se encuentra, a menudo, obligado por las normas particulares, por la materia empírica o por las simples disposiciones legislativas, a ascender a los principios generales que le han dado vigor a esas normas. Ellos, aunque no sean expresamente formulados, deben retenerse como parte del sistema jurídico positivo.

Esta necesidad se debe a la falta de la "determinación jurídica", que es en la que se ven los límites propios de la positividad del derecho. El or-

8. A. D. Busso, *El derecho natural...*, Buenos Aires 2008, pp. 86-87.

den positivo no es la única manifestación del derecho. Cuando las normas particulares faltan, bien porque el legislador no las previó en ciertos casos contingentes o porque, a pesar de haberlas previsto, haya dejado deliberadamente de regularlas, aparece manifiesta la necesidad de recurrir a aquellos principios naturales de la razón que constituyen las bases necesarias para toda relación humana y social.

El recurso a los principios generales demuestra que el legislador tuvo conciencia de la necesaria limitación de sus determinaciones jurídicas, es decir, de la propia positividad del derecho frente a una inextinguible fuente, que es la naturaleza. El derecho de un pueblo es la expresión particular de las exigencias universales de la naturaleza humana y, por lo tanto, una especificación de algo más general y más profundo. Donde las formulaciones particulares no bastan, es necesario recurrir a las raíces mismas del sistema, que es la razón humana, aquello que Cicerón le llamaba *naturalis ratio*[9].

Si en la estructura concreta del derecho positivo existen restricciones o alteraciones más o menos significativas de estos principios, no por eso éstos pierden todo el valor que poseen en el orden positivo. Por el contrario, conservan siempre una mediata aplicación, ya que las modificaciones y evoluciones se realizarán siempre según los principios inherentes a la naturaleza de las cosas.

El raciocinio discursivo del jurista permite "presumir" que hay algo "más allá" de las normas que le sirven para juzgar inmediatamente. Algunos de los que le precedieron *o él mismo*. Las vías probatorias de las presunciones y el razonamiento deductivo hacen llegar a convencimiento cierto sobre la realidad controvertida y colocarse en condiciones de hacer justicia debiendo acudir a la base de la intuición y la experiencia, a la manera de Salomón en el pasaje de las dos mujeres que se disputaban el mismo niño[10].

II. UN ACERCAMIENTO ETIMOLÓGICO

La palabra *præsumere*, presumir, supone una cosa cierta aunque sin constancia, sin prueba. Se trata de una forma de certeza considerada de antemano. No pocas veces el vocablo *præsumere* se lo opone a *probare*, con lo cual se refuerza la idea de una hipótesis sostenida en la medida en que no existe la prueba contraria.

9. Cf. *De legibus* I, 2.
10. Cf. 1 Re 3,16-28

La *præsumptio* –presunción– como acción y efecto de presumir, es lo que se tiene por verdad en el ordenamiento legal en tanto no exista prueba en contrario. Claro está que esta definición es incompleta porque el resultado de la deducción dependerá si la conjetura deriva de las leyes de la naturaleza o del modo como los hombres se conducen generalmente. O si se deriva por la ley o por la acción del magistrado para descubrir un hecho desconocido o simplemente incierto.

Pero dejando de lado toda posterior distinción que pertenece más al concepto que a la etimología, existe unidad de pensamiento a concluir que el significado de la palabra castellana constituye una sinonimia con la latina.

Es en este mismo sentido como las cita Alfonso el sabio en las Partidas aunque lo haga con una cierta imprecisión: "Gran sospecha que vale tanto en algunos casos como averiguamiento de prueba..."[11].

III. Definición en el derecho canónico

El canon 1584 define a la *præsumptio* como "una conjetura probable sobre una cosa incierta". La misma definición que la del código píobenedictino[12].

Esta definición coincide sustancialmente con la de los autores, muchos de los cuales se limitan a reproducirla[13]. Se han dado otras que guardan gran semejanza con la mencionada como por ejemplo:

"Conclusio rationabilis de veritate rei dubiae deducta ex indiciis frequenter connexis cum rei veritate"[14].

11. Partida 3, test. 14, ley 8.

12. Cf. Can. 1825§1.

13. E. F. Regatillo, *Institutiones iuris canonici*, Santander 19514, Vol. I, p. 76; F. Maroto, *Instituciones de Derecho Canónico*, Madrid 1919, T. I p. 257; M. A. Conte - A Coronata, *Institutiones I. C.*, Turín-Roma 1956, Vol. III, p. 266; P. Torquebiau (bajo la dirección de R. Naz), *Traité de droit canonique*, París 1955, T. IV, p. 288; I. Chelodi (a cargo de P. Cipriotti), *Ius canonicum de personis*, Vicenza 1957, p. 118; F. Della Rocca, *Instituciones de derecho procesal canónico*, Buenos Aires 1950, p. 261; A. Blat, *Commentarium textus C.I.C.*, L. IV, Roma 1927, p. 337; I. Noval, *Commentarium C.I.C.*, L. IV, Turín-Roma 1920, p. 376; G. Cocchi, *Commentarium in C.I.C.*, L IV, Turín 1930, p. 299; A. Vermeersch - I. Creusen, *Epitome I.C.*, 7ª ed. Roma, T.I p. 102.

14. E. F. Regatillo, *Institutiones...* cit. I, p. 76; Wernz - Vidal, *Ius canonicum*, T. VI, Roma 1927, p. 465; S. Sipos, *Enchiridion...*, cit., p. 755.

"Iudicium probabile de veritate rei dubiae, efformatum ex indiciis plerumque vel frequenter cum veritate rei connexis. Quare praesumptio est quaedam conclusio deducta ex iis quae verosimiliter accidere solent"[15].

"Coniectura ex rationabilibus indiciis collecta"[16].

"Les présomptions constituent la preuve indirecte, conjecturale, qui tend à établir un fait contesté à l´aide d´inductions tirées d´autres faits connus"[17].

En todas las definiciones de canonistas, la presunción está llamada a suplir la prueba directa. En los casos donde es imposible adquirir la certeza absoluta ella permite establecer la probabilidad de un hecho con certeza suficiente para que se pueda admitir su existencia. En realidad es la consecuencia lógica que la misma ley o el juez deducen de un hecho cierto en orden a probar otro incierto, al fundarlo en la conexión que suele existir entre los dos.

No debe confundirse la *præsumptio* con la *fictio iuris*, ya que se diferencian notablemente, porque mientras que la primera toma lo probable por cierto, la segunda toma lo falso por verdadero.

La ficción, como figura jurídica legal, a diferencia de la *præsumptio* "sólo puede ser obra del legislador y consiste en suponer existente o inexistente un hecho o una cosa que no es así, o en trasladar las consecuencias jurídicas de un estado de cosas a otro diferente, como si fuesen iguales [...] Pero la ficción es un mandato legal que no se basa en ninguna regla general de experiencia, en lo constante de los fenómenos físicos o morales y ni siquiera en su carácter ordinario, sino en la voluntad del legislador que parte de una base contraria: el conocimiento de que la realidad es distinta"[18]. Mientras que en la *præsumptio* supone el concurso de tres circunstancias en el mismo hecho, a saber: el hecho conocido, el hecho desconocido y la causalidad entre ambos, la *fictio* no.

La presunción debe basarse sobre fundamentos serios para llegar a consecuencias análogas a las que pueden engendrar la certeza resultante de pruebas directas. Es por eso que forma parte, en el Código de Derecho Canónico, junto con el testimonio y los escritos y el juramento de las partes, en la organización general de la prueba bajo ciertas condiciones. Consiste en

15. F. M. CAPELLO, *Summa...*, cit. p. 266.

16. H. CICOGNANI - D. STAFFA, *Commentarium ad librum primum C.I.C.*, Vol. I, Roma 1939², p. 346.

17. P. TORQUEBIAU, *Traité...*, cit. p. 288.

18. H. DEVIS ECHANDÍA, *Teoría general de la prueba judicial*, Buenos Aires 1981, Tomo II, p. 707.

una prueba que no es la demostración directa e inmediata de un determinado hecho "a probar", sino que, a partir de un hecho demostrado o "indicio", se termina por llegar a una conclusión considerada como moralmente cierta.

Es verdad que las pruebas deben ser hechos o actos extremos sensibles o señales y circunstancias que conduzcan a conocer lo controvertido, pero es precisamente por esto que la base es el hecho probado a partir del cual comienza el proceso de razonamiento.

La racionalidad es elemento fundamental de la *præsumptio*, y por eso se habla expresamente de la "conjetura probable", porque si no fuera de este modo no alcanzaría el asentimiento de la razón. Debe gozar necesariamente de la probabilidad. La racionalidad también se expresa en el hecho de que es susceptible de su destrucción mediante la prueba contraria. Se trata de una certeza moral, no absoluta.

Para que formen prueba es necesario que las conjeturas sean graves, precisas y concordantes. Graves, porque se apoyan en un hecho conocido que conduce a consecuencias forzosas del hecho desconocido que se busca; precisas, porque no deben ser vagas; concordantes, porque no deben destruirse unas u otras[19].

La definición codicial utiliza la palabra "conjetura" por que se trata del juicio que se forma de las cosas y de los acontecimientos por los signos o señales que se dejan ver o se observan. Son suposiciones basadas en lo que ordinariamente sucede en casos similares o en circunstancias parecidas. La verdad es dudosa pero se llega a una conclusión por los indicios que frecuentemente la rodean. Así estamos en el medio de un camino que parte de la posibilidad y tiende a llegar a la certeza moral. Las palabras del canon 1584 son breves pero llevan a valorizar la operación lógica del legislador o el juez para su proyección probatoria. Para ello usará el conocimiento y deducción de las leyes físicas, morales y jurídicas que estén a su alcance, aunque deberá evaluar que también es un salto a un cierto vacío porque pasa a un ámbito de lógica, de raciocinio.

Pero conjetura no es presunción. Las dos palabras son distintas y poseen diferente sentido. No es una tautología. Se llama "conjetura" al juicio que se forma de una cosa o realidad por lo que se ve o se observa, como ya se dijo, es una prueba en potencia; en cambio, la presunción, ya es una

19. H. E. Leguisamon, *Las presunciones judiciales, los indicios*, Buenos Aires 2006², p. 10.

prueba. La conjetura es un primer paso en el proceso lógico, inmediata a la simple aprehensión y perteneciente a la primera parte del juicio. Al conjeturar ya se está juzgando pero aún no hay juicio definitivo.

En la similitud de las palabras hay una cierta diferencia remarcable. Es por ello que el legislador le agrega luego la palabra "probable" a la de conjetura y le despoja la condición más precaria de adminículo de prueba o ayuda probatoria.

IV. DIVERSAS CLASES DE PRESUNCIONES EN EL DERECHO CANÓNICO

El Derecho Canónico distingue entre las presunciones "personales" o *ab homine* y las "legales" o *a jure*. Se dice presunción legal si es la operación racional que hace el legislador o el juez para ser aplicadas en circunstancias habituales. Se dice *præsumptio* personal cuando el juez u otro individuo concluye que un hecho es verdad basándose en algunas evidencias o circunstancias relacionadas con el hecho concreto. La presunción personal o *præsumptio hominis* no es una conjetura determinada por la ley, aunque está respaldada genéricamente por el derecho.

Las presunciones legales pueden distinguirse nominalmente a su vez como *præsumptio iuris et de iure*, que son muy excepcionales, y las *iuris tantum* o *simpliciter*, las más citadas. La distinción se realiza sobre la misma fuerza probatoria que conllevan. Las primeras son de prestarle plena fe, son irrefutables. No pueden ser destruidas por la prueba contraria y basta con que los hechos posean los debidos requisitos para que puedan ser aplicadas por el juez. Se trata de conclusiones sostenidas por el mismo derecho y consideradas tan ciertas y firmemente verdaderas que no se deshacen con ninguna prueba, porque no existe contrario.

En cambio, las *præsumptio iuris tantum*, no pueden ser usadas en forma tan directa sino que sólo se concluye en ellas por la sustentación de los hechos que les sirven de base. Habitualmente, cuando se realiza una definición de presunción se hace referencia a estas últimas, porque son las que efectivamente se tienen en cuenta en el campo de la prueba.

Los autores más antiguos admiten que la *præsumptio iuris et de iure* también pueden ser destruidas por medios excepcionales, como por ejemplo, la *evidentia facti* porque la notoriedad efectiva de los hechos desmienten la presunción[20].

20. Ver CORONATA, *Institutiones*, III, Torino 1933, p. 263.

De todos modos no deja de ser una consideración de excepción, porque la *præsumptio iuris tantum* o *simpliciter*, por su misma definición, resume todos los requisitos para ser considerada como tal. Puede ser destruida también por pruebas contrarias como la *iure et de iure* y por eso se llama "presunción". Pertenece al magistrado apreciar el valor de esta prueba, lo mismo que su correcta aplicación en el juicio.

Las presunciones personales no tienen la fuerza infalible como poseen las legales, ya sea *iuris et de iure*, o *iuris tantum*, como supletoria de otra prueba, sino que dependen únicamente del buen criterio, del tino del prudente juez que colige de ese modo. Por eso su aplicación presenta algunos riesgos, como por ejemplo cuando se le atribuyen a ciertos hechos más de lo que ellos significan. De allí que el canon 1586 pone límites certeros al mismo juez[21].

La mera suma de las presunciones de hecho, no otorga, de suyo, certeza moral, sino que sólo la coincidencia de todas ellas podrá llevar al juez a concluir el hecho final, del mismo modo que sucede con la acumulación de pruebas o con las pruebas testimoniales imperfectas. Pero además de las coincidencias, el magistrado tendrá en cuenta la relación directa, aunque no necesaria, con el objeto controvertido. Esto es como decir que no deberá apoyarse en una conjetura que, a su vez, se apoya sobre otra anterior, ya que no tendría en la base un hecho cierto y determinado.

V. La presunción y el indicio

La presunción se diferencia del indicio, porque mientras que este es el comienzo, la presunción es el término al cual se llega. El indicio es la "conjetura deducida por las circunstancias que hacen presumir la existencia de algún hecho"[22]. Es el vestigio o circunstancia o, mejor dicho, todo lo conocido y debidamente comprobado que conduce a inferir otro hecho desconocido.

De suyo, el indicio no tiene valor propio y sólo lo adquiere cuando se relaciona con otras circunstancias. Cuando estas son precisas, concordantes y graves constituyen la presunción.

21. "El juez no debe formular presunción alguna que no esté establecida por el derecho, a no ser sobre un hecho cierto y determinado que tenga relación directa con lo que es objeto de controversia".

22. G. Fernández de León, *Diccionario jurídico*, T. III, Buenos Aires 1961[2].

Así puede decirse que el indicio es un hecho cierto del que es posible extraer la existencia de otro hecho no comprobable por medios directos, teniendo en cuenta el material existente en el juicio; la presunción, en cambio, es el resultado del proceso racional que parte del indicio, valorándolo y concluyendo que otro hecho aconteció. Indicio y presunción se distinguen adecuadamente, no sólo por matices y están unidos entre sí como el fundamento y la conclusión respectiva, según debida valoración racional.

Los indicios son calificados según el grado de posibilidades de acuerdo a las fuentes que inspiraron la legislación de las Decretales. Así se distingue entre los "leves" o "ligeros" y los "graves" o "probables". Los primeros son los que no tienen sino una relación lejana con el hecho en discusión. Más que una probabilidad originan suposición y sirven de base a una "presunción temeraria" sobre la que puede edificarse un juicio también temerario y con escaso o carente valor objetivo.

Las "graves" poseen una estrecha relación con los hechos en discusión y también, con frecuencia, a los hechos análogos. Estos son los que pueden servir de base para una "fuerte presunción" o "violenta" o "vehemente", como sostienen las mismas Decretales[23]. También se pueden considerar los "muy graves" que son los que poseen una relación estrechísima con el hecho litigioso. De los indicios graves, para motivar una sentencia, es necesario que sean completados con otros elementos de prueba; en los "muy graves", en cambio, se es suficiente para motivar una presunción que conduzcan al juicio definitivo.

Los dos términos, indicio y presunción, son confusos y ambivalentes, no sólo en el momento de valorar la probanza sino también en el aspecto doctrinal y filosófico debido en ambos casos a su proximidad. Pero queda claro que el indicio es el paso desde el cual surge la conjetura que conduce a la presunción y de donde parte como hecho base hacia la verdad de otro hecho.

VI. LAS PRESUNCIONES EN EL ACTUAL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO

El tratamiento de las presunciones está simplificado en el actual Código de Derecho Canónico respecto al anterior. La figura de la *præsumptio*

23. (L. II tit. XXIII, c. 10,12,13).

iuris et de iure ha sido suprimida, prescindiendo totalmente de ella y quedando, las legales, reducidas a las *iuris tantum*[24].

Por lo tanto, de acuerdo con la actual legislación canónica, toda presunción legal podrá ser contradecida directamente al negar el hecho del indicio o indirectamente cuando éste es admitido pero se niega el nexo con el hecho desconocido que se pretende demostrar[25]. La presunción legal no constituye prueba en sentido propio, porque lo que se debe probar son los hechos básicos propiamente dichos. Estos son los presupuestos para que pueda aplicarse el peso de la ley sobre el hecho presumido. Un ejemplo concreto lo constituye la necesidad de manifestar externamente el consentimiento para que pueda concluirse que se presume que el consentimiento interno está en conformidad con las palabras o los signos que se emplean, tal como lo expresa el canon 1101§1.

La presunción legal libera de la carga de la prueba[26]. Esta afirmación del canon 1585 no es nueva en el Código de Derecho Canónico. Al referirse al juicio contencioso ordinario y especialmente a las pruebas, el legislador, después de repetir la regla romana que *affirmanti incumbit probatio*, pasa inmediatamente al objeto de la prueba, es decir, a lo que es susceptible de prueba en el proceso. "No necesitan prueba –dice– aquellas cosas que la misma ley presume"[27].

El canon 1585 libra de la prueba a quien tiene una presunción legal y la carga recae en quien sostiene lo contrario. Este agregado *–recidit in partem adversam–* indica que la presunción no invierte de suyo la carga de la prueba, porque lo que debe probar la otra parte, la contraria, son los hechos distintos a los presumidos legalmente.

Como se puede apreciar, el estatuto normativo canónico vigente, restringe las presunciones *hominis*. Por principio de estable que el juez no deberá formular presunción alguna que no esté fijada por el derecho. La razón

24. Sin embargo, certeramente señala K. E. Boccafola que "no obstante permanece un vestigio de este tipo de presunción en la figura de la *Res iudicata* (c. 1642 § 1, toda vez que la cuestión de fondo de una *Res iudicata* no puede ser directamente impugnada, salvo por medio de la *restitutio in integrum*. Hasta tal punto presume el Derecho que es verdadera y aceptada" (CECIC, vol IV/2 (1997) 2 ed. p. 1426).

25. En cambio, contra la *præsumere iuris et de iure* nunca hay prueba directa, sino sólo la indirecta al negar el hecho indiciario, como ya se ha dicho.

26. Can. 1585 "Quien tiene a su favor una presunción de derecho, queda exonerado de la carga de la prueba, que recae sobre la parte contraria".

27. Cf. can. 1526 § 2, 1°.

de esta restricción está en el deseo de no dejar espacios para posibles subjetivismos o arbitrariedades que atenten contra la seguridad jurídica. Si el derecho es *quod iustum est* se busca que la discrecionalidad sea garantizada una vez más y de todos modos. Pero aquí, también una vez más, la filosofía del derecho actúa dirigiendo la acción hacia *ius quia iustum* proponiendo una excepción a la norma general, agregando el natural principio "a no ser que sobre un hecho cierto determinado que tenga relación directa con lo que es objeto de controversia".

A la filosofía del derecho le interesa más bien la naturaleza del fundamento en que se basa la presunción. Por ejemplo aquellas que de suyo son muy fuertes, redactadas de manera firme y con pesados argumentos, como la presunción de legitimidad de los hijos que sólo se destruye con evidentes pruebas[28], porque constituyen una consecuencia muy importante de la defensa de derechos derivados de la naturaleza misma de la persona y de la insustituible institución familiar. Ya el jurisconsulto Paulo lo enunciaba según el cual *pater is est quem iustae nuptiae demosntrant*[29]. Este interés por las presunciones, aunque sean más débiles, es tanto mayor cuanto más esencial es lo que se trata de defender. Por eso algunas de ellas merecen ser tenidas en cuenta no tanto por el estilo en las que están redactadas sino por su finalidad a perseguir. Así sucede con las que pueden ser rebatidas con mayor facilidad como las de los cánones 1267§1[30] y 1101§1[31].

El derecho natural ayuda a la elaboración de las presunciones y, algunas de ellas, constituyen verdaderos pilares de la institución jurídica que nos ocupa., por ello mismo quedan excluidas del canon 1585. Su fuerza probatoria es con respecto a todo aquello que se funda en la misma naturaleza y que suelen ser presentadas en forma de axiomas o de máximas que responden a la experiencia natural. El principio de la sindéresis expresado como *bonum faciendum, malum vitandum* es un preclaro ejemplo disponible siempre.

Que este principio sea el primero, primerísimo, surge del hecho de que procede de los conceptos del orden práctico o moral, que son los con-

28. Can.1138 § 1"El matrimonio muestra quien es el padre, a no ser que se pruebe lo contrario con razones evidentes".

29. D. 2.4.5.

30. "Si no consta lo contrario, se presumen hechas a la persona jurídica las oblaciones entregadas a los Superiores o administradores de cualquier persona jurídica eclesiástica, aunque sea privada".

31. "El consentimiento interno de la voluntad se presume que está conforme con las palabras o signos empleados al celebrar el matrimonio".

ceptos del bien y del mal, siendo el bien aquello a lo que tiende la actividad práctica y el mal aquello que se le opone convenientemente. Es un principio para tener en cuenta en todas y en cada una de las presunciones de derecho o en las *ab homine*, sin excepción.

De este generalísimo precepto práctico siguen otros, enunciados concretamente y siempre fundamentales para el hombre. Santo Tomás determina el contenido del derecho natural sobre la base de las tres inclinaciones esenciales del hombre. De ellas, se deriva la inclinación a la "autoconservación de la vida" y todo lo referente a las leyes de la conservación; a la consideración como "animal", es decir, lo relativo a la trasmisión de la vida, a la ley de la fecundidad y de la conservación de la especie; y como "racional", aquello que se refiere a su desarrollo espiritual y moral, que es la ley de la persona humana.

Siguiendo este lógico pensamiento de santo Tomás, la naturaleza humana tiene un contenido y no se reduce, como la ley moral de Kant, a un marco puramente formal. De hecho, la filosofía perenne analiza estas tendencias fundamentales como punto de partida del ordenamiento jerárquico de los componentes del ser humano o árbol de Porfirio. No se trata de discutir si es el mejor método para una diferenciación, pero sirve claramente para no permanecer en enunciados abstractos. Teniendo en cuenta esto las presunciones surgen de un razonamiento por esta misma vía y las mismas premisas.

Tendríamos, sobre la base de lo dicho, tres derechos fundamentales: 1° Los derechos vitales o derechos de existencia o derecho a la vida. Esta inclinación mira al bien del individuo, en cuanto que el hombre es "sustancia" y "ser viviente". La inclinación al bien corresponde a su propia naturaleza y lleva al hombre a conservar y a respetar la vida propia, su propio ser y la de los otros[32]. El Código de derecho canónico hace explícitamente una defensa de este derecho en algunas de sus concretizaciones de la ley penal[33]; 2° Los derechos familiares y el derecho de procreación. Este derecho se da en cuanto que el hombre es animal (género próximo) y miembro de una especie. Es una inclinación al bien de la especie y no al bien del individuo aisladamente considerado. La clasificación que hace santo Tomás "en cuanto el hombre es animal", tiene su origen en la definición de derecho natural da-

32. I-II q. 94, a. 2.
33. Cf. cáns. 1397 y 1398.

da por Ulpiano, que acumula a los hombres y a los animales dentro de su pertenencia a la ley natural, ya que el hombre tiene también "las cosas que la naturaleza ha enseñado a todos los animales"[34]. Aquí deben considerarse todas aquellas leyes relativas a la generación para la conservación de la especie, es decir, lo referente al cuidado y a la protección de la descendencia. La codificación canónica tutela este derecho redactando cánones específicos al respecto[35]; 3° Los derechos espirituales o derechos de la vida civil, así como todo lo referente a la participación en la vida social. Estos derechos son en cuanto el hombre es racional y ser social. Su inclinación específica es a vivir *secundum rationem*, como persona, desarrollando la propia razón mediante la búsqueda de la verdad, la libertad en el dominio de las pasiones y una adecuada vida moral y religiosa. La ley canónica posee la custodia de este derecho en varios cánones, al referirse a las personas y a sus derechos. Constituyen un reconocimiento similar a las estructuras de declaraciones de derechos humanos, cuya técnica influyó, ciertamente, en la redacción de la normativa eclesiástica[36].

La sustancial técnica de la presunción exige el apoyo en un hecho cierto y determinado, pero lo que la misma filosofía del derecho no ve correcto es que se apoye en otra presunción "No vale construir presunciones de otras presunciones"[37]. Si bien puede parecer una limitación arbitraria a algunos, sin embargo es una garantía para que el pensamiento no se aleje del hecho concreto. La abstracción sin límites puede transformar al legislador o al juez en senil razonador ineficaz. Pero el libre convencimiento judicial sigue en pié porque los límites de la libertad están regidos por la misma naturaleza de la cosa que le toca legislar o juzgar, según los casos. Las estructuras naturales de la personas y de las instituciones son las verdaderas fuentes de los principio y las presunciones. De lo contrario sería atribuir concreta y especialmente a los jueces como creadores del derecho. Claro está que si la suma de las presunciones no da de por sí mayor fuerza moral, no por ello la coincidencia de todas ellas pueden llevar a descubrir un hecho cierto del cual proceden las conjeturas individuales y de este modo puede inferirse en pensamiento cierto y verdadera prueba. Pero nunca contradiciendo

34. Digesto I, I, I.

35. Cf. cáns. 219; 1083-1094; 1095-1107, etc.

36. Cf. cáns. 225; 278; 298, etc.

37. S. PANIZO, op.cit., p. 704. *Praesumptio de praesumptione non admititur* dice una regla considerada como clásica.

al *bonum faciendum, malum vitandum* y sus postulados inmediatos, porque el primer indicio es siempre lo que la naturaleza posee e impera.

VII. Las presunciones y la cultura del legislador y del juez

Los principios de orden moral y jurídico siempre se relacionan con la conjetura judicial en orden a elaborar las presunciones. Las cualidades de que debe ser dotado el juez para el recto desempeño de su tarea deben estar basadas en la prudencia y en la experiencia. Lo que hace a esta última es de gran importancia y supera el ámbito jurídico que frecuenta. Los conocimientos que posean, desde las ciencias llamadas duras hasta las humanísticas y morales, influirán en las reacciones, desenvolvimiento y aplicación de los principios, conjeturas y advertencia de los indicios.

Nunca se insistirá demasiado en la necesidad de que el juez y el legislador estén dotados de una vasta formación humana y científica. El conjunto del conocimiento de los clásicos, no sólo del derecho, acude en ayuda de la observación de cuanto sucede para que pueda formar, en abstracto, el juicio que enunciará o aplicará en concreto. Para ser equitativo no es necesario de suyo ser informado ni que se presuma como malo al que no lo está *quolibet praesumitur bonus, usque dum probetur contrarium,* pero la certeza moral a la que debe llegar el juez sobre los asuntos que ha de dirimir o las normas que exige el intelecto del legislador para elaborar una ley, se encuentran más seguros ante la prudencia de la respectiva persona, valorando su conciencia informada por el conocimiento adquirido y venerado. Tal vez pueda considerarse como verdadero presupuesto del *hommo juridicus* y garantía de una mejor justicia su cultura y memoria clásicas.

AADC XIV (2007) 89-130

LOS NUEVOS MOVIMIENTOS ECLESIALES Y SU ENCUADRAMIENTO CANÓNICO EN LA IGLESIA PARTICULAR

Marcelo Daniel COLOMBO

SUMARIO: Introducción. 1. Fenomenología de los movimientos. 1.1. La expresión "movimientos" en el magisterio eclesial. 1.2. Definición de los movimientos e intentos de clasificación. 2. Régimen jurídico de los movimientos eclesiales. 2.1. Un traje demasiado amplio. 2.2. Sumar y enriquecer. 2.3. Problemática relacionada con el status jurídico de los movimientos. 2.3.1. Rechazo de la denominación "movimiento". 2.3.2. Los movimientos y su relación con los estados de vida. 2.3.3. Movimientos y ecumenismo. 3. El encuadre canónico de los movimientos en las Iglesias particulares. 3.1. Una mirada de conjunto y las exigencias de la comunión. 3.2. Dones jerárquicos y dones carismáticos en comunión. 3.3. Una comunión a discernir. 3.4. Distintas responsabilidades, un mismo camino. 3.4.1. De parte de la Iglesia particular. 3.4.2. De parte de los movimientos. 3.5. Áreas importantes para la vida de los movimientos en la Iglesia particular. 3.5.1. Formación de los miembros o participantes de los movimientos. 3.5.2. Movimientos y parroquias. 3.5.3. Movimientos: formación e incardinación. Conclusión.

INTRODUCCIÓN

Uno de los signos de la viva fecundidad espiritual de la Iglesia en el siglo veinte y que se prolonga en nuestra realidad eclesial actual, ha sido el surgimiento y desarrollo de numerosos movimientos eclesiales. Últimamente, sucesivos encuentros y congresos de la Iglesia Universal y latinoameri-

cana[1] y, más recientemente, la 5ª Asamblea General del Episcopado Latinoamericano, dan cuenta de la importancia que este tema reviste para la Iglesia.

Los últimos Pontífices, muy especialmente Juan Pablo II, han acompañado con interés este crecimiento de los movimientos así como su adecuada inserción en la comunión eclesial, apoyada en la recíproca inmanencia de la Iglesia universal y la Iglesia particular[2]. Los obispos latinoamericanos reflexionaron extensamente sobre esta temática en Aparecida, en particular a la hora de tratar la cuestión central del discipulado[3].

Tomando distancia de cualquier generalización injusta y meta-jurídica, respecto a la importancia y significación de los movimientos, considero importante abordar la clarificación del vínculo entre la Iglesia particular y los movimientos, a partir de criterios que permitan un encuadre canónico de los mismos. Ciertamente nos ayudarán la experiencia de los movimientos ya existentes, con un camino eclesial verificado, así como aquellas señales precisas que nos vienen del magisterio eclesial, particularmente en las últimas exhortaciones apostólicas *Christifideles laici, Pastores dabo vobis y Vita Consecrata*, ya que en todos estos sucesivos pronunciamientos eclesiales hubo una referencia explícita a los movimientos:

> *"Como bien sabéis, la Iglesia misma es un «movimiento». Y sobre todo, es un misterio: el misterio del eterno «Amor» del Padre, de su corazón paterno, en el que comienza la misión del Hijo y la misión del Espíritu Santo. La Iglesia que nació de esta misión, se encuentra «in statu missioni». Ella es un «movimiento», que se inscribe en la historia del hombre-persona y de las comunidades humanas"*[4].

1. Al evocar la honda significación eclesial que tuvo el primer Congreso Mundial de Movimientos Eclesiales, convocado por Juan Pablo II y realizado en Roma en 1998, en marzo del año 2006, tuvo lugar un primer Congreso Latinoamericano de Movimientos Eclesiales, auspiciado conjuntamente por el CELAM y el Pontificio Consejo para Laicos, en vistas a la realización de la Conferencia de Aparecida. Del 31 de mayo al 2 de junio del mismo año, la Santa Sede organizó el II Congreso Mundial de movimientos eclesiales y nuevas comunidades.

2. Cf. E. CORECCO, *Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico* t. 1, Casale Monferrato 1997, 553.

3. Cf. QUINTA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE *Documento Conclusivo de Aparecida (Aparecida, Brasil, 13-31 de mayo de 2007), CEA*, Oficina del Libro, Buenos Aires 2007, nn. 311-313, pp. 143-144.

4. Cf. JUAN PABLO II *Alocución a los participantes del Congreso Internacional de los Movimientos en la Iglesia (Roma, 23-26 de setiembre de 1981)*, en: *L'Osservatore Romano*, edición en castellano, 4 de octubre de 1981, p. 515.

No dejan de ser sugestivas estas palabras de Juan Pablo II pronunciadas en el 1er. Congreso Internacional de Movimientos (Roma, 1981). Nos llaman a una comprensión más abarcadora del fenómeno de los movimientos, a partir de una mirada sobre la Iglesia que la conecta con su identidad más honda, el dinamismo misionero inspirado por la voluntad trinitaria de acercarse al hombre.

1. FENOMENOLOGÍA DE LOS MOVIMIENTOS

Los últimos decenios de la historia eclesial nos ofrecen la oportunidad de reflexionar sobre la riqueza de la experiencia del surgimiento y crecimiento de los movimientos eclesiales. En América Latina, este fenómeno junto a la revalorización del potencial evangelizador de las expresiones de religiosidad popular y la siembra capilar de comunidades eclesiales de base, constituye un signo inequívoco de las mociones del Espíritu Santo que alienta el caminar eclesial. Así, los diferentes movimientos eclesiales, contemporáneamente al Concilio Vaticano II y sobre todo a partir de él[5], poblaron la Iglesia universal de genuinas experiencias que dinamizan el seguimiento de Jesús a través de la mediación concreta de un carisma, de un don espiritual, y de la vida comunitaria como marco de realización de tal don. Los llamamos eclesiales por su inserción en el dinamismo testimonial y apostólico de la Iglesia.

1.1. La expresión "movimientos" en el magisterio eclesial

La noción misma de movimiento se identifica con lo dinámico. El diccionario de la Real Academia Española registra catorce acepciones de la expresión. En todas predomina la idea de cambio, traslación, desarrollo, innovación[6]. Referida a las artes, la política, las ciencias sociales y otros campos de la vida humana, remite a tendencias, líneas o sectores que se expresan en ellas como un aporte particular que hace crecer esas disciplinas.

En la Iglesia, el término movimiento se aplica probablemente por vez primera, en referencia a las asociaciones especializadas de la Acción Católica

5. Cf. G. CARRIQUIRY, *I movimenti ecclesiali nel contesto religioso e culturale di oggi*, en: PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2000, p. 50,

6. CF. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA *Diccionario de la lengua española, 22ª edición - Edición electrónica Espasa Calpe 2003.*

lica Francesa. La connotación socio-política de la palabra "movimiento" le permitía superar la dicotomía entre la fe y la vida, en una dinamización de la misma vida eclesial[7]. La acogida conciliar del término la tenemos en el n. 26 de *Apostolicam Actuositatem*:

> *"(...) Establézcase, además en la Santa Sede, algún Secretariado especial para servicio e impulso del apostolado seglar, como centro que, con medios aptos proporcione noticias de las diversas obras del apostolado de los laicos, fomente las investigaciones sobre los problemas que hoy surgen en estos campos y ayude con sus consejos a la Jerarquía y a los laicos en las obras apostólicas. En este Secretariado han de tomar parte también los diversos movimientos y empresas del apostolado seglar existentes en todo el mundo, cooperando también los clérigos y los religiosos con los seglares (...)"*[8].

Refiriéndose a lo que más tarde será el Pontificio Consejo para Laicos, el Concilio expresa su deseo de que este organismo que denomina provisionalmente *Secretariado* profundice el sentido y el incremento del apostolado laical, a la vez que prevé que tenga a los *movimientos* como parte integrante, junto a los otros estados de vida, los clérigos y los religiosos.

La Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos (1985) vincula movimientos apostólicos y nuevos movimientos de espiritualidad en su relación final Exeunte coetu secundo (La Iglesia, en la Palabra de Dios, celebra los misterios de Cristo para la salvación del mundo), con la santidad como fuente y origen de la renovación en la historia eclesial[9].

Christifideles laici, un texto enteramente dedicado al mundo laical, se refiere a *asociaciones, grupos, comunidad y movimientos.* Comienza utilizando el concepto abarcador de *movimientos de espiritualidad y compromiso laical,* pero también emplea la palabra *movimiento* en un sentido genérico junto al de los fenómenos asociativos. Juan Pablo II observa la necesidad de que tales movimientos que configuran una expresión de una primavera asociativa eclesial, con trayectoria nacional o internacional, deben tener re-

7. Cf. C. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos eclesiales en el derecho de la Iglesia*, Educa, Buenos Aires 1994, pp. 83-85.

8. Cf. CONCILIO VATICANO II, *Decreto Apostolicam Actuositatem,* n. 26

9. Cf. SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Declaración exeunte coetu secundo,* en: *EV 9/1792.*

conocimiento eclesial[10]. También hay una referencia al vasto fenómeno de la promoción de la mujer y su reconocimiento en la Iglesia[11].

Pastores dabo vobis emplea la expresión movimientos en algunas ocasiones. Después de haberse referido a los movimientos negativamente (*movimientos libertarios*), usa las denominaciones *movimiento* y *movimientos eclesiales* en relación con el origen de las vocaciones y la dedicación de los sacerdotes. Se da lugar así a las tensiones suscitadas entre la Iglesia particular y el movimiento en relación a la dedicación de los sacerdotes y la formación presbiteral de los miembros allí surgidos. También se emplea la denominación *movimientos juveniles*[12].

Vita Consecrata denomina a los movimientos "nuevas formas de vida evangélica, nuevas fundaciones". Emplea la expresión *movimientos eclesiales* en dos oportunidades, al referirse a la participación de los religiosos en tales expresiones asociativas y la necesidad de una adecuada integración con el carisma institucional del instituto de vida consagrada, y también al afrontar la inclusión dentro del carisma general de la congregación o instituto, de los movimientos eclesiales de apostolado familiar o matrimonial[13].

Entre nosotros, en América Latina, todos los encuentros generales del Episcopado Latinoamericano, tuvieron ocasión de referirse a los movimientos. Los documentos conclusivos de tales encuentros se enfocan de modo diverso sobre la cuestión. En la Primera Asamblea, en Río de Janeiro (1955), la palabra *movimiento* tiene una connotación negativa. En el contexto del documento, los movimientos expresan las iniciativas anticatólicas.

A partir de la 2ª Asamblea general celebrada en Medellín (1968), podemos decir que el tema fue haciendo camino en la reflexión eclesial latinoamericana. El Documento de Medellín (1968) a continuación de la 2ª Asamblea General del Episcopado Latinoamericana (CELAM) utiliza el término *movimientos* en varios contextos: *movimientos familiares* (3. Familia y demografía), *movimientos juveniles* (5. Juventud), *movimientos de laicos* (10. Movimientos de Laicos), además de numerosas menciones en otras partes del documento[14]. Los obispos terminan llamando a la integración de los movimientos en la "Pastoral de conjunto".

10. Cf. JUAN PABLO II *Christifideles Laici,* en: *EV 11/1606-1900, nn. 2, 29,* 50, 62 y 64.
11. Cf. JUAN PABLO II *Christifideles Laici,* en: *EV 11/1606-1900, nn. 2* y 50.
12. Cf. JUAN PABLO II *Pastores dabo vobis, en: EV 13/1154-1553,* nn. 9, 31, 41, 68.
13. Cf. JUAN PABLO II *Vita Consacrata,* en*: EV 15/434-775,* nn. *59, 62.*
14. Cf. SEGUNDA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO *Documentos finales de Medellín,* Ediciones Paulinas, Buenos Aires 1968.

El Documento de Puebla (1979) prefiere la expresión *movimientos apostólicos* o *movimientos laicales.* La primera es la más utilizada. En la parte final hay una especial referencia a los *movimientos juveniles*, invitados a ser integrados en las instancias pastorales.

El Documento de Santo Domingo (1992), seguirá empleando la expresión *movimientos apostólicos* con mayor frecuencia, e introducirá la más extendida de *movimientos eclesiales*, influido ciertamente por la Exhortación Apostólica Postsinodal *Christifideles laici*, citada en reiteradas ocasiones.

Recientemente, los obispos latinoamericanos en Aparecida (2007), se han referido a los movimientos eclesiales y a las nuevas comunidades, como un ámbito específico para la formación cristiana y el crecimiento y compromiso apostólico en orden a la misión, a partir del ejercicio del derecho natural y bautismal de asociarse[15]. Junto a la precisa indicación de los obispos sobre la importancia del aporte de los movimientos y nuevas comunidades a la realización de la Iglesia particular, al constituir una expresión de la dimensión carismática de la Iglesia y una oportunidad para los alejados[16], los obispos invitan a una fecunda interacción entre movimientos e Iglesias particulares, en vistas a la misión. El discernimiento pastoral del obispo diocesano así como el oportuno reconocimiento y discernimiento de la Santa Sede, constituyen las referencias obligadas para garantizar, cada uno en su nivel de actuación, la comunión eclesial[17].

1.2. Definición de los movimientos e intentos de clasificación

El Código de Derecho Canónico nada dice de los movimientos eclesiales. Sólo el can. 755 § 1, emplea la voz *movimiento* para referirse a la actividad ecuménica bajo la conducción pastoral del obispo. Evidentemente el Legislador no ha querido quedar sujeto a definiciones apresuradas o todavía prematuras. En igual sentido, Juan Pablo II en el Encuentro Mundial de Movimientos (1998) señala que *el término movimiento se refiere frecuentemente a realidades distintas entre sí, incluso en su configuración canónica.* De-

15. Cf. QUINTA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE, *Documento Conclusivo de Aparecida (Aparecida, Brasil, 13-31 de mayo de 2007), CEA* Oficina del Libro, Buenos Aires 2007, n. 311-313, p. 143.

16. *Ibídem,* n. 312, p. 143.

17. *Ibídem,* n. 313, p. 144.

finir es difícil ya que *no puede ciertamente agotar ni fijar la riqueza de las formas suscitadas por la creatividad vivificante del Espíritu de Cristo*[18]. Definir es ciertamente restringir. Las variaciones epocales y su incidencia en la historia tornan anticuada o vulnerable cualquier conceptualización.

Jean Beyer enseña que los movimientos eclesiales son un conjunto de varios grupos de personas unidos al participar de un mismo carisma fundacional en una única entidad asociativa y con una misma misión[19]. Sin constituir una definición descriptiva, consigna los varios elementos que a su juicio constituyen la realidad definida: diversidad de personas y unidad asociativa en la adhesión a un carisma y en la respuesta apostólica.

Juan Pablo II no obstante su precaución de no definir, presenta los elementos comunes de los movimientos

> *"(...) una concreta realidad eclesial con participación prevalentemente laical, un itinerario de fe y de testimonio cristiano que funda el propio método pedagógico sobre un carisma preciso dado a la persona del fundador en circunstancias y modos determinantes. La originalidad propia del carisma que da vida a un movimiento no pretende ni lo podría hacer, agregar algo a la riqueza del depósito de la fe, custodiado por la Iglesia con apasionada fidelidad. Ella constituye un sostenimiento potente, un reclamo sugestivo y convincente a vivir a pleno, con inteligencia y creatividad, la experiencia cristiana"*[20].

En esta descripción, las experiencias de fe, las propuestas formativas, y los testimonios de vida, se fundan sobre la riqueza del carisma que tiene la peculiaridad de llamar a una vivencia plena de la experiencia cristiana.

Ghirlanda define descriptivamente a los movimientos eclesiales como aquellas formas asociativas, con raíces y origen en un don específico del Espíritu que reúnen las diferentes vocaciones de ambos sexos, y los diver-

18. Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje al Congreso Mundial de los movimientos eclesiales (Roma, 27-29 de mayo de 1998)*, en: PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS *I movimenti nella Chiesa*, Città del Vaticano 1999, p. 18.

19. Cf. C. HEREDIA, *La Naturaleza de los Movimientos Eclesiales en el Derecho de la Iglesia*, Educa, Buenos Aires, 1994, p. 169.

20. Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje al Congreso Mundial de los movimientos eclesiales (Roma, 27-29 de mayo de 1998)*, en: PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS *I movimenti nella Chiesa*, p. 18.

sos órdenes o categorías de fieles, edades y orígenes socio-culturales, donde la persona se implica en un estilo de vida conforme al carisma, que supone frecuentemente compartir bienes, vida fraterna común, obediencia a una autoridad, dedicación a obras apostólicas propias, en muchos casos con empuje misionero y apertura ecuménica[21].

Heredia nos hace notar que en los años ochenta, para alejar toda connotación socio-política del término movimiento, se los denominaba *movimientos espirituales.* Así aconteció, por ejemplo, en el Primer Encuentro de los movimientos que promueven la vida espiritual de los laicos. Y ubica nítidamente entre estos movimientos a los Equipos de Notre Dame, la Federación Italiana de Ejercicios Espirituales, los Cursillos de Cristiandad y el Movimiento Familiar Cristiano. Estos movimientos buscan favorecer la santidad de una o varias categorías de fieles[22]. Más tarde se percibe que dicha denominación no observa la incidencia que estos movimientos quieren tener sobre la vida eclesial y la evangelización de la sociedad. Se agrega el calificativo *"apostólicos"* en vistas a una consideración más amplia de la identidad eclesial de los movimientos. Pero en muchos casos, faltaba destacar la nota de secularidad predominante. Así, comenzó a hablarse de *movimientos laicales.* En ellos, la importancia del laicado es un elemento característico, aunque no exclusivo ni excluyente[23].

En el intento de clasificación que hace Bruno Secondin, en una amplia perspectiva sociológica, abarca todas las formas asociativas en una denominación muy general. Las llama "grupos" y en todos ellos ve una voluntad reformista, en el sentido de que buscan un cambio, sea en el interior de la Iglesia (y los denomina grupos reformadores eclesiásticos) o grupos cuya voluntad de cambio es más radical, formulada como una crítica general a las instituciones, especialmente la Iglesia (los grupos denominados reformadores religiosos)[24].

21. Cf. G. GHIRLANDA, *Criteri di ecclesialità per il riconoscimento dei movimenti ecclesiali da parte del vescovo diocesano, en:* PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000, p. 202.

22. Cf. C. HEREDIA, *La naturaleza...,* p. 86.

23. Cf. A. TIHON, *Les mouvements de laïcs,* 437-438, citado por C. HEREDIA, *La naturaleza...,* p. 87.

24. Cf. B. SECONDIN *I nuovi protagonisti. Movimenti, associazioni, gruppi nella Chiesa,* Cinisello Balsamo 1991, p. 136.

J. Beyer propone una clasificación de los movimientos a la que adhieren G. Ghirlanda, S. Recchi, B. Zadra y J. Etxebarría y que distingue los movimientos en laicales, espirituales y eclesiales[25]. Se trata de una clasificación muy útil pues engloba los diferentes aspectos del dinamismo vital de los movimientos[26].

a) Los *movimientos laicales* se integran exclusivamente con quienes viven su vocación laical en todo su dinamismo y en tal carácter suman sus esfuerzos a la acción pastoral de la Iglesia. El ejemplo típico lo ofrece la Acción Católica.

b) Los *movimientos espirituales* se dedican a sostener y animar la oración, la piedad, la vida interior de sus miembros. La composición es heterogénea: laicos, clérigos, religiosos y religiosas. Entre los ejemplos que se dan están el Apostolado de la oración, y las terceras órdenes. Aquí la expresión "espiritual" puede involucrar la realización vital de un ideario o programa relacionado con alguna congregación u orden religiosa que juega un papel determinante.

c) Los *movimientos eclesiales*, comprenden todos los estados de vida –laicos, casados, consagrados, sacerdotes, obispos– que, asumiendo un único carisma común, general, quieren vivir en plenitud su pertenencia eclesial, cada uno según su propia vocación. Entre estos movimientos tenemos a los Focolares, los Neocatecumenales y Comunión y Liberación. La lista se extiende largamente como signo de una gran vitalidad asociativa.

Finalmente, Agostino Favale, desarrolla una tipología descriptiva de las comunidades nuevas según su estilo de vida. La vastedad de la tipología intentada nos hace pensar una vez más en la riqueza de una Iglesia al servicio del hombre, donde el cruce de vocaciones y la interacción de los estados de vida son signos de una gran vitalidad[27]. Los movimientos escapan a la identificación con un solo tipo de comunidad. Así, tenemos:

25. Cf. J. BEYER, Movimenti ecclesiali, en: *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, Cinisello Balsamo 1993, pp. 707-712; G. GHIRLANDA, *Los movimientos en la comunidad eclesial y su justa autonomía*, en *Los Laicos Hoy* 32-33, 1989-1990; S. RECCHI Per una configurazione canonica dei movimenti ecclesiali, *QDE* XI (1998)1, 58-59.

26. Cf. J. ETXEBARRIA *«Asunción de los consejos evangélicos en las asociaciones de fieles y movimientos eclesiales. Investigación teológico canónica»*, TG/DC, vol. 29, Roma 1998.

27. Cf. A. FAVALE *Comunità nuove nella Chiesa*, Edizioni Messagero Padova, Padova 2003.

a) *Micro-comunidades eclesiales*: Se trata de comunidades pequeñas que sin preferencia de grupos, categorías o clases de personas, buscan vivir el mensaje evangélico y de proponer itinerarios de fe que incidan en la vida de los bautizados, sostengan el compromiso y la constancia en el bien y actúen como *sal de la tierra* y *luz del mundo*. Entre estas experiencias están: las Comunidades eclesiales de base originadas en América Latina, las Comunidades eclesiales de base de la misión Iglesia-Mundo en Italia, la comunidad del Camino Neocatecumental y la Comunidad Kairós[28].

b) *Comunidades carismáticas*: Nacidos en la experiencia de la Renovación Carismática católica y constituidas por personas de diversas edades, estados de vida, grupos sociales y niveles culturales, están estos grupos, inicialmente surgidos como grupos de oración, que cultivan una amistad fraterna, se confrontan con la Palabra de Dios, comparten bienes y crecen en docilidad al Espíritu Santo. Están muy influidas por el lugar de origen. Así hay un perfil para las comunidades nacidas en los EE.UU., otro para las experiencias europeas o latinoamericanas[29].

c) *Comunidades neo-monásticas:* Estas comunidades nacen de la convicción que la búsqueda del Absoluto no debía ser un obstáculo para caminar junto a los hombres que viven en el mundo, compartiendo con ellos esperanzas y preocupaciones. Entre estas experiencias están, las presencias monásticas en la ciudad, en las parroquias urbanas, y expresiones inter-confesionales e interreligiosas. Ejemplos de estas experiencias lo constituyen las comunidades de Taizè o Bose[30].

d) *Comunidades unidas a movimientos:* Se trata de comunidades nacidas para la animación a tiempo pleno de los movimientos. Así están los Focolares y Comunión y Liberación, entre otros[31].

e) *Comunidades misioneras:* Estas comunidades nuevas viven el *servicio misionero* como un carisma particular del Espíritu para llevar adelante el compromiso de la inculturación y del diálogo

28. Cf. *ibid*, 12.
29. Cf. *ibid*, 65.
30. Cf. *ibid*, 119.
31. Cf. *ibid*, 175.

interreligioso y también atender el grito de dolor de aquellos que se sienten solos, abandonados y olvidados por todos. Entre estas experiencias tenemos las diversas fraternidades en relación al carisma de Charles de Foucauld, Comunidades Redemptor Hominis, y diversas Comunidades misioneras[32].

f) *Comunidades abiertas a lo social:* Se trata de experiencias orientadas a la asunción de compromisos y responsabilidades personales o comunitarias orientadas a ofrecer ayuda y perspectivas concretas de liberación de situaciones inhumanas. Son comunidades que ponen en el centro a la persona y su dignidad. Unidas a estas experiencias se destaca el concepto del voluntariado como basilar y constitutivo. Entre las diferentes comunidades tenemos: *Nomadelfia, Comunidad Encuentro, Comunidad del Arca, Comunidad San Egidio, Comunidad Emmanuel entre otras*[33].

Con la ayuda de todos estos autores, podemos ahora comenzar el encuadramiento canónico de los movimientos en orden a analizar la compleja pero natural y exigente relación que los vincula a las Iglesias particulares. Comprendidos como un don del Espíritu dado a la Iglesia, nos preguntaremos cómo establecer los mejores canales para enriquecer dicha interacción al servicio de la evangelización.

2. RÉGIMEN JURÍDICO DE LOS MOVIMIENTOS ECLESIALES

La ausencia de una ley-marco que regule la vida y el funcionamiento de los movimientos es una de las dificultades con las que nos topamos a la hora de referirnos a los movimientos eclesiales. En vistas a favorecer e incrementar la comunión eclesial, dicha formalización jurídica se hace necesaria.

Ciertamente los movimientos constituyen un fenómeno muy reciente, que existe en la diversidad de formas y variantes innumerables que dan el tono de su riqueza puesta al servicio del anuncio del Evangelio lo cual incidiría en la falta de una normativa específica. Así lo percibe Juan Pablo II cuando señala que *el término movimiento se refiere frecuentemente a realidades distintas entre sí, incluso en su configuración canónica*[34].

32. Cf. *ibid,* 233-134.

33. Cf. *ibid,* 293-294.

34. Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje al Congreso Mundial de los movimientos eclesiales (Roma, 1998),* en: PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *I movimenti nella Chiesa,* Ciudad del Vaticano 1999, p. 18.

2.1. Un traje demasiado amplio

El encuadre institucional de los movimientos eclesiales entra en el marco más amplio de las asociaciones de fieles. Como hemos tenido oportunidad de señalar, la realidad del asociacionismo eclesial, siempre presente en la historia de la Iglesia[35], tiene entre sus manifestaciones actuales a los movimientos.

Las normas sobre asociaciones de fieles (can. 298-329 CIC) sirven canónicamente por su amplitud y adaptabilidad, para regir este tipo especial de asociaciones que son los movimientos. Con este reconocimiento, se favorece una actuación de los movimientos en el marco de la comunión eclesial y en vistas a un mejor desarrollo del propio carisma. Se trata entonces, de un marco normativo básico, fundado en el derecho de asociarse, y con las formalidades genéricas que asisten a los fieles que constituyen tales asociaciones en vistas a su participación y pertenencia institucional.

Allí donde está el valor de esta aplicación normativa, en este caso su elasticidad y amplitud, está también su defecto. Las normas sobre asociaciones se revelan insuficientes para captar aquello que excede el dinamismo meramente institucional de los movimientos. Hay un carisma que constituye al movimiento. Dicho don espiritual comunicado al fundador, busca traducirse en instituciones idóneas para ello. También los fieles que los integran necesitan ver una correspondencia entre el llamado que han experimentado en su vida cristiana y estructuras adecuadas al servicio de aquel carisma específico.

Las normas sobre asociaciones de fieles son escuetas, genéricas, demasiado uniformadoras, poco plásticas para acoger los principios de índole teológica y canónica que están detrás de la inspiración de los movimientos o utilizar denominaciones más acordes con la experiencia de los movimientos eclesiales.

2.2. Sumar y enriquecer

Se señala con agudeza que las normas sobre la vida consagrada (cánones 573-730 CIC) constituirían una propuesta viable para ser aplicadas a

35. Cf. M. COLOMBO, *Asociaciones de fieles. De la renovación al porvenir*, en: AADC 12 (2005) 183-216.

los movimientos[36]. Sin tener la amplitud y adaptabilidad del derecho asociativo, ofrecen una serie de principios teológico-canónicos mucho más aptos para traducir jurídicamente el dinamismo del carisma fundacional u originario[37] de los movimientos, de naturaleza también colectiva.

Se proponen algunas normas que podrían, unidas a las provenientes del derecho asociativo, enriquecer el tratamiento canónico de los movimientos. Se trata en general, de aquellas normas vinculadas al carisma fundacional u originario y el dinamismo de institucionalización de éste, así como el discernimiento de tales dones en la Iglesia, y el cuidado de la formación de los miembros[38]; se postulan los cánn. 574 § 2, 576, 578, 586 § 2, 587, 591, y 605 entre otros[39].

36. Cf. S. RECCHI, *La configurazione canonica dei movimenti ecclesiali.Prospettive,* en: AA.VV. *Fedeli, associazioni, movimenti* Glossa, Milano 2002, 207-230; *Per una configurazione canonica dei movimenti ecclesiali,* en QDE XI (1998) 1, 57-66.

37. Esta denominación puede apreciarse largamente tratada en L. GEROSA *Carisma e diritto nella Chiesa,* Jaca Book, Milano 1989, pp. 79-90.

38. Cf. S. RECCHI, *Per una configurazione...,* 175.

39. *"§ 2. A este estado, Dios llama especialmente a algunos fieles para que gocen de este don peculiar en la vida de la Iglesia y favorezcan su misión salvífica, de acuerdo con el fin y el espíritu del instituto"* (Cf. can. 574 §2 CIC);

"Corresponde a la autoridad competente de la Iglesia interpretar los consejos evangélicos, regular con leyes su práctica y determinar, mediante aprobación canónica, las formas estables de vivirlos, así como, por su parte, cuidar de que los institutos crezcan y florezcan según el espíritu de sus fundadores y las sanas tradiciones" (Cf. can. 576 CIC);

"Todos han de observar con fidelidad la voluntad e intenciones de los fundadores, corroborada por la autoridad eclesiástica competente, acerca de la naturaleza, fin, espíritu e índole del instituto, así como sus sanas tradiciones, todo lo cual constituye el patrimonio del mismo instituto" (Cf. can. 578 CIC);

"§ 2. Corresponde a los Ordinarios del lugar conservar y defender esta autonomía." (Cf. can. 586 §2 CIC);

"§ 1. Para defender con mayor fidelidad la vocación y la identidad de cada instituto, el código fundamental o constituciones de cualquiera de ellos debe contener, además de lo que se establece observar en el can. 578, las normas fundamentales sobre el gobierno del instituto y la disciplina de sus miembros, la incorporación y formación de los mismos, así como el objeto propio de los vínculos sagrados.

§ 2. Este código es aprobado por la autoridad competente de la Iglesia y solamente con su consentimiento puede modificarse.

§ 3. En este código se han de armonizar adecuadamente los elementos espirituales y los jurídicos; pero no deben multiplicarse las normas sin necesidad.

§ 4. Las demás normas establecidas por la autoridad competente del instituto se recogerán convenientemente en otros códigos, que, sin embargo, pueden revisarse y adaptarse cuando sea oportuno, según las exigencias de los lugares y los tiempos" (Cf. can. 587 CIC);

"Para proveer mejor al bien del instituto y a las necesidades del apostolado, el Sumo Pontífice, en virtud de su primado sobre toda la Iglesia y en atención a la utilidad común

La riqueza de la tradición canónica de la vida consagrada le prestaría a los movimientos un gran servicio a la institucionalidad en comunión. Se trata de un camino jurídico experimentado, con frutos notables de santidad y apostolado.

El límite de la aplicación lo constituye la heterogénea constitución de los movimientos, con miembros de distinto sexo o con distintos estados de vida. Además, la mayoría de los movimientos no aspira a constituirse en institutos de vida consagrada o sociedades de vida apostólica. Quieren conservar su identidad laical, en sentido amplio, o tener un reconocimiento genérico como nuevas formas de vida consagrada, a tenor del can. 605, o mantener su identidad más genérica de asociaciones laicales con algunos miembros que asumen los consejos evangélicos con algún tipo de compromiso[40].

2.3. Problemática relacionada con el status jurídico de los movimientos

Hay distintas definiciones que urgen el encuadre canónico de los movimientos. La diversidad de las expresiones y la particularidad de sus instituciones, impedirían una legislación de detalle, pero claramente hay aspectos que exigen una determinación jurídica.

Algunos de los temas presentes en la reflexión canónica actual van desde la negación misma de la denominación de movimiento hasta la posibilidad de integrar distintos estados de vida o la inclusión de miembros de otras confesiones cristianas. Juan Pablo II vio la necesidad de institucionalizar a los movimientos como una manera de asegurar su eficacia y prolongar en el tiempo su irrupción carismática. Es un signo de su pontificado, la particular atención con que acogió las diversas manifestaciones de los distintos movimientos. Recurriendo a los instrumentos canónicos disponibles, hizo acelerar al máximo su reconocimiento y a algunos les concedió semi-

puede eximir a los institutos de vida consagrada del gobierno de los Ordinarios del lugar y someterlos exclusivamente a sí mismo o a otra autoridad eclesiástica" (Cf. can. 591 CIC);

"La aprobación de nuevas formas de vida consagrada se reserva exclusivamente a la Sede Apostólica. Sin embargo, los Obispos diocesanos procurarán discernir los nuevos dones de vida consagrada confiados a la Iglesia por el Espíritu Santo y ayudar a quienes los promueven para que expresen sus propósitos de la mejor manera posible y los tutelen mediante estatutos convenientes, aplicando sobre todo las normas generales contenidas en esta parte" (Cf. canon 605 CIC);

40. Cf. J. J. ETXEBERRIA, *Los movimientos eclesiales: fenomenología y cuestiones abiertas*, en: *Estudios Eclesiásticos* 76 (2001) 5-33.

narios propios, expresiones litúrgicas particulares, haciéndose de ellos garante de su proceso de institucionalización y el referente personal y directo, ya que los consideraba bien preparados para enfrentar la secularización[41].

2.3.1. Rechazo de la denominación "movimiento"

No todas estas experiencias eclesiales admiten su identificación con el término "movimientos". Rehúsan lo que consideran una etiqueta de una forma jurídica que, según su parecer, los acota en su dinamismo de crecimiento comunitario. Así por ejemplo, el Camino Neocatecumenal. En su *Estatuto*, de reciente aprobación (2002), el artículo 1 §§ 1-2, refiriéndose a la naturaleza del Camino Neocatecumenal, recurre a una expresión de Juan Pablo II que lo define como *un itinerario de formación católica, válida para la sociedad y para los tiempos de hoy, y como una modalidad de realización diocesana de la iniciación cristiana y de la educación permanente de la fe, según las indicaciones del Concilio Vaticano II y del Magisterio de la Iglesia*[42]. Predomina una denominación plástica (*itinerario, modalidad)* antes que una definición técnica, en detrimento de lo específicamente jurídico de un estatuto. Favale los denomina, según hemos visto comunidades *micro-eclesiales*[43].

2.3.2. Los movimientos y su relación con los estados de vida

Entre los problemas que se plantean respecto al régimen canónico de los movimientos, está su misma composición: los diferentes estados de vida de sus miembros son un signo de esta experiencia. Normalmente tales movimientos han surgido a partir de la comunión en torno al carisma de miembros célibes. Más tarde, han sido convocados nuevos miembros, casados, ministros ordenados, y miembros provenientes de los institutos de vida consagrada.

Una situación peculiar se plantea con los miembros casados que quieren recurrir a la figura del consagrado. B. Zadra distingue dos posibilidades:

a) Matrimonios que se comprometen a los tres consejos evangélicos, incluido el de castidad en modo total. Se conserva externamente la formalidad del matrimonio y la convivencia familiar.

41. Cf. A. BRUNELLI, *Un pontificato carismatico*, en: *Il Regno Documenti 50* (2005) 7, 5-6.
42. Cf. *Estatuto del Camino Neocatecumenal*, Roma 2002, en: www.neokatechumenat.de.
43. Cf. A. FAVALE *Comunità nuove nella Chiesa*, 12.

b) Matrimonios que se comprometen a vivir los consejos evangélicos como actitud de vida y específicamente la castidad en una perspectiva más de tipo espiritual.

En ambos supuestos, los movimientos tienen ante sí una doble mirada de la vocación de los casados, en una perspectiva personal o de matrimonio[44].

El régimen genérico de este tipo de situaciones podría inspirarse en la letra y el espíritu de los cánn. 573 y 605 CIC que presentan respectivamente el ideal de la vida consagrada y la posibilidad de un discernimiento episcopal de nuevas formas de tal estado de vida, con intervención de la Santa Sede para aprobarlas. Sin embargo, a lo largo de la preparación y el desarrollo del Sínodo sobre la Vida Consagrada, se afrontó esta temática con trazos claros y definitorios, y en un sentido denegatorio[45].

El n. 24 de los *Lineamenta* afirmaba que muchas experiencias de las denominadas genéricamente *comunidades nuevas,* no pueden comprender a los esposos y que es necesario un discernimiento mayor para clarificar la compaginación de estas nuevas vocaciones en el marco más amplio del Pueblo de Dios[46].

La Propositio n. 13 postuló que no pueden ser comprendidos bajo la categoría de la vida consagrada los esposos que, ya consagrados por el sacramento matrimonial (cfr. Gaudium et Spes 48), por impulso del Espíritu, refuerzan con un voto la obligación de la castidad matrimonial, en una asociación o movimiento eclesial y profesan la pobreza y la obediencia, salvados los derechos de los hijos[47].

Juan Pablo II en el n. 62 de *Vita consecrata* confirma expresamente estos criterios:

> *"En virtud de este mismo principio de discernimiento, no pueden ser comprendidas en la categoría específica de vida consagrada aquellas formas de compromiso, por otro lado loables, que algunos cónyuges cristianos asumen en*

44. Cf. B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali e i loro statuti,* Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1997, 83-84.

45. Cf. B. ZADRA, *ibi;* C. FUSCO, Alcune questioni particolari relative alla posizione giuridica dei membri consacrati nei nuovi movimenti ecclesiali, en: AA.VV. *Le associazioni nella Chiesa,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, 101-116.

46. Cf. SÍNODO DE LOS OBISPOS, *De vita consecrata deque eius munere in Ecclesia et in mundo. Lineamenta,* Ciudad del Vaticano 1992.

47. Cf. SÍNODO DE LOS OBISPOS, *La profezía oltre le mura, Propositio* n. 13

> *asociaciones o movimientos eclesiales cuando, deseando llevar a la perfección de la caridad su amor «como consagrado» ya en el sacramento del matrimonio, confirman con un voto el deber de la castidad propia de la vida conyugal y, sin descuidar sus deberes para con los hijos, profesan la pobreza y la obediencia. Esta obligada puntualización acerca de la naturaleza de tales experiencias, no pretende infravalorar dicho camino de santificación, al cual no es ajena ciertamente la acción del Espíritu Santo, infinitamente rico en sus dones e inspiraciones"*[48].

Si es esencial a la vida consagrada la asunción de los consejos evangélicos como donación total de vida, la continencia perfecta en el celibato, no es compatible con el sacramento del matrimonio[49]. En el matrimonio hay una donación recíproca de los esposos que excluye la continencia propia de la vida consagrada (can. 599). La vida social de una familia, las exigencias inherentes a la educación de los hijos y el desempeño natural del grupo familiar en el marco más vasto de la sociedad, dificultan la profesión de los restantes consejos evangélicos, particularmente el de pobreza.

Heredia y Etxeberría postulan la inclusión de normas estatutarias claras y prudentes para el caso de la salida del movimiento de aquellos matrimonios que hubieran convivido en un mismo ámbito del movimiento y puesto en común sus bienes[50]. Hay ciertos aspectos que podríamos denominar *no negociables* de la vida de la familia y de su realización según el Plan de Dios. La legislación propia debería tutelarlos nítidamente. Entre los ítems así considerados, deben estar:

1) La protección de la libertad de los hijos adolescentes y jóvenes tanto en su formación personal como en su decisión de ingresar y/o permanecer en el movimiento eclesial.
2) Una cláusula que prevea los aspectos prácticos de la vida familiar para el caso de una puesta en común de los bienes, a saber: educación de los hijos, vida comunitaria, cuestiones económicas, etc.

48. Cf. JUAN PABLO II, *Vita consecrata,* n. 62.

49. Cf. J. ETXEBERRÍA, *Asunción de los consejos evangélicos en las asociaciones de fieles y movimientos eclesiales. Investigación teológico-canónica,* Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1998, p. 189.

50. Cf. C. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos eclesiales*, pp. 150-151; J. ETXEBERRÍA, *Los movimientos eclesiales: fenomenología y cuestiones abiertas*, 26.

3) Una cláusula que se refiera a la ayuda económica de las familias para el caso del egreso de los hijos de la comunidad o en la hipótesis más dolorosa de una fractura matrimonial. Quizá deba incluirse algún criterio mucho más global en torno a esta última situación ya que no sólo afectaría la cuestión económica sino también el conjunto de la vida de una comunidad.
4) En el caso de las familias que se trasladan a otros lugares para responder a las necesidades del movimiento, el derecho propio debe explicitar los deberes y derechos recíprocos de las familias y del movimiento[51]. Quizá puedan ser útiles los modelos de contratos entre diócesis en el caso de un servicio misionero. Aquí podrían establecerse acuerdos entre la dirección del movimiento y la comunidad de destino.

En relación con el consejo evangélico de obediencia, deben tenerse en cuenta más concretamente la situación de los hijos, con sus exigencias naturales, derivadas del proceso de crecimiento y la delineación de sus propias opciones, así como la tensión que pueda vivir una familia en un movimiento, sujeta inclusive a la obediencia de un superior o responsable distinto de la autoridad de los propios padres. La responsabilidad primaria de los padres en materia de educación de los hijos, es intransferible a la experiencia comunitaria. Evidentemente ésta podrá ponerle un acento pero nunca sustituirse al rol exclusivo de los padres.

Hay una forma diferente de participación de los matrimonios. Los movimientos que cultivan específicamente la espiritualidad matrimonial, ejercitan su vocación en la vida cotidiana. Los órganos de gobierno están en la mayoría de los casos asignados a matrimonios responsables. Normalmente tienen un sacerdote en calidad de asesor o asistente espiritual. Allí no se recurre a la figura de la vida consagrada y se conserva la dimensión ampliamente laical de los movimientos. No hay consejos evangélicos de ninguna índole. Inclusive, de un modo muy enriquecedor cada vocación y estado de vida, matrimonio y sacerdocio se implican recíprocamente en el respeto y la complementariedad, llegándose incluso a acuñar, para esta vinculación, el concepto de *intersacramentalidad*. La diversidad de tales movimientos no hace sino confirmar estos criterios genéricos de participación.

51. Cf. C. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos eclesiales*, pp. 150-151.

2.3.3. Movimientos y ecumenismo

Ya hemos tratado la cuestión de la participación de miembros de otras Iglesias en nuestras asociaciones de fieles, su intervención en la conducción y qué estatuto jurídico es posible para las asociaciones de carácter ecuménico[52].

En el mundo católico, las experiencias neo-monásticas están abiertas a promover a través de la acogida, oportunidades de encuentros y de comunión fraterna más allá de las fronteras de raza y cultura. Así, por ejemplo, las Comunidades de Bose (Italia), Comunidad de Tibhirine-Medea (Argelia) y la Comunidad de Mar Musha (Siria)[53].

En vistas al tratamiento canónico de la temática, el cuadro general de la participación conjunta de miembros católicos y no católicos en estructuras asociativas es rico en matices, que Heredia distingue en tres tipos:

a) Agrupaciones de católicos con adhesión de no católicos.

b) Agrupaciones no católicas con alguna participación de miembros católicos.

c) Agrupaciones de tipo ecuménico no ligadas a una confesión religiosa[54].

El criterio indicado por Juan Pablo II en *Christifideles Laici* n. 31 sólo autoriza el primero de los tipos:

> *"El Pontificio Consejo para los Laicos está encargado de preparar un elenco de las asociaciones que tienen la aprobación oficial de la Santa Sede, y de definir, juntamente con el Pontificio Consejo para la Unión de los Cristianos, las condiciones en base a las cuales puede ser aprobada una asociación ecuménica con mayoría católica y minoría no católica, estableciendo también los casos en los que no podrá llegarse a un juicio positivo"*[55].

Allí el Papa acepta la posibilidad de la participación de acatólicos en asociaciones que denomina *ecuménicas*, permaneciendo la mayoría integra-

52. Cf. M. COLOMBO, *Asociaciones de fieles. De la renovación al porvenir*, en: *AADC* 12 (2005) 210-213; J. OLIVER, *Ecumenical Associations. Their Canonical Status with Particular Reference to the United Status of America*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999.

53. Cf. A. FAVALE *Comunità nuove nella Chiesa*, p. 157.

54. Cf. C. HEREDIA, *La naturaleza ...*, p. 161.

55. Cf. JUAN PABLO II, *Christifideles Laici, n.* 31.

da por católicos. G. Ghirlanda enseña el alcance de la previsión papal: si los bautizados no católicos llegaran a ser mayoría, la *asociación ecuménica* trocaría su condición en una asociación *interconfesional*[56]. A. Favale en cambio, distingue comunidades interconfesionales y comunidades interreligiosas, dando así un paso más en las posibilidades abiertas en la experiencia pastoral[57]. Canónicamente, la limitación derivada de la indicación papal citada se completa con la asignación al Pontificio Consejo para los Laicos de la posibilidad de trabajar junto al Pontificio Consejo para la Unión de los Cristianos en la determinación de criterios de aprobación y de rechazo de tales asociaciones.

J. Etxebarría presenta el interesante contrapunto de posiciones en torno a la participación de los no católicos en las asociaciones[58]. Mientras G. Feliciani postula la posibilidad de dicha participación no sólo en las asociaciones privadas sino incluso en las públicas que no persiguen fines reservados a la jerarquía, una gran mayoría de autores (Ghirlanda, Piñero Carrión, y L. Martínez Sistach) objetan tal hipótesis. Martínez Sistach considera que no les corresponde el derecho de asociación reconocido en la Iglesia (can. 215 CIC) puesto que no son fieles en el sentido del Código (cánn. 96; 204 § 1; 208), es decir, no profesan la plena fe católica ni mantienen la plena comunión eclesiástica[59]. Queda pues, más nítida, la posibilidad de la participación de los no católicos en los movimientos que sean asociaciones privadas. Allí participan del carisma propio de su agrupación conforme las condiciones de admisión establecidas en los estatutos y las normas que la Iglesia, a nivel universal y particular, señale en materia de actuación ecuménica.

Como puede observarse, es gratamente promisoria la participación de hermanos de otras confesiones religiosas en movimientos eclesiales, en los que el diálogo ecuménico y la unidad de los cristianos dominan el horizonte. Es una forma concreta de actuar el ecumenismo. Por ello urge proteger el espíritu de dicha participación con normas que sean amplias.

56. Cf. G. GHIRLANDA, *Questione irrisolte sulle associazioni dei fedeli*, *Ephemerides Iuris Canonici* 49, 1993, 97-98.

57. Cf. A. FAVALE, *Comunità nuove nella Chiesa*, p. 157.

58. Cf. J. ETXEBERRIA, *Los movimientos eclesiales: fenomenología y cuestiones abiertas*, 19.

59. Cf. G. GHIRLANDA, *Questione irrisolte sulle associazioni dei fedeli*, 97-98; M. PIÑERO CARRIÓN, *La ley en la Iglesia* 1, Madrid 1985, p. 403; G. FELICIANI, *Il popolo di Dio*, Bologna 1991, p. 169.

A modo de síntesis

Las situaciones analizadas proponen la necesidad de una ley-marco general para la estructuración de los movimientos, en cuanto a los temas comunes a todos, mientras los estatutos particulares están llamados a transparentar y fortalecer las instituciones internas de dichos movimientos que van naciendo a instancias del impulso del Espíritu en el marco de la renovación conciliar:

> *"Queda la cuestión de las estructuras propias de los diversos movimientos. El derecho eclesial no ha podido preverlas. Se dirá que el derecho expresa la vida; pero es también verdad que su rica experiencia pasada puede de algún modo, prevenir y ayudar a la vida. El canon 605 invita al obispo diocesano llamado a vigilar para que el fundador no sólo discierna y determine lo mejor posible el carisma del que es portador, sino que también asegure las estructuras necesarias para vivir el carisma, para practicarlo y expresarlo adecuadamente (...)"*[60].

Provisionalmente, las normas sobre asociaciones de fieles son las más idóneas para establecer el marco de actuación de los movimientos. Amplias y genéricas, proveen un esquema básico, útil para esta etapa de la vida eclesial donde los movimientos se revelan como una realidad novedosa y desafiante. Esto no quita, es más, exige un ordenamiento legal más completo[61].

3. El encuadre canónico de los movimientos en las Iglesias particulares

Los últimos años nos han mostrado la difusión entusiasta de las distintas propuestas de los movimientos, así como su significación e impacto en la Iglesia universal y en las Iglesias particulares.

La Iglesia particular, testigo y escenario providencial de la comunión entre sus miembros, a partir del servicio de unidad del obispo, no se puede contentar con la aceptación formal y superficial de los movimientos. Ni si-

60. Cf. J. Beyer *L'avvenire dei movimenti ecclesiali*, en *QDE* XI (1998) 1, 6-13.

61. Cf. S. Recchi, *Per una configurazione canonica dei movimenti ecclesiali*, en *QDE* XI (1998) 66.

quiera puede dar por terminada su misión con la revisión o aprobación de los estatutos que se sometan a su consideración. Se trata de sostener una actitud atenta, creativa, disponible al diálogo, segura de que la legítima pluriformidad se construye, se cuida, se defiende en el día a día eclesial[62].

3.1. Una mirada de conjunto y las exigencias de la comunión

La extensión universal de los movimientos nos ha mostrado a la Iglesia en su carácter de signo siempre joven para una humanidad necesitada de Dios. Los movimientos ofrecen una respuesta providencial frente a la masificación que reduce a la persona a ser número o cosa en el vasto engranaje de las relaciones sociales, la soledad, el individualismo y la desintegración del tejido social. En la aldea universal surcada por las comunicaciones prontas y múltiples, falta la comunión entre las personas y hemos llegado a ser extraños e indiferentes unos a otros[63].

Entre las notas que configuran la novedad eclesiológica y espiritual que aportan los movimientos, A. Cattaneo destaca: su origen carismático, el redescubrimiento de la vida cristiana como encuentro personal con Cristo en la fuerza de su Espíritu, la promoción de los fieles laicos, su crítica al mundo, su búsqueda de una dimensión comunional, la importancia dada a la espiritualidad y a la formación, su testimonio de fe y espíritu apostólico, su amor a la Iglesia, su relación filial con el Papa y la devoción mariana, y su elasticidad y variedad de formas de pertenencia y de compromiso[64].

G. De Rosa en un artículo de la prestigiosa revista *La civiltà cattolica*[65], reseña tres reclamos o peligros que suelen merodear no sólo la relación Iglesia-Movimientos, sino también el natural desarrollo de las comunidades que los integran. Sin hacer nombres, De Rosa señala los tres aspectos que comúnmente tienden a crear dificultades.

a) La tendencia a absolutizar la propia experiencia cristiana como la única válida donde sólo serían verdaderos cristianos los miembros del propio movimiento.

62. Cf. G. FELICIANI, *I movimenti ecclesiali e i compiti del vescovo diocesano*, en: PONTIFICIUM CONSILIUM PRO LAICIS, *I movimenti ecclesiali nella sollecitudine pastorale dei vescovi*, p. 212.

63. Cf. G. CARRIQUIRY, *I movimenti ecclesiali...*, p. 59.

64. Cf. A. CATTANEO, *I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologici*, *Annales theologici* 11 (1997), 401.

65. G. DE ROSA, *I movimenti ecclesiali oggi*, en: *La Civiltà Cattolica* 2004, II quaderno 3696, 523-536.

b) La tendencia a cerrarse en sí mismos, siguiendo los propios planes pastorales y métodos de formación, rechazando colaborar con otras organizaciones eclesiales o pidiendo todo el espacio, dejando escasos márgenes para la actividad de otras asociaciones.

c) La tendencia a aislarse de la Iglesia local, haciendo referencia, en la propia acción apostólica, más a métodos del propio movimiento y las directivas de los propios dirigentes que a las directivas y programas pastorales de la diócesis y las estructuras parroquiales. De aquí las tensiones, algunas veces ásperas, entre los movimientos eclesiales de un lado, y los obispos y párrocos por otra.

Para muchos cristianos, los movimientos constituyen la posibilidad de afrontar el secularismo contemporáneo y de no sentirse solos frente al sinsentido de muchas de las circunstancias del mundo moderno. Para otros, *"nichos confortables"* frente a la realidad angustiante[66]. Zanetti señala que esta dimensión gratificante y confortable de los movimientos, aunque no reivindiquen ninguna pretensión elitista, puede impedir a sus miembros confrontarse autónoma y responsablemente con la realidad con experiencias diferentes a la suya en el ámbito eclesial o en la sociedad plural y desafiante[67]. La autocomplacencia, la huida de la confrontación con el pluralismo presente en la sociedad, el aislamiento de la vida eclesial y sus pastores, pueden ser fatales en tal sentido[68].

Estos aspectos son tendencias verificables en diferentes grados y modalidades y nos invitan afrontar en sede canónica las aristas problemáticas de la relación entre los movimientos y las Iglesias particulares, y pulir aquellos signos que desdigan de la comunión eclesial deseada. O sea, se trata de no marginar a las estructuras pastorales ordinarias presentes en la Iglesia particular y bien probadas en cuanto a su eficacia, de las encrucijadas históricas concretas, ni encasillar a los movimientos dentro de estructuras o esquemas tradicionales o preconstituidos[69].

66. Cf. G. ANGELINI *I movimenti e l'immagine storica della Chiesa. Istruzione di un problema pastorale,* La Scuola Cattolica 66 (1988)546.

67. Cf. E. ZANETTI en: *Movimenti ecclesiali e Chiese locali, QDE* XI (1998)1, 36

68. Cf. JUAN PABLO II *A los participantes del Congreso Nacional para la Pastoral Social y el Trabajo de la CEI,* en: *L'Osservatore Romano,* 31-8-1984, citado por E. ZANETTI, *Movimenti ecclesiali...*, 37.

69. Cf. E. ZANETTI, *Movimenti ecclesiali e Chiese locali,* 27.

3.2. Dones jerárquicos y dones carismáticos en comunión

Un punto de partida errado, sería el de considerar a los movimientos como una realidad paralela a la Iglesia. Ellos son Iglesia. Se trata de superar toda contraposición inconducente para ver el modo de interacción de los movimientos en la comunión eclesial.

> *"Los Movimientos eclesiales y las nuevas comunidades son hoy signo luminoso de la belleza de Cristo y de la Iglesia, su Esposa. Vosotros pertenecéis a la estructura viva de la Iglesia. La Iglesia os agradece vuestro compromiso misionero, la acción formativa que realizáis de modo creciente en las familias cristianas, la promoción de las vocaciones al sacerdocio ministerial y a la vida consagrada que lleváis a cabo en vuestro interior. También os agradece la disponibilidad que mostráis para acoger las indicaciones operativas no sólo del Sucesor de Pedro, sino también de los obispos de las diversas Iglesias locales, que son, juntamente con el Papa, custodios de la verdad y de la caridad en la unidad"*[70].

Los movimientos se insertan en la vida eclesial, como parte de ella, en colaboración con el ministerio del Papa y de los obispos. Siendo la Iglesia Universal y las Iglesias particulares, recíprocamente inmanentes[71], los movimientos eclesiales se insertan de modo simultáneo en ambas dimensiones, y sus miembros, se deben a la comunión eclesial, en su doble expresión[72]:

> *"§ 1. Los fieles están obligados, incluso en su modo de obrar, a conservar siempre la comunión con la Iglesia.*
> *§ 2. Deben cumplir con gran cuidado los deberes que tienen tanto respecto de la Iglesia universal, como respecto de la Iglesia particular a la que pertenecen según las prescripciones del derecho"*[73].

70. BENEDICTO XVI, *Mensaje a los participantes en el II Congreso Mundial de los Movimientos Eclesiales y las nuevas comunidades, Roma, 22 de mayo de 2006, Librería Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2006.*

71. Cf. E. CORECCO, *Ius et Communio. Scritti di Diritto Canonico* t. 1, Casale Monferrato 1997, p. 553.

72. Cf. A. CATTANEO, *Movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologici*, en: *Annales theologici* 11 (1997) 401-427.

73. Cf. can. 209 CIC.

Lo exigido a los fieles en forma personal, se espera de todas las instancias de apostolado asociado de la Iglesia, ya que tales ámbitos comunitarios están llamados a incrementar la comunión, a pesar de los diferentes modos de ejercitar la misión:

> *"Cada uno de nosotros, aun en la diversidad de nuestros carismas y por ello, en la variedad de sus expresiones, siente sobre ellos una responsabilidad total que impide a nuestra existencia el cerrarse en una misión sectorial*[74].

B. Zadra indica al *carisma de comunión* como propio de los movimientos, pues sus miembros provienen de las diversas vocaciones de la Iglesia, manifiesta el ser mismo de la Iglesia, que es comunión a imagen de la Trinidad[75]. El carisma originario de un movimiento es un don del Espíritu Santo que le dice a la comunidad eclesial algo nuevo de sí misma. No sería creíble un movimiento que fortaleciera una comunión interna que no pudiera comunicar a la entera comunidad eclesial. Entiendo que se trata de un criterio de autenticidad para una experiencia asociativa, su capacidad de generar más comunión a partir de la acogida plena de las indicaciones pastorales del obispo, su incorporación auténtica en la vida pastoral de la diócesis y la actuación en comunión de los miembros, especialmente los sacerdotes adherentes de los movimientos y sus miembros consagrados:

> *"Cada movimiento difiere del otro, pero todos están unidos en la misma comunión y para la misma misión. Algunos carismas suscitados por el Espíritu irrumpen como viento impetuoso que aferra y arrastra a las personas hacia nuevos caminos de compromiso misionero al servicio radical del Evangelio, proclamando sin cesar las verdades de la fe, acogiendo como don la corriente viva de la tradición y suscitando en cada uno el ardiente deseo de la santidad"*[76].

Lumen Gentium n. 4 afirma que el Espíritu Santo "con diversos dones jerárquicos y carismáticos dirige y enriquece con todos sus frutos a la

74. Cf. *Mensaje final de los participantes del Congreso Mundial de Mov. Eclesiales* (Roma,1998),n. 7

75. B. ZADRA, *I movimenti ecclesiali e i loro statuti*, p. 82.

76. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en el Congreso Mundial de los Movimientos Eclesiales* (Roma, 1998), n. 5.

Iglesia a la que guía hacía toda verdad y unifica en comunión y ministerio"[77]. Señalados conjuntamente, se excluye toda forma de contraposición entre institución y carisma:

> *"Los aspectos institucional y carismático son casi co-esenciales en la constitución de la Iglesia y concurren, aunque de modo diverso, a su vida, a su renovación y a la santificación del pueblo de Dios. Partiendo de este providencial redescubrimiento de la dimensión carismática de la Iglesia, antes y después del Concilio se ha consolidado una singular línea de desarrollo de los movimientos eclesiales y de las nuevas comunidades"*[78].

El Papa y los obispos desempeñan en el marco de su misión pastoral, el servicio del discernimiento y el acompañamiento del carisma de los movimientos que hacen presente a la Iglesia y al mundo, un don del Espíritu, para crecer más tarde, en estructuras fieles al carisma original. Estas nuevas comunidades nacidas del corazón del carisma originario, se constituyen en expresiones concretas que perduran y prolongan la riqueza del don que comunican. Al estructurarse los movimientos no se empobrecen, sino que posibilitan un reaseguro para la continuidad y renovación de su vitalidad.

3.3. Una comunión a discernir

La relación de los movimientos eclesiales con la Iglesia local y sus distintas expresiones, especialmente sus parroquias y estructuras pastorales, es clave en la comprensión del sentido eclesial de aquéllos. La Iglesia particular, ámbito concreto donde se viven los carismas, sirve al discernimiento y al desarrollo institucional de los movimientos. Éstos, sostienen y contribuyen al desempeño de la misión de la Iglesia, compartiendo su originalidad. Esto fundamenta el respeto a la pluralidad, la peculiaridad, la creatividad y la relativa autonomía de los movimientos eclesiales[79]:

> *"(...) los movimientos reconocidos oficialmente por la autoridad eclesiástica se presentan como formas de autorrealización y reflejos de la única Iglesia.*

77. Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium* n.4

78. Cf. JUAN PABLO II, *A los participantes en el Congreso Mundial de los Movimientos Eclesiales*, n.4.

79. Cf. E. ZANETTI, *Movimenti ecclesiali e Chiese locali*, *QDE* XI (1998)1, 34.

> *"Su nacimiento y difusión han aportado a la vida de la Iglesia una novedad inesperada, a veces incluso sorprendente. Esto ha suscitado interrogantes, malestares y tensiones; algunas veces ha implicado presunciones e intemperancias, por un lado; y no pocos prejuicios y reservas, por otro. Ha sido un período de prueba para su fidelidad, una ocasión importante para verificar la autenticidad de sus carismas.*
> *"Hoy ante vosotros se abre una etapa nueva: la de la madurez eclesial. Esto no significa que todos los problemas hayan quedado resueltos. Más bien, es un desafío, un camino por recorrer. La Iglesia espera de vosotros frutos «maduros» de comunión y de compromiso"*[80].

En el balance, los signos permiten esperar, junto a la vivencia de una experiencia rica e intensa, la realización de un camino. Dejada de parte cualquier actitud sectaria, autocomplaciente o alienada de la realidad y de la Iglesia local, la madurez eclesial pedida se relaciona con una mayor identificación con la única Iglesia en la cual los movimientos están llamados a servir.

La apertura de las Iglesias particulares a estas nuevas realidades asociativas, maduradas al calor de la renovación espiritual del post-concilio, es una consecuencia de su auténtica catolicidad, es decir su capacidad de incluir todas las expresiones de la riqueza de su ser Iglesia y vivirlas como propias. Así, unidad y diversidad, expresiones de la identidad eclesial, se conjugan e interactúan en el dinamismo de su misión evangelizadora.

Ghirlanda ve en el contenido del carisma el núcleo central del discernimiento episcopal. Se reflexiona sobre la conformidad del método y la praxis espiritual de los movimientos en relación con el Evangelio y la Tradición de la Iglesia. Así, deben evitarse apreciaciones circunstanciales, sobre personas o anécdotas, y centrar la mirada sobre lo sustancial de la propuesta y su forma de concreción en un método pedagógico-espiritual que tenga realmente valor formativo[81].

Los criterios propuestos en *Christifideles Laici* son dimensiones objetivas del itinerario de madurez eclesial a alcanzar por los movimientos de Iglesia a fin de discernirlos y autorizarlos. Sin mutilar la libertad asociativa,

80. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en el Congreso Mundial de los Movimientos Eclesiales (1998)*, n. 6.

81. Cf. G. GHIRLANDA, *Criteri di ecclesialità* ..., 204.

los cinco criterios buscan su desarrollo auténtico y pleno: el primado de la vocación personal a la santidad, la responsabilidad de confesar la fe católica, el testimonio de una comunión firme y convencida con el Papa y con el Obispo, la conformidad y la participación en la evangelización y santificación de los hombres y la formación cristiana de su conciencia y el compromiso a estar presente en la sociedad humana para el servicio de la dignidad integral del hombre[82].

En el ideario del Papa, se concreta el cruce de lo personal y lo comunitario, lo universal y lo particular, lo humano y lo cristiano, lo eclesial y lo social. Aunadas todas las dimensiones del ser y el obrar de las personas y las asociaciones que ellas conforman, no hay lugar para atropellar la dignidad intrínseca de cada fiel y su llamado a vivir la santidad, ni para el aislamiento detrás de la seguridad de una espiritualidad de la *fuga mundi*.

3.4. Distintas responsabilidades, un mismo camino

Considerando la necesidad de profundizar en algunas áreas de particular importancia en la vida de las Iglesias particulares en relación con los movimientos, considero necesario delinear el conjunto de actitudes y de criterios que deben guiar a los principales protagonistas de esta relación: las Iglesias particulares y los movimientos eclesiales.

3.4.1. De parte de la Iglesia particular

La misión pastoral del obispo diocesano en relación con la Iglesia universal y la Iglesia particular ha sido presentada de un modo general en la constitución *Lumen Gentium* y exhaustivamente en el decreto *Christus Dominus,* en el Concilio Vaticano II. En los últimos años, tenemos en la Iglesia universal dos pronunciamientos sucesivos: la exhortación apostólica post-sinodal *Pastores Gregis*, que ha recogido las propuestas y las proposiciones de la X Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos (2001), y el Directorio para el ministerio pastoral de los obispos *Apostolorum sucesores* (2004), de la Congregación para los Obispos:

> *"El Obispo es el primero que, en su camino espiritual, tiene el cometido de ser promotor y animador de una espiritualidad de comunión, esforzándose incansablemente para*

82. Cf. JUAN PABLO II, *Christifideles laici,* n. 29.

> *que ésta sea uno de los principios educativos de fondo en todos los ámbitos en que se modela al hombre y al cristiano: en la parroquia, asociaciones católicas, movimientos eclesiales, escuelas católicas o los oratorios"*[83].

El obispo desempeña su misión de promover y animar la comunión como principio educativo de fondo en una sociedad fragmentada, acuciada por el individualismo y la exclusión de los débiles, los pobres, y los más frágiles en la fría distribución de importancias humanas. Las expresiones de vida y apostolado eclesial, parroquias, escuelas católicas, oratorios, asociaciones y movimientos se hacen signos inequívocos de una comunión posible en ese marco tan desolador. El obispo es formador de su comunidad y de quienes le han sido confiados, en todos los niveles de la pastoral:

> *(...) Se debe tener en cuenta también la importancia del apostolado laical, tanto el de antigua tradición como el de los nuevos movimientos eclesiales. Todas estas realidades asociativas enriquecen a la Iglesia, pero necesitan siempre de una labor de discernimiento que es propia del Obispo, a cuya misión pastoral corresponde favorecer la complementariedad entre movimientos de diversa inspiración, velando por su desarrollo, la formación teológica y espiritual de sus animadores, su inserción en la comunidad diocesana y en las parroquias, de las cuales no deben separarse (...)*[84].

En el tema que nos ocupa, su paternidad lo lleva a alentar y acompañar con atención las experiencias asociativas para que sostengan la vida de fe y la evangelización y puedan insertarse adecuadamente en las instancias pastorales diocesanas y parroquiales. Es parte de su misión estrechar los vínculos con los movimientos y sus dirigentes para conocer y entender los aspectos centrales del carisma originario así como facilitar la interacción entre los distintos movimientos y asociaciones en vistas a superar toda dispersión de energías y desconfianza entre las diferentes expresiones de los movimientos eclesiales.

En el caso de movimientos ya aprobados por la Santa Sede, el obispo, en contacto con los responsables debe asegurarse de que actúen en fidelidad al carisma originario.

83. Cf. JUAN PABLO II, *Exhortación apostólica post-sinodal Pastores gregis*, n. 22.
84. *Ibídem*, n. 51.

> *"El Obispo es consciente de que el juicio sobre la autenticidad de particulares carismas laicales y sobre su ejercicio armónico en la comunidad eclesial, compete a los Pastores de la Iglesia, a los que corresponde "no extinguir el Espíritu, sino examinar todo y quedarse con lo bueno" (1 Ts 5, 12.19-21). El Obispo tenga presente el reconocimiento o la erección de asociaciones internacionales por parte de la Santa Sede para la Iglesia universal"*[85].

De esta manera, las sucesivas expresiones del magisterio eclesial van explicitando lo que establece el can. 394 CIC con alcance general, respecto a la misión del obispo de fomentar el apostolado, un ministerio que desempeña cuidando del todo y de las partes, de cada iniciativa en particular y las actividades en su conjunto:

> *"§ 1. El Obispo ha de fomentar en la diócesis las distintas formas de apostolado, y cuidar que, en toda la diócesis o en sus distritos particulares, todas las actividades de apostolado, respetando el carácter propio de cada una, se coordinen bajo su dirección.*
> *§ 2. Ha de instar al cumplimiento del deber que tienen los fieles de hacer apostolado según la condición y la capacidad de cada uno, y los ha de exhortar para que participen y colaboren en las diversas obras de apostolado, según las necesidades del lugar y del tiempo"*[86].

A la misión episcopal de fomentar y cuidar de la realización de las distintas formas de apostolado, se añaden las funciones de velar para que los movimientos, perseveren en la ortodoxia y visitarlos conforme a derecho.

> *"§ 1. Todas las asociaciones de fieles están sometidas a la vigilancia de la autoridad eclesiástica competente, a la cual le corresponde cuidar de que en las mismas se conserve la integridad de la fe y de las costumbres, y vigilar para que no se introduzcan abusos en la disciplina eclesiástica; por lo tanto, a ella compete la obligación y el derecho de visitarlas a tenor del derecho y de los estatutos; están*

85. Cf. CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, *Directorio Apostolorum Succesores*, n. 114.
86. Cf. Can. 394 CIC.

> *sujetas también al gobierno de dicha autoridad según las prescripciones de los cánones que siguen.*
> *§ 2. Las asociaciones de todo género están sujetas a la vigilancia de la Santa Sede; las asociaciones diocesanas, así como también las otras asociaciones en la medida en que trabajan en la diócesis están sujetas a la vigilancia del Ordinario del lugar"*[87].

El obispo, *principio y fundamento visible de unidad en las Iglesias particulares*[88], tendrá que considerar la especificidad de los carismas, de manera de implicarlos en la pastoral diocesana con atención a su originalidad y posibilidades. Como promotor de la unidad, intensificará el acercamiento de las instancias pastorales ordinarias y los movimientos, evitando presentar a aquéllas como la única forma de pastoral de la Iglesia o a éstos, como una tabla de salvación para las dificultades que afronta la Iglesia. En todo caso, en su servicio a la comunión tendrá que armonizar los dones recíprocos puestos a favor de una evangelización siempre renovada, en lo ordinario y en lo especial.

En Aparecida, los obispos latinoamericanos señalaron también distintos aspectos de la relación de la Iglesia particular con los movimientos eclesiales.

> *"Para aprovechar mejor los carismas y servicios de los movimientos eclesiales en el campo de la formación de los laicos deseamos respetar sus carismas y su originalidad, procurando que se integren más plenamente a la estructura originaria que se da en la diócesis. A la vez, es necesario que la comunidad diocesana acoja la riqueza espiritual y apostólica de los movimientos. Es verdad que los movimientos deben mantener su especificidad, pero dentro de una profunda unidad con la Iglesia particular, no sólo de fe sino de acción. Mientras más se multiplique la riqueza de los carismas, más están llamados los obispos a ejercer el discernimiento pastoral para favorecer la necesaria integración de los movimientos en la vida diocesana, apreciando la riqueza de su experiencia comunitaria, formativa y misionera. Conviene prestar especial acogida y valo-*

87. Cf. Can. 305 CIC.
88. Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen Gentium*, n. 23.

rización a aquellos movimientos eclesiales que han pasado ya por el reconocimiento y discernimiento de la Santa Sede, considerados como dones y bienes para la Iglesia universal"[89].

3.4.2. De parte de los movimientos

Los movimientos son experiencias carismáticas pero dada su configuración humana y su verificación histórica, están abiertos al crecimiento y la superación de sus límites institucionales, para dar una respuesta fiel al llamado originario.

En su pertenencia eclesial, se da el doble nivel de inserción, en la Iglesia universal y en las Iglesias particulares. Como ya hemos señalado no puede haber una ambigüedad o una doble medida en la respuesta. La comunión eclesial se vive y se profesa en los dos ámbitos, y sería contradictoria en sí misma una comunión profesada con el Sumo Pontífice que no tuviera su correlato con la efectiva aceptación del ministerio pastoral del obispo donde se concrete la acción pastoral del movimiento en cuestión.

A. Cattaneo señala distintos requisitos para la adecuada participación de los movimientos en la vida eclesial: unidad con el obispo diocesano, radicación del carisma en la realidad social y pastoral local, estima por las otras realidades eclesiales, espíritu de servicio sin protagonismo, espíritu de colaboración evitando *ghettos*, formación de los miembros consecuentemente con estos criterios, y transparencia en el modo de actuar y de informar[90]. Dichos elementos concretan y explicitan un modo necesario para la actuación eclesial de los movimientos.

3.5. Áreas importantes para la vida de los movimientos en la Iglesia particular

Podrían señalarse varios puntos críticos donde los movimientos están llamados a vivir su eclesialidad en el marco de una Iglesia particular que los acoge. Elijo tres áreas que pueden servir para un mayor esclarecimiento o para dejar planteados algunos interrogantes, tal como nos lo presenta la rea-

89. QUINTA CONFERENCIA GENERAL DEL EPISCOPADO LATINOAMERICANO Y DEL CARIBE *Documento Conclusivo de Aparecida,* n. 313, p. 144.

90. Cf. A. CATTANEO, *I movimenti ecclesiali: aspetti ecclesiologici*, 401.

lidad: La formación de los miembros de los movimientos; la vinculación con la parroquia, entendida como comunidad de comunidades y la incardinación de los clérigos en los movimientos.

3.5.1. Formación de los miembros o participantes de los movimientos

Los movimientos llegan a establecer su propio proyecto educativo institucional, donde despliegan un itinerario de crecimiento de sus miembros a partir del carisma originario. Las etapas, los logros, las actitudes, se prevén como un desarrollo natural de aquel peculiar don espiritual comunicado ahora a la persona concreta que adhiere. Las jornadas formativas o las escuelas o institutos que los mismos movimientos establecen para sus miembros constituyen un modo gradual, estable y eficaz para la formación de éstos en el carisma originario.

Un contenido que debe campear a lo largo de toda la formación impartida es la referencia a la Iglesia en sus distintas manifestaciones. La autoconciencia de pertenecer a una realidad eclesial mucho más amplia que la propia asociación o comunidad es clave para la comunión vivida y actuada. Los movimientos, deben llevar a sus miembros, de la experiencia gozosa del propio don al descubrimiento de la Iglesia en su dimensión universal y en su concreción particular, sea en los ámbitos diocesanos, como en los espacios institucionales de la pastoral ordinaria. Se habla en tal caso de una mediación pedagógica de los movimientos[91].

Una forma concreta de fortalecer dicha mediación está en confrontarla con otros espacios formativos, particularmente los de la propia diócesis. Allí o en las diócesis vecinas, suelen establecerse instituciones de índole académica o pastoral para la formación de los agentes de pastoral, animadores de distintas realidades, e inclusive los futuros sacerdotes. El intercambio siempre es fructuoso y revela fortalezas y debilidades, a la vez que permite una confirmación de la identidad cristiana del creyente y de su carácter de miembro del movimiento. Pienso que el can. 229 §§ 1-2 expresa de un modo muy completo los niveles de formación para el propio crecimiento doctrinal y el apostolado. Esta formación, como hemos dicho, puede ser impartida en el plano pastoral o académico, en este caso en institutos terciarios o universitarios:

91. Cf. E. ZANETTI, *Movimenti ecclesiali e Chiese locali*, 41.

> *"§ 1. Para que puedan vivir según la doctrina cristiana, proclamarla y, cuando sea necesario, defenderla y para que puedan ejercer la parte que les corresponde en el apostolado, los laicos tienen el deber y gozan del derecho de adquirir conocimiento de esa doctrina, de acuerdo con la capacidad y condición propias de cada uno.*
> *"§ 2. Gozan también del derecho de adquirir ese conocimiento más profundo en las ciencias sagradas que se enseñan en las universidades o facultades eclesiásticas o bien en los institutos de ciencias religiosas asistiendo allí a las clases y obteniendo grados académicos"*[92].

En el caso de miembros que vayan a desempeñar algún servicio eclesial en modo permanente o temporal, el can. 231 § 1 CIC exige una formación conveniente para un desempeño adecuado, consciente, generoso y diligente.

> *"§ 1. Los laicos que de modo permanente o temporal se dedican a un servicio especial de la Iglesia tienen el deber de adquirir la formación conveniente que se requiere para desempeñar debidamente su función, y para ejercerla con conciencia, generosidad y cuidado"*[93].

Una formación pastoral y académica abierta a otros espacios institucionales distintos del movimiento, brindará a los miembros que la reciban, cualquiera sea su dedicación posterior, una comprensión más vasta de la Iglesia, su identidad y su misión y les permitirá ofrecer su propia riqueza, ahora confirmada, reconocida y apreciada.

3.5.2. Movimientos y parroquias

La segunda de las áreas que interesan en esta relación Movimientos e Iglesias particulares es la vinculación con la parroquia. Todos sabemos cuánto se ha escrito sobre esta antigua y apreciada institución eclesial, su crisis, el redescubrimiento de sus posibilidades siempre nuevas, sus raíces en las realidades concretas y sus límites. No es éste el momento de alargarme en consideraciones al respecto. Ciertamente empobrecería nuestra pers-

92. Cf. can. 229 §§1 y 2 CIC.
93. Cf. can. 231 §1 CIC.

pectiva considerar a la parroquia desde un punto de vista meramente administrativo[94]. No advertiríamos que estamos frente a una realidad donde vibra la Iglesia con todos sus elementos constitutivos, la proclamación de la Palabra, la celebración de los sacramentos y la verificación de las iniciativas solidarias y de promoción según el corazón de Cristo buen Pastor.

> *"(...) la parroquia no es principalmente una estructura, un territorio, un edificio; ella es «la familia de Dios, como una fraternidad animada por el Espíritu de unidad», es «una casa de familia, fraterna y acogedora», es la «comunidad de los fieles».En definitiva, la parroquia está fundada sobre una realidad teológica, porque ella es una comunidad eucarística. Esto significa que es una comunidad idónea para celebrar la Eucaristía, en la que se encuentran la raíz viva de su edificación y el vínculo sacramental de su existir en plena comunión con toda la Iglesia. Tal idoneidad radica en el hecho de ser la parroquia una comunidad de fe y una comunidad orgánica, es decir, constituida por los ministros ordenados y por los demás cristianos, en la que el párroco –que representa al Obispo diocesano– es el vínculo jerárquico con toda la Iglesia particular"*[95].

Participar de la vida parroquial aportando con las propias iniciativas sin abandonar los compromisos ordinarios de la propia comunidad es un modo de expresar la comunión eclesial y contribuir a su crecimiento. El can. 528 §2 presenta la misión del párroco de resaltar la centralidad de la Eucaristía[96]:

> *"§ 2. El párroco esfuércese para que la santísima Eucaristía sea el centro de la congregación parroquial de los fieles; trabaje para que los fieles se alimenten con la celebración piadosa de los sacramentos, y de modo peculiar para que accedan frecuentemente a los sacramentos de la santísima Eucaristía y de la penitencia; procure también que sean conducidos a la oración, hecha también en el seno de las familias, y que participen consciente y activamente en la sa-*

94. Cf. E. ZANETTI, *Movimenti ecclesiali...*, 49.
95. Cf. JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis*, n. 26.
96. Cf. P. URSO, *Alcune problematiche fra movimenti e chiesa particolare...*, 241.

grada liturgia, la cual, bajo la autoridad del Obispo diocesano, debe el párroco dirigir en su parroquia, con la obligación de vigilar para que no se introduzcan abusos"[97].

La vitalidad sacramental de la parroquia, alimentada en la Eucaristía, sostenida en el anuncio integral de la Palabra[98], nutre a todos los miembros de la comunidad y fortalece todas las formas de apostolado y compromiso. Por eso es importante que el párroco conozca a sus fieles y visite las familias[99], que favorezca la participación consciente y plena de todos los componentes de la comunidad parroquial para que se sientan parte de la Iglesia local, particular y universal[100]. En este sentido, los movimientos presentes en las celebraciones parroquiales, e inclusive diocesanas, comparten la riqueza de su don. Tales celebraciones ponen de relieve la unidad de todo el Pueblo de Dios.

Además, es importante asignar un espacio a la representación de los movimientos en los consejos pastorales de la parroquia que así tendrán una composición más realista con la integración de todos los servicios y sectores que la constituyen. Este intercambio permitirá a los representantes de los movimientos adquirir un conocimiento más amplio de la propia realidad pastoral donde vive y la posibilidad de hacer propias las necesidades, los desafíos y las particularidades de la parroquia.

En muchos casos, los movimientos eclesiales tienen como carisma específico la evangelización o la participación en iniciativas de solidaridad y promoción cristiana. En tales casos, su participación en la parroquia podría traducirse integrando los grupos de catequesis en todos los niveles, Caritas, la pastoral de la salud o la pastoral social.

3.5.3. Movimientos: formación e incardinación

Entre los temas que urgen alguna respuesta canónica está lo relativo a la formación y dedicación de los presbíteros al servicio en los movimientos, y más concretamente, su posibilidad de incardinar. Esto incide especialmente en la relación del movimiento con los obispos.

97. Can. 528 §2 CIC.
98. Can. 528 §1 CIC.
99. Can. 529 §1 CIC.
100. Can. 529 §2 CIC.

Juan Pablo II valora la fecundidad vocacional de dichos movimientos y en relación con ellos, destaca el rol de animación de los carismas que pueda desempeñar el presbítero[101]. Pero una realidad más extendida es la de aquellos que desean formarse para ser sacerdotes en dichos movimientos. Éstos poseen miembros con una gran formación teológica e interdisciplinar que les permite generar estructuras educativas en el área vocacional. Inclusive, aun participando de universidades católicas o centros de formación académica, pueden completar dicha preparación impartiendo una enseñanza específica en los propios centros, en relación con el movimiento y aquellas áreas conexas o que revistan interés para el desarrollo del carisma.

En el caso de los movimientos con miembros que se forman para el ministerio presbiteral, algunos tienen secciones dedicadas a dicha preparación; otros concurren a seminarios diocesanos cuyos responsables son los obispos que ordenarán a tales miembros[102].

Si la formación en su conjunto –no sólo lo académico– se imparte en casas propias, es muy importante la fiel aplicación de los criterios de formación presentes en el Concilio Vaticano II (decretos *Presbyterorum Ordinis y Optatam Totius*), *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotales* (1970 y 1985)[103], las *Directivas para la preparación de educadores*[104] y el *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*[105], además del Plan de formación sacerdotal del propio país, del Plan de formación específico de la diócesis de incardinación y los materiales formativos del propio movimiento. Parecería una exagerada acumulación de textos y normas, pero la materia en cuestión exige una auténtica comunión con las enseñanzas de la Iglesia respecto a la formación sacerdotal. Pudiera tratarse de miembros que se formen en vistas al diaconado permanente. Normalmente, las diócesis tienen sus propias escuelas a tal fin. Allí deberían concurrir dichos candidatos, pero en la hipótesis de que dicha formación se impartiera en las propias casas, deberá garantizarse el cumplimiento de las *Normas básicas de la for-*

101. Cf. JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis,* nn. 31 y 41.

102. Cf. C. HEREDIA, *La naturaleza...,* pp. 154-155.

103. SAGRADA CONGREGACIÓN DE LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis,* en EV/3 1796-1971; *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis, Triam iam lustra* en: EV/S1 918-1072.

104. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Direttive sulla preparazione degli educatori nei seminari, Supplemento* a *L'Osservatore Romano,* 12.1.1994.

105. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri,* Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1994.

mación de los diáconos permanentes y el *Directorio para el ministerio y la vida de los diáconos permanentes*[106] así como el Plan de formación del país respectivo y la diócesis de incardinación, si existieren.

Más tarde, incardinados en dichas diócesis, los ministros ordenados prestarán sus servicios en ellas por el tiempo estipulado en convenciones entre la diócesis y el movimiento *a quo* para más tarde dedicarse en forma total o parcial al apostolado del movimiento al que pertenecen. Suele hablarse de la denominada *"incardinación ficticia"* como una posibilidad mientras los movimientos no incardinen. Allí siempre se dependerá estrechamente de quién sea el obispo que ordena y acoge. Si tal aceptación por algún motivo ya no se diera, los responsables del movimiento deberán pensar en otra diócesis. Esto sucederá frecuentemente con el cambio de obispo[107] o ante a un determinado conflicto que altera la situación precedente. Pero es necesario definir canónicamente este aspecto tan importante. El instituto de la incardinación no puede continuar siendo objeto de ficciones de formalidad jurídica, meramente externa, que tarde o temprano lo "vacían" de sentido[108].

> *"En esta perspectiva es necesario considerar como valor espiritual del presbítero su pertenencia y su dedicación a la Iglesia particular, lo cual no está motivado solamente por razones organizativas y disciplinares; al contrario, la relación con el Obispo en el único presbiterio, la coparticipación en su preocupación eclesial, la dedicación al cuidado evangélico del Pueblo de Dios en las condiciones concretas históricas y ambientales de la Iglesia particular, son elementos de los que no se puede prescindir al dibujar la configuración propia del sacerdote y de su vida espiritual. En este sentido la «incardinación» no se agota en un vínculo puramente jurídico, sino que comporta también una serie de actitudes y de opciones espirituales y pastora-*

106. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA - CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Normas básicas de la formación de los diáconos permanentes - Directorio para el ministerio y la vida de los diáconos permanentes*, Libreria editrice vaticana, Ciudad del Vaticano 1998.

107. Cf. G. GHIRLANDA, *Carisma e statuto giuridico dei movimenti ecclesiali*, en: *Il Regno-Documenti* 43 (1998) 13, 410.

108. Cf. P. URSO, *Alcune problematiche fra movimenti e chiesa particolare, ministerio ordinato e celebrazione eucaristica*, en: AA.VV. *Fedeli, associazioni, movimenti*, Glossa, Milano 2001, 244.

les, que contribuyen a dar una fisonomía específica a la figura vocacional del presbítero"[109].

Mientras tanto, debemos completar este texto sobre la incardinación con el n. 26 del *Directorio para la vida y el ministerio de los presbíteros,* que señala:

> *"Los presbíteros incardinados en una Diócesis pero que están al servicio de algún movimiento eclesial aprobado por la Autoridad eclesiástica competente, sean conscientes de su pertenencia al presbiterio de la Diócesis en la que desarrollan su ministerio, y lleven a la práctica el deber de colaborar sinceramente con él. El Obispo de incardinación, a su vez, ha de respetar el estilo de vida requerido por el movimiento, y estará dispuesto –a norma del derecho— a permitir que el presbítero pueda prestar su servicio en otras Iglesias, si esto es parte del carisma del movimiento mismo"*[110].

De esta manera, el Papa reafirma la pertenencia del sacerdote a un presbiterio, donde debe colaborar *sinceramente*. En relación con estos presbíteros, se pide al obispo que incardina un respeto por el estilo de vida del movimiento y una disponibilidad para permitir el traslado del sacerdote si el servicio que se le pide en otra diócesis formara parte del carisma del movimiento *donde sirven.* No deja de aparecer la tensión propia de las denominadas "incardinaciones ficticias". La pertenencia es al presbiterio de la diócesis, pero a la vez se le debe respetar lo propio del movimiento al que sirven. El texto es lo suficientemente amplio como para permitir entender que aquí se incluyen no sólo los sacerdotes miembros de movimientos, incardinados en las diócesis, sino también aquellos que habiendo sido primero incardinados y después haberse adherido o ingresado en un movimiento, buscan desempeñarse en un determinado carisma. La indicación del can. 271 entre las fuentes del texto autoriza, salvo el caso de necesidad, dicho traslado[111]. Para algunos autores, es una interpretación muy amplia de dicho ca-

109. Cf. JUAN PABLO II, *Christifideles laici,* n. 31.

110. Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio para la Vida y el Ministerio de los Presbíteros (1994),* en: EV 14/790, n.26 in fine.

111. *"§ 1. Fuera del caso de verdadera necesidad de la Iglesia particular propia, el Obispo diocesano no ha de denegar la licencia de traslado a los clérigos que él sepa que es-*

non[112], pero se inscribe en el dinamismo de corresponsabilidad misionera del colegio episcopal.

Obviamente, en el caso de un clérigo miembro de un movimiento, se establece un vínculo con la Iglesia particular de diferente índole que en el caso del sacerdote secular. Allí interviene el carisma del movimiento que da un perfil diferente a la relación y a la dedicación a la Iglesia particular. Algunos autores señalan la analogía con los miembros de institutos de vida consagrada, que actúan pastoralmente al servicio de las diócesis[113].

La tensión entre la aceptación de la incardinación en los movimientos y su rechazo se relaciona en ambos casos con la figura mayor de las asociaciones que comprende a aquéllos. Para Recchi dicha asimilación a las asociaciones es *sui generis* porque éstas dan acogida canónica a los movimientos[114]. Los autores que enfatizan la tutela del carisma, su peculiar inserción en el dinamismo eclesial, universal y particular, ven la incardinación en el movimiento como auspiciable porque favorecería el mejor servicio al Pueblo de Dios. Por el contrario, quienes insisten en la asimilación lisa y llana a las asociaciones, objetan tal incardinación juzgándola desproporcionada al fin de éstas.

Beyer, Ghirlanda, Heredia y Recchi, entre otros, juzgan posible la facultad de incardinar, siempre que se mantenga bien nítida la creación de la

tán preparados y estime son aptos para acudir a regiones que sufren grave escasez de clero, a fin de desempeñar allí el ministerio sagrado; no obstante, ha de proveer para que se establezcan los derechos y deberes de esos clérigos, mediante acuerdo escrito con el Obispo diocesano del lugar adonde acudirán.

§2. El Obispo diocesano puede conceder a sus clérigos licencia para trasladarse a otra Iglesia particular por tiempo determinado, que podrá también renovarse varias veces, de manera, sin embargo, que esos clérigos permanezcan incardinados a la propia Iglesia particular y, al regresar a la misma, gocen de todos los derechos que tendrían si se hubieran dedicado al ministerio sagrado en ellas.

§ 3. El clérigo que pasare legítimamente a otra Iglesia particular, permaneciendo incardinado a su Iglesia propia, puede ser llamado de vuelta con justa causa por su propio Obispo diocesano, con tal de que se observen los acuerdos alcanzados con el otro Obispo y la equidad natural; igualmente, observando las mismas condiciones, el Obispo diocesano de la otra Iglesia particular podrá denegar con justa causa a ese clérigo la licencia de seguir residiendo en su territorio." (Cf. can. 217 CIC).

112. Cf. P. URSO, *Alcune problematiche fra movimenti e chiesa particolare, ministero ordinato e celebrazione eucaristica,* en: AA.VV. *Fedeli, Associazioni, Movimenti,* Ed. Glossa, Milano 2002, 244.

113. Cf. S. RECCHI, *I movimenti ecclesiali e l'incardinazione dei sacerdote membri, 172.*

114. *Ibídem,* 174.

sección sacerdotal[115]. Se necesitará esclarecer en cada caso la posibilidad y la conveniencia de incardinar. Se trataría de un juicio prudencial efectuado en el contexto de la misión evangelizadora de la Iglesia[116]. Pero es importante que el estatuto del movimiento prevea un tratamiento diferenciado, entre la disciplina general de los miembros y el régimen interno de la sección sacerdotal.

Ghirlanda distingue los supuestos de incardinación según el tipo de carisma. Para el caso del carisma donde lo diocesano se destaca sobre el conjunto, sigue siendo más adecuada la incardinación en la Iglesia diocesana. Cuando prima lo misionero y universal en el carisma del movimiento, la vía de la incardinación en el movimiento, expresa mejor la identidad propia[117]. Sin embargo, aún señalando como la mejor solución dicha incardinación en el movimiento[118], el mismo Beyer juzga peligrosa esta opción por considerar que vulnera la unidad del movimiento. Contrariamente, Feliciani valoriza la opción de incardinación de presbíteros en los movimientos, sin desconocer que los peligros advertidos puedan existir. La unidad de los movimientos se relaciona fundamentalmente con la fidelidad de todos los miembros al carisma originario. La variedad de vocaciones vividas al interior de un movimiento pueden dinamizar la riqueza del único carisma originario[119]. Leyendo los distintos testimonios y ponencias de especialistas y miembros de los movimientos en diferentes congresos y encuentros, se percibe la valorización del ministerio presbiteral al interno de los movimientos y el deseo de evitar los extremos de clericalizar tales experiencias asociativas o dejar aisladas en ellas, aunque fuertes, las secciones de clérigos.

Debe distinguirse esta posibilidad de la hipótesis de los clérigos que han profesado en el movimiento, lo cual reviste varias variables: clérigos que asumieran los consejos evangélicos (en cuyo caso se asimilarían a los clérigos religiosos, excepto en la emisión de votos), clérigos incardinados en las diócesis (identificables con el *status* de clérigos de los institutos seculares sacerdotales) y clérigos que no asumieran los consejos evangélicos,

115. *Ibídem,* 175; Cf. C. HEREDIA, *Naturaleza...,* 159.

116. *Ibídem,* 157.

117. Cf. G. GHIRLANDA, *Carisma e statuto giuridico dei movimenti ecclesiali,* en *Il Regno - Documenti* 43 (1998) 13, 410-411.

118. Cf. J. BEYER, *Movimenti nuovi nella Chiesa,* en: AA.VV., *Dizionario teologico della vita consacrata,* Ancora Milano 1992, 1123.

119. De este interesante contrapunto, hay una larga referencia en P. URSO *Alcune problematiche...,* 245.

pero vivieran en común (se asimilarían a los miembros de las sociedades clericales de vida apostólica)[120].

Si bien las normas particulares de cada estatuto en particular, podrían prever estos aspectos, una ley de carácter general aseguraría aquel mínimum legal que fuera común a todos los movimientos más allá de lo específico de cada uno.

Conclusión

Sería una temeridad pensar en agotar el tratamiento integral de un tema tan vasto y todavía en constante evolución. Queda mucho camino por andar, en primer lugar para los teólogos a quienes se les pide profundizar la significación y el alcance de estas nuevas formas de vida asociativa eclesial, su impacto transversal sobre los distintos órdenes de personas en la Iglesia y su inserción en una Iglesia servidora de la humanidad.

La posibilidad de una espiritualidad robusta que enriquezca la opción del creyente y lo capacite para afrontar los desafíos de la vida con una perspectiva especial fundada y nutrida en el carisma originario, es un don del Espíritu de Dios que no puede rehusarse sin empobrecer la Iglesia. La vivencia comunitaria de esta experiencia y su comunicación franca y feliz debe fortalecer la vocación bautismal y la participación en un único Pueblo sacerdotal.

Queda después al derecho canónico, apoyado sobre la reflexión teológica, brindar una definición institucional que ayude a salir de la vaguedad de las formas actuales. Hemos lamentado la ausencia de normas propias para los movimientos aunque sepamos que la amplitud de las normas sobre asociaciones le asigne un concreto estatuto-marco y los estatutos propios aprobados por la Iglesia universal o por las Iglesias particulares definan una existencia canónica adecuada. Sin embargo, el dictado de normas básicas comunes favorecería el dinamismo de comunión eclesial y garantizarían un crecimiento armónico de estas experiencias, sin perjuicio de la aprobación de normas propias constitutivas del derecho particular de tales movimientos.

120. Cf. C. HEREDIA, *Naturaleza...*, 160.

LAS RELACIONES DIPLOMÁTICAS ENTRE EL GOBIERNO ARGENTINO Y LA SANTA SEDE

NOTAS HISTÓRICAS SOBRE UN POSIBLE CONCORDATO (1853-1892)[1]

Juan Guillermo DURÁN

SUMARIO: 1. El primer legado colonial: Patronato Real. 2. El segundo y tercer legado: Vicariato Regio y Regalismo. 3. La incomunicación con Roma. 4. El precepto constitucional. 5. Primera misión: Salvador Jiménez. 6. Una misión sin suficientes credenciales: Juan Bautista Alberdi. 7. Nuevo intento: del Campillo. 8. En tiempos del presidente Pellegrini: misión Quesada. 9. Finalmente sin concordato. 10. Comisionados argentinos: títulos y competencias. 11. Los representantes pontificios en la Argentina: títulos y competencias.

En la historia de las relaciones entre el Gobierno Argentino y la Santa Sede aparecen entrelazadas permanentemente dos ideas: la firma de un concordato y la defensa del ejercicio del patronato nacional. Desde la Asamblea de 1813, es clara la intención de mantener el patronato. Pero esta decisión tropezaba con un obstáculo irreductible. ¿Qué título jurídico ha de fundamentarlo? ¿La herencia del patronato real indiano (el de la corona española) o la misma soberanía nacional, a partir de la revolución de 1810?

Ante la doctrina canónica vigente, los títulos del antiguo regalismo aparecían desprovistos de todo fundamento. Era menester recurrir a argu-

1. Conferencia pronunciada por el autor en "Exposición y debate. *Relaciones Argentina - Santa Sede. A 150 años de la Misión Alberdi*", en Instituto de Derecho Eclesiástico (UCA), Buenos Aires, 3 de septiembre de 2007.

mentos más seguros. "El único medio de armonizar la voluntad de los pueblos con la doctrina canónica –advierte Faustino Legón– era el *concordato*, y hacia él volvieron su mirada todos los publicistas y gobernantes; según fuesen las tendencias ideológicas de cada personaje, se trataba, bien de un concordato impuesto y agresivo, bien de una amistosa concordia inspirada en filial adhesión"[2]. Es interesante seguir a través de nuestra historia constitucional el desarrollo de esta tendencia que nace gemela, podemos decir, con la idea de emancipación.

1. EL PRIMER LEGADO COLONIAL: PATRONATO REAL

Las relaciones con la Iglesia, durante la época colonial, llegaban a Roma por Madrid. Ningún asunto de régimen eclesiástico se veía libre de este trámite. De allí que el derecho de patronato constituya la institución canónica de mayor trascendencia en Hispanoamérica. Su esencia consiste en la presentación por parte del poder político de las personas que han de ser investidas de los cargos eclesiásticos. Motivo por el cual se refiere fundamentalmente a la estructura jerárquica de las diócesis: obispos, canónigos y párrocos.

Si bien con el correr del tiempo los privilegios se ampliaron en forma acumulativa, al punto de existir tres tipos de patronatos: *real patronato indiano* (de los Reyes Católicos a Carlos I), *real vicariato indiano* (de Felipe II a Carlos II) y abierto *regalismo* (bajo los Borbones). Por tanto, conviene tener presente los orígenes y evolución de dicha institución, y sus principales alcances[3].

Desde el mismo momento que la Iglesia hace pié en suelo americano, surge en la mente de Fernando el Católico, maestro ya en estructurar una sólida política religiosa, la idea de organizarla según el modelo de la Iglesia de Granada, recientemente establecida tras la conquista del último reducto musulmán. El papa español Alejandro VI secundó cuanto pudo el pensa-

2. *Doctrina y ejercicio del patronato nacional* (Buenos Aires, 1920), 300.

3. Véase: arts. *Patronato Real, Regalismo* y *Vicariato Regio de Indias* en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, Madrid 1973, III, cols. 1944-1949, 2066-2068; IV, cols. 2746-2749; ANTONIO DE EGAÑA, *La teoría del regio Vicariato español en Indias*, Roma 1958; PEDRO DE LETURIA, *Relaciones entre la Santa Sede e Hispanoamérica*, Roma 1959, I; R. GÓMEZ HOYOS, *La Iglesia de América en las Leyes de Indias*, Madrid 1961; ALBERTO DE LA HERA, *Iglesia y Corona en la América Española*, Madrid 1992, caps. VII, X y XVI; ISMAEL SÁNCHEZ BELLA (y otros), *Historia del derecho indiano*, Madrid 1992, 253-294.

miento real sobre el tema; y mediante la bula *Inter coetera* (1493)[4], les confió a los Reyes Católicos algunas facultades privativas de la Santa Sede, como la selección y envío de misioneros a las tierras descubiertas. Y con la bula *Eximiae devotionis* (1501)[5] las amplió a percibir los diezmos de todos los productos naturales y artificiales, como compensación a la carga de sostener todo el movimiento eclesiástico que suponía la creación y sostenimiento de aquella joven Iglesia. Pero, todo ello, sin otorgarles el patronato indiano en cuanto tal.

El papa Julio II, si bien no tan asequible a los deseos de la Corona española como su predecesor, terminó por otorgar en forma paulatina nuevas concesiones. Como las contenidas en la bula *Illius fulciti praesidio* (1504)[6], donde acepta los obispos presentados para la primeras sedes americanas: Yaguatá, Magúa y Bayná (todas en la Isla Española), pero desconoce el patronato regio y no alude al tema de los diezmos. Por tanto, el rey Fernando queda en esta ocasión al margen de la demarcación y organización de las nuevas diócesis. Omisión que motiva un reclamo de su parte, el 13 de septiembre de 1505, donde solicita se reconozca el patronato sobre las iglesias antes mencionadas y todos los beneficios que pudiera conferir el metropolitano de Sevilla (del cual dependían en calidad de sufragáneas) por vía de presentación regia, incluida la facultad de entender en la demarcación de los territorios episcopales.

El presente reclamo fue finalmente atendido por éste mismo pontífice mediante la bula *Universalis Ecclesiae regimini* (1508)[7] –la bula institucional del patronato regio indiano– en cuya parte dispositiva se concede al rey el derecho de presentación de candidatos para todas las diócesis, cate-

4. Texto de las dos *Inter coetera*, 3 y 4 de mayo de 1493, en JOSEF METZLER, *América Pontificia*, Città del Vaticano 1991, I, 71-75; 79-83. La primera es una bula de donación de tierras y concesión de soberanía; la segunda de demarcación de zonas de navegación y conquista entre Portugal y Castilla. Ambas, al conceder a Castilla un derecho de soberanía sobre las nuevas tierras, lo hacen imponiendo la obligación de evangelizar, sin la cual el Papa no podría justificar su intervención donando tierras infieles a un príncipe cristiano.

5. Fechada el 16 de noviembre de 1501, en *idem*, 89-91.

6. Fechada el 15 de noviembre de 1504, en *idem*, 91-94. La datación de la bula coincide con la muerte de Isabel la Católica. La Corona de Castilla fue entonces a parar a su heredera la princesa Juana, casada con Felipe el Hermoso, archiduque de Austria. Por ausencia de ambos cónyuges de España, el rey Fernando ocupó interinamente la regencia en nombre de su hija.

7. Fechada el 28 de julio de 1508, *idem*, 104-107.

drales, colegiatas, monasterios y demás dignidades mayores con los beneficios adjuntos, cuya provisión estaba reservada al papa *consistorialiter*; y aún de los beneficios menores, caso que los ordinarios no accedan a la voluntad regia dentro de los diez primeros días de haberse producido la vacante[8]. Mientras que el siguiente papa, León X, otorgó al rey Carlos I, a través de la bula *Sacri Apostolatus ministerio* (1518)[9], el poder de limitar la diócesis de Yucatán (México) que erigía simultáneamente, facultad suprapatronal que amplió aún más los alcances del patronato indiano[10].

De este modo, entre 1493 y 1519, se elabora un *corpus* de derechos regios que posibilita la intervención inmediata del poder civil en el régimen eclesiástico americano, obra exclusiva de la política tenaz y absorbente de la corona española, en la persona de Fernando el Católico, que le permite: enviar misioneros, percibir los diezmos, ejercer el patronato universal y dividir las diócesis en casos determinados. Este conjunto de privilegios significaba, ni más ni menos, que por voluntad de la Santa Sede se le transferían al rey varias de aquellas facultades suprapatronales, es decir, reservadas al Papa, y que en el futuro asumirá la Congregación de *Propaganda Fide* (1622), en un intento por acotar semejantes prerrogativas.

8. Ante la insistencia de Fernando, el papa Julio II, en 1510 y 1511, accedió a que el monarca se aplicara los diezmos del oro, plata, perlas, metales y piedras preciosas, quedando el resto, como se había ordenado, para la administración directa de los obispos en sus diócesis, según convenio estipulado entre la Corona y los obispos indianos el 8 de mayo de 1512. En cuanto al otro objetivo del monarca, el derecho de fijar los límites de las diócesis, deseado y pedido expresamente, la Santa Sede nunca lo concedió de modo general; pero sí reconoció que en cada caso particular pudiera la Corona obtener satisfacción. Precisamente el desconocimiento de la geografía americana por parte de Roma, obligó a ésta a confiar muchas veces a los monarcas la determinación de tales límites, pero siempre como mercedes aisladas, contenidas ocasionalmente en el mismo texto de las bulas de creación, según el punto de vista de cada pontífice (concesiones más amplias o restringidas, más raras o frecuentes).

9. Fechada el 24 de enero de 1519, en *América Pontificia*, o.c, 140-144.

10. Como puntualiza ALBERTO DE LA HERA, "lo esencial del Patronato no está ni en los diezmos ni en los límites diocesanos, sino en las concesiones contenidas en la bula *Universalis Ecclesiae* de 1508. A su tenor, nadie podrá, sin consentimiento real, construir o erigir iglesias, y el Rey poseerá el derecho de presentación en toda clase de beneficios. De hecho, es el ejercicio habitual del Derecho de Presentación la base fundamental de la influencia del poder real en la Iglesia de Indias. Pero no se limitaron a ello la interpretación y utilización que la Corona hizo del Patronato. Sostenida por sus juristas, la Monarquía española fue ampliando paulatinamente la esfera de sus competencias en materia eclesiástica, hasta conseguir un abanico amplísimo de facultades, que figuraron en la legislación y la doctrina como propias del Rey en virtud del Patronato, pero que iban mucho más allá de los más amplios límites de interpretación del mismo, según aparece en la bula que lo concediera" (o.c, 187-188).

2. EL SEGUNDO Y TERCER LEGADO: VICARIATO REGIO Y REGALISMO

Sin embargo, las atribuciones patronales alcanzan una nueva formulación jurídica, mucho más amplia y contundente, en la famosa cédula real de Felipe II, fechada en Madrid el 4 de julio de 1574 –considerada la cédula magna del patronato regio– donde se fundamenta en el derecho de gentes y el canónico los títulos del patronato y sus amplísimos alcances[11]. Entre los que se destacan por su injerencia en la organización y gobierno de la Iglesia americana: la forma patronal imprescindible, total, inherente y privativa, no a la persona del rey, sino a la misma Corona; y el ámbito específico de aplicación.

Este último comprende: la provisión de todos los beneficios eclesiásticos y religiosos; a la de erección de las iglesias catedrales y parroquiales, monasterios, hospitales, iglesias votivas, lugares píos o religiosos; el juramento de fidelidad de los obispos a la Corona; los recursos de fuerza o apelación de los tribunales de la Iglesia a los del Estado; la supresión de las visitas *ad limina* de los obispos americanos; el envío al Consejo de Indias y no a Roma de los informes episcopales; el control de los traslados de los clérigos y religiosos; el control de la actividades de las órdenes religiosas, mediante informes de los superiores; la intervención real en los concilios y sínodos, etc.[12]. De este cuerpo jurídico, como lo señala con toda precisión Antonio de Egaña, se desprende que:

> *"por el principio de que quien el fin concede los medios necesarios para tal fin, resultaba que el rey estaba capacitado para dar el pase a los misioneros y a sus superiores, presentar al obispo y doctrineros, y entender en su remoción, control y punición. Igualmente, caía bajo el examen regio toda la documentación eclesiástica referente a las Indias, de cualquier procedencia, bulas papales, edictos conciliares y episcopales. A estos derechos correspondía la obligación regia de sostener todo el complejo de la obra misionera indiana, con lo cual el Patronato adquiría la*

11. *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias*, Madrid 1791, Lib. I, Tít. VI, Ley I-IV. En el fundamento se invocan los siguientes títulos patronales: descubrimiento, adquisición, edificación y dotación de tierras, concesión apostólica, etc.

12. En este sentido, la política religiosa de Felipe II se inspira en las doctrinas monárquicas vigentes en la época, que le brindan la base ideológica necesaria: el origen divino de los reyes, el poder directo sobre los súbditos y los restos de la teocracia medieval.

forma jurídica de contrato oneroso. Este carácter precisamente, según Solórzano Pereira, hace que el Patronato indiano sea inmune de la disciplina tridentina derogatoria de los derechos patronales en general"[13].

Con ello se daba el paso del antiguo *patronato real indiano*, al novedoso *regio vicariato indiano*, donde el monarca se comporta directamente como un delegado y vicario del Romano Pontífice. Éste último es, pues, "un desarrollo abusivo del Patronato, pero que tiene de común con él su condición de concesión de la Santa Sede a la Corona, es decir, su origen eclesiástico. Cierto que nunca lo concedió la Santa Sede, pero como concedido por ella se presenta por la doctrina oficial española; y Roma, si niega esa concesión, permite su aplicación en la práctica"[14].

Por último, a fines del siglo XVII, a través de la obra *De Indiarum iure*, del recién mencionado Juan Solórzano Pereira, publicada por primera vez en Lyon, en 1672, se establecen las bases del llamado *regalismo* propiamente dicho, expuesto cada vez con mayor amplitud por juristas y canonistas contemporáneos, como Gaspar de Villarroel (*Gobierno Eclesiástico-Pacífico*, Madrid 1738); Antonio J. de Rivadeneira (*Manual Compendio del Regio Patronato Indiano*, Madrid, 1755); Antonio José Álvarez de Abreu (*Víctima Real Legal*, Madrid 1769); Pedro Frasso (*De regio Patronatu Indiarum*, Madrid 1775); y Pedro José de Parras (*Gobierno de los Regulares de la América*, Madrid 1783), entre otros.

La "regalía" es en sí misma un derecho de la Corona, un derecho regio, algo que corresponde al rey por el simple hecho de serlo. En el presente caso se trata de los derechos de los monarcas en el terreno eclesiástico; pero no en virtud de concesiones pontificias, sino en base a su propia condición de soberanos. Mientras el patronato es una institución eclesiástica y el vicariato una institución eclesiástica y civil, la regalía, en cambio, es una institución meramente civil; ni su origen ni su contenido proceden de concesiones papales; tales derechos son fijados por la misma jurisprudencia que crea la teoría.

Las características fundamentales de esta nueva formulación jurídica de las ideas patronales, que abarca la legislación existente desde los días de los primeros Austrias hasta Carlos III –más tarde asumidas en parte por los teóricos del patronato nacional– se puede sintetizar en dos afirmaciones

13. *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, o.c, III, col.1949.
14. A. DE LA HERA, o.c, 394.

esenciales: 1°) el patronato indiano es laical, por ejercerlos los laicos, fundarse en bienes laicales dados a la Iglesia por el monarca y por sufragar el erario real los gastos eclesiásticos ante la insuficiencia de la recaudación decimal (diezmos); y 2°) por concesión es inseparable de la Corona, convirtiéndose en regalía, bien dotal de la misma y fuente diversos derechos regios[15].

Entre estos últimos deben mencionarse, como fundamentales, nueve: 1°) de *tuición*, por el cual los tribunales civiles del Reino pueden entender en las causas eclesiásticas por su intrínseca naturaleza o por ventilarse entre eclesiásticos; 2°) la presentación de candidatos para las dignidades eclesiásticas (*ius nominandi*), reservándose el papa la nominación, y a él y a los obispos la colación canónica; 3°) de *honor* de colocar el escudo regio en las fundaciones patronales, aun en los hospitales, seminarios y colegios; 4°) de *obediencia* de los obispos al rey, no por el mismo beneficio, que es espiritual, ni por razón de los bienes materiales anejos, sino por el dominio que ejercen los obispos sobre lugares y bienes meramente temporales, como otro cualquier señor que cuenta con vasallos; 5°) de los *espolios episcopales* o derecho de intervenir en la materia por corresponder a la catedral del difunto prelado, en defensa de la misma en contra de los fiscales y colectores pontificios; 6°) de *veto* a los extranjeros en la adjudicación de beneficios indianos; 7°) de *protección de la vida regular* en los conventos, por tanto, de examinar sus visitadores, capítulos y apelaciones; 8°) el de *punición* contra los eclesiásticos insolventes de sus obligaciones, procediendo no por vía contenciosa, sino gubernativa, quedando así exentos los ministros regios de las censura contenidas en la bula *In cena Domini*; y, finalmente, 9°) la *previa autorización real* para poder publicar las actuaciones eclesiásticas provenientes de Roma o de las curias locales, praxis obligatoria incluso en el caso de definiciones dogmáticas, cuestiones de disciplina o reforma, dispensas de romanas, jurisdicción para la confesión, concesiones de honores y distinciones, etc. (*nihil obstat* civil)[16].

15. Sobre el concepto e historia del regalismo español, véase: M. MIGUELES, *Jansenismo y Regalismo en España*, Valladolid 1895; M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los Heterodoxos españoles*, Santander 1947, cap. V (regalismo y enciclopedismo); M. JIMÉNEZ FERNÁNDEZ, *Las Regalías Mayestáticas en el Derecho Canónico Indiano*, Sevilla 1950; ALBERTO DE LA HERA, *El regalismo borbónico en su proyección indiana*, Madrid 1963; T. EGIDO, *El Regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII*, en GARCÍA VILLOSLADA, *Historia de la Iglesia en España*, IV, Madrid 1989, 125-254.

16. Este último derecho hace referencia a los discutidos *exequatur* y *placet*, que siempre fueron las armas fundamentales del jurisdiccionalismo, precisamente por su condición elás-

3. LA INCOMUNICACIÓN CON ROMA

Al iniciarse la emancipación americana, a comienzos del siglo XIX, los próceres y dirigentes políticos al frente de las jóvenes repúblicas dudaron por lo general de la supervivencia del patronato español en la nueva realidad nacional. La cuestión fue frecuentemente debatida en juntas gubernativas y congresos constituyentes; y hasta se escribieron tratados doctrinales al respecto.

Pero es de advertir que el parecer afirmativo (permanencia de los derechos patronales) contó con numerosos adeptos, incluso entre eclesiásticos, fundándose el mismo en idéntica razón, más allá de los diversos enfoques personales: habiendo sido otorgado el patronato no a la persona del rey sino a su oficio, permanece, por ende, su validez y vigencia en los gobernantes de las repúblicas americanas, a quienes les corresponde ejercerlo como en otros tiempos el mismísimo monarca español.

A título ilustrativo, como representante de esta postura extrema, cabe mencionar al jurisconsulto Pedro José Agrelo (*Memorial ajustado sobre el ejercicio del Patronato Nacional*, Buenos Aires 1834), que le valió el título de "Campomanes argentino", por su exageración legalista que ve con temor en cada providencia papal una intromisión indebida en los derechos de la soberanía nacional[17].

No obstante ello, en la práctica esta doctrina no cristalizó en bloque en las mentes de la dirigencia política de la época, quien por poseer una conciencia más eclesiástica, entre otras cosas por razones de orden político internacional, se apresuraron a elaborar, junto con la Santa Sede, un nuevo "corpus" jurídico, de carácter concordatario, destinado a regular las relaciones entre los nacientes Estados Republicanos y la Iglesia Católica, origen de las diversas delegaciones diplomáticas con destino a Roma, entre ellas las argentinas que mencionaremos en su momento.

tica, extensible a voluntad. Las monarquías absolutas jamás renunciaron a su estricta aplicación; y Roma se vio obligada a tolerarlo, aunque se preocupó de evitar a toda costa cuanto pudiese parecer aceptación pacífica de un abuso. Se cedía ante la violencia, pero a la vez que se claudicaba, se protestaba para salvar el principio.

17. HERNANDO MOLINARI, *La Asamblea de 1813 y el Dr. Pedro J. Agrelo*, La Plata 1913; CAYETANO BRUNO, *Historia de la Iglesia en la Argentina* IX, Buenos Aires 1974, 344-354; FAUSTINO J. LEGÓN, o.c, 264-282.

Por tanto, en nuestro caso, rotos los vínculos con España, era improrrogable anudarlos por vía directa con Roma. La Asamblea de 1813[18], por su parte, al declarar que "el Estado de las Provincias Unidas del Río de la Plata es independiente de toda autoridad eclesiástica de las que existen fuera del territorio de nombramiento o presentación real", es decir, de las que residían en Madrid, ponía automáticamente a la Argentina en estado de "incomunicación con la Santa Sede Apostólica"[19]. Incluyéndose en la nómina al nuncio apostólico en España, a quien se le prohíbe "pueda ejercer acto alguno de jurisdicción en el Estado de las Provincias Unidas del Río de la Plata"[20]. Desde ese momento se puede afirmar que el concordato se presentó insistentemente como una preocupación nacional.

Prescindiendo de las discusiones o teorías sobre la naturaleza jurídica del *concordato*, y de otros problemas derivados de su mismo concepto, en el presente caso podemos definirlo como un convenio entre el poder espiritual (Iglesia) y el poder temporal (Estado) con el fin de regular sus mutuas relaciones, fundamentalmente en materias mixtas. A estos convenios, que constituyen el así llamado *derecho pacticio*, se le han aplicado a lo largo de la historia diferentes denominaciones, como: acuerdos, pactos, convenciones, arreglos, protocolos, *modus vivendi*, convenios, concordatos. Está última denominación prevalece desde el Concilio de Constanza (1418)[21].

18. La Asamblea, si bien no llegó a promulgar constitución por lo prematuro del intento, sin embargo sancionó varias leyes en su condición de expresión genuina de un Estado independiente y soberano: con su sello legalizó la existencia del escudo; adoptó el himno nacional compuesto en 1812 por Vicente López y Planes y música de Blas Parera; al igual que la bandera de Belgrano como emblema nacional; constituyó con carácter oficial la celebración de la revolución de Mayo de 1810, que llamó "fiestas mayas"; reconoció la entidades provinciales; procedió a la abolición de la esclavitud y mayorazgos; extinguió la autoridad que en estos territorios ejercía el tribunal de la Inquisición instalado en Lima, etc. Sobre la acción legislativa, tanto en el régimen interno como externo, véase: LEONCIO GIANELLO, *Realidad y esperanza de la Asamblea del año XIII*, en *Boletín de la Academia Nacional de la Historia*, N° 34, Buenos Aires 1953, 604 ss.; JUAN CÁNTER, *La Asamblea General Constituyente*, en R. LEVENE, *Historia de la Nación Argentina*, VI, Buenos Aires 1962, 148-156; VICENTE D. SIERRA, *Historia de la Argentina*, VI, Buenos Aires 1965, 68-76; JOSÉ LUIS BUSANICHE, *Historia Argentina*, Buenos Aires 1965, cap. XIV; y CAYETANO BRUNO, o.c, VIII, 35-48.

19. *Decreto del 4 de junio de 1813*, en EMILIO RAVIGNANI, *Asambleas constituyentes argentinas*, Buenos Aires 1937, I, 47. Esta disposición, es necesario advertirlo, no incluía a la persona del Romano Pontífice, en esos momentos Pío VII, sino solamente a las autoridades que por el nombramiento o la representación dependían de algún modo del gobierno peninsular.

20. *Decreto del 16 de junio de 1813*, en *ídem*, 50.

21. Respecto al tema de los concordatos en el *Código de Derecho Canónico* actual, véase Lib. 1, 3, y el comentario respectivo.

4. EL PRECEPTO CONSTITUCIONAL

En el Congreso General Constituyente de 1853[22] los convencionales pudieron percatarse de que la propensión al concordato no había mermado con los años. Antes bien, revestía más la índole de una exigencia que la de una simple una aspiración. La misma pasó a la Constitución, donde por dos veces se menciona, como atribución del Congreso, primero, y el poder ejecutivo, después, la negociación de un concordato con la Santa Sede:

> *(Congreso) "Aprobar o desechar los tratados concluidos con las demás naciones, y los concordatos con la Silla Apostólica; y arreglar el ejercicio del patronato en toda la Nación" (art. 67, inc. 19).*
> *(Poder Ejecutivo) "Concluye y firma tratados de paz, de comercio, de navegación, de alianza, de límites y de neutralidad, concordatos y otras negociaciones requeridas para el mantenimiento de buenas relaciones con las potencias extranjeras, recibe sus ministros y admite sus cónsules" (art. 86, inc.14).*

Casi podría decirse que el sentido gramatical y el espíritu de las disposiciones a que nos referimos le dan el carácter de un precepto, por el cual el presidente "concluye y firma... concordatos", a los que se equiparan los tratados de paz, comercio, navegación, alianza, límites, neutralidad "y otras negociaciones requerida para el mantenimiento de buenas relaciones con las potencias extranjeras"[23].

Consecuentemente con estos principios fundamentales, el gobierno del general Justo José de Urquiza se empeñó por alcanzar la firma del anhelado concordato[24]. Esta preocupación tiene su origen una serie de gestiones diplomáticas ante Roma, que si bien no llegaron a un resultado positivo en la materia, dieron prueba de una solicitud prolongada y tenaz por dejar resuelto el problema que habían planteado al gobierno nacional los artículos constitucionales.

22. Véase: E. RAVIGNANI, o.c, IV, 470 ss.; JOSÉ L. BUSANICHE, o.c, cap. XXIII; JOSÉ MARÍA ROSA, *Nos los representantes del pueblo. Historia del Congreso de Santa Fe y de la Constitución del 53*, Buenos Aires 1975; C. BRUNO, o.c, X, 329-345; y NÉSTOR AUZA, *La política religiosa de la Confederación*, en *Revista Histórica*, N° 3, Buenos Aires 1979, 3-75; *La Constitución Nacional de 1853 cuestionada por los eclesiásticos de la Confederación*, en *Universitas* (UCA), N° 54, Buenos Aires 1980, 5-32.

23. FAUSTINO LEGÓN, o.c., 302.

24. Véase: MANUEL E. MACCHI, *Urquiza y el catolicismo*. Santa Fe, 1969.

5. PRIMERA MISIÓN: SALVADOR JIMÉNEZ

Se invistió, por primera vez, con el carácter de *Agente confidencial de la Confederación ante la Santa Sede*, al uruguayo Salvador Jiménez, amigo personal de Urquiza y cónsul de los estados pontificios en Montevideo, por decreto firmado en Paraná el 6 de enero de 1854, con exclusión de Buenos Aires, políticamente separado de las demás provincias[25]. La misión, caracterizada por una actitud de apertura y espontaneidad, fue preparada por el doctor Facundo de Zuviría, ministro de Relaciones Exteriores de la Confederación, ferviente patriota y católico, quien en nota del 30 de diciembre de 1853, dirigida a Jiménez, le puntualiza:

> *"Entre los grandes bienes con que el excelentísimo señor general Urquiza se propone ilustrar la patria que ha salvado del terror y la angustia, el primero y mayor es organizar la Iglesia argentina, y elevar la religión, el culto y sus ministros a la altura que les corresponde en el orden social, y por la que anhelan los pueblos que tan dignamente preside"*[26].

Las instrucciones al respecto eran precisas: ponerse cuanto antes en "franca, noble y filial relación" con el Papa; y con el nuncio apostólico residente en Río de Janeiro, Mariano Marini. Constituyendo "su primer deber empeñarse en persuadir al Santo Padre del espíritu eminentemente religioso que domina al Gobierno y pueblo argentino, quienes estiman el arreglo de su Iglesia como una imperiosa necesidad religiosa y social". Haciéndole saber, en fin:

25. En 1851 Urquiza le había confiado a S. Jiménez una misión semejante para tramitar asuntos eclesiásticos referido s la provincia de Entre Ríos. Cuatro años después puntualizó el fin de la misión en estos términos: "Habiendo acordado nombrar un agente confidencial cerca de la Corte de Roma para varias cosas eclesiásticas relativas a esta provincia [Entre Ríos] , y solicitar la misión especial de un nuncio apostólico cerca de este gobierno, para arreglar los asuntos eclesiásticos de la Confederación y proveer a sus necesidades espirituales, me fijé en don Salvador Jiménez, vecino de Montevideo, antiguo amigo mío, amigo y ahijado del actual Pontífice, que ya había estado en Roma mucho tiempo y que estaba próximo a trasladarse allá con toda su familia" (*Carta de Urquiza a José Gregorio Baigorrí. Paraná, 30 de noviembre de 1854*, en Archivo General de la Nación (=AGN, Buenos Aires, VII, Urquiza, 331, cit. por C. BRUNO, X, 352).

26. Cit. por C. BRUNO, *ídem*, 354.

> *"lo distante que está el Gobierno de la Confederación Argentina de poner obstáculos a ningún arreglo eclesiástico o espiritual con formas diplomáticas, ni con pretensiones de una mal entendida dignidad, pues que no desconoce los verdaderos límites de ambas potestades y los altos respetos que ambas se merecen en sus respectiva órbita"*[27].

En concreto, le correspondía a Jiménez tramitar el otorgamiento de las siguientes peticiones: conferir al actual delegado eclesiástico de Paraná, José Leonardo Acevedo, el título y los poderes de vicario apostólico; prorrogarle las facultades de confirmar; con la potestad de delegarlas en caso de muerte; crearlo obispo *in partibus infidelium*; conseguir el traslado del delegado M. Marini a Paraná u otra capital litoralense; de no otorgarse el pedido, gestionar el envío de una misión apostólica; y la posibilidad de dividir los obispados, erigir otros y acomodar los confines de las diócesis a las de las provincias.

Desde Roma, el 26 de octubre de 1854, informaba Jiménez de sus gestiones ante el cardenal Antonelli. El escrito iba dirigido al Ministro Relaciones Exteriores, por entonces Juan María Gutiérrez: "La Santa Sede –anotaba– no tiene dificultad para celebrar un concordato con la Confederación Argentina por las vías diplomáticas, a cuyo efecto, y como una muestra del deseo que tenía (el señor Cardenal), él mismo me daría un proyecto en que constarían las bases por parte de la Santa Sede, en vista de las cuales podrían arreglarse las relativas al Gobierno de la Confederación". Y luego añadía: "adjunto copia del proyecto de concordato que me dio el señor cardenal Antonelli"[28].

27. *Instrucciones... Paraná, 8 de enero de 1854.* Véase, FRANCISCO CENTENO, *La diplomacia argentina ante la Santa Sede,* en *Revista de Derecho, Historia y Letras*, Buenos Aires 1909, tomo XXXII, 155 ss.; los estudios clásicos de C. BRUNO, *Bases para un concordato entre la Santa Sede y la Argentina*, Buenos Aires 1947; *El Derecho público de la Iglesia en la Argentina*, Buenos Aires 1956, II, 78-97, 148-149, 169-198; y JUAN GUILLERMO DURÁN, *Breve historia de las relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y la Argentina*, en *La Nunciatura Apostólica en Argentina*, Buenos Aires 2005, 7-31.

28. F. CENTENO, art. cit., tomo XXXIII, 412. *Las "apostillas" de la Curia Romana a las propuestas de Jiménez*, en C. BRUNO, o.c, X, 356-357. De acuerdo con el dictamen de la Sagrada Congregación de Negocios Eclesiásticos, de 1° de agosto de 1854, se reconoce la conveniencia de crear un vicariato apostólico para las tres provincias del litoral, de nombrar un representante pontificio en Paraná y de acrecentar el número de diócesis. Pero primero debían proveerse diócesis vacantes de Córdoba, Salta y San Juan de Cuyo, aceptándose el criterio que los límites correspondiesen a la división civil. En cuanto al concordato solicitado, se adoptaban las observaciones hechas por la Secretaría de Estado al respecto.

Pero el trámite no pasó de allí, pues a juicio del delegado Marini, el agente confidencial nombrado no parecía la persona más adecuada para llevar adelante las negociaciones, pues si bien se trataba de "un hombre de óptimas intenciones, era ajeno a todo conocimiento de las cosas eclesiásticas"[29].

6. UNA MISIÓN SIN SUFICIENTES CREDENCIALES: JUAN BAUTISTA ALBERDI

Para la segunda gestión se acudió un personaje más conspicuo en la política argentina, el doctor Juan Bautista Alberdi, pero persona de escasa cultura religiosa, circunstancia que a la postre influyó –junto con el cambio de postura del gobierno de Paraná al asumir la cartera de Relaciones Exteriores Juan María Gutiérrez de conocida filiación liberal– para hacer fracasar la estipulación del pretendido concordato[30].

Desde comienzos de 1854, Alberdi se desempeñaba en Europa como encargado de negocios ante los gobiernos de Londres y París, con la autorización de informar a Roma sobre el estado actual de la Confederación y las necesidades espirituales más urgentes. Los alcances de su misión fueron aclarados con precisión por el ministro Gutiérrez:

> *"En cuanto a la credencial para el Sumo Pontífice, ella no le autoriza a usted para celebrar ningún concordato con la Silla Apostólica; pero si para hacer a su Santidad todas las demostraciones de amistad y de profundo respeto a nombre del gobierno, y para asegurar a la cabeza visible de la Iglesia de los sentimientos católicos que predominan en todo este país educado en tan sublime creencia"*[31].

En calidad de informante, en mayo de 1856, Alberdi mantuvo dos audiencias con el cardenal secretario de Estado Antonelli, entregando en la segunda de ellas (14 de mayo) un *Memorándum*, dividido en treinta y dos artículos, en que sintetizó "la situación política de la república Argentina con respecto a los intereses generales de la Iglesia". El primero de los artículos hace referencia expresa a la vieja aspiración concordataria:

29. Cit. por C. BRUNO, *ídem*, 357.

30. Sobre la persona de Alberdi, véase el juicio ponderado de C. BRUNO, o.c, X, 365-367.

31. *Nota del ministro Juan María Gutiérrez al enviado extraordinario y plenipotenciario Juan B. Alberdi sobre la misión ante la Santa Sede. Paraná, 14 de mayo de 1854*, Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto (=MREC), Caja 35, exp. 1, fols., 9-10.

> *"El Gobierno argentino desearía celebrar un concordato con la Santa Sede. La Constitución (art. 27) le ordena celebrar tratados con las naciones amigas; Roma es más que una amiga para nosotros: es nuestra capital espiritual"*[32].

No obstante ello, al carecer Alberti de poderes especiales en tal sentido, se vio en la necesidad de despedirse de Pío IX, en la audiencia especial del 7 de junio de 1856, convencido de los insignificante de su misión que en la práctica se redujo a presentar los saludos del gobierno de la Confederación al Papa y solicitar algunos nombramiento episcopales.

Por tanto, el *Memorandum* fue archivado a la espera de tiempos más propicios, si bien la Santa Sede se mostró favorable a la creación del nuevo obispado del Litoral, tan luego se cumplieran por parte del gobierno argentino cuatro requisitos improrrogables: dotación del obispado; creación y dotación de una iglesia catedral; dotación de un cabildo eclesiástico; y creación y dotación de un seminario o colegio eclesiástico[33].

Un año después, por decreto del 18 de abril de 1857, para reparar las omisiones anteriores, se lo nombró a Alberdi en calidad de *Enviado extraordinario y ministro plenipotenciario de la Confederación Argentina cerca de la Santidad de Nuestro Beatísimo Padre Pío IX,* ejerciendo el cargo fuera de Roma, desde los países europeos donde cumplía sus funciones diplomáticas (Londres, París, Madrid)[34]. Pero ni aún con la nueva acreditación fue posi-

32. F. CENTENO, art. cit., 486; J. B. ALBERDI, *Obras Completas*, tomo VI, 75-76. En este documento se hace referencia a la necesidad de desmembrar las provincias del litoral (Santa Fe, Entre Ríos y Corrientes) de la diócesis de Buenos Aires y formar la de Paraná, proponiéndose para la misma a José Leonardo de Acevedo; y se incluyen los tres decretos de Urquiza, fechados en Paraná el 21 de agosto de 1855, con la presentación de los candidatos para las diócesis vacantes de Salta, Córdoba y San Juan de Cuyo.

33. MREC, caja 35, *Misión del Dr. Juan Bautista Alberdi ante la Santa Sede (1854-1863)*, exp. 1, fol. 4. El mariscal Andrés de Santa Cruz, presidente de Bolivia, amigo y confidente de Urquiza en este asunto, se encargó de precisarle a éste la razón última del fracaso diplomático: "El señor Alberdi no trajo credenciales de su gobierno para tratar de oficio, discutir ni concluir negociaciones con el gabinete de Su Santidad; de modo que únicamente como agente oficioso o confidencial ha sido escuchado" (C. BRUNO, o.c, X, 371).

34. En Roma, Alberdi dejó nombrado a Benito Filippani, persona de su entera confianza, en calidad de agente confidencial para tramitar la documentación llegada de Paraná. Sus gestiones se limitaron a instar el nombramiento de los obispos para las tres sedes vacantes (Salta, Córdoba y San Juan de Cuyo); y remitir sus respectivas bulas originales. Su actuación se prolongó hasta al arribo de la misión de Juan del Campillo, el 21 de enero de 1859.

ble dar paso alguno en lo tocante al concordato en sí, pues la Curia Romana manifestó al delegado la necesidad de contar con la previa reforma del texto constitucional, en particular lo referente al pase de los documentos pontificios (*nihil obstat*, *exequatur*), antes de formalizar conversaciones al respecto. En concreto, la objeción recaía sobre dos incisos del art. 86 (atribuciones del Poder Ejecutivo):

- inc. 8: (El Presidente de la República) "ejerce los derechos del patronato nacional en la presentación de los obispos para las iglesias catedrales, a propuesta en terna del Senado".
- inc. 9: "concede el pase o retiene los decretos de los Concilios, las Bulas, Breves y Rescriptos del Sumo Pontífice de Roma con acuerdo de la Suprema Corte, requiriéndose una ley cuando contienen disposiciones generales y permanentes".

En este sentido, la postura personal de Alberdi era abiertamente contraria a las sugerencias romanas, manifestándose para nada proclive a aceptar el menor retoque ni interpretación restrictiva de la Constitución de 1853, a cuya gestación ideológica había contribuido en aspectos fundamentales[35]. Parecer compartido por el gobierno de la Confederación, quien por el momento no creyó oportuno propiciar enmienda alguna que permitiera encausar las negociaciones concordatarias.

Tal postura la había expresado Alberdi, un año antes, prejuzgando intenciones, al advertir a Urquiza sobre las novedosas pretensiones de la Curia Romana:

> *"La mayor parte de lo que ella desea en sus concordatos es imposible concederle por nuestra Constitución. En la alternativa de una elección o preferencia entre concordato y la Constitución, siempre será más importante para nuestra patria en todo sentido conservar intacta la última, a lo menos por algunos años, hasta dar tiempo al desarrollo de los elementos de nuestra vida material".*

35. Nos referimos a la indiscutida influencia que ejerció sobre los congresales su obra *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, cuya primera edición se publicó en Valparaíso, el 1° de mayo de 1852. La segunda edición, publicada en esa misma ciudad chilena, apareció en septiembre de aquel año y en ella incorporó Alberdi un *Proyecto de Constitución según las bases desarrolladas en este libro*. En víspera del Congreso Constituyente de Santa Fe, Juan María Gutiérrez hizo publicar el texto de esta segunda edición de las *Bases* en el diario *El Nacional Argentino* que se editaba en Paraná, entonces capital de la Confederación Argentina.

Y en concordancia con esta infundada prevención contra la Santa Sede, hasta llegó a sugerir a Urquiza, en esa oportunidad, la aplicación de eventuales sanciones y métodos intimidatorios en caso de endurecimiento de la misma respecto a los reclamos del gobierno argentino, como ser:

> *"1° Desechar las bulas cuando no vengan respetuosamente dirigidas al gobierno nacional; 2° No permitir que ningún obispo se injiera en la administración eclesiástica del territorio de la Confederación, cuando no haya obtenido el exequatur y jurado la Constitución...; 3° Y, sobre todo, amenazarlos con que se dará una ley prohibiendo que las iglesias puedan adquirir bienes. La Constitución no excluye esta ley. En España, en Francia en Cerdeña ella existe [...] Estos señores saben cánones; pero no se creen obligados a conocer las instituciones de los países en que deben existir sus obispos. El tiempo y las resistencias que hallan en todas partes los van aleccionando"*[36].

A los ojos de la Santa Sede la presente misión, a diferencia de la cumplida por el agente confidencial Salvador Jiménez, adolecía de estrechez y recelo, no por obra del presidente de la Confederación, el general Justo José de Urquiza, cuya conducta, a juicio de Cayetano Bruno, "se mantuvo inalterable", sino más bien por la persona e ideas del nuevo enviado, Alberdi, y por las fuertes presiones políticas del momento, proveniente de sectores que consideraban el posible concordato como un avance desmedido y peligroso para la soberanía nacional de parte de la "Corte Romana"[37].

36. *Carta al general Urquiza. Roma, 31 de mayo de 1856.* Archivo General de la Nación (=AGN), Buenos Aires, VII-13, Fol.. 96-97.

37. En buena parte fue mérito de Alberdi la obtención del reconocimiento de la independencia argentina por parte de España, que se firmó el 9 de abril de 1857; y obtuvo la sanción definitiva del gobierno argentino el 9 de julio de 1859. A su juicio dicho tratado podía considerarse como la llave que se necesitaba para entablar relaciones con Roma. Dos razones avalan este parecer: el primero de carácter extrínseco y el segundo intrínseco con curiosas implicancias eclesiásticas. Por un lado, la Santa Sede se sentiría más dispuesta a otorgar concesiones importantes a la Confederación en razón que el embajador español reconoce ahora al representante argentino en calidad de tal; y, por otro, la Confederación, en virtud del artículo 4° del tratado, adquiere los antiguos derechos y privilegios correspondientes a España, entre los cuales figura el de patronato, que se transfiere verdaderamente al gobierno argentino. Parecer que expresa al ministro de Relaciones Exteriores de la Confederación, Luis de la Peña, desde París el 7 de agosto de 1859: "Como verá Vuecelencia en el artículo 4° el tratado expresa que la España nos transfiere todos sus *privilegios*. Roma no podrá ahora desco-

7. NUEVO INTENTO: DEL CAMPILLO

En el marco diplomático de época es necesario tener en cuenta que el general Urquiza consiguió el nombramiento de monseñor Marino Marini, Arzobispo de Palmira, como Delegado Apostólico, mediante el breve *Apostolici ministerii* de Pío IX, del 14 de agosto de 1857. Éste fijó residencia en Paraná, extendiéndose su competencia, mediante el ejercicio de facultades ordinarias y extraordinarias, a la Confederación Argentina, Estado de Buenos Aires, Uruguay, Paraguay, Chile y Bolivia.

En opinión de Manuel Juan Sanguinetti se trataba de un diplomático "perspicaz y conocedor del ambiente, en íntima relación con el general Urquiza, [que] asentó las primeras relaciones entre dicho gobierno y Roma. Supo orillar las dificultades que le salieron al paso, obteniendo, en el logro de su alta misión, éxitos tangibles"[38]. Llegó al país a comienzos de 1858 y permaneció en el cargo hasta 1864.

Precisamente el año de arribo de monseñor Marini, señala una nueva y más concreta tentativa en favor del concordato. Fue enviado a Roma, como *Enviado Extraordinario y Ministro Plenipotenciario*, el doctor Juan del Campillo[39]. Su misión tenía por objeto principal, según las credenciales recibidas de Urquiza, "negociar un concordato... bajo las bases de nuestra religión y principios fundamentales de nuestra Carta constitucional"[40]. Pero también debía poner mucha solicitud en la tramitación de la creación de la diócesis del Litoral y en la provisión de las vacantes. Como, asimismo, conseguir que los obispos pudiesen dispensar del impedimento de disparidad de cultos en orden al matrimonio, que las fiestas litúrgicas se redujesen como en Buenos Aires y que se establecieran tribunales de apelación[41].

nocernos el *derecho de patronato*, bajo el pretexto de que, siendo un privilegio concedido a los Reyes de España, como dice ella, no hemos podido sucederlos en él por la obra de la revolución" (AMREC, Buenos Aires, caja 35, exp. 1, fol. 25). El mismo secretario de Estado, el cardenal Antonelli, se encargó de desautorizar tan curiosa interpretación: el patronato no pertenece a los derechos propios de la soberanía que pueden cederse libremente, sino que es un privilegio especialísimo que la Santa Sede otorga a determinado gobierno.

38. *La representación diplomática del Vaticano en los países del Plata*, Buenos Aires 1954, 61.

39. El nombramiento lleva fecha 30 de septiembre de 1858. Partió de Paraná el 31 de octubre; llegó a Lisboa el 1° de diciembre; el 20 de diciembre a París (para hablar con Alberdi); y el 21 de enero de 1859 arribó a Roma.

40. F. CENTENO, art. cit., tomo XXXIII, 208.

41. Presentación detallada de la presente misión en C. BRUNO, o.c, X, 388-402.

Lo llamativo en el presente caso es que el concordato aparecía, en las referidas notas credenciales, como una solución apremiante: "Lo hemos elegido, autorizado y comisionado, como por la presente lo elegimos, autorizamos y comisionamos, para negociar, concluir y firmar con el plenipotenciario que Su Santidad nombre al efecto, el antedicho concordato, prometiendo ratificarlo dentro del término que se fijare y con arreglo a las leyes de la Confederación Argentina". Las diligencias del enviado extraordinario fueron laboriosas, pero tampoco ellas llegaron al resultado pretendido, por las mismas razones que se había frustrado la misión de Alberti.

El ministro fue recibido por Pío IX el 1° de febrero de 1859, audiencia en la que presentó sus credenciales y otra documentación proveniente de Paraná relacionada con su misión. A su pedido, el cardenal Antonelli designó a monseñor José Berardi, sustituto de la Secretaría de Estado, para llevar adelante las conversaciones. Pero desde el comienzo de las mismas, aparecieron dos obstáculos insuperables: el patronato constitucional y la escasa cultura eclesiástica del ministro. Al punto que los informes pertinentes de la Secretaría de Estado y de la Sagrada Congregación de Negocios Eclesiásticos coincidieron en idéntico parecer: en razón de la actual Constitución de la República Argentina no es posible por el momento la estipulación de concordato alguno, pues el ministro del Campillo se ha limitado a urgir la observancia del texto constitucional.

Durante las conversaciones nuestro enviado presentó un primer proyecto con la inclusión del patronato como prerrogativa inherente a la autoridad civil, lo mismo que del *exequatur* y demás exigencias regalistas. Con ello quería asegurar el derecho del gobierno argentino en lo referente a la presentación de arzobispos y obispos; y, al mismo tiempo, el ejercicio del "pase" en lo tocante a los documentos pontificios (breves, bulas, rescriptos, etc.)[42]. Respecto de la primera exigencia, Roma se mostró dispuesta a concederlo con algunas limitaciones; no así respecto de la segunda, doctrina expresamente condenada por el magisterio eclesiástico[43].

42. MREC, Buenos Aires, caja, 26, *Misión del Dr. Juan del Campillo ante Pío IX*, fol. 50 ss.

43. Ante la injerencia desmedida de las monarquías absolutas del siglo XVIII en los asuntos eclesiásticos, varios Papas de la época condenaron expresamente la pretensión del *placet* o *exequatur* a favor de la autoridad civil (Clemente XII, Benedicto XIV, Pío VII, León XII). Pío IX, en 1864, reiteró dicha condenación en la encíclica *Quanta Cura* y en el *Silabo o colección de errores modernos*. Véase, DENZINGER - HÜNERMANN, *El Magisterio de la Iglesia*, 2894 y 2944, respectivamente.

Ante la imposibilidad de llegar a una fórmula aceptable para ambas partes del Campillo presentó un nuevo proyecto, el 24 de mayo de 1859, mucho más cercano a la posición sustentada por monseñor Berardi, que motivó la intervención de la Sagrada Congregación de Negocios Eclesiásticos Extraordinario. Ante la persistencia de los inconvenientes, ésta sugirió la estipulación de un convenio parcial con los artículos concordados, hasta tanto no se quitaran de la Constitución aquellos puntos contrarios a los derechos y leyes de la Iglesia Católica.

Pero, no obstante la amplitud de criterio de los organismos romanos, tampoco fue posible cerrar las negociaciones. En este sentido, del Campillo puso de manifiesto la duda de si contaba con los poderes pertinentes para estipular un concordato parcial, donde sólo figuraban las concesiones del gobierno argentino a la Santa Sede, sin que se mencionase expresadamente el reconocimiento de parte de ésta del privilegio del patronato y sus derivados, a tenor del texto constitucional. Motivo fundamental que llevó al ministro argentino a suspender por el momento las conversaciones y a emprender viaje a Londres para consultar el caso con Alberdi[44].

A su vez, éste era de la idea de postergar la cuestión por un tiempo en razón del áspero conflicto que enfrentaba a la Santa Sede con el Estado Italiano, en torno a la vieja "Cuestión Romana", pues de no serle propicios los acontecimientos a la primera, se podían reanudar los coloquios bajo mejores auspicios para el gobierno argentino.

Por tanto, la misión terminó en rotundo fracaso a causa de la postura inamovible del Campillo (instruido por Alberdi) sobre la intocabilidad del texto constitucional, que lo llevó a negarse incomprensiblemente a firmar el anteproyecto presentado por él mismo con algunas modificaciones al propuesto por monseñor Berardi, no obstante haber sido admitidas por la Santa Sede. Fue entonces que del Campillo, en carta al ministro de Relaciones Exteriores y Culto de la Confederación, Luis José de la Peña, tras enviar las bulas y breves de creación y provisión de la diócesis de Paraná, intentó justificar su actitud con las siguientes explicaciones:

> *"Cumplidas todas las demás órdenes del gobierno –escribe–, sólo faltaría al completo lleno de mi misión la celebración de un concordato; y a este respecto debo informar*

44. MREC, B. As., caja, 26, *Misión del Dr. Juan del Campillo ante Pío IX*, fols. 30-34; 44-47; 49-51; 132-138; 140-148.

a Vuestra Excelencia que he llegado en el curso de largas y repetidas conferencias a un extremo de donde no es posible pasar [...] Para obtener un éxito seguro en la celebración de un concordato, sea pleno, como hoy parece difícil si no imposible de arreglar, o parcial, como el que se ofrece en los artículos ya concordados, he creído de mi deber adoptar, como único partido seguro y conveniente, el presentar al gobierno de Vuestra Excelencia sólo ad referéndum, por si le parecieren dignos de aceptarse"[45].

8. EN TIEMPOS DEL PRESIDENTE PELLEGRINI: MISIÓN QUESADA

Un nuevo intento hacia el concordato se realizó en el año 1881, bajo la presidencia del general Julio A. Roca y con el ministro de Culto, doctor Manuel D. Pizarro. La memoria que éste último presentó al Congreso de la Nación, en la apertura de sus sesiones, el 28 de abril de 1881, después de exponer claramente los puntos oscuros que en nuestra legislación exigían imperiosamente la obra concordataria, concluía:

"Todos estos asuntos y otros de igual o mayor importancia, que se relacionan con la función en el poder político y del autoridad eclesiástica, como los que se refieren al alto patronato del Gobierno, deben ser claramente fijados y definidos por concordatos con la Santa Sede, para sacarlos del estado de controversia, de abandono, de desorden, de incertidumbre y de duda en que se encuentran"[46].

El presidente Roca, en carta autógrafa dirigida a León XIII le expresaba: "De legítima satisfacción me sería poder llevar a término en bien de la una (potestad civil) y de la otra (potestad religiosa) este pensamiento que ha presentado antes de ahora el Gobierno argentino...". Y a continuación insinuaba: "Vería con agrado que Vuestra Santidad, aprovechando la permanencia en esta capital del delegado apostólico, señor Mattera, le confiriese las instrucciones y poderes al efecto"[47].

45. AMREC, Buenos Aires, caja 26, *Misión del Dr. Juan del Campillo*, fol. 154.
46. *Memoria...*, Buenos Aires 1881, 60.
47. *Memoria...*, Buenos Aires 1882, 209-210.

Un cambio de ministerio hizo virar fundamentalmente la política religiosa de la primera presidencia de Roca. A Pizarro le sucedió el doctor Eduardo Wilde. El nuevo Ministro rechazó recurrir al concordato en una carta a monseñor Aneiros, arzobispo de Buenos Aires, "porque –afirmaba– siendo su deber conservar íntegra su soberanía, no quiere enajenar una parte de ella, comprometiéndola en concordatos para fines que pueden ser llenados con el simple ejercicio de su poder constitucional"[48].

En 1892, el doctor Carlos Pellegrini, en vísperas de dejar la presidencia, se propuso concluir con el estado de tirantez que desde 1884 mantenía la Argentina en sus relaciones con la Santa Sede, pero sin sacrificar ni mucho ni poco de lo que se dio en llamar los *derechos constitucionales*.

El motivo fundamental del nuevo acercamiento fue el temor que el presidente electo, el doctor Luis Sáenz Peña, de reconocida honradez y filiación católica, intentara establecer un arreglo diplomático favorable a la Iglesia. De este modo, el gobierno se anticipó para solucionar, sin mayores compromisos, tres asuntos pendientes con la Santa Sede: la provisión de la sede vacante de Salta; la renuncia del obispo de Paraná, José María Gelabert y Crespo; y la creación de nuevas diócesis.

La firme postura gubernamental la expresó con toda claridad el doctor Ernesto Quesada, en carta a su padre (Vicente) titular de la nueva misión que comentamos:

> *"Alarmado ahora [el gobierno] por las tendencias de reacción ultramontana que cada día se acentúan más alrededor del nuevo Presidente, ha creído que sería grave peligro dejar abierta esta cuestión para el nuevo período presidencial, pues entonces podría llegarse quizá a un concordato que fuera fatal, y que destruyera así el derecho secular del Patronato en América. [El ideal del gobierno es] evitar celebrar concordato, estableciendo hábilmente un modus vivendi"*[49].

El candidato elegido por el presidente Pellegrini y su ministro de Relaciones Exteriores y Culto, Estanislao S. Zeballos, fue el doctor Vicente

48. *Memoria...*, Buenos Aires, 1887, II, 366.

49. Buenos Aires, 1 de agosto de 1892, en VICENTE QUESADA, *Derecho Público Eclesiástico - Derecho de Patronato*, en *Anales de la Academia de Filosofía y Letras*, I, Buenos Aires 1910, 390-391.

Gregorio Quesada, por entonces a cargo de la delegación diplomática en París. Se trataba de un jurisconsulto de tendencia liberal y fuerte postura regalista, identificado totalmente con las ideas del Ministro, antecedentes ideológicos que a la postre impidieron arribar a negociaciones serias.

Por las instrucciones que se impartieron al *Enviado Especial en Misión Confidencial*, es dado conocer el rumbo más o menos definitivo que se había fijado, durante la última década, la política argentina en su relaciones con Roma: evitar de intento y a todo trance el concordato.

El ministro Zeballos en nota del 26 de agosto de 1892, impartió en este sentido precisas instrucciones que no buscaban lealmente buscar puntos de contacto, sino de poner al nuevo Presidente, el doctor Luis Sáenz Peña, frente a una situación ya resuelta en base a la más empecinada intransigencia:

> *"El principal objeto de la misión confidencial –se advertía al Enviado– es defender el derecho de patronato inherente a la soberanía nacional, y facilitar los procedimientos regulares para su ejercicio en la provisión de las primeras dignidades de la Iglesia argentina. En consecuencia, si le fuere propuesta la celebración de un concordato, rehusará Vuestra Excelencia tratar la materia, por no estar comprendida en los objetos de su visita a Roma y por no ser necesaria su celebración, desde que siempre fueron fáciles las relaciones entre el gobierno argentino y la Santa Sede, hasta que el nuncio monseñor Matera, mezclándose en la agitación de los partidos políticos del país, produjo el conflicto, que obligó al gobierno en el sentido de enviarle sus pasaportes, a fin de conservar la buena armonía con el Jefe de la Iglesia...[Además] si se le propusiera acreditar un nuncio permanente en Buenos Aires, contestará que no lo considera necesario...; [y] si se le pidiera que el gobierno argentino acredite una misión permanente acerca de la Santa Sede, manifestará que ella no es posible, porque no ha sido práctica de la Cancillería Argentina; y porque en las actuales circunstancias del tesoro público, se hacen las mayores economías, limitando la representación diplomática en Europa y América"*[50].

50. Ídem, 395; AMREC, Buenos Aires, caja 51, *Misión Dr. Vicente Quesada - Relaciones con la S. Sede (1892-1893).*

En orden a conocer las razones últimas del fracaso de la presente misión, hay que tener en cuenta que el mismo Quesada condicionó la aceptación del encargo a que éste excluyera *ex profeso* la cuestión del concordato. A su modo de pensar semejante acuerdo resultaba, por una parte, incompatible con las prerrogativas patronales del Estado argentino, fijadas por la Constitución de 1853, y, por otra, atentatoria contra la soberanía nacional. Reserva de la cual hace expresa mención en carta, desde París, del 24 de septiembre de 1892, al ministro Zeballos comunicándole la decisión de aceptar la comisión diplomática:

> *"He tenido el honor –le dice– de expresar confidencialmente a Vuestra Excelencia mis convicciones sobre las relaciones con la Santa Sede, y felizmente Vuestra Excelencia no pretende ni se me confiere plenipotencia para celebrar concordato, que –debo declarar con franqueza– si tal fuera el objeto, me vería obligado a reclinar el encargo"*[51].

No obstante su quebrantada salud, Quesada partió de París, el 1° de octubre de 1892, con destino a Roma. Allí fue recibido por el secretario de Estado de León XIII, el cardenal Rampolla del Tíndaro, con quien trató con suma premura las diligencias que se le habían encomendado, pues debía encontrarse en Madrid el próximo 12 de octubre para representar oficialmente al gobierno argentino en la celebración del cuarto centenario del descubrimiento de América.

Las referidas diligencias se relacionaban con la creación de nuevas diócesis; la designación de Pablo Padilla y Bárcena como obispo de Salta; el reclamo por la renuncia del obispo de Paraná, José María Gelebart y Crespo, que había presentado la renuncia en manos del Papa y no del gobierno; y un primer sondeo sobre la posibilidad de peticionar el cardenalato para el arzobispo de Buenos Aires, monseñor León Federico Aneiros[52].

El cardenal Rampolla se mostró con Quesada sumamente cortés, pero hábilmente reservado. Sugirió la conveniencia que el gobierno argentino acreditase en Roma un delegado diplomático permanente para facilitar las tramitaciones eclesiásticas y recobrar la armonía entre la Iglesia y el Estado; prometió estudiar detenidamente la cuestionada renuncia del obispo de Paraná; y evitó entrar en

51. Idem., 401; ídem.
52. AMREC, ídem.

conversaciones sobre la cuestión del cardenalato. Por tanto, de todos los fines del fugaz paso de Quesada por Roma, sólo se consiguió uno: la promesa formal de la preconización del canónigo Padilla para la diócesis de Salta[53].

9. FINALMENTE SIN CONCORDATO

Desde Madrid, nuevo destino diplomático, Quesada intentó proseguir con las negociaciones vaticanas, pero el nuevo presidente Luis Saénz Peña y su ministro de Relaciones Exteriores y Culto, Tomás S. Anchorena, decidieron dejarlas sin efecto, en razón de mantener criterios opuestos sobre la cuestión concordataria. Pero al nuevo gobierno ya no le fue posible reencauzar las tratativas con Roma en consonancia con las viejas aspiraciones del general Urquiza, pues las circunstancias políticas del momento, acorde con los más estrictos principios liberales, impedían recibir nuncios y firmar concordatos.

A partir de ese momento el ideal gubernativo fue: evitar celebrar concordato, estableciendo hábilmente un *modus vivendi*. Es decir, entre la reforma de ciertos artículos constitucionales que exigía la estipulación del concordato con la Santa Sede, y el rompimiento completo por la separación de la Iglesia y el Estado que fomentaban los partidos liberales, y los incipientes de izquierda, se siguió un término medio más cómodo: ni renunciar a los preceptos constitucionales, ni romper con la Iglesia.

Tal es el *modus vivendi* –hasta la firma del acuerdo diplomático de 1966[54]– por el que disfrutó el Gobierno argentino del patronato y del pase de las bulas sin haber recibido ni el uno ni el otro de ambos privilegios; y la Santa Sede proveyó a las necesidades del clero y fieles en la Argentina, desconociendo las intromisiones gubernamentales y tratando de salvar específicamente los "intereses de Dios y de las almas".

53. C. BRUNO, al evaluar el desempeño de la misión Quesada, reproduce el juicio adverso de E. Leyendecker: "de ninguna manera fue favorable a las relaciones argentinas con el Vaticano por la orgullosa tirantez que la distinguió. Tal vez nunca el gobierno argentino haya enviado a Estado alguno embajada tan descortés" (o.c, XII, 181).

54. Véase, MIGUEL ÁNGEL ZAVALA ORTÍZ, *Negociaciones para el Acuerdo entre la Santa Sede y la República Argentina*, Buenos Aires 1966. El convenio consta de siete artículos, que versan sobre tres puntos fundamentales: creación de diócesis, designación de obispos y libertad de la Iglesia. No se trata propiamente de una innovación, sino de dar forma legal a un *modus vivendi* consagrado por la práctica, para lo cual se ha usado el único procedimiento jurídico que corresponde cuando se hallan en relación los legítimos intereses de dos entes del derecho internacional (Iglesia- Estado), cada uno de ellos soberano en su propia esfera.

10. COMISIONADOS ARGENTINOS: TÍTULOS Y COMPETENCIAS

Para concluir una necesaria precisión terminológica sobre la investidura de los comisionados de ambas partes con el fin de precisar los alcances exactos de sus funciones diplomáticas.

En la documentación de época a los comisionados argentinos, se los designa con los siguientes nombres, por ejemplo: "Agente confidencial de la Confederación ante su Santidad (Salvador Jiménez); "Enviado extraordinario y ministro plenipotenciario de la Confederación Argentina cerca de la Santidad de Nuestro Beatísimo Padre Pío IX" (Juan Bautista Alberdi); "Ministro plenipotenciario" (Juan del Campillo); "Enviado Especial en Misión Confidencial" (Vicente Quesada), etc. Pero no siempre se alcanza a precisar con claridad el carácter específico que revestían estos los enviados.

Los comisionados permanecen en Roma durante el tiempo que demandan los trámites específicos confiados (arreglos diplomáticos, nombramientos de obispos, creación de diócesis, etc.). Puede tratarse de meses o de años, como en el caso del doctor del Campillo que permaneció hasta 1860 (prácticamente dos años).

En los primeros tiempos constitucionales, muchas veces la documentación pertinente se enviaba a Roma desde la embajada Argentina en París. En el caso de la misión de Juan Bautista Alberdi, se le confía la misma en su carácter de "Encargado de Negocios de la Confederación Argentina cerca de los Gobiernos de Francia, Inglaterra, España y Estados Unidos de la América del Norte". Asimismo, el presidente Roca, años más tarde, a raíz del conflicto entre el gobierno argentino y Monseñor Mattera, nombró a Mariano Balcarce (25 de octubre de 1884), por entonces Ministro Plenipotenciario ante el gobierno de Francia, con igual carácter cerca de la Santa Sede. Incluso el Ministro se valió del Nuncio Apostólico acreditado ante el gobierno de Francia para remitir por su intermedio el pliego rotulado al Secretario de Estado, cardenal Jacobini.

11. LOS REPRESENTANTES PONTIFICIOS EN LA ARGENTINA: TÍTULOS Y COMPETENCIAS

En la época constitucional, desde 1852 a 1856, los asuntos relacionados con la Iglesia Argentina fueron atendidos por el Representante Pontificio en Brasil (Río de Janeiro), con el título y la facultad de "Delegado Apos-

tólico para la República Argentina". De acuerdo con la doctrina canónica de época, la representación del Papa ante la jerarquía eclesiástica de un Estado con el que la Santa Sede no mantiene relaciones estables a nivel diplomático la ejerce un *delegado apostólico*, con facultades para intervenir en las iglesias particulares *ad normam iuris*. Puede ser permanente, pero sin revestir carácter estrictamente diplomático, aunque algunas veces ejercite de hecho funciones de relación con el Gobierno local.

No obstante, por cortesía del respectivo gobierno, el delegado suele mantener contactos a otros niveles con altas personalidades del país en cuestión. Pero de hecho esta fórmula de representación fue elegida en el siglo XIX para los países hispanoamericanos recién independizados ante la escasez o ausencia de jerarquía y el problema que planteaban los vínculos con el Real Patronato.

En el caso argentino, en 1857, La Santa Sede instrumentó el sistema de representación múltiple, es decir, una persona con acreditación en diversos estados limítrofes. Es el caso de monseñor Marino Marini, Delegado Apostólico en Argentina, Paraguay, Uruguay, Chile y Bolivia. Residió en Paraná y Buenos Aires (1857–1865)[55].

Por tanto, recién en el año 1877 puede hablarse propiamente de inicio de relaciones diplomáticas entre Argentina y la Santa Sede, a través de la figura del Delegado Apostólico, al que se añade el título de *Enviado Extraordinario* y la consideración de ministro plenipotenciario de segunda clase.

El primero en ejercer este tipo de legación fue Monseñor Angelo Di Pietro, desde el 31 de diciembre de 1877 hasta el 30 de septiembre de 1879, con facultades pontificias en Argentina, Paraguay y Uruguay. En este caso se unen en una misma persona: el cargo de inspección e información sobre el estado de la Iglesia en el país; y la representación diplomática del Romano Pontífice ante el Gobierno nacional. Reconocido por el presidente Avellaneda el 12 de agosto de 1878.

55. Del año 1865 a 1877 (salvo dos años de vacancia) la legación pontificia vuelve a manos del Internuncio Apostólico en Brasil.

AADC XIV (2007) 157-216

ABUSOS SEXUALES COMETIDOS POR CLÉRIGOS Y ADMISIÓN AL ORDEN SAGRADO ¿UN PROBLEMA DE HOMOSEXUALIDAD?

Ricardo Daniel MEDINA

SUMARIO: 1. Parafilias. 1.1. Características diagnósticas de las parafilias. 1.2. Distinción entre pedofilia y pederastia. 1.2.1. Características generales de la pedofilia. 1.2.2. Clases de pedófilos. 1.3. Efebofilia. 2. Homosexualidad. 3. Algunas características de las víctimas y los agresores Sexuales de menores. 3.1. Edad de las víctimas. 3.2. Sexo de las víctimas. 3.3. Clérigos y abuso de menores, algunas características comunes. 4. Documentos de la Iglesia y homosexualidad. 4.1. Diversas opiniones en torno a la admisión de homosexuales al Orden Sagrado. 5. Conclusión.

Los abusos sexuales cometidos por algunos clérigos con niños y adolescentes provocaron en la Iglesia una verdadera crisis en varios aspectos. Lo cual llevó a un replanteamiento de varias cuestiones canónicas en relación a este tema, a modo de ejemplo pueden citarse qué acciones y sanciones aplicar cuando hay clérigos que abusan de menores de edad y qué medidas tomar fundamentalmente en la selección y formación de los candidatos al Orden Sagrado a fin de evitar estos lamentables sucesos.

Como es sabido el Santo Padre Juan Pablo II promulgó la Carta Apostólica en forma *Motu Proprio Sacramentorum sanctitatis tutela* mediante la cual se reservó, entre otros delitos, a la Congregación para la Doc-

trina de la Fe[1], el delito sexual de un clérigo con un menor de 18 años. Las normas sustanciales y procesales de tal documento y la Carta sobre los *Delicta graviora* establecen el modo de proceder cuando hay elementos que indiquen que tal crimen puede haberse cometido[2].

Por su parte varias Conferencias Episcopales establecieron "normas" particulares que señalan el modo de proceder ante esos hechos.

Estas situaciones escandalosas ocuparon un lugar importante en los medios de comunicación, en ocasiones tal vez llamativamente, ya que como es sabido situaciones graves de esta misma naturaleza ocurren, de modo habitual, sin que los medios le presten la atención debida, y basta para muestra pensar en tantos niños pidiendo dinero o vendiendo alguna cosa, en los trenes y las calles de nuestras ciudades, en riesgo permanente de ser abusados sexualmente, por citar un ejemplo de nuestro país. Más grave aún es el turismo pedófilo que lejos de ser eliminado crece sin cesar[3].

Pero, aunque esto sería digno de un análisis particular, en este momento no podemos dedicarnos a ello, como sea, la realidad es que los medios rápidamente y sin profundizar demasiado denominaron a este problema como una cuestión de pedofilia.

Por su parte, otros han señalado como una de la causa principal de estos delitos la tendencia homosexual de algunos clérigos[4]. De hecho se reavivó la cuestión respecto de la conveniencia o no de la admisión de candi-

1. JUAN PABLO II, *Sacramentorum sanctitatis tutela*, Carta apostólica en forma de «*Motu Proprio*» con la que se promulgan normas sobre los delitos más graves reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe, 30 de abril de 2001, AAS 93 (2001) 737-739. En español en *Ecclesia* 3088, 2002, 242.

2. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los Obispos de toda la Iglesia Católica y demás Ordinarios y Jerarcas acerca de los delitos más graves reservados a dicha Congregación para la Doctrina de la Fe*, en AAS 93, 2001, 785-788. En español en *Ecclesia* 3088, 16 de febrero de 2002, 243-244.

3. Cf. A. OLIVERO FERRARIS, B. GRAZIOSI, *¿Qué es la pedofilia?*, Barcelona 2001, 54-60; P. MONNI, *El archipiélago de la vergüenza. Turismo sexual y pedofilia*, Madrid 2004, 209-223.

4. D. B. COZZENS, *Liberar el celibato*, Santander 2007, 80: "Algunos católicos conservadores ven un nexo causal directo entre la homosexualidad de muchos curas y obispos y el escándalo de los abusos sexuales. Señalan que los menores víctimas de abusos sexuales por parte de clérigos son, en su gran mayoría, muchachos adolescentes. Libraos de los clérigos homosexuales –afirman–, y desaparecerá el escándalo. Y sospecho que la mayoría de los católicos creen que la orientación sexual es, sino una causa directa de los abusos, sí al menos un factor que debe ser tenido en cuenta.

datos con tendencias homosexuales al Orden Sagrado, testigo de ello son los numerosos artículos publicados en los últimos tiempos y las declaraciones de varios Obispos en distintas partes del mundo[5].

Ante esta cuestión, en estas páginas, intentaremos arrojar algo de luz sobre este complejo tema, es decir analizar si existe alguna relación entre los abusos sexuales, cometidos por clérigos, a menores de edad y la admisión al Orden Sagrado de personas con tendencias homosexuales.

A nuestro criterio, es fundamental que se conozca lo mejor posible esta realidad usualmente denominada abuso sexual de menores, a fin de poner soluciones acordes. Si el Derecho no parte de una realidad objetiva puede tornarse ineficaz e incluso injusto.

Finalmente, veremos entonces si la Iglesia puede considerar una situación de riego para los menores de edad el admitir a candidatos con tendencias homosexuales.

1. PARAFILIAS

1.1. Características diagnósticas de las parafilias

Primeramente debemos establecer qué es la pedofilia a fin de poder distinguir este trastorno respecto de la homosexualidad.

5. Entrevista realizada a Mons. Cristián Contreras (Chile), en la cual afirmó: «Las normas para la formación sacerdotal, promulgadas en 1986 por la Conferencia Episcopal de Chile, dicen: "No deben admitirse homosexuales –ni activos ni latentes– en ningún seminario. Esta norma no puede tener excepciones y la flexibilidad en esta materia no tiene cabida. Tampoco deben entrar a la Vida Religiosa personas que, aunque no sean homosexuales, tengan modales afeminados. Estos jóvenes entregarían una muy mala imagen sacerdotal y es posible que exista en ellos una homosexualidad latente que puede pasar a estado activo con el correr de los años". La Iglesia considera no recomendable que personas homosexuales lleguen al sacerdocio. Entre otras razones, porque pastoralmente es imprudente y arriesgado». Esta entrevista fue publicada en el *Diario Siete* de Chile el 25-10-2005. El 1 de marzo de 2006, con ocasión de la presentación del nuevo rector del Pontificio Colegio Norteamericano en Roma, el Prefecto de la CDF, Cardenal William Levada, explicó las razones de la no admisión de *homosexuales* al *sacerdocio* y señaló, como una de ellas, que "el reconocimiento público de la homosexualidad coloca al sacerdote en conflicto con el carácter esponsal del amor (...) Un sacerdote con abiertas manifestaciones de homosexualidad hace *más difícil a los fieles reconocerlo como representante de Cristo*. Asimismo, el reconocimiento público de la homosexualidad coloca al sacerdote en *conflicto con el carácter esponsal del amor*, tal como Dios lo ha mostrado e inscrito en el corazón de la persona humana", en: http://www.aciprensa.com/noticia.php?n=11770. Otras declaraciones semejantes son citadas por: D. COZZENS, *Sacred Silence*, Collegeville 2002, 136.

El lenguaje utilizado hace que nos enfrentemos con ciertas dificultades puesto que, comúnmente escuchamos que se habla de abuso de menores para referirse a las relaciones sexuales de adultos con menores de edad, no obstante es importante tener en cuenta que ello puede variar según la óptica desde la que se analice el hecho. Por ejemplo algunas legislaciones permiten a partir de los 16 años tener relaciones sexuales consentidas con adultos sin que esto sea un delito, otras en cambio determinan esa edad a los 18 años. La mayoría fija entre los doce y trece años como límites para considerar que cualquier relación de un adulto con menores de esa edad es un abuso, independientemente de que el menor consienta la relación, es decir la ley entiende que no pueden consentir. En la actual legislación de la Iglesia toda relación de tipo sexual entre un clérigo y un menor será, en principio, un delito, salvo que pudiese comprobarse algún grado de inimputabilidad, debido fundamentalmente a un trastorno grave que provoque una falta de libertad en el clérigo.

Comencemos entonces a establecer algunas distinciones.

El DSM IV trata de las parafilias como trastornos de la personalidad y no como enfermedades mentales. Bajo esta denominación incluye los siguientes trastornos: frotteurismo, pedofilia, masoquismo sexual, sadismo sexual, voyeurismo, exhibicionismo, fetichismo, fetichismo transvestista y otras parafilias no especificadas[6].

Por su parte el CIE 10, nomenclador de la Organización Mundial de la Salud, incluye a las parafilias en su capítulo quinto "Trastornos mentales y del comportamiento" bajo el subtítulo "Trastornos de la inclinación sexual". Éste da tres criterios generales para identificarlas:

a) El individuo experimenta impulsos sexuales y fantasías de carácter recurrente e intenso que implican objetos y actividades inusuales.

b) El individuo actúa de acuerdo a estos impulsos o siente un marcado malestar a causa de estos.

c) La tendencia ha de estar presente al menos durante seis meses[7].

6. *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, DSM IV TR, Barcelona 2003, 635.

7. Cf. *Clasificación de los Trastornos Mentales y del Comportamiento*, CIE-10, Madrid 2004, 176-77.

En el DSM IV encontramos que la característica *esencial* de las parafilias es la presencia de repetidas e intensas fantasías sexuales de tipo excitatorio, de impulsos o de comportamientos sexuales que por lo general engloban: 1) objetos no humanos; 2) el sufrimiento o la humillación de uno mismo o de la pareja; o 3) niños u otras personas que no consienten, y que –estas características– se presentan durante un período de al menos seis meses. Para algunos individuos, las fantasías o los estímulos de tipo parafílico son imprescindibles para obtener la excitación y se incluyen invariablemente en la actividad sexual[8].

En otros casos las preferencias de tipo parafílico se presentan sólo episódicamente (p. ej. durante períodos de estrés), mientras que otras veces el individuo es capaz de funcionar sexualmente sin fantasías ni estímulos de este tipo.

Además, "en algunos casos, el comportamiento raro (p. ej., actos de exhibicionismo, colección de fetiches) constituye la actividad principal de los individuos. Estos, rara vez acuden espontáneamente a los profesionales de la salud mental. Cuando lo hacen, es porque su comportamiento les ha ocasionado problemas con su pareja sexual o con la sociedad"[9].

No es extraño que los individuos padezcan de más de una parafilia[10], e incluso otras conductas desviadas, "entre las se que destaca el hecho de la «compulsión» que, sin embargo, acoge a un grupo heterogéneo de sujetos en cuanto a su comorbilidad psiquiátrica. Cuando se presentan, las parafilias suelen combinarse entre sí. En el trastorno límite de la personalidad y en el antisocial se observa un mayor número de parafilias"[11].

Los individuos que padecen estos trastornos pueden llevar una vida aparentemente normal, desempeñar una profesión, tener una familia y colaborar con instituciones de beneficencia, entre otras actividades. Pero no hay

8. Cf. DSM IV TR, oc., 634.

9. *Ibídem.*

10. *Ibídem.*

11. A. MEDINA LEÓN, M. MORENO DÍAZ, R. LILLO ROLDÁN, *Conductas perversas y trastorno de la personalidad*, en M. ROCA BENNASAR (coord.), *Trastornos de la personalidad*, Barcelona 2003, 277; En el mismo sentido: Cf. N. C. RAYMOND, E. COLEMAN, F. OHLERKING, G. A. CHRISTENSON, M. MINER, *Psychiatric Comorbity in Pedophilic Sex Offenders*, en *American Journal Psychiatry* 156 (1999) 788; Cf. G. G. ABEL, J. V. BECKER, J. CUNNINGHAM-RATHNER, M. MITTELMAN, J. L. ROULEAU, *Multiple Paraphilic Diagnoses Among Sex Offenders*, en *Bulletin of the American Academy of Psychiatry and the Law* 16.2 (1988) 161; J. CÁCERES, *Parafilias y violación*, Madrid 2001, 35-36.

que desconocer que son capaces de ofrecerse como voluntarios para trabajar en oficios que les permitan estar en contacto con el estímulo deseado (p. ej., trabajar con niños [pedofilia]). Igualmente, de manera selectiva, pueden mirar, leer, comprar, o coleccionar fotografías, películas, o libros cuyo foco principal es el tipo de estímulo preferido del individuo. Muchas de las personas que sufren esta alteración afirman que su comportamiento no les ocasiona ningún tipo de malestar y que el único problema es el conflicto social, consecuencia de la reacción de la gente frente a su comportamiento.

De todos modos, es importante saber que hay otros casos en los cuales sí manifiestan intensos sentimientos de culpa, vergüenza y depresión por el hecho de efectuar actividades sexuales que no son aceptadas socialmente o que ellos mismos consideran inmorales.

"Asimismo, las alteraciones de la personalidad son frecuentes y pueden ser los suficientemente graves como para que se efectúe el diagnóstico de trastorno de la personalidad. También pueden aparecer síntomas típicos de depresión en estos individuos; lo cual puede provocar un aumento de la frecuencia del comportamiento parafílico"[12]. Además, los parafílicos generalmente tienen altos grados de ansiedad y baja autoestima[13].

1.2. Distinción entre pedofilia y pederastia

Es oportuno, antes de tratar el tema de la pedofilia, distinguir entre ella y la pederastia, términos que habitualmente oímos utilizar indistintamente, como si fuesen sinónimos.

En el caso de la pedofilia estamos ante una tendencia psíquica, considerada por la psiquiatría como un trastorno o enfermedad; en la pederastia nos situamos ante una práctica que, además, es delictiva en casi todas las legislaciones[14].

En ocasiones, se distinguen tres tipos de trastornos según la edad de la persona que es objeto del deseo sexual: se emplea pedofilia para denominar la atracción hacia niños en edad prepuberal, efebofilia (del griego *ephebo*: "chico que ha entrado en la pubertad") para referirse al deseo sexual ha-

12. DSM IV TR, o.c., 635.

13. Cf. R. GREEN, *Is Pedophilia a Mental Disorder?* en *Archives of Sexual Behavior* 31.6 (2002) 469.

14. Puede verse el tratamiento legal de numerosos países sobre el abuso sexual de niños en E. R. CAPOLUPO, *Ladrones de inocencia*, México 2001, 231-99.

cia adolescentes[15]; y nepiofilia (de *nepion* "infante") para definir la atracción hacia niños lactantes.

El término pedofilia fue acuñado en alemán por el psiquiatra Richard von Krafft-Ebing (1840-1902), quien utilizó por primera vez la expresión "*Pädophilia erótica*" en su influyente libro *Psychopathia Sexualis*, publicado en 1869[16].

El Diccionario de la Real Academia Española ha introducido, en su última edición, el término pedofilia, además de seguir registrando la palabra pederastia, para las que recoge las siguientes definiciones:

> ***Pedofilia.*** *Ver paidofilia.*
> ***Paidofilia.*** *f. Atracción erótica o sexual que una persona adulta siente hacia niños o adolescentes*[17].
> ***Pederastia.*** *f. Abuso sexual cometido con niños*[18].

Por tanto no todos los pedófilos son pederastas, esto es, delincuentes o explotadores sexuales de niños. Asimismo, hay que destacar que esta definición de paidofilia incluye la atracción sexual no sólo hacia niños sino también hacia adolescentes, lo cual usualmente es denominado efebofilia, término que no aparece en este diccionario.

1.2.1. Características generales de la pedofilia

Antes de comenzar a describir las distintas notas de la pedofilia, o de quienes son pedófilos, es oportuno apropiado señalar que las personas no deciden voluntariamente su orientación sexual y, por tanto, no eligen ser pedófilos[19]. Como afirma el Dr. F. Berlin: "durante la maduración descubren la naturaleza de su propia orientación sexual y sus intereses. Las personas difieren unas de otras en términos de tipos de personas por las que se sienten atraídos eróticamente; y en cuanto a los tipos de comportamientos que

15. Cf. J. CANTOR, R. BLANCHARD, B. K. CHRISTENSEN, R. DICKEY, P. E. KLASSEN, A. L. BECKSTEAD, T. BLACK, M. E. KUBAN, *Intelligence, Memory, and Handedness in Pedophilia*, en *Neuropsychology* 18.1 (2004) 3.

16. El término original fue pedofilia erótica, que describe mejor el concepto, ya que, etimológicamente, pedofilia significa amor a los niños; de ahí que el creador de la palabra añadiera el adjetivo erótica, para precisar el carácter sexual de la atracción.

17. Voz Pedofilia, in: *Diccionario esencial de la lengua española*, Madrid 2006, 1077.

18. Voz Pederastia, in: *Diccionario esencial*, *op. cit.*, 1118.

19. Cf. T. DOYLE, *The Canonical Rights of Priest Accused of Sexual Abuse*, en SCan 24 (1990) 350; Cf. MCDOUGALL, *Las mil y una caras de eros*, Buenos Aires 2005, 232.

ellos encuentran eróticamente atrayentes. También difieren en la intensidad de su conducción sexual, el grado de dificultad que experimentan en intentar resistir la tentación sexual, y en sus actitudes acerca de si esas tentaciones deberían ser resistidas"[20].

"La característica esencial de la pedofilia supone actividades sexuales con niños prepúberes (generalmente de trece años o menores). El individuo con este trastorno, debe tener dieciséis años o más y ha de ser por lo menos cinco años mayor que el niño"[21].

Para F. López, A. Hernández y E. Carpintero el abuso sexual infantil se debe definir a partir de los conceptos de coerción y asimetría de edad: "La coerción (fuerza física, la presión o el engaño) debe considerarse por sí misma como criterio suficiente para etiquetar una conducta de abuso sexual a un menor. Por su parte, la asimetría de edad impide la verdadera libertad de decisión y hace imposible una actividad sexual consentida, ya que los participantes tienen experiencias, grado de madurez biológica y expectativas muy diferentes"[22]. De este modo se incluirían también las agresiones sexuales de menores contra menores.

No obstante, el tipo de acto no es crítico para la definición, ya que cualquier forma de contacto sexual entre un niño y un adulto resulta inadecuada[23].

Basándose en estos criterios, L. Berliner y D. Elliot definieron el abuso sexual infantil, como cualquier actividad sexual con un niño en la que se emplee la fuerza o la amenaza, con independencia de la edad de los participantes, y cualquier contacto sexual entre un adulto y un niño, con independencia de que haya engaño o de que el niño comprenda la naturaleza sexual de la actividad[24].

20. F. S. BERLIN, E. KROUT, *Pedophilia: Diagnostic Concepts, Treatment, and Ethical Considerations*, en *American Journal of Forensic Psychiatry* 7.1 (1986) 16.

21. DSM IV TR, *op. cit.*, 639-40; Cf. CIE-10, *op. cit.*, 179.

22. F. LÓPEZ, A. HERNÁNDEZ, E. CARPINTERO, *Los abusos sexuales de menores: Concepto, prevalencia y efectos*, en *Infancia y Aprendizaje* 71 (1995) 80.

23. Cf. J. CANTÓN DUARTE, M. R. CORTÉS ARBOLEDA, *Guía para la evaluación del abuso sexual infantil*, Madrid 20032, 13; Cf. D. GLASER, S. FROSH, *Abuso sexual de niños*, Buenos Aires 1997, 23.

24. Cf. L. BERLINER, D. ELLIOTT, *Sexual Abuse of Children*, en J. BRIERE, L. BERLINER, J. BULKLEY, C. JENNY, T. REIDS (eds.), *The APSAC Handbook on Child Maltreatment*, London: Sage Publications, 51-71, citado por: J. CANTÓN DUARTE, M. R. CORTÉS ARBOLEDA, *Guía para la evaluación*, *op. cit.*, 13; en el mismo sentido: Cf. V. BERLINERABLAU, *Abuso sexual infantil, en Violencia familiar y abuso sexual*, Buenos Aires 1998, 190-91.

Téngase en cuenta que no hay una definición universal acerca de qué constituye el abuso sexual infantil, ya que las definiciones se refieren a propósitos distintos en contextos diferentes: sociológico, legal, criminológico, psicológico, entre otros. De todos modos, puede considerarse una de las más difundidas la proporcionada por el *National Center for Child Abuse and Neglect*, que define el abuso como los contactos o interacciones entre un niño y un adulto, cuando el primero se utiliza para estimulación sexual del segundo o de otra persona. También puede ser cometido por un menor de dieciocho años, cuando es mayor que la víctima o cuando está en una situación de poder o control sobre ella.

1.2.2. Clases de pedófilos

La pedofilia es una desviación sexual que puede tener distintas formas de presentación y gravedad[25].

Sin embargo, aún en sus formas de presentación más leves, implica un síntoma grave en el desarrollo psicosexual de esa persona. Aquel sujeto que es capaz de pasar la barrera y ejercer abuso sexual en un niño (persona que tiende a despertar más bien ternura que erotismo, cuidado más que agresión) muestra perturbaciones muy profundas en su funcionamiento psíquico.

Incluso así, conviene distinguir las diferentes formas de presentación de la pedofilia, pues, de no hacerlo, se puede caer en una actitud estigmatizadora, simplista y rígida.

Existen dos grandes grupos entre los pedófilos: fijados y regresivos, clasificación propuesta por A. Grot, W. Hobson y T. Gary, y seguida por muchos autores[26].

25. DSM IV TR, *op. cit.*, 639: "La gente que presenta este trastorno y que «utiliza» a niños según sus impulsos puede limitar su actividad simplemente a desnudarlos, a observarlos, a exponerse frente a ellos, o bien a actos más graves como la felación, la penetración, esta última por medio del pene o incluso con objetos extraños, utilizando diversos grados de fuerza para conseguir sus fines".

26. Cf. A. N. GROTH, W. HOBSON, T. GARY, *The Child Molester: Clinical Observations*, en J. CONTE, D. SHORE (eds.), *Social Work and Child Sexual Abuse*, Haworth, Nueva York 1982, citado por R. J. KELLY, R. LUSK, *Theories of Pedophilia*, en W. O'DONOHUE, J. H. GEER (eds.), *The Sexual Abuse of Children: Theory and Research*, t. 1, Hillsdale 1992, 173; A. N. GROTH, H. J. BIRNBAUN, *Adult Sexual Orientation and Attraction to Underage Persons*, en *Archives of Sexual Behaviour* 7.3 (1978) 176-77: «La *fijación* es definida como un proceso detenido de la maduración psicológica resultante de procesos formativos no resueltos que persisten y subyacen bajo la organización de las fases subsecuentes del desarrollo. Un agresor con una fijación desde su adolescencia se siente sexualmente atraído prima-

Está, por una parte, el que realiza el abuso sexual ocasionalmente por un estado mental *regresivo*. Muchas veces por una condición depresiva latente o por altos niveles de angustia, soledad o estrés[27], que lo llevan a usar esa modalidad hipersexualizada de vincularse con niños y a encontrar en ella un significado en verdad inexistente: ve, en ese acto, una relación llena de vitalidad, sin percibir el sentimiento de muerte que lo acecha. Las primeras manifestaciones suelen ser ya en la edad adulta[28].

Algunos de los sujetos, que viven estos actos, lo hacen con gran sentimiento de culpa[29], con la sensación de cometer un abuso que no tiene ninguna justificación, y, en algunos casos, piden ayuda. Su actuar en el abuso sexual es episódico e impulsivo y normalmente sus víctimas son niñas. No es raro encontrar en este grupo hombres que tengan conductas relacionadas con el alcoholismo. Además, los regresivos, son los menos dentro de la población de pedófilos, y los que tienen más posibilidades de rehabilitación.

El segundo tipo de pedófilos (*fijados*) es egosintónico, y está constituido por sujetos cuyo interés sexual primario está en los niños, y nunca, o

ria o exclusivamente hacia personas significativamente jóvenes. La relación sexual con personas de su misma edad o mayores que él, cuando esto ha ocurrido, ha sido de naturaleza transitoria o de situación y nunca ha reemplazado la atracción sexual primaria, y preferencial por personas menores de edad. La *regresión* es definida como una apariencia temporaria o permanente del comportamiento primitivo luego que otras formas más maduras de expresión hayan sido adoptadas sin considerar si el comportamiento inmaduro fue realmente y primariamente manifiesto en el desarrollo individual. Un agresor en regresión no muestra ningún signo de atracción sexual predominante hacia personas jóvenes durante su desarrollo sexual, si ese tipo de atracción ocurrió durante la adolescencia sería de naturaleza ocasional o experimental. En cambio, el interés psico-sexual de ese individuo se centra primaria o exclusivamente en personas adultas o de su misma edad».

27. Cf. E. WULFERT, D. E. GREENWAY, M. J. DOUGHER, *A Logical Functional Analysis of Reinforcement-Based Disorders: Alcoholism and Pedophilia*, en *Journal of Consulting and Clinical Psychology* 64.6 (1996) 1146; Cf. L. SPERRY, *Sexo, sacerdocio e Iglesia*, Santander 2004, 36; Cf. P. J. ISLEY, P. ISLEY, *The Sexual Abuse of Male Children by Church Personnel: Intervention and Prevention*, en *Pastoral Psychology* 39.2 (1990) 89; Cf. L. M. LOTHSTEIN, *Neuropsychological Findings in Clergy Who Sexually Abuse*, en T. G. PLANTE (ed.), *Bless me Father for I Have Sinned*, Wesport 1999, 60; Cf. P. CIMBOLIC, *The Identification and Treatment of Sexual Disorders and the Priesthood*, en *The Jurist* 52 (1992) 601; Cf. S. D. SAMMON, *Un corazón indiviso*, Madrid 2003, 141.

28. Cf. N. MCCONAGHY, *Paedophilia: a Review of the Evidence*, en *Australian and New Zealand Journal of Psychiatry* 32 (1998) 259.

29. Cf. I. V. INTEVI, *Abuso sexual infantil en las mejores familias*, Buenos Aires 1998, 114; en el mismo sentido: Cf. J. CANTON DUARTE, M. R. CORTÉS ARBOLEDA, *Malos tratos y abuso sexual infantil*, Madrid 1999, 201.

casi nunca, realizan una actividad sexual con iguales[30]. En estos casos, la pedofilia es estructural; no producto de una regresión momentánea del funcionamiento mental. Se trata de sujetos permanentemente en búsqueda de este tipo de placer desviado que es la pedofilia. La mayoría no son homosexuales en su orientación sexual hacia adultos, y muchos de ellos sufrieron abusos cuando eran niños[31].

Los responsables de abusos sexuales con una fijación se caracterizan por no haber llegado nunca a madurar psicosexualmente y no haberse relacionado con compañeros sexuales adultos. Presentan una fuerte preferencia sexual –generalmente exclusiva– por los niños y necesidades emocionales pueriles. De esta manera, siendo ellos mismos como niños, les es fácil llevar a cabo su interés en relacionarse con "otros" niños[32].

Ellos encuentran insatisfactorio el contacto sexual adulto, provocándoles ansiedad y sentimientos de inadecuación las interacciones sociales con otras personas adultas. Por otra parte, suelen experimentar escaso malestar por sus acciones, por lo que no acuden a pedir ayuda profesional, y es frecuente que planifiquen minuciosamente los abusos sexuales que cometen con sus víctimas, *preferentemente varones*[33], en cuyo caso el trastorno suele ser crónico[34]. Por otra parte, lamentablemente, el tratamiento rara vez obtiene éxito en este tipo de personas[35].

Además, son quienes tienen el mayor número de víctimas y tienden a reincidir[36]. Consecuentemente se puede afirmar que pueden ser considerados como un alto riesgo para la comunidad[37].

R. Capponi subdivide a este tipo más grave de pedofilia, en tres subgrupos, de acuerdo al actuar del pedófilo, denominando *romántico*, a quien seduce al niño con aparente ternura y cariño, pero detrás de estas actitudes

30. Cf. L. SPERRY, *op. cit.*, 36.

31. Cf. P. J. ISLEY, P. ISLEY, *op. cit.*, 89; Cf. T. DOYLE, *op. cit.*, 349.

32. Cf. G. KELLER, *Sexual Abuse of Minors*, en *Human Development* 7 (1986) 32-33.

33. Cf. J. CANTÓN DUARTE, M. R. CORTÉS ARBOLEDA, *Malos tratos*, *op. cit.*, 201; Cf. P. J. ISLEY, P. ISLEY, *op. cit*, 90; Cf. I. V. INTEVI, *op. cit*, 113.

34. Cf. DSM IV TR, *op. cit*, 640.

35. Cf. N. CAFARDI, *Stones Instead of Bread: Sexually Abusive Priest in Ministry*, en SCan 27 (1993) 165; P. CIMBOLIC, *op. cit.*, 605.

36. Cf. P. J. ISLEY, P. ISLEY, *op. cit.*, 89.

37. Cf. JOHN JAY COLLEGE OF CRIMINAL JUSTICE, *Study of the Nature and Scope of Sexual Abuse by Catholic Priest and Deacons in the United States* 1950-2002. *Study of the Causes and Context of the Crisis of Sexual Abuse of Minors in the Catholic Church in the U.S.*, Washington, D.C. 2004, 174. (en adelante: JOHN JAY COLLEGE OF CRIMINAL JUSTICE).

siempre hay una seducción narcisista destructiva[38]. Cuando estas personas actúan con adolescentes (efebofilia) presentan mejor adaptación social que cuando lo hacen con pre-adolescentes, de hecho presentan un mayor desarrollo psicosexual respecto de aquellos que padecen pedofilia[39].

Existe, por otra parte, el que podemos denominar *pedófilo cínico.* En este caso, a las características anteriores, se le suman rasgos psicopáticos que hacen al sujeto proclive al engaño y la mentira, a estar permanentemente urdiendo formas de seducir, de manejar y abusar de niños, sin ninguna consideración por ellos.

Finalmente, tenemos al *pedófilo sádico.* En la resolución de sus angustias, este sujeto no sólo hace confluir la hipersexualización y la actuación del acto perverso, sino que, además, le suma un montante enorme de odio y agresión. No busca solamente placer sexual en la relación; persigue, además, en forma consciente, el ejercicio del poder, a través de su capacidad de asustar, humillar, degradar y hacer sufrir al niño.

K. Howells distingue entre dos tipos de responsables del abuso sexual infantil, los de *preferencia* y los *situacionales*[40]. Los primeros, manifiestan una "preferencia" sexual por los niños: se caracterizan por una orientación sexual primaria hacia estos, no sintiendo ningún interés sexual o emocional por los adultos del sexo opuesto[41]. Suelen permanecer solteros y si se casan o mantienen relaciones heterosexuales es por conveniencia, como tapadera o para tener acceso a los niños. Las víctimas suelen ser *niños varones*, que representan el papel de la compañera adulta.

Estas personas no ven su comportamiento como inapropiado y creen que la sociedad debería dejar de acosarlos y permitirles satisfacer sus necesidades. Suelen planificar la comisión de estos delitos, que ocupan una parte sustancial de sus vidas y que no parecen obedecer a ninguna situación de estrés.

Por el contrario, los agresores *situacionales* suelen tener un historial evolutivo y de habilidades sociales y heterosexuales más o menos normal,

38. R. CAPPONI, *La pedofilia*, en *Mensaje* Vol. 51, 2002, 40.

39. Cf. G. VERSALDI, *Aspetti psicologici degli abusi sessuali perpetrati da chierici*, en *Periodica...* 91 (2002) 46-91.

40. Cf. K. HOWELLS, *Adult Sexual Interest in Children: Considerations Relevant to Theories of Etiology*, en M. COOK, K. HOWELLS (eds.), *Adult Sexual Interest in Children*, Nueva York 1981, citado por: J. CANTÓN DUARTE, M. R. CORTÉS ARBOLEDA, *Malos tratos*, *op. cit.*, 202.

41. Cf. E. WULFERT, D. E. GREENWAY, M. J. DOUGHER, *op. cit.*, 1146.

aunque presentan cierto déficit de habilidades, especialmente en sus relaciones íntimas. Sus intereses sexuales y emocionales se dirigen inequívocamente hacia compañeros adultos, viendo sus deseos sexuales hacia el niño como anormales y como un problema. Suelen estar sometidos a situaciones estresantes, de manera que los episodios de abusos o los deseos sexuales hacia el niño, con frecuencia, se asocian a estas situaciones[42].

Estas clasificaciones nos dan la pauta para comprender que, el término pedofilia, implica conductas muy graves, sin embargo, unas más que otras.

1.3. Efebofilia

Ni el DSM IV ni el CIE 10 incluyen, en los trastornos de la personalidad, a quienes se sienten atraídos por adolescentes, lo cual es denominado como efebofilia[43].

Si en la pedofilia nos encontramos ante un fenómeno en el que aún se presentan dudas en varios aspectos y los estudios más profundos corresponden a una época más bien reciente, con respecto a la efebofilia, esa carencia es mucho más grave, ya que existen pocas investigaciones que estudien este modo de actuar en profundidad. En general, se observa que es tratado como una clase más dentro de la pedofilia[44]. Sin embargo, habrá que tener en cuenta que, en algunos casos, una persona físicamente desarrollada desde el

42. Hay una interesante sentencia de un tribunal argentino en este sentido que, no obstante ser una mujer quien comete el delito, es valiosa para nuestro estudio. Una docente abusa de tres niñas en un Jardín de Infantes, comenzando dicha acción a partir de la muerte de su madre, hecho que le provocó una profunda depresión. A pesar de que el Tribunal se niega a aceptar dicha causa como motivo de inimputabilidad la admite como motivo disparador de sus conductas impúdicas, en base al informe psicológico de su médico-psiquiatra, y la considera una circunstancia atenuante por haber disminuido la capacidad de autodeterminación: Tribunal en lo Criminal N° 3 de Mar del Plata (Buenos Aires), 17/06/2004. Pandolfi, A. s/Abuso sexual agravado, en el Dial-AA2144.

43. Cf. P. FAGAN, T. WISE, CH. SCHMIDT, F. BERLIN, *Paedophilia*, in: *JAMA* 288, 2002, 2459; Cf. N. MCCONAGHY, *op. cit.*, 259; Cf. A. ACHÁVAL, *Psiquiatría medico-legal y forense*, t. 1, Buenos Aires 2003, 231; Cf. L. SPERRY, *op. cit.*, 36-7; Cf. G. MCGLONE, *Prevalence and Incidence of Roman Catholic Clerical Sex Offenders*, en *Sexual Addiction and Compulsivity* 10 (2003) 113; Cf. L. M. LOTHSTEIN, *Psychological Theories of Paedophilia and Ephebophilia*, en S. J. ROSSETTI (ed.), *Slayer of the Soul*, Mystic 1990, 21; Cf. G. VERSALDI, *Aspetti psicologici, op. cit.*, 50.

44. Cf. I. V. INTEVI, *op. cit.*, 114; Cf. P. CIMBOLIC, *op. cit.*, 603.

punto de vista sexual (post-púber) puede ser atrayente y, en alguna cultura, puede legítimamente casarse, sin esto implicar ningún trastorno psíquico[45].

De hecho, el CIC 83 en el c. 1083, teniendo en cuenta la madurez biológica[46], permite el casamiento de una mujer a partir de los catorce años y del varón desde los dieciséis, aunque se deja potestad a la Conferencia Episcopal para establecer una edad superior, y, si hubiese oposición razonable de los padres al casamiento de un menor, se debe contar con licencia del Ordinario del lugar[47].

De todos modos, es considerado un trastorno cuando una cultura prohíbe tal relación y la persona no es capaz de controlar el propio impulso más allá de su intención[48]. También habrá que tener en cuenta los casos en que esta atracción sea exclusivamente hacia adolescentes, ya de un sexo como del otro, la diferencia de edad, los métodos de seducción o engaño, etc. El criterio sobre la edad es el mismo que en la pedofilia, es decir, el abusador debe ser, al menos, cinco años mayor que la víctima.

Por tanto, no toda relación con un adolescente puede considerarse como efebofilia. Un hombre puede sentirse atraído por una adolescente, o un homosexual por un adolescente varón, y no tener ningún trastorno. Los adolescentes (físicamente considerados) son como adultos[49].

La atracción por un adolescente en sí misma no es una patología, salvo que fuese exclusivamente hacia ellos, mientras que la atracción sexual por niños prepúberes, está revelando un cierto trastorno que, de acuerdo a la intensidad, será más o menos grave. De hecho, muchas legislaciones permiten mantener relaciones sexuales consentidas con menores desde los dieciséis años, sin que ello sea considerado un delito.

P. Jenkins afirma que la diferencia entre pedofilia y efebofilia tiene muchas implicaciones en virtud de un potencial tratamiento o terapia; de hecho, según la opinión psiquiátrica de los años setenta y comienzo de los ochenta, era bastante común devolver a un sacerdote al ministerio si había sido tratado exitosamente por efebofilia; sin embargo, por pedofilia no hu-

45. Cf. G. KELLER, *op. cit.*, 30.
46. Cf. *Comm.* 9 (1977) 360.
47. Cf. CIC 83 c. 1071 §1, 6°.
48. Cf. G. VERSALDI, *Aspetti psicologici*, *op. cit.*, 50.
49. Cf. S. J. ROSSETTI, L. M. LOTHSTEIN, *Myths of the Child Molester*, en S. J. ROSSETTI (ed.), *Slayer of the Soul*, Mystic 1990, 15; Cf. M. KAFKA, *Sexual Molester of Adolescents, Ephebophilia and Catholic Clergy: a Review and Synthesis*, en *Abuse of Children and Young People by Catholic Priests and Religious*, Città del Vaticano 2004, 52.

biese sido así[50]. De igual modo opina S. J. Rossetti, quien afirma que los efebofílicos normalmente responden bien al tratamiento[51], lo cual confirma que, como regla general, la preferencia por niños más pequeños indica un mayor grado de patología del adulto.

La misma división que se usa para pedófilos aplicada a la efebofilia resulta esclarecedora. Así se los divide clínicamente en efebofílicos fijados y regresivos. Los primeros son descritos como individuos cuyo interés sexual primario está centrado en adolescentes y nunca, o casi nunca, tienen sexo con otros adultos[52]. Estos individuos suelen estar interesados en la pornografía y, generalmente, usan alcohol u otras drogas, por su efecto desinhibidor, antes de iniciar la actividad sexual. Tienden a ser calculadores, más que impulsivos, en sus aventuras sexuales y usan la sagacidad, el engaño, la intimidación, para poder controlar y manipular[53]. Estos individuos son psicosexualmente inmaduros, solitarios y su desarrollo ha quedado fijado o detenido[54]. Por otro lado, el efebófilo regresivo es descrito como un individuo cuya orientación sexual primaria se dirige a adultos del otro sexo. Cuando se encuentran sometidos a un estrés extremo, tales individuos pueden regresar psicológicamente a una etapa psicosexual anterior y tener sexo con un adolescente[55].

2. HOMOSEXUALIDAD

No vamos a tratar las muchas cuestiones que podrían abordarse respecto de la homosexualidad porque no son objeto de nuestro interés, es suficiente detenernos en qué debemos entender por homosexualidad, a fin de poder considerar si los abusos cometidos por clérigos pueden ubicarse en esta categoría de conducta.

Podemos definir a la homosexualidad como "una predominante, persistente y exclusiva atracción psicosexual (afectiva y erótica) hacia miembros (adultos) del mismo sexo y que de modo habitual (pero no necesariamente) tienen relaciones sexuales abiertas con ellos"[56].

50. Cf. P. JENKINS, *Paedophiles and Priests*, Oxford 2000, 79.
51. Cf. S. J. ROSSETTI, L. M. LOTHSTEIN, *op. cit.*, 16.
52. Cf. L. M. LOTHSTEIN, *Psychological Theories*, *op. cit.*, 20.
53. *Ibídem*, 32.
54. *Ibídem*, 23.
55. Cf. L. SPERRY, *op. cit.*, 37; Cf. L. M. LOTHSTEIN, *Psychological Theories*, *op. cit.*, 21.
56. D. CRESON, *Homosexuality: Clinical and Behavioral aspects*, en W. REIW (ed.) *Encyclopedia of Bioethics*, vol. 1, New York 1982, 651.

Es importante distinguir entre quienes tienen una condición homosexual de aquellos que además lo expresan en un comportamiento de este tipo. Los que poseen una condición homosexual sienten atractivo y pulsión hacia las personas de su mismo sexo como algo constitutivamente radicado en ellos. Por su parte quien tiene un comportamiento homosexual pone en práctica esas pulsiones que siente hacia las personas del mismo sexo[57].

No obstante esta definición hay que tener en cuenta que no hay un único tipo de homosexualidad, sino que presenta diferentes grados; en la conocida escala de Kinsey se presentan siete categorías:

1) exclusivamente heterosexuales;
2) predominantemente heterosexuales y sólo accidentalmente homo-sexuales;
3) predominantemente heterosexuales, pero algo más accidentalmente homosexuales;
4) igualmente homosexuales e igualmente heterosexuales[58];
5) predominantemente homosexuales y algo más que accidentalmente heterosexuales;
6) predominantemente homosexuales y sólo accidentalmente hetero-sexuales;
7) exclusivamente homosexuales, tanto en su actividad como en sus reacciones psíquicas[59].

Por otra parte, también hay que recordar que la homosexualidad, tanto en los Estados Unidos como en muchos otros países occidentales, no es considerada una enfermedad mental[60].

57. Cf. J. L. TRECHERA HERREROS, *Aproximación a la realidad homosexual*, en *ST* 90/2 (2002) 103.

58. C. DOMÍNGUEZ MORANO, *El debate psicológico sobre la homosexualidad*, en J. GAFO (ed.), *La homosexualidad: un debate abierto*, Bilbao 1997, 18: "Es importante destacar que en la puntuación de 0 a 6 de la escala Kinsey, según el menor o mayor grado de homosexualidad, aparecen sujetos con puntuación 3, que deben ser considerados bisexuales. En este caso, Master y Jonson prefieren la denominación de ambisexual, distinguiendo así al sujeto que se siente igualmente cómodo en una relación homo como en una heterosexual, del bisexual que, generalmente, presenta una preferencia mayor por uno de los sexos".

59. Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Nuevo estudio*, *op. cit.*, 304-07.

60. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Nuevo estudio*, *op. cit.*, 304: "No obstante posiciones contrarias (S. LORAND, M. BALINT, *Perversions, Psychodynamics and Therapy*, Randon House, New York 1956) cada día se va imponiendo más el convencimiento de que la homosexualidad no puede ser considerada como el síntoma de una enfermedad psiquiátrica subyacente,

En 1974, la Asociación Americana de Psiquiatría sometió a referéndum democrático la clasificación de la homosexualidad como enfermedad y el 58% de los psiquiatras determinó que no era una enfermedad.

La Organización Mundial de la Salud a partir de la CIE-10 en 1992, dejó de considerar a la homosexualidad como un trastorno mental.

De todos modos se reconoce que cuando la homosexualidad no es aceptada por el sujeto puede producir una enfermedad mental conocida como perturbación "egosistónica".

3. ALGUNAS CARACTERÍSTICAS DE LAS VÍCTIMAS Y LOS AGRESORES SEXUALES DE MENORES

3.1. Edad de las víctimas

Generalmente las personas que se sienten atraídas por las niñas las prefieren entre los ocho y los diez años, mientras que quienes se sienten atraídos por los niños los prefieren algo mayores [61].

Detengámonos en los resultados obtenidos en la prestigiosa encuesta del investigador D. Finkhelor, en la que se recabó información de 796 estudiantes universitarios de seis universidades de la región de Nueva Inglaterra, en EE.UU.

De las 119 mujeres que informaron haber sido víctimas en la infancia, el 14% admitió que los episodios habían ocurrido entre los cuatro y los seis años; el 23%, entre los siete y los nueve; el 47%, entre los diez y los doce; y el 16%, entre los trece y los dieciséis. La edad promedio de comienzo era a los 10,2 años.

De los 23 varones que padecieron abuso sexual en la infancia, el 18% había comenzado a sufrirlo cuando tenían entre cuatro y seis años; el 9%,

de que no existe relación de causa-efecto entre alteración psiquiátrica y conducta homosexual, por más que no sea raro encontrar patología psiquiátrica entre los homosexuales; pero esto ocurre también entre los heterosexuales..."; J. SAN JOSÉ PRISCO, *La dimensión humana de la formación sacerdotal*, Salamanca 2002, 125: "Cada vez se va imponiendo más entre los especialistas el convencimiento de que la homosexualidad no puede ser considerada simplistamente como el síntoma de una enfermedad psiquiátrica subyacente". En 1990, la Organización Mundial de la Salud, también retiró de su nomenclador a la homosexualidad entre las desviaciones y trastornos sexuales.

61. Cf. DSM IV TR, *op. cit.*, 639; Cf. D. FINKELHOR, *Abuso sexual al menor*, México 1980, 89.

entre los siete y los nueve; el 41%, entre los diez y los doce; y el 32%, entre los trece y los dieciséis. La edad promedio de comienzo fue 11,2[62].

Tabla 1
Edad de los niños al darse la experiencia sexual con compañero mayor

Grupo de edades	Niñas: 119	Niños: 23
04-06	14%	18%
07-09	23%	9%
10-12	47%	41%
13-16	16%	32%
Promedio edad inicio abuso	10,2 años	11,2 años

La edad promedio del inicio del abuso sexual coincide con datos estadísticos obtenidos a través de fuentes muy diversas: encuestas a la población en general, estadísticas de servicios especializados y testimonios de los propios abusadores, tanto en estudios realizados en EE.UU. como en los llevados a cabo en otros países. La mayor frecuencia de abuso se da entre los diez y los quince años; de hecho, los preadolescentes de entre doce y catorce años cumplen para los agresores una doble condición especialmente atractiva: continúan siendo niños y, a la vez, manifiestan claros signos del inicio de la madurez sexual[63].

No obstante, la mayoría de los estudios muestra que los niños son vulnerables a cualquier edad. Las experiencias a los tres o cuatro años no son raras. Se han dado casos de niños hasta de tres meses de edad que han sido tratados en salas de emergencia como resultado de alguna acción perturbadora[64].

62. D. FINKELHOR, *op. cit.*, 88.

63. Cf. F. LÓPEZ SÁNCHEZ, *La inocencia rota*, Barcelona 1999, 39; Cf. I. V. INTEVI, *op. cit.*, 146-47, aquí se pueden ver estadísticas sobre este aspecto.

64. Cf. D. FINKELHOR, *op. cit.*, 88.

3.2. Sexo de las víctimas

Algunos individuos prefieren niños; otros, niñas y, otros, de ambos sexos[65].

La pedofilia que afecta a las niñas como víctimas es mucho más frecuente que la que afecta a los niños[66]. Se calcula que el 71% de las víctimas son mujeres y el 29% hombres[67]. Algunos individuos con pedofilia sólo se sienten atraídos por niños (tipo exclusivo), mientras que otros se sienten atraídos a veces por adultos (tipo no exclusivo).

En un estudio realizado en la ciudad de Buenos Aires, sobre 138 casos de niños que habían sufrido abusos entre abril de 1989 y diciembre de 1992 se encontró que el 76,8% (106 casos) correspondía al abuso sexual de niñas y el 23,2% (32 casos) de varones[68].

En otro estudio, realizado a nivel nacional en Irlanda en el año 2002, se obtuvo como resultado que el 30% de las mujeres y el 24% de los hombres habían experimentado alguna forma de abuso sexual cuando eran niños[69].

De estudios realizados en Canadá, Estados Unidos, Inglaterra y España en los últimos veinte años se llega a la conclusión de que, aproximadamente, un 20% de las mujeres y un 10% de los hombres dicen haber sido víctimas de abusos sexuales antes de los diecisiete años. Si se trata de sociedades con particulares problemas de violencia (conflictos bélicos, pobreza, marginación), el número de casos es aún mayor[70]. Por ejemplo, una encuesta llevada a cabo entre universitarios del Estado de Rondônia (Brasil) en 1997, reveló que más del 30% de los interrogados había sufrido abusos en la niñez. En otra encuesta realizada por la Universidad de Salamanca en España (1994), sobre una muestra de dos mil personas entre dieciocho y sesenta años un 15% de los varones y un 22% de las mujeres reconocieron haber sido víctimas de agresiones sexuales durante su infancia[71]. Otro estudio –rea-

65. Cf. D. HOWITT, *Paedophiles and Sexual Offences against Children*, Chichester 1995, 48.

66. Cf. B. GLASER, *Psychiatry and Paedophilia: a Major Public Health Issue*, en *Australian and New Zealand of Psychiatry* 32 (1998) 164.

67. Cf. F. LÓPEZ SÁNCHEZ, *Abusos sexuales a menores*, oc., 21. Existen múltiples estadísticas sobre esto, siendo coincidentes todas en que, la mayoría de las víctimas, son mujeres.

68. Cf. I. V. INTEVI, *op. cit.*, 142.

69. Cf. H. MCGEE, R. GARAVAN, M. BARRA, J. BYRNE, R. CONROY, *The SAVI Report, Sexual Abuse and Violence in Ireland*, Dublin 2002, 67.

70. Cf. F. LÓPEZ SÁNCHEZ, *La inocencia rota, op. cit.*, 35.

71. Cf. F. LÓPEZ, A. HERNÁNDEZ, E. CARPINTERO, *op. cit.*, 84.

lizado también en España con una muestra de 300 personas– obtuvo como resultado que un 12% de los varones y un 18% de las mujeres, habían sufrido algún tipo de abuso sexual en la infancia[72]. En otra muestra, realizada en Inglaterra, se encontró que el 12% de las mujeres y el 8% de los hombres habían tenido alguna experiencia significativa de algún incidente sexual no querido con una persona mayor cuando tenían menos de dieciséis años[73].

Las estadísticas anteriormente mencionadas nos llevan a concluir lo que sostienen todos los autores: los abusos sexuales son más habituales en las chicas. Con todo, conviene destacar que, en los últimos cinco años, el número de varones que declara ser víctima de abuso sexual, ha aumentado significativamente.

Vale la pena aclarar que, este incremento en las denuncias no indica necesariamente que existe un aumento real en el número de varones abusados, sino que el tema se mantuvo encubierto, debido posiblemente a razones culturales. A los niños, jóvenes y adultos del género masculino les ha resultado más difícil hablar de su victimización, presionados, por un lado, por un modelo de masculinidad relacionado con la fuerza física y, por el otro, por la expectativa social de que un varón debe saber cuidar de sí mismo y defenderse. El abuso no sólo atenta contra la autoconfianza masculina, sino que, además, lleva implícito el estigma de la homosexualidad. Por supuesto que la proporción de abusos que las víctimas revelan es más pequeña y, además, los familiares sólo requieren la intervención judicial en porcentajes todavía más bajos[74].

3.3. Clérigos y abuso de menores, algunas características comunes

Expondremos las características que se han encontrado en los clérigos que han abusado de menores, no obstante, es preciso señalar que aún no existen una gran cantidad de estudios. La mayoría de ellos han sido realizados en los Estados Unidos y algunos en Canadá. El estudio más completo es el que realizó el *John Jay Collage of Criminal Justice of the City University of New York*, a petición de la Conferencia Episcopal de los Estados Uni-

72. F. LÓPEZ SÁNCHEZ, *Abusos sexuales a menores*, *op. cit.*, 40.

73. Cf. D. WEST, *Paedophilia: Plague or Panic?* en *The Journal of Forensic Psychiatry* 11.3 (2000) 512.

74. Cf. B. CALVI, *Abuso sexual en la infancia*, Buenos Aires 2006, 82.

dos. Este trabajo contó con el aporte de datos de más del 95% de las diócesis de ese país. Otros estudios fueron realizados a grupos de sacerdotes que se encontraban en terapia. La Conferencia Episcopal de Irlanda encargó también un estudio sobre los abusos sexuales, pero es de naturaleza distinta y no está realizado con datos de las Diócesis e Institutos de Vida Consagrada. La mayoría de las estadísticas están tomadas del *Savi Report: Sexual Abuse and Violence in Ireland.* Cuando seguidamente aportemos datos de Irlanda serán referidos a este informe. La *Catholic office the protection of children and vulnerable adults* (Inglaterra) ha realizado un informe por año desde el 2002, pero la metodología utilizada no permite conocer con precisión cuántos de los abusos realizados son de naturaleza sexual con menores de edad y de qué sexo, puesto que el informe incluye diferentes tipos de abuso –incluso no sexuales– y no se refiere exclusivamente a menores.

Dada la delicadeza del tema es muy difícil obtener datos. Sería importante poder confrontar los resultados de los estudios obtenidos en los Estados Unidos con los de otros países, a fin de poder contrastarlos y establecer comparaciones que los enriquezcan y amplíen.

Solamente a través del estudio profundo estos hechos, se podrán abordar en su justa dimensión, a fin de poder establecer los medios apropiados para afrontar los mismos. La normativa canónica no puede pretender dar una respuesta adecuada e integral a esta problemática, sin tener en cuenta la palabra de otras ciencias. Por lo tanto, la Iglesia deberá favorecer y ella misma tomar la iniciativa de realizar todas las investigaciones que sean necesarias. Son muchos aún los interrogantes sin resolver respecto del abuso de menores en general y, más aún, respecto de los cometidos por clérigos.

Son valorables los esfuerzos de varias Iglesias particulares que han establecido nuevas normas tanto para los laicos como para los clérigos. Para quienes, a su vez, se ha endurecido la normativa disciplinar. Son también importantes los organismos de control del cumplimiento de estas normas, los cursos de formación y demás medidas tomadas. No obstante, no se puede pretender que estas solas iniciativas sean la solución a un problema tan complejo. Sin duda, las normas son necesarias y deben existir y, seguramente, deberán ser adaptadas a medida que las investigaciones permitan ir descubriendo nuevos elementos. Pero éstas pueden ser del todo ineficaces si no se complementan con otras medidas y no se llega a conocer a fondo el por qué de estas conductas y cómo fueron instalándose, en mayor o menor medida, en muchas Iglesias particulares.

Como resultado de los estudios mencionados se han podido obtener algunos datos que nos aproximan a una comprensión correcta de estos hechos.

Edad y sexo de las víctimas: Entre un 80 y 90% de los clérigos que cometieron abusos eligieron varones de los cuales gran parte eran adolescentes; así lo afirman la mayoría de los autores y los distintos estudios realizados[75]. El *SAVI Report* de Irlanda señala que un 3.2 % de los encuestados dijo haber sido abusado por un ministro religioso. Respecto del sexo de los niños hay coincidencia con el resto de los estudios, pues, del total de la muestra un 5,8% de todos los varones abusados y un 1,4% de las mujeres, dijeron haber sido abusados por un clérigo[76]. Pero con relación a la edad, de 39 personas (25 varones y 14 mujeres), que dijeron ser abusadas por un clérigo en algún momento de sus vidas, el 76% (19) de los varones abusados tenía trece años o menos; y de las 14 mujeres, 6 tenían trece o menos años. Así tenemos que 25 de los 39 casos (64%) involucran a niños por debajo de los trece años; 8 (20%) involucran a mujeres adolescentes y 5 (13%) a varones de catorce a diecisiete años[77].

Según estos datos los abusos cometidos por clérigos en Irlanda, al menos según esta estadística, serían de naturaleza pedofílica y sólo un pequeño número podría denominarse como efebofilia. No obstante, salvo en el caso de Irlanda, el problema puede ser calificado más como de efebofilia que como pedofilia, al menos desde el punto de vista de la edad.

75. Cf. T. G. PLANTE, *Priest Behaving Badly: What do we Know About Priest Sex Offenders?*, en *Sexual Addiction and Compulsivity* 9 (2003) 94; Cf. T. G. PLANTE, *Catholic Priest who Sexually Abuse Minors: Why do we Hear so Much yet Know so Little?*, en *Pastoral Psychology* 44.4 (1996) 308; Cf. T. G. PLANTE, C. DANIELS, *The Sexual Abuse Crisis in the Roman Catholic Church: What Psychologists and Counselors Should Know*, en *Pastoral Psychology* 52.5 (2004) 384; Cf. C. CONNORS, *Priest and Pedophilia: A Silence that Need Breaking*, en *America* 166.16 (1992) 401; Cf. T. W. HAYWOOD, H. M. KRAVITZ, O. E. WASYLIW, J. GOLDBERG, J. L. CAVANAUGHT, *Cycle of Abuse and Psychopathology in Cleric and non Cleric Molesters for Children and Adolescents*, en *Child Abuse and Neglect* 20.12 (1996) 1236; Cf. P. CIMBOLIC, R. WISE, S. J. ROSSETTI, M. SAFER, *Development of a Combined Objective Ephebophile Scale*, en *Sexual Addiction and Compulsivity* 6 (1999) 254; Cf. P. JENKINS, *op. cit.*, 82.

76. Cf. H. MCGEE, R. GARAVAN, M. BARRA, J. BYRNE, R. CONROY, *op. cit.*, 89; Cf. H. GOODE, H. MCGEE, C. O'BOYLE, *Time to Listen*, Raheney, Dublin 2003, 25-26.

77. Cf. H. GOODE, H. MCGEE, C. O'BOYLE, *op. cit.*, 26.

De todos modos, hay que tener en cuenta que a una persona puede resultarle atractivo físicamente un adolescente y no por esto se puede afirmar que padezca algún desorden psicológico[78].

El estudio realizado por el *John Jay College* sobre estos aspectos, nos aporta los siguientes datos: Del total de víctimas que denunciaron abusos el 50,9% tenía entre 11 y 14 años, el 27,3% entre 15 y 17 años, el 16% entre 8 y 10 años y cerca de un 6% tenían menos de 7 años. Más del 81% de las víctimas eran varones y un 19% mujeres. Los varones tienden a ser mayores que las víctimas mujeres. Más del 40% de todas las víctimas eran varones entre la edad de 11 y 14 años (Tabla 4)[79].

En las tablas 5 y 6 se puede apreciar que en el grupo de clérigos que tenía solamente una víctima, 1178 eran varones (66,7%) y 591 mujeres (33.3%), mientras que en el grupo de clérigos con múltiples víctimas, 6089 (84%) eran varones y 1159 mujeres (16%). También puede observarse que las víctimas entre 15 y 17 años representan el 32% entre los clérigos que abusaron de más de una, mientras que en el grupo de una sola víctima los adolescentes varones constituyen el 45,2%. Una diferencia similar puede ser observada en las víctimas mujeres de entre 15 y 17 años, representando un 23% en el grupo de clérigos con más de una víctima y el 34% en el grupo con una sola.

Tabla 4

Supuestas víctimas de abuso sexual agrupadas por sexo y edad[80]

SEXO	1-7 AÑOS	8-10 AÑOS	11-14 AÑOS	15-17 AÑOS
Varones	203 41,7%	992 71,4%	4.282 85,4%	2.892 85,2%
Mujeres	284 58,3%	398 28,6%	734 14,6%	502 14,8%
Total por grupos	487	1.390	5.016	3.394
% de todos los incidentes	5,8%	16%	50.9%	27,3%

78. Cf. S. J. ROSSETTI, L. M. LOTHSTEIN, *op. cit.*, 15.
79. Cf. JOHN JAY COLLEGE OF CRIMINAL JUSTICE, *op. cit.*, 6.
80. *Ibídem*, 53.

Tabla 5
Distribución de víctimas varones por edad[81]

	Single-Victim Group		2-20 Victim Group	
Edad de las víctimas varones	Casos	%	Casos	%
01-07	33	2,8	203	3,3
08-10	131	11,1	992	16,6
11-14	482	40,9	2.930	48,1
15-17	532	45,2	1.964	32,3
Totales	1.178	100	6.089	100

Tabla 6
Distribución de víctimas mujeres por edad[82]

	Single-Victim Group		2-20 Victim Group	
Edad de las víctimas mujeres	Casos	%	Casos	%
01-07	77	13	169	14,6
08-10	93	15,7	262	22,6
11-14	220	37,2	456	39,3
15-17	201	34,1	272	23,5
Totales	591	100	1.159	100

En el año 2005 en los Estados Unidos se recibieron 690 alegaciones nuevas contra 463 clérigos, de las cuales un 81% de las víctimas eran varones y un 19% mujeres. Un 49% de las víctimas tenían entre los diez y los

81. JOHN JAY COLLEGE OF CRIMINAL JUSTICE, *Study of the Nature and Scope of Sexual Abuse by Catholic Priest and Deacons in the United States 1950-2002. Study of the Causes and Context of the Crisis of Sexual Abuse of Minors in the Catholic Church in the U.S.*, 2006 Supplementary Report, Washington, D.C. 2006, 27.

82. *Ibídem.*

catorce años cuando los abusos comenzaron; un 13% entre los quince y los diecisiete años; un 14% era menor de diez años y un 17% sin identificar la edad[83].

A su vez, en el año 2006, de 632 nuevas víctimas el 80% eran varones (502 víctimas) y el 20% mujeres (128 víctimas). Más de la mitad de ellas tenían entre 10 y 14 años; el 18% entre 15 y 17 años y un 17% menos de 10 años.

Otros autores señalan que entre un 80 y un 90% de los abusos cometidos por clérigos fueron cometidos con adolescentes varones[84].

Estas estadísticas llevan a concluir que un gran número de los casos de abusos sexuales de clérigos con menores no pueden ser calificados como pedofilia sino como efebofilia. Por otra parte, el hecho de que un número considerablemente alto de los adolescentes sean varones plantea como interrogante si no estaremos frente a un problema de homosexualidad.

Estos datos se contraponen con el abusador no clérigo que normalmente lo hace con niñas prepúberes[85]. Hay diversos estudios que prueban esta afirmación[86], que además coincide con los datos aportados por la investigación hecha por *The John Jay College*, elaborada a pedido de la Conferencia Episcopal de EE.UU[87].

M. Kafka afirma que las investigaciones concluyen que los hombres adultos, con orientación homosexual, están muy presentes entre los delincuentes sexuales de niños y adolescentes, y que los clérigos que molestan a adolescentes, son o predominantemente homosexuales, o bisexuales (46%-66%)[88]. Lo cual –según este autor– sugiere que, entre los clérigos que son

83. USCCB, NATIONAL REVIEW BOARD OF THE UNITED STATES CONFERENCE OF CATHOLIC BISHOPS', *A Report on the Implementation of the Charter for the Protection of Children and Young People, 2005 Annual Report*, Washington, D.C. 2006, 29. (en adelante: NATIONAL REVIEW BOARD, *2005 Annual Report*).

84. T. PLANTE, *Introduction: What Do We Know about Roman Catholic Priest Who Sexually Abuse Minors*, en T. PLANTE (ed.) *Bless Me Father for I Have Sinned*, Wesport 1999, 2-3.

85. Cf. M. KAFKA, *op, cit.*, 54.

86. Cf. P. CIMBOLIC, R. A. WISE, S. J. ROSSETTI, M. SAFER, ac., 254; Cf. J. A. LOFTUS, R. J. CAMARGO, *Treating the Clergy*, en *Annals of Sex Research* 6 (1993) 296; Cf. R. LANGEVIN, S. CURNOE, J. BAIN, *op. cit.*, 537 y 541.

87. Cf. JOHN JAY COLLEGE OF CRIMINAL JUSTICE, *op. cit.*, 52.

88. Cf. G. MCGLONE, D. VIGLIONE, B. GEARY, *Data from One Treatment Center in USA (n=150 Catholic Clergy) Who Have Sexually Offended. Presented at the Annual Research and Treatment Conference of the Association for the Treatment of Sexual Abusers*,

ofensores sexuales, hay hombres que tienen una marcada tendencia hacia adultos homosexuales y, aunque esto no significa que la homosexualidad sea la causa primaria de que los adolescentes varones sean molestados, sugiere que la orientación homosexual es probablemente un factor de riesgo asociado con tales actos[89]. Conviene aclarar que la cuestión controvertida que estamos tratando, se refiere a los clérigos que han abusado de varones post-púberes, puesto que quienes han abusado de pre-púberes ciertamente deben ser considerados como pedofílicos, y éstos no suelen tener ningún interés en varones adultos[90].

Por su parte, C. Peña García califica como "sin fundamento" algunos estudios que relacionan la homosexualidad con diversas alteraciones patológicas de la sexualidad tales como, la paidofilia o el exhibicionismo, no habiéndose comprobado--según la autora– una mayor incidencia de estos trastornos psicosexuales entre sujetos homosexuales que entre heterosexuales. A su vez señala una distinción interesante, muestra también de una patología que podría estar presente entre algunos clérigos, al referirse a que no debe confundirse la hipersexualidad con la homosexualidad: en efecto, es posible que algunos sujetos hipersexuales, llevados por su desmedida pulsión sexual, mantengan relaciones y contactos eróticos con todo tipo de personas con independencia de su sexo, sin que, en principio, dicha actividad homosexual sea indicio de una homosexualidad propiamente dicha[91].

De todos modos, hay que tener en cuenta que también entre los ofensores no clérigos, algunos hombres casados eligen, en ocasiones, varones adolescentes sin dejar de considerarse heterosexuales[92]. Además, en un estudio realizado con 419 hombres homosexuales, se encontró que un 4% de éstos habían tenido contacto sexual con niños varones menores de 9 años y un 7% con menores de 13 años[93]. Es decir, está claro que quienes molestan

Montreal, Ontario: October 2002; Cf. M. MENDOLA, *Characteristics of Priest and Religious Brothers Referred for Evaluation of Sexual Issues. Departament of Clinical Psychology. Keene, N.H.: Antioch New England Graduate School*, 1998; citados por M. KAFKA, *o.c.*, 589-90.

89. Cf. M. KAFKA, *op. cit.*, 53-54.

90. Cf. W. BEER, *The Adolescent Molester*, Springfield 1987, 44.

91. Cf. C. PEÑA GARCÍA, *Homosexualidad y matrimonio*, Madrid 2004, 71.

92. Cf. S. J. ROSSETTI, L. M. LOTHSTEIN, *op. cit.*, 12; Cf. T. G. PLANTE, C. DANIELS, *op. cit.*, 386; Cf. G. MCGLONE, *op. cit.*, 112; Cf. D. E. NEWTON, *Homosexuality and Child Sexual Abuse*, en W. O'DONOHUE, J. H. GEER (eds.), *The Sexual Abuse of Children: Theory and Research* 1, Hillsdale 1992, 333.

93. K. JAY, A. YOUNG, *The Gay Report*, New York 1979, citado por D. E. NEWTON, *o.c.*, 334.

sexualmente a varones jóvenes, no son un grupo homogéneo[94]. D. Newton señala, según sus conclusiones, que puede llegar a presumirse que los hombres homosexuales interesados en jóvenes varones pueden ser una mayor amenaza para ellos que los hombres heterosexuales[95].

A su vez, parecería que los hombres adultos que preferentemente molestan a *adolescentes varones* es mucho más probable que sean homosexuales, en comparación con aquellos ofensores de menores que molestan a *niños* varones[96].

Por una parte, que los clérigos hayan elegido como víctimas en gran parte a adolescentes, ha llevado a concluir que estos casos no pueden ser calificados en su mayoría como pedofilia sino como efebofilia[97]. Pero, por otra parte, que la mayoría de los adolescentes sean varones, lleva a preguntarse legítimamente si no estaríamos frente a un problema de homosexualidad[98]. A raíz de estos datos, algunos han sugerido que la orientación homosexual adulta está muy presente en los clérigos católicos[99], lo cual, como veremos seguidamente, está sustentado en datos circunstanciales, ya que no hay investigaciones que confirmen estas opiniones.

También hay que considerar que, aunque el homosexual sienta una atracción primaria hacia hombres adultos, no obsta a que en determinadas circunstancias, le resulte atractivo un adolescente, sin que por ello podamos decir que este hombre sea un efebofílico.

De igual modo entonces, podríamos encontrarnos con algunos clérigos que, siendo heterosexuales, por algunas circunstancias distintas a la homosexualidad, hayan elegido varones; y a la vez, también podría haber otros, en que esta elección se deba a su tendencia homosexual.

94. Cf. W. L. MARSHALL, H. E. BARBEREE, J. BUTT, *Sexual Offenders against Male Children: Sexual Preferences*, en *Behaviour Research and Therapy* 26-5 (1988) 390.

95. Cf. D. E. NEWTON, *op. cit.*, 334.

96. Cf. R. LANGEVIN, S. CURNOE, J. BAIN, *op. cit.*, 542-43.

97. D. E. NEWTON, *op. cit.*, 348: "Algunos pedofílicos se definen a sí mismos como hombres homosexuales que se sienten atraídos exclusivamente por jóvenes varones".

98. J. FERRER ORTIZ, *op. cit.*, 558: "Y, a pesar de la visión que suelen trasmitir los *mass media*, tampoco es en rigor una cuestión de pederastia, sino más bien de homosexualidad masculina".

99. Cf. A. SIPE, *A Secret World: Sexuality and the Search for Celibacy*, New York 1990; Cf. A. SIPE, *Sex, Priest and Power*, New York 1995; J. WOLF, *Gay Priests*, San Francisco 1989; Cf. G. MCGLONE, D. VIGLIONE, B. GEARY, *op, cit.*, 54.

Igualmente se ha señalado que, independientemente del sexo, que ocupa un lugar secundario, lo que marca el desorden es la edad de las víctimas[100], lo cual evidenciaría que quienes cometen estos actos son psicosexualmente inmaduros[101]. Su deseo de relacionarse con personas psicosexualmente iguales a él es debido a que piensan que sus pares, o alguien mayor que él, no lo aceptarían como amigo[102]. Desde este punto de vista, la elección del sexo no sería esencial; y, por otra parte, no existen estudios que afirmen que este tipo de relaciones sean un caso de homosexualidad, por el sólo hecho de que se hayan elegido personas del mismo sexo.

S. Rossetti y L. Lothstein afirman que algunos sacerdotes pueden ser heterosexuales y elegir varones por otros motivos: por ejemplo, creer que romper la promesa de celibato con un joven es menos grave que con una mujer. Es más, algunos clérigos llegaron a afirmar que: "Yo solamente rompo mis votos de celibato si tengo sexo con una mujer". Estos autores afirman que esto se debería a una racionalización, que intenta defender la dolorosa verdad de que están obrando mal y rompiendo sus promesas de celibato. Los mismos autores consideran que, algunos clérigos sostienen que un encuentro con una mujer no se da de un modo tan fácil y que implicaría un cambio en el núcleo de su identidad; y dentro de su distorsionada visión de la sexualidad y del celibato, una experiencia heterosexual destruiría "su mundo"[103].

Dichos argumentos resultan poco convincentes, y dado que estos autores, están citando palabras que han oído a clérigos en los tratamientos, puede admitirse que podrían explicar algún caso. Sin embargo, uno tiene derecho a cuestionar la sinceridad de semejante razonamiento, o si su salud psicológica le permite comprender mínimamente la situación. De otro modo, es difícil aceptar que un clérigo pueda pensar que la relación con un menor varón no es tan grave y que afectará menos a su vida que la relación con una mujer.

100. Cf. J. GUIDO, *The Importance of Perspective*, en *America* 186.11 (2002) 22; Cf. G. COLEMAN, *Clergy Sexual Abuse and Homosexuality*, en T. PANTE (ed.), *Sin against Innocent*, Wesport 2004, 74; Cf. B. CURTIS, *Psychological Treatment of Priest Sex Offenders*, en *America*, April 1 (2002) 14.

101. Cf. L. SPERRY, oc., 203-04; Cf. G. COLEMAN, *op. cit.*, 75; E. CONWAY, *op. cit.*, 431: "Los abusadores, sean de orientación homosexual o heterosexual, abusan porque no han llegado a integrar su sexualidad de manera madura, adulta, orientada hacia un igual".

102. S. D. SAMMON, oc., 139: "Su desarrollo psicosexual quedó atrofiado y le dejó una personalidad de niños. Al tener sus necesidades emocionales infantilizadas, desean relacionarse con otros niños".

103. S. J. ROSSETTI, L. M. LOTHSTEIN, *op. cit.*, 12-13.

S. Rosseti también ha indicado que entre los motivos que podrían explicar la elección de adolescentes varones por clérigos, pueden señalarse: que muchos clérigos han sido abusados ellos mismos cuando eran menores y que, por tanto, el abuso que ellos han cometido podría ser una promulgación de su propio abuso, sin que esto esté relacionado con la orientación sexual. Por otra parte –continúa afirmando– este hecho podría ser denominado como una clase especial de homosexualidad, que podría denominarse "regresivos" o "detenidos" (*regressed or stunted*). Es decir, estos hombres homosexuales están "estancados" en la adolescencia y constituyen un riesgo al actuar sexualmente con varones adolescentes. El problema, por tanto, no son los homosexuales, sino los homosexuales que están "detenidos" en su desarrollo emocional[104].

En el estudio realizado por R. Longevin, S. Curnoe y J. Bain, el 70,8% de los clérigos de la muestra era sexualmente desviado: tenían una preponderancia hacia la pedofilia homosexual. Algunos de estos clérigos –afirman estos autores– pueden ser homosexuales y preferir a hombres adultos, pero se dirigen a tener sexo con adolescentes y niños varones como substitutos. Una combinación de soledad, "aislamiento social" y abuso de sustancias, puede llevar a aquéllos que no son pedófilos a actuar sexualmente con niños[105].

En el congreso organizado por la Pontifica Academia *Pro Vita*, que tuvo lugar en el Vaticano del 2 al 5 de abril de 2004, expresamente se preguntó al Dr. M. Kafka si había relación entre la homosexualidad y el abuso de niños, y si existía un riesgo que justificara excluir a las personas homosexuales del sacerdocio. El Dr. M. Kafka contestó lo siguiente: "La homosexualidad puede ser un factor de riesgo. Los hombres homosexuales están muy presentes entre aquellos que abusan de adolescentes varones, lo cual es precisamente el problema que caracteriza el actual escándalo que involucra a los clérigos católicos. La homosexualidad es un factor de riesgo que requiere más estudio, especialmente debido a que, como parecen sugerir los datos, los hombres que molestan a adolescentes varones tienen más probabilidad de mostrar su orientación homosexual adulta"[106].

104. http://www.usccb.org/comm/rosetti.shtml; D. NEWTON, *op. cit.*, 348: se refiere a homosexuales pedofílicos para señalar a aquellos homosexuales que se sienten atraídos exclusivamente por jovenes varones.

105. Cf. R. LANGEVIN, S. CURNOE, J. BAIN, *op. cit.*, 543.

106. M. KAFKA, *op. cit.*, 54 y 61.

Por su parte, el Dr. W. L. Marshall sugirió que es posible que hombres con tendencias homosexuales abusen de adolescentes varones, no a causa de una particular tendencia sexual, sino simplemente porque hay mayor acceso. Por ejemplo, los padres no ponen obstáculos para permitir que sus hijos adolescentes vayan sin supervisión a una excursión con un adulto hombre (por ejemplo, un sacerdote), pero pueden no dar el mismo permiso para sus hijas adolescentes[107].

En el caso de los clérigos, ciertamente hay que admitir que tienen un fácil acceso a los adolescentes; de hecho, cuando las conductas impropias de clérigos se llevaron a cabo con adolescentes, éstos no eran extraños al entorno del clérigo, sino todo lo contrario: estaban muy cercanos a los sacerdotes por diversos motivos.

Por otra parte, habría que agregar que un adolescente resulta más manipulable, es más temeroso, tiene conceptuado al sacerdote como alguien con autoridad e, incluso, es muy probable que crea que, en el caso de hablar sobre actitudes impropias del sacerdote, se enfrente a un serio problema de credibilidad hacia él, cómo acusar a alguien respetado, querido por la comunidad y, en ocasiones, aunque desacertadamente, conceptuado como perteneciente a una Institución que tiene "poderes" y "grandes vinculaciones". Esto podría ser visto –en el caso de sacerdotes con tendencias homosexuales– como oportunidades con menos riesgo de ser descubierto y tener que enfrentarse a situaciones de amenaza y coacciones que pueden llegar a la solicitud de dinero, o hacer pública la condición del clérigo. Por tanto, es más probable que el sacerdote se sienta temeroso de ser descubierto ante adultos, que ante adolescentes.

De todos modos, el hecho de que un gran número de los sacerdotes involucrados en abuso de menores hayan cometido estos actos con varones adolescentes no autoriza a establecer un vínculo directo entre homosexualidad y abuso sexual[108]. Sin embargo, respecto de los clérigos, afirma E. Conway: "los psicoterapeutas están comenzando a advertir que muchos (si no la mayoría) de los clérigos que abusan de menores tienen una orientación homosexual". Seguidamente afirma este autor: "Si bien está claro que una orientación homosexual no provoca por sí misma el abuso sexual a menores, y está igualmente claro que no todos los sacerdotes homosexuales abu-

107. *Ibídem*, 61.
108. Cf. G. WILLS, *Are Gay Priest Living a Lie?* en *America*, April 1 (2002) 19.

san. Debemos preguntarnos si hay algo, en la experiencia vital de parte del clero homosexual, que les lleve a abusar. Los factores situacionales parecen un lugar obvio donde se ha de indagar; y, en tal indagación, debe considerarse en qué medida dichos factores pueden diferir de los que influyen en los clérigos con orientación heterosexual que abusan"[109].

En el mismo sentido se ha pronunciado G. Coleman, quien afirma que "una significativa porción, quizá un desproporcionado porcentaje, de sacerdotes que molestan pospúberes tienen una orientación homosexual"[110].

Es muy importante que se profundice sobre esta cuestión para poder llegar a conclusiones ciertas, basadas en estudios serios, que lógicamente exigirán la colaboración de los Obispos y Superiores mayores. Es una realidad que, salvo los datos provenientes de algunos centros de tratamiento, se dispone de muy poca información.

Es innegable que los sacerdotes que han abusado de menores lo han hecho en gran parte con adolescentes varones y[111], este hecho, que se sale de los parámetros del abusador no clérigo, exige de por sí una respuesta.

Las opiniones de los autores, recientemente mencionadas, nos dan una serie de argumentos que pueden explicar algunas conductas pero no terminan de resolver la cuestión principal: determinar en qué medida estas conductas fueron cometidas por personas homosexuales; y, en tales casos, por qué han actuado con adolescentes. También habría que considerar la posibilidad de estar frente a una clase de homosexualidad distinta, así lo han afirmado A. N. Groth y J. Birnbaum, para quienes "la homosexualidad y la pedofilia homosexual no son sinónimos. De hecho, puede ser que estas dos orientaciones sean mutuamente exclusivas"[112].

Es evidente que hay, entre los clérigos que cometieron estos delitos, personas con pedofilia y otros que son efebofílicos[113], es decir, con una

109. E. CONWAY, *Teologías vigentes del sacerdocio: ¿Han contribuido al abuso sexual a niños?*, en *Concilium* 306 (2004) 431.

110. G. COLEMAN, *op. cit.*, 75.

111. Cf. NATIONAL REVIEW BOARD FOR THE PROTECTION OF CHILDREN AND YOUNG PEOPLE, *A Report on the crisis, in The Catholic Church in the United States*, Washington, D.C. 2004, 80.

112. A. N. GROTH, H. J. BIRNBAUN, *op. cit.*, 183.

113. M. C. MELVIN y G. COLEMAN, especialistas en el área de la formación sacerdotal y la sexualidad sostienen: "...un pedófilo o un efebofílico no es normalmente un homosexual, pues él o ella no tienen ningún interés en relaciones sexuales con adultos", en: www.usccb.org/comm/blanchette.shtml.

orientación sexual exclusiva hacia adolescentes; además, hay clérigos con una tendencia predominantemente homosexual adulta pero no exclusiva, por lo cual se relacionarían sexualmente también con adolescentes; y, asimismo, clérigos con una tendencia homosexual adulta, que desahogan sus tendencias con adolescentes, solamente por motivos de conveniencia.

Está claro que los homosexuales habitualmente no actúan ni con niños ni con adolescentes, pero ante la evidencia de que los clérigos que se han involucrado sexualmente con menores, en gran parte lo han hecho con adolescentes varones, es innegable el componente homosexual[114]. Por lo cual es importante poder determinar si, como parecieran sugerir los hechos, y también algunos autores, estos casos estarían motivados por una tendencia homosexual de los clérigos. Ciertamente esto permitiría aportar nuevas soluciones, a fin de poder establecer los medios oportunos que ayuden a evitar estas situaciones. Qué duda cabe que, cuanto mejor sea el diagnóstico de los hechos, mejor serán las soluciones.

Es conveniente aclarar que las estadísticas existentes respecto de la homosexualidad de los clérigos generalmente están realizadas con poco rigor científico, más bien en base a opiniones, comentarios y algunas experiencias particulares. No hay estudios serios que indiquen cuántos clérigos tienen esta tendencia, ni siquiera aproximadamente. Precisamente debido a la falta de estudios, daría la impresión de que, tal como sostiene R. Jenkins, los estadística que se suelen citar tienden a ser sistemáticamente exageradas[115], pero lamentablemente tampoco hay forma de rebatirlas[116].

114. Robert Bennet, el abogado que lideró el comité de investigación sobre los casos de mala conducta sexual de los sacerdotes en los Estados Unidos, dijo en la conferencia pública donde se presentaron los resultados oficiales del estudio, a cargo de JOHN JAY COLLEGE OF CRIMINAL JUSTICE a pedido de la Conferencia Episcopal, que: "Las diócesis no examinaron adecuadamente los candidatos al sacerdocio. Como consecuencia, muchos hombres psicológicamente inmaduros y con problemas" fueron admitidos en seminarios y comunidades. Además los seminarios tampoco los prepararon después para los desafíos que tendrían al ejercer su ministerio, particularmente para mantener el voto de castidad y el celibato en una cultura hipersexualizada como la de EE.UU. en las últimas dos décadas", añadió. Asimismo sostuvo que la reforma de los seminarios es la más alta prioridad porque el 81% de los casos fueron de naturaleza homosexual, en *América*, March 15, 2004, 4.

115. Cf. P. JENKINS, oc., 27.

116. Puede consultarse sobre este tema: D. COZZENS, *La faz cambiante del sacerdote*, Santander 2003, especialmente el cap. sexto, 135-73, en la p. 137, nota al pie 5, hay algunas estadísticas; D. COZZENS, *Sacred Silence*, *o.c.*, 124-39. Sobre el clero de Brasil, puede verse: G. NASANI, *Um espinho na carne*, Aparecida 2001, 92. Otras estadísticas pueden ver-

Resulta obvio lo complicado de llevar a cabo estudios que esclarezcan estos aspectos, pero no es menos evidente la necesidad de tener respuestas claras.

Con los datos aportados podemos llegar a una suerte de conclusión a parte del planteamiento realizado al comenzar este artículo. Como hemos podido observar el panorama es bastante complejo como para poder obtener una respuesta sencilla. Una primera dificultad es respecto de la consideración de la pedofilia, normalmente es aceptado que padecen este trastorno quienes sienten atracción por personas de 13 años o menos, las estadísticas de los Estados Unidos incluyen en sus estadísticas a las personas entre 11 y 14 años juntos, hubiese sido más adecuado, a nuestro criterio, considerar a los de 11y 12 años separadamente, para poder establecer un criterio más claro ya que para algunos a partir de los 13 años, sobre todo cuando hay un mayor desarrollo biológico no puede ser considerado estrictamente pedofilia.

Por otra parte las conductas de los clérigos se han producido con niños y jóvenes de diversas edades y en ambos sexos. Además varias de las muestras son con grupos pequeños de sacerdotes y la estadística más importante está tomada de las Iglesias de los Estados Unidos cuya realidad puede ser señalada como muy peculiar porque en ningún lugar del mundo se han constatado un número tan grande de clérigos involucrados.

se en: G. MCGLONE, *op. cit.*, 117; M. D. JORDAN, *The Silence of Sodom, Homosexuality in Modern Catholicism*, Chicago 2000, 142-45 y 175-77; M. J. MAHER, *Openly Addressing the Reality:Homosexuality and Catholic Seminary Policies*, en *Religión and Education* 29.2 (2002) 62-63; R. NUGENT, *Homosexuality and Seminary Candidates*, en J. GRAMICK (ed.), *Homosexuality in the Priesthood and the Religious Life*, New York 1989, 203: "Se está generalmente de acuerdo (*sic*) que el porcentaje de hombres exclusiva o predominantemente homosexual en el sacerdocio, de alguna manera, es más alta que el 10% que la escala Kinsey atribuye a la población en general (...). Las estimaciones más conservadoras sitúan en un 10% a un 20% de sacerdotes homosexuales, aunque algunas estimaciones llegan a un 50% (...) En 1986 la *National Conference of Religious Vocations Directors* publicó los resultados de una encuesta a las comunidades religiosas en la que se les preguntaba cuántos candidatos homosexuales habían aceptado en un periodo de cinco años. Entre 1981 y 1985, un 25% de las comunidades masculinas habían aceptado candidatos de reconocida orientación homosexual"; NATIONAL REVIEW BOARD FOR THE PROTECTION OF CHILDREN AND YOUNG PEOPLE, *A report on the Crisis*, *op. cit.*, 81: "Antes de 1990, los candidatos al seminario no eran interrogados acerca de su orientación sexual. En los últimos quince años, sin embargo, las diócesis y seminarios (...) han comenzado a preguntar acerca de la orientación sexual de los candidatos. Consecuentemente, algunos obispos, no aceptan hombres con orientación homosexual como candidatos al sacerdocio".

Otra dificultad es que un gran número de casos (50% en los Estados Unidos) los clérigos han cometido un solo acto de conducta impropia con un menor y ello no es suficiente para diagnosticar ni pedoflia ni efebofilia.

Finalmente recordar que del mismo modo que una persona adulta heterosexual puede relacionarse sexualmente con una adolescente sin que ello constituya un trastorno psicosexual de igual modo un varón homosexual podría sentirse atraído por un adolescente varón, es más en varias legislaciones, aunque con variación en la consideración de la edad, si hay consentimiento del menor no habría delito.

En conclusión, teniendo en cuenta las aclaraciones recientemente hechas, no se puede afirmar que el problema de los abusos de menores cometidos pro clérigos sea un problema exclusivamente de homosexualidad. Es una cuestión más compleja en la que hay que distinguir distintas problemáticas: hay claramente casos de verdadera pedofilia y otros de efebofilia, no obstante todo parece indicar que también hay clérigos que son homosexuales y actúan con adolescentes como sustitutos o por una conveniencia situacional, entre otros factores. Es de esperar que futuras investigaciones puedan dar mayor luz sobre este tema, mientras tanto parece una cuestión de responsabilidad que la Iglesia ante esta realidad extreme las medidas oportunas a fin de evitar que candidatos al Orden Sagrado con tendencia homosexual ingresen a los seminarios. No obstante es justo reconocer que no todos los sacerdotes homosexuales han abusado de menores y a su vez aceptar que si los intentos por evitar estos hechos se reducen a esta sola cuestión no se alcanzarán resultados satisfactorios.

Nos queda ahora entonces tratar la segunda cuestión que nos hemos propuesto: repasar la normativa y documentos de la Iglesia respecto de la admisión de candidatos homosexuales para poder constatar si ellas están acordes a esta "nueva" realidad, es decir de algunos clérigos con tendencias homosexuales que terminan relacionándose sexualmente con adolescentes.

4. DOCUMENTOS DE LA IGLESIA Y HOMOSEXUALIDAD

Nuestro objetivo es llegar a conocer cuál es la postura de la Iglesia a través de sus documentos, en relación a la admisión al seminario y al Orden Sagrado de las personas con tendencias homosexuales.

Aunque en algunos documentos que tratan acerca de la homosexualidad, no se haga referencia al Orden Sagrado, no podemos dejar de valorar-

los porque son de gran importancia y expresan el pensamiento de la Iglesia sobre este tema y, por tanto, deben tenerse en cuenta respecto de la selección de los candidatos al Orden Sagrado con tendencias homosexuales.

En este sentido, es significativo para nuestro estudio, el reconocimiento en una *Declaración* de la CDF, en 1975, de una homosexualidad transitoria o al menos no incurable y otra que se presenta incurable[117].

En la misma línea, es oportuno destacar que si bien la enseñanza de la Iglesia afirma que "la homosexualidad impide a la persona el llegar a su madurez sexual, tanto desde el punto de vista individual como interpersonal"[118], reconoce que no hay una causa única de la homosexualidad y que, por tanto, "será función de la familia y del educador buscar, sobre todo, el individuar los factores que impulsan hacia la homosexualidad, ver si se trata de factores fisiológicos o psicológicos, si es el resultado de una falsa educación o de la falta de una evolución sexual normal, si proviene de hábitos contraídos o de malos ejemplos o de otros factores"[119]. Ciertamente que encontrar estas causas no será fácil ya que, como reconoce el *Catecismo de la Iglesia católica*, "su origen psíquico permanece en gran medida inexplicado"[120].

Asimismo, es importante la postura de la CDF en una carta dirigida a los Obispos en el año 1986[121], sobre la atención pastoral de las personas homosexuales, en la cual se afirma que: "La particular inclinación de la persona homosexual, aunque en sí no sea pecado, constituye sin embargo una tendencia, más o menos fuerte, hacia un comportamiento intrínsecamente malo desde el punto de vista moral. Por este motivo la inclinación misma debe ser considerada como objetivamente desordenada"[122].

117. CDF, *Declaración Persona humana acerca de ciertas cuestiones de ética sexual*, 29 de diciembre de 1975, n. 8, en *AAS* 68 (1976) 84: "entre los homosexuales cuya tendencia, proviniendo de una educación falsa, de falta de normal evolución sexual, de hábito contraído, de malos ejemplos y de otras causas análogas, es transitoria o al menos no incurable, y aquellos otros homosexuales que son irremediablemente tales por una especie de instinto innato o de constitución patológica que se tiene por incurable" (En adelante *Persona humana*); Cf. CEC, *Orientaciones educativas sobre el amor humano*, 1 de noviembre de1983, 102-03, en *EV* 9, 452-53.

118. CEC, *Orientaciones educativas sobre el amor humano*, 101, *op. cit.*, 452.

119. *Ibídem.* 102, *op. cit.*, 452.

120. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2357.

121. Puede leerse un comentario a esta carta en J. M. DE LAHIDALGA AGUIRRE, *La «Carta» de Roma y los homosexuales*, en *Lumen* 36-2 (1987) 96-121.

122. CDF, *Atención pastoral de las personas homosexuales*, 3, *o.c.*, 669; CDF, *Consideraciones para la respuesta católica a propuestas legislativas de no discriminación a ho-*

C. Peña García ha realizado un estudio de la jurisprudencia rotal en torno a la homosexualidad como causa de nulidad matrimonial[123], llegando a la conclusión de que la jurisprudencia rotal continúa incluyendo de forma unánime a la homosexualidad entre las anomalías y desórdenes psicosexuales[124]: "aunque los orígenes y las causas de las anormalidades sexuales actualmente están en proceso de investigación (...) el conocimiento de la naturaleza y del fin de la vida sexual conduce al investigador, sin ninguna posibilidad de duda, a clasificar a la homosexualidad entre los procesos biológicamente anormales y que encuentran su lugar en el ámbito de la patología"[125].

En definitiva, no hay duda de que la actual consideración jurisprudencial de la homosexualidad, aunque haya suavizado las formas, dejando de lado, por ejemplo, el término *insania*, mantiene en último extremo una consideración de la homosexualidad, sino como enfermedad mental, sí como

mosexuales, 23 de julio de 1992, 10, en *L'Osservatore Romano*, edición española, 31 de julio de 1992, 7: "La orientación sexual no constituye una cualidad comparable a la raza o el grupo étnico, con respecto a la no discriminación. A diferencia de éstas, la orientación homosexual es un desorden objetivo". La carta fue publicada con motivo de una serie de consideraciones sobre el proyecto de ley, en algunos estados de los Estados Unidos y en otros países, que harían ilegal la discriminación en base a la "orientación sexual"; *Catecismo de la Iglesia Católica*, nº 2358: "Un número apreciable de hombres y mujeres presentan tendencias homosexuales instintivas. No eligen su condición homosexual; ésta constituye para la mayoría de ellos una auténtica prueba".

123. Cf. C. PEÑA GARCÍA, *op. cit.*, 255.

124. A la misma conclusión llega F. R. AZNAR GIL, *Homosexualismo, transexualismo y matrimonio*, (1965-1984), en *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro* VII, Salamanca 1986, 307.

125. c. Giannecchini, de 19 de julio de 1983, n. 4: *SSRD* 75, 1983, 453-62. En la misma línea, la sentencia c. Stankiewicz, de 24 de noviembre de 1983: *SRRD* 73, 1983, 673-78: la califica de desorden psicosexual, aunque admite que no está claro si debe incluirse entre los desórdenes mentales, o de personalidad, o si, más bien, constituye sólo un diverso modo de vivir únicamente en lo que concierne a la inversión de la función sexual (nn. 4-5); y con el mismo término de *desorden* califica la homosexualidad la sentencia c. Palestro, de 23 de julio de 1986, n. 2: (decreto): Inédito, consultado en archivo PUG; c. Huber, 6 de mayo de 1998, habla de *anomalía psicosexual, condición corrompida, desviación sexual (n.6) y actos depravados (n.5)*, citadas por C. PEÑA GARCÍA, *o.c.*, 227, en nota 288; c. Pompeda, de 6 de octubre de 1969, *SRRD* 61, 917: "se considera [homosexualidad] como un estado patológico del instinto sexual"; c. Pinto de 17 de abril de 1997: *SRRD* 89, 1997, 312-22, n. 4: "la homosexualidad es un instinto desordenado, es decir, una grave enfermedad de la mente", citadas por C. BURKE, Relevancia jurídica de las pericias psiquiátricas. Su aplicación en un ejemplo concreto: la homosexualidad, en *IC* 41-81, 2001, 106.

una anomalía o trastorno psicosexual, como una desviación del instinto sexual que afecta a toda la personalidad[126].

También se puede observar que las sentencias de la Rota distinguen entre una homosexualidad constitucional o permanente, y una homosexualidad transitoria u ocasional[127].

Por tanto, a la luz de los documentos vistos, podemos sacar algunas conclusiones que deberán sopesarse al momento de evaluar la conveniencia o no de la admisión de personas homosexuales al seminario. Se puede concluir afirmando que "la Iglesia sostiene que la homosexualidad es un desorden, ya sea tomada como inclinación, o como modo de obrar, y por tanto desde la perspectiva jurídica cristiana, hay que considerarla como tal"[128]. Asimismo, se admite que aun cuando no se conozcan todas las causas de la homosexualidad, es posible sostener que son varias y, dependiendo de cuáles sean éstas, podrá ser curable (transitoria u ocasional) o incurable (constitucional o permanente). Finalmente, cabe indicar que la homosexualidad será un obstáculo, en ocasiones de difícil superación, para alcanzar la madurez sexual.

Antes de comenzar a estudiar los documentos de la Iglesia que, más explícitamente se han pronunciado respecto de la homosexualidad, y la admisión al Orden Sagrado, creemos oportuno traer a colación lo dicho por el papa Juan Pablo II a los obispos de Brasil el 5 de septiembre de 2000: "Es mi deber encarecer una renovada atención a la selección de las vocaciones al seminario, poniendo todos los medios a disposición de lograr un adecuado conocimiento de los candidatos, en particular desde el punto de vista moral y afectivo. Que ningún obispo se sienta excluido de este deber de conciencia. Tendrá que rendir cuentas directamente ante Dios (...). Sería lamen-

126. F. R. AZNAR GIL, *Homosexualismo, transexualismo y matrimonio*, *o.c.*, 306-07. Este autor afirma que algunas denominaciones peyorativas "no coinciden con las actuales aportaciones psicológicas y consideraciones sociales. Para entender, globalmente, esta postura de la jurisprudencia rotal conviene no olvidar que en su valoración entran aspectos no meramente fisiológicos, sino éticos..."; J. SAN JOSÉ PRISCO, *La dimensión humana*, *o.c.*, 125: "Cada vez se va imponiendo más entre los especialistas el convencimiento de que la homosexualidad no puede ser considerada simplistamente como el síntoma de una enfermedad psiquiátrica subyacente".

127. c. Lanversin, 3 de febrero de 1988: *SRRD* 80, 1988, 67-74; c. Funghini, de 19 de diciembre de 1994: *SRRD* 86, 1994, 764-83; c. Huber de 6 de mayo de 1988: *SRRD* 90, 1998, 359-68, citadas por C. PEÑA GARCÍA, *op. cit.*, 229 y 232.

128. C. Burke, *op. cit.*, 132.

table que por una malentendida tolerancia, se admitiera a la ordenación a jóvenes inmaduros o con evidentes signos de desviaciones afectivas, que como es tristemente conocido pueden causar grave escándalo en la conciencia de los fieles y daño evidente para toda la Iglesia"[129].

De gran trascendencia es una respuesta de la CCDDS, a una consulta sobre la ordenación de las personas homosexuales, que dice: "La Congregación para el Clero ha enviado a esta Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos una carta de su Excelencia, pidiéndonos que clarifiquemos la posibilidad de que hombres con tendencias homosexuales puedan recibir la ordenación presbiteral. Esta Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, consciente de la experiencia resultante de muchas causas instruidas con el propósito de obtener la dispensa de las obligaciones que derivan de la Sagrada Ordenación, y luego de debida consulta con la Congregación para la Doctrina de la Fe, expresa su juicio como sigue: la ordenación al diaconado y al presbiterado de hombres homosexuales u hombres con tendencias homosexuales es absolutamente desaconsejable e imprudente y, desde el punto de vista pastoral, muy arriesgado. Una persona homosexual o una con tendencia homosexual no es, por consiguiente, apropiada para recibir el sacramento de las Sagradas Órdenes"[130].

Aunque el Papa no habla exclusivamente de las personas homosexuales sus palabras ciertamente las abarcan. Por tanto la postura del Papa como la respuesta de la CCDDS señalan una posición contraria a la ordenación de

129. JUAN PABLO II, *Discurso al segundo grupo de obispos de Brasil en visita "Ad limina"*, 5 de noviembre de 2002, en *Ecclesia* 3120 (2002) 1422. Sobre este texto se refiere: J. SAN JOSÉ PRISCO, *La homosexualidad, Criterios para el discernimiento vocacional*, in: *Seminarios* 166, 2002, 545: «El término "desviaciones afectivas" ha sido usado entre los formadores para describir a aquellos individuos que padecen desórdenes de la orientación sexual, como es la homosexualidad, en principio incompatibles con el celibato sacerdotal (...) Juan Pablo II, en el discurso citado, propone dos claves para la intervención en las distintas áreas de la formación: por una parte, la no ordenación de los candidatos con orientación homosexual, sin dejarse llevar por un equivocado sentido de la tolerancia; y, por la otra, la necesaria renovación de los seminarios que incluye una más cuidada selección de los profesores...».

130. CCDDS, *Respuesta a cuestiones sobre la Ordenación de homosexuales*, 16 de mayo de 2002, Prot. N. 886/02/0, firma Jorge A. Cardinal Medina Estévez, Prefecto, in: *Ecclesia* 3132, 2002, 1899. La respuesta completa está publicada en *Notitiae* 38 (2002) 586; La "*Ratio fundamentalis*" de Francia, en 1998, ya establecía que: "Se recordará que aquel que presente tendencias homosexuales congénitas tiene su papel en las comunidades cristianas en las que debe encontrar acogida y respeto. Pero no será llamado al ministerio presbiteral y deberá en conciencia orientar su vida hacia otras tareas", citado por J. L. LACROIX, *Formación de sacerdotes. La nueva Ratio de los seminarios de Francia*, en *Seminarios* 160 (2001) 267.

las personas homosexuales. El Papa advierte de los peligros de admitir a personas inmaduras o con desviaciones afectivas; la respuesta de la Congregación también indica que admitir a personas homosexuales es un riesgo, no obstante, no aclara cuáles son esos riesgos, ni argumenta una postura tan radical. De todos modos, es de destacar lo explícito de esa respuesta de la Congregación.

En lo que se refiere a alusiones explícitas concernientes a la homosexualidad y a la admisión a las Órdenes, no puede dejar de mencionarse el CIC 17 que, en el can. 2357, consideraba *infames* a aquéllos que fuesen condenados por el delito de sodomía o de abusos con menores de 16 años; la infamia de derecho producía irregularidad para recibir las Órdenes[131]; la infamia, de hecho, era un impedimento simple respecto de la recepción de las Órdenes[132].

También hay que mencionar la Instrucción *Quam ingens*, en la que se afirmaba que debían ser apartados del sacerdocio aquellos candidatos propensos a degeneraciones sexuales y aquellos con ideas obsesivas de homosexualidad[133].

Asimismo hay que destacar, el ya mencionado documento de la SCRIS que expresamente pide a los Superiores religiosos que excluyan del sacerdocio a quienes tengan inclinaciones hacia la homosexualidad y la pederastia[134].

En el actual Código, algunas conductas homosexuales cometidas por clérigos pueden constituir un delito[135], y si fuesen cometidas con un menor de 18 años constituirían un delito reservado a la CDF[136].

Por otra parte, hay una norma referente a la admisión de candidatos al Orden Sagrado que debe tenerse en cuenta; es la condición masculina del sujeto, exigida por la legislación canónica[137], que comprende, no sólo la ne-

131. Cf. CIC 17 can. 984, 5°.

132. Cf. CIC 17 can. 987, 7°.

133. Cf. SCDS, *Quam ingens*, 27 de diciembre de 1930, 11, en *AAS* 23 (1931) 126.

134. SCRIS, Instrucción *Religiosorum institutio,* n. 30, 3, de 2 de febrero de 1961, en *LE* III, 4152.

135. Cf. CIC 83 can. 1395 §1.

136. Cf. JUAN PABLO II, SST, *Normas sustanciales y procesales*, art. 4°.

137. CIC 83 can. 1024: "Sólo el varón bautizado recibe válidamente la sagrada ordenación"; CCDDS, *Los Escrutinios acerca de la idoneidad de los candidatos*, Anexo V: Una pauta para preparar los informes de las Órdenes (can. 1029) en *Comm.* 30 (1998) 58-59: Entre los elementos que se pide considerar como "eventual presencia de ciertos defectos", se mencionan entre otros: "tendencias afectivas no normales y modales poco varoniles".

cesidad de la posesión de atributos genitales masculinos, sino la conjunción de los tres aspectos fundamentales: la identidad, el rol y la orientación sexual. La primera hace referencia a la percepción individual y a la propia conciencia de ser hombre o mujer, una vez adquirida esta identidad, es muy resistente al cambio; el rol sexual es la conducta que muestra el individuo y lo identifica ante los otros como hombre o mujer; y la orientación sexual hace referencia a la atracción erótica que siente el individuo hacia hombres o mujeres[138]. Desde este punto de vista, será más o menos idóneo un candidato, en la medida en que se comprenda a sí mismo, viva y se manifieste frente a los demás como heterosexual[139].

En este sentido, son ilustrativas las palabras de la CEC: "La sexualidad es un elemento básico de la personalidad; un modo propio de ser, de manifestarse, de comunicarse con los otros, de sentir, expresar y vivir el amor humano. Por eso, es parte integrante del desarrollo de la personalidad y de su proceso educativo: a la verdad en el sexo radican las notas características que constituyen a las personas como hombres y mujeres en el plano biológico, psicológico y espiritual, teniendo así mucha parte en su evolución individual y en su inserción en la sociedad. La sexualidad caracteriza al hombre y a la mujer no sólo en el plano físico sino también en el psicológico y espiritual, con su impronta consiguiente en todas sus manifestaciones. Esta diversidad, aneja a la complementariedad de los dos sexos, responde cumplidamente al diseño de Dios en la vocación enderezada a cada uno"[140].

No podemos dejar de mencionar la Instrucción *Potissimum institutioni*, sobre la formación en los Institutos de Vida Consagrada: "Así se ofrecerá a los futuros religiosos la posibilidad de una reflexión sobre el lugar de la sexualidad en el plan divino de la creación y de la salvación. En este contexto, se expondrán y comprenderán las razones que justifican que se excluyan de la vida religiosa a aquéllas y aquéllos que no lograrán dominar tendencias homosexuales o que pretendieran poder adoptar una tercera vía vivida como un estado ambiguo entre el celibato y el matrimonio"[141].

Aunque este documento es de gran importancia y dirigido a la formación de los miembros de Institutos de Vida Religiosa, es claro que muchos

138. Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Nuevo estudio*, *op. cit.*, 319-20.
139. Cf. J. SAN JOSÉ PRISCO, *La homosexualidad*, *op. cit.*, 546.
140. CEC, *Orientaciones educativas sobre el amor humano*, 4-5, *o.c.*, 423.
141. CEC, CIO, CIVCSVA, CIOr, *Potissimum institutioni* 39, *op. cit.*, 497.

de estos candidatos acceden al Orden Sagrado; por tanto, el mismo es aplicable a quienes aspiran al sacerdocio.

Y, si bien de la lectura del documento se puede concluir que no cierra absolutamente la posibilidad a todos los homosexuales, sino sólo a aquellos que no podrán dominar estas tendencias, esta condición debe ser bien entendida a fin de no sacar conclusiones inexactas.

Esta Instrucción es citada a su vez en el documento final del Congreso Europeo sobre las vocaciones al sacerdocio y a la vida consagrada: "Nuevas vocaciones para una nueva Europa", preparado por las Congregaciones para la Educación Católica, para las Iglesias Orientales, para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica. Al hablar de la parte afectivo-sexual, señala que puede haber ciertas *inconsistencias* y debilidades en esta área, y se pregunta: ¿con qué condiciones se puede, prudentemente, acoger la solicitud vocacional de jóvenes con este tipo de problemas?; indicando, a continuación, tres requisitos que deben darse juntos, a saber: 1) que el joven sea consciente de la raíz de su problema, que muy a menudo no es sexual en su origen; 2) que el joven sienta su debilidad como un cuerpo extraño a la propia personalidad, algo que no querría y que choca con su ideal, y contra el que lucha con todas sus fuerzas; 3) comprobar si el sujeto está en grado de controlar estas debilidades, con vistas a una superación, sea porque de hecho cada vez cae menos, sea porque tales inclinaciones turban cada vez menos su vida (incluso la psíquica), y le permiten desarrollar sus deberes normales, sin crearle tensión excesiva ni distraer indebidamente su atención[142].

142. Cf. CEC, CIOr y CIVCSVA, *Nuevas vocaciones para una nueva Europa*, 37, Documento final del Congreso Europeo sobre las Vocaciones, Roma 5-10 de mayo de 1997, en *Secretariado de la CESU*, Madrid 2000, 133. Aquí es donde encontramos, a pie de página, citado el nº 39 del Documento *Potissimum institutioni*, respecto a la homosexualidad. También se dice que tal dominio debe ser entendido en sentido pleno, no sólo como un esfuerzo de la voluntad, sino como libertad progresiva en las confrontaciones de las tendencias mismas, en el corazón y en la mente, en la voluntad y en los deseos. En relación a este tema: F. LESSAC, *El celibato. Encuentro de formación con sacerdotes jóvenes*, en *Seminarios* 166 (2002) 475: "(...) mi experiencia de observación en este campo me hace ver que toda conducta homosexual es, de forma más o menos pronunciada, compulsiva, en sentido psicológico (no todos los expertos están de acuerdo en esto). ¿Qué quiero decir con conducta compulsiva? Quiero decir que es una conducta repetitiva, determinada, intencional, que se lleva a cabo en respuesta a una obsesión (idea permanente que domina al espíritu y va acompañada de un penoso sentimiento de ansiedad). El homosexual es consciente de que su personalidad tiene un cierto carácter patológico; puede luchar contra él, pero no puede separarse del mismo".

Estas pautas del documento *Nuevas vocaciones para una nueva Europa*, deben aplicarse también a *Potissimum institutioni* 39. Por lo cual esta posibilidad de admisión a la Vida Religiosa o al Orden Sagrado, en ambos documentos, queda condicionada a que el candidato logre los tres requisitos mencionados. En ese caso, es posible concluir que, aunque el documento no aluda a un modalidad de homosexualidad particular, estamos frente a un caso de homosexualidad (¿o falsa homosexualidad?) que es posible superar, puesto que de hecho controla la tendencia y está en caminos de superarla, hasta el punto de se ha comprobado que "puede desarrollar sus deberes normales sin crearle tensión excesiva ni distraer indebidamente su atención".

En conclusión, es posible inferir que, si tales requerimientos no pueden ser logrados por el sujeto, no debe admitírsele como candidato a la Vida Religiosa o al Orden Sagrado.

Por tanto, en nuestra opinión, el documento está en la misma orientación que los demás documentos de la Iglesia[143], es decir, la no conveniencia de la admisión de las personas con tendencias homosexuales, salvo que esas tendencias estén controladas y en vías de una superación, y que por tanto no sean un obstáculo al cumplimiento de todo lo que implica la vida religiosa o sacerdotal; lo cual implicaría, entonces, no estar frente a una verdadera homosexualidad.

Finalmente, hay que considerar el último documento de la CEC: "Sobre los criterios de discernimiento vocacional concernientes a las personas con tendencias homosexuales en vistas a su admisión al seminario y a las Órdenes Sagradas". En la Introducción se afirma que el documento ha querido tratar "una cuestión particular que las circunstancias actuales han hecho más urgente, a saber, la admisión o no admisión al Seminario y a las Órdenes Sagradas de candidatos con tendencias homosexuales profundamente arraigadas"[144].

Lamentablemente, no se menciona ninguna de esas "circunstancias actuales", lo cual hubiese sido conveniente para que no queden sujetos a la

143. Cf. G. MARCHESI, *Omosessualità e sacerdocio*, en La Civilità Católica I (2006) 169, quaderno 3734.

144. CEC, *Instrucción sobre los criterios de discernimiento vocacional en relación con las personas de tendencias homosexuales antes de su admisión al Seminario y a las Órdenes Sagradas*, Introducción: in: *Comm.* 37 (2005) 181. El documento en español, en *Ecclesia* 3287 (2005) 1898-99.

imaginación o interpretación de cada uno[145]. De todos modos, no es aventurado pensar que los abusos cometidos por los clérigos puedan considerarse, al menos, como una de las circunstancias particulares; de hecho, así lo ha admitido el Cardenal Grocholeswski, Prefecto de la CEC. Cuando se le preguntó si los motivos de la *Instrucción* eran que el fenómeno de la homosexualidad haya tomado dimensiones relevantes en los seminarios y los casos de pederastia que afectaron a la Iglesia Católica en los Estados Unidos de América, el Cardenal respondió: "que sería injusto decir que se trata de un problema relevante a nivel de la Iglesia universal. Podemos decir, sin embargo que en algunas zonas geográficas el problema es más preocupante"; a continuación afirmó que, de alguna manera, efectivamente habían influido los hechos ocurridos en los Estados Unidos, pero que "la génesis del documento es anterior a la explosión de la crisis estadounidense, por lo que no se la puede considerar la causa de este documento"[146].

Es significativo que el documento comience recordando que, según la Tradición de la Iglesia, recibe válidamente la Sagrada Ordenación exclusivamente el bautizado de sexo masculino; entendemos, por tanto, que el documento considera, como ya se ha dicho, que la masculinidad trasciende la genitalidad y debe abarcar la identidad, el rol y la orientación sexual. En definitiva, sólo son aptos para el ministerio sacerdotal quienes hayan llegado a una

145. M. A. AGEA, *Documento sobre homosexualidad y vocación al sacerdocio*, en *Ecclesia* 3286 (2005) 25: "Se trata de un problema en cierto modo conectado con el de la pederastia de sacerdotes, que tantos quebraderos de cabeza ha provocado a la Iglesia..."; M. A. AGEA, *No definitivo a la admisión de homosexuales al sacerdocio*, en *Ecclesia* 3287 (2005) 1891. "Como anunciamos en la crónica anterior, el martes 29 de noviembre se hizo público el documento de la CEC, que trata de cortar de raíz el problema de los escándalos sexuales de sacerdotes pederastas, que han llevado a varias Iglesias locales de EE.UU. al borde de la quiebra económica".

146. Entrevista al Cardenal Z. Grocholewski, Prefecto de la CEC, realizada por Gianni Cardinale para la revista *30Giorni*, noviembre de 2005: en este sentido el Cardenal Cottier, en una entrevista publicada por la agencia informativa ZENIT, considera que la *Instrucción* ayudará a evitar los casos de abusos sexuales cometidos por clérigos: "después se evitarán desastres como los que hemos tenido. Quisiera añadir algo de lo que se habla mucho _demasiado, quizá, no lo sé_: pedofilia y homosexualidad. Hay una palabra que no se utiliza nunca y que, sin embargo, es importante cuando vemos el trabajo que hacen los sacerdotes, es la palabra «efebofilia». No es la pedofilia, que es la atracción por los niños pequeños, sino que hace referencia a la atracción por los adolescentes. Se trata de una edad muy ambigua y decisiva para la existencia de cada quien. Y creo que es una forma muy extendida de homosexualidad. Creo que es necesario presentar esta aclaración, pues las familias confían los adolescentes a sacerdotes, scouts, campamentos de verano, peregrinaciones, grupos (...) En esos casos, estos muchachos tienen que ser totalmente respetados".

madurez afectiva y sexual, en coherencia con su identidad masculina; una madurez que le permita "una correcta relación con hombres y mujeres"[147].

En el punto segundo, bajo el título "La homosexualidad y el ministerio ordenado", se establece quienes no pueden ser admitidos ni al seminario ni a las Órdenes Sagradas: "aquellos que practican la homosexualidad, presentan tendencias homosexuales profundamente arraigadas o apoyan la así llamada cultura *gay*"[148].

La cuestión que ha resultado menos clara es sobre qué se debe entender por «tendencias profundamente arraigadas»[149]; el Cardenal Grocholewski ha dicho al respecto: "No existe un instrumento científico para medir lo profundamente arraigada que está una tendencia. De todos modos, nuestro documento ayuda a discernir si se trata de una tendencia profundamente arraigada, es decir, permanente y generada por una necesidad interior, o si se trata de una tendencia transitoria causada por condiciones exteriores. Como ejemplo de tendencia transitoria nuestro documento cita el caso de

147. PDV 44.

148. CEC, *Instrucción sobre los criterios de discernimiento vocacional*, oc., 182; D. COZZENS, *La faz cambiante*, *op. cit.*, 139-41: "Además, la necesidad que los sacerdotes «*gays*» tienen de entablar amistad con otros varones homosexuales y de crearse una vida social, centrada principalmente en torno a personas con su misma orientación sexual, ha generado en la mayoría de las grandes diócesis de Estados Unidos una subcultura «*gay*». El mismo fenómeno se ha producido igualmente en muchos de nuestros seminarios" (...) "Aún hay que afrontar otra cuestión: ¿cómo influye la subcultura «*gay*» en los sacerdotes y seminaristas heterosexuales? Mi experiencia como orientador y director espiritual de sacerdotes y seminaristas me dicen que, en un entorno predominante o marcadamente «*gay*», los varones heterosexuales padecen, por lo general, una inestabilidad crónica, uno de cuyos síntomas habituales es la inseguridad (...) De ahí se sigue que, un sacerdote o un seminarista heterosexual, asaltado por la inseguridad, no consigue disipar, por más que se esfuerce en comprender la situación; se ve avocado a luchar con su propia autoconciencia, con su propia identidad. Esta confusión psíquica tiene, como es comprensible, importantes implicaciones tanto para su vitalidad espiritual como para su equilibrio emocional"; G. VERSALDI, *Implicazioni psicologiche*, *op. cit*, 460: "De hecho la persona que practica la homosexualidad o tiene tendencias profundamente arraigadas no puede ser considerada idónea para el ministerio ordenado en cuanto no sólo son psicológicamente inmaduros sino que además están perturbados por una anomalía que incide gravemente sobre la sustancia misma del ministerio como misión no sólo de anuncio, sino también de testimonio de la caridad pastoral que configura a Cristo...".

149. CDF, *Persona humana* 8, *op. cit.*, 84: "Se hace una distinción, que no parece infundada, entre los homosexuales cuya tendencia, proviniendo de una educación falsa, de falta de normal evolución sexual, de hábito contraído, de malos ejemplos y de otras causas análogas, es transitoria o al menos no incurable, y aquellos otros homosexuales que son irremediablemente tales por una especie de instinto innato o de constitución patológica que se tiene por incurable".

una adolescencia no terminada. Pero puede haber otros casos. Por ejemplo, el caso de quien ha llevado a cabo actos homosexuales en un estado de embriaguez o de quien lo ha hecho como consecuencia de determinadas circunstancias como el haber estado muchos años en la cárcel. O de quien lo ha hecho por condescendencias hacia un superior o para ganar dinero. De todos modos, en estos casos, por prudencia, para verificar que se ha tratado de una tendencia efectivamente transitoria, es mejor que pase un tiempo conveniente –que el documento establece en tres años– antes de proceder a la ordenación diaconal"[150].

Se puede por tanto deducir, ya sea por el texto del documento como por las palabras del Cardenal Grocholewski, que "sólo pueden admitirse a las Órdenes a quienes han dejado atrás sus tendencias, porque las han superado, dejando de ser homosexuales (habrá que preguntarse si esto es así)"[151].

P. Belderrain cuestiona si la expresión "profundamente arraigadas", es aplicable a toda inclinación homosexual permanente, o bien se refiere só-

150. Entrevista al Cardenal Grocholewski, en revista *30Giorni*, noviembre de 2005; G. VERSALDI, *Implicazioni psicologiche*, *op. cit.*, 461: "Por tendencias homosexuales transitorias se quiere presumiblemente entender aquellas que están unidas a determinados períodos críticos (de desarrollo o de circunstancias desfavorables) y que luego se resuelven espontáneamente (en el caso del sólo retraso del desarrollo o de la disminución de las circunstancias de donde proviene) o por intervención terapéutica, como se ha dicho más arriba. Es evidente que dicha solución positiva va pero si se verifica, abre la puerta al ingreso a la Sagrada Ordenación (obviamente si se verifican los otros criterios de discernimiento)"; A. D. BUSSO, *La homosexualidad y el Orden Sagrado*, in: *AADC* XII (2005) 340: Trascribimos la interesante opinión de este autor: «Ahora bien ¿existe la homosexualidad transitoria? Dejando de lado las circunstancias ocasionales que pudieran haber llevado a una homosexualidad sustitutiva, es muy difícil considerar que existan etapas de tendencias homosexuales en una persona heterosexual. Si, como sostienen la generalidad de los investigadores de este delicado tema, la tendencia sexual se forma (o se deforma) entre la primera infancia y la adolescencia, según distintas escuelas, resultará una ardua tarea encontrar excepciones en este sentido, para clarificarlas como transitorias (...) Pero resultaría problemático considerar como "problema transitorio" de homosexualidad en un adulto porque, una de dos, o es porque ha cometido acto o actos homosexuales *a fortiori* u ocasional, y en este caso sería "homosexualidad sustitutiva", o es porque su condición de homosexual ya está tipificada y convenida en su propia índole»; CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Instrumentum Laboris for the Apostolic Visitation of the Seminaries and Houses of Priestly Formation in the United States of America*, n. 7, Prot N°. 1009/2002. En la visita a los seminarios de los EE.UU. se pregunta a los seminaristas y formadores ¿Hay alguna evidencia de homosexualidad en el seminario? Al respecto: Cf. J. J. CONN, *Visite Apostoliche nei Seminari degli Statu Uniti*, en *Periodica*... 95 (2005) 474: el autor señala que en la pregunta no se especifica nada acerca de tendencias, o sobre la subcultura *gay*.

151. J. VICO, *Sacerdocio y homosexualidad*, en *Moralia* 29-109 (2006) 73.

lo a aquellas tendencias vividas de tal modo que impiden una entrega total y la caridad pastoral[152]. Si bien, algunas interpretaciones parecen orientarse a favor de la segunda postura[153], el documento, a nuestro criterio, se pronuncia por la primera; el comentario de T. Anatrella, consultor de dos Consejos Pontificios, también lo entiende así[154].

La expresión, "tendencias homosexuales profundamente arraigadas", es equivalente a lo que otros autores denominan como "verdadera homosexualidad". A. Cencini sostiene que esta clase de homosexualidad "se opone por sí misma a la opción por el celibato porque es contraria al sentido de la sexualidad humana y normalmente esconde un problema psicodinámico de cierta gravedad"[155].

Por tanto, según la *Instrucción*, la única posibilidad de admisión de personas con tendencias homosexuales al seminario y al Orden Sagrado es si tales tendencias son expresión de un problema transitorio, que deberá ser superado al menos tres años antes de la ordenación diaconal. Es decir, según entendemos nosotros, estas personas podrían ser admitidas al seminario aunque no hayan superado el problema; no obstante parece claro que, si tres años antes de la ordenación no lo han logrado, deberán abandonarlo.

También habría que concluir, entonces, que debe descartarse como único criterio de discernimiento el considerar la posibilidad de que personas homosexuales, dispuestas a cumplir el voto de celibato, sean admitidas al discernimiento vocacional y a las Órdenes Sagradas[156]. De hecho, algunos

152. Cf. P. BELDERRAIN, *Ministerio y homosexualidad: Un tema que seguir clarificando*, en *Vida Religiosa* 101-2 (2006) 55.

153. Cf. CONFÉRENCE DES EVÈQUES SUISSES, *La chasteté indépendamment de l'orientation sexuelle*, en La Documentation Catholique 103 (2006) 33-34; TIMOTHY RADCLIFF, *¿Pueden los homosexuales ser sacerdotes?*, publicado por *The Tablet*, el 26 de noviembre de 2005.

154. T. ANATRELLA, *Riflessioni sul Documento*, en *L'Osservatore Romano*, edición italiana, 30 de noviembre de 2005, 5.

155. Cf. A. CENCINI, *Por amor, con amor, en el amor*, Salamanca 2007, 924, en esta misma obra, en las páginas 917-23, propone cuatro criterios diagnósticos que ayudarán a conocer si se está ante una "homosexualidad verdadera".

156. T. ANATRELLA, *o.c.*, 5: "Desgraciadamente desde hace años, en muchos paises, una actitud permisiva ha dejado entender que los candidatos con esta tendencia, podían ser ordenados en la medida en que asumían su vida en continencia perfecta"; CONFERENCE DES ÉVEQUES SUISSES, *La chasteté indépendamment de l'orientation sexuelle*, *o.c.*, 33-34: La Conferencia Episcopal Suiza, no parece contraria a la ordenación de personas con tendencia homosexual que estén dispuestas a vivir en castidad: "Tenemos que respetar a cada uno en sus cualidades de hombre y de hermano. Hemos decidido vivir la castidad independiente-

han reaccionado señalando, que los sacerdotes homosexuales, aun con tendencias "profundamente arraigadas", que viven su celibato, serían una prueba de que Dios también les ha llamado a ellos[157].

No contamos con datos que nos ayuden a poder evaluar en qué medida sacerdotes homosexuales han logrado vivir en castidad, en un ministerio fecundo, sin fuertes tensiones psicológicas que limiten su libertad de espíritu, pero lo cierto es que algunos lo han conseguido e incluso pueden, en cierto modo, argumentar a favor de la legitimidad de su vocación, que han sido aceptados por el Obispo quien conocía su orientación homosexual.

Al respecto, creemos que hay que tomar con respeto las recomendaciones de la Santa Sede, que ciertamente cuenta con datos que nosotros desconocemos; y le dan un conocimiento más profundo y completo de la situación. En la *Instrucción* se afirma: "De ningún modo pueden ignorarse las consecuencias negativas que se pueden derivar de la ordenación de personas con tendencias homosexuales profundamente arraigadas"[158]. De aquí deducimos que no se puede estar haciendo referencia solamente a algún caso aislado de infidelidad de un sacerdote homosexual; también los hay en los heterosexuales y, sin embargo, por ello a nadie se le ocurriría dudar del llamado de Dios a los demás sacerdotes heterosexuales; de igual modo, parece claro que algunos casos aislados de infidelidad de sacerdotes homosexuales, de por sí no serían un argumento suficiente para dudar del llamado a todos los sacerdotes homosexuales.

El documento no se ha adentrado en esta cuestión, al menos directamente; de todos modos, los argumentos en contra de la Ordenación de per-

mente de nuestra orientación sexual. Desde ese momento, en el corazón de nuestras meditaciones sobre el acceso al sacerdocio no está la cuestión de la orientación sexual, sino la disponibilidad a seguir a Cristo de manera coherente (...) Una predisposición homosexual vivida en la continencia no excluye del ministerio eclesial; una continencia vivida fielmente puede incluso anunciar un carisma particular como el celibato libremente elegido (...) De todas formas, si una tendencia homosexual no le permite a uno vivir en la castidad, entonces una admisión a las Órdenes Sagradas no es posible".

157. Cf. J. VICO, *o.c*, 71; Cf. *Carta abierta de sacerdotes homosexuales católicos "No neguéis la existencia"*, en *Adista* 89 (2005) 2.

158. CEC, *Instrucción sobre los criterios de discernimiento vocacional*, 2, *op. cit*, 182; J. FERRER ORTIZ, *o.c.*, 571: El autor al hablar de la responsabilidad del Obispo en los casos de abusos sexuales cometidos por clérigos indica: "La existencia de unas precisas obligaciones por parte del Obispo (...) genera la consiguiente responsabilidad, que se vería acentuada si ante dificultades objetivas (por ejemplo, de tendencia o de práctica homosexual) no pusiera los remedios oportunos o fueran ineficaces".

sonas con tendencia homosexual, aunque tengan en consideración las causas de infidelidad, no se reducen a ello. La *Instrucción* considera claramente que la misma tendencia homosexual es en sí desordenada, hace a la persona inmadura y, por tanto, le incapacita "para situarse en una relación correcta con hombres y mujeres, desarrollando en él un verdadero sentido de la paternidad espiritual en relación con la comunidad eclesial que le será confiada"[159].

Al no haber ninguna distinción en el documento, hay que entender que tales argumentos son sostenidos, a pesar de que algunos clérigos homosexuales hayan logrado vivir en castidad.

Sin duda esto plantea una cuestión compleja, que por cierto no intentamos resolver; pero sí hubiera sido conveniente que el documento la tratara, porque la evidencia de que algunos sacerdotes homosexuales viven en total fidelidad, merecía mayor atención.

Por otra parte, desafortunadamente, el documento no hace referencia a qué herramientas se deben utilizar para el discernimiento, sobre todo teniendo en cuenta que no será una cuestión sencilla para los formadores, discernir quiénes son los que tienen un tendencia homosexual profundamente arraigada. De todos modos se puede afirmar con G. Ghirlanda que es evidente la necesidad de consultar a uno o varios peritos psicólogos[160]; en el mismo sentido se pronuncia G.Versaldi[161].

No cabe ninguna duda de que los seminarios deberán aplicar esta normativa. El documento encomienda a los Obispos y a los Superiores mayores, e incluso a las Conferencias Episcopales, la vigilancia para que estas normas sean observadas fielmente. Sin embargo, será necesario que se implementen los medios adecuados para conseguirlo, entre los cuales estimamos no puede faltar la ayuda de profesionales cristianos y competentes en el tema[162].

Evidentemente, también se requerirá un cuidadoso acompañamiento de sus formadores y la irremplazable labor del Director espiritual y del confesor, de hecho, el documento recuerda a los directores espirituales "la obligación de evaluar todas las cualidades de la personalidad y asegurarse de

159. CEC, *Instrucción sobre los criterios de discernimiento vocacional* 1, *op. cit.*, 181.

160. Cf. G. GHIRLANDA, *Aspetti canonici dell'Istr. In Continuità, del 4 novembre 2005*, en *Periodica...* 95 (2006) 416.

161. Cf. G. VERSALDI, *Implicazioni psicologiche*, *o.c.*, 461.

162. Cf. B. N. EJEH, *The Freedom of Candidates for the Priesthood*, Roma 2002, 207.

que el candidato no presente desórdenes sexuales incompatibles con el sacerdocio" y, junto a los confesores, si un candidato está dentro de los tres casos en que no debe ser admitido al Orden Sagrado, ambos "tienen el deber de disuadirlo, en conciencia, de proceder hacia la Ordenación". Finalmente será imprescindible que el aspirante tenga buena intención y sea sincero, actitudes que los formadores no deben presuponer sino comprobar; de no ser así, será imposible llegar a un buen discernimiento.

De todos modos, hay que reconocer que una visión que prácticamente cierra la puerta al Orden Sagrado a todas las personas con tendencias homosexuales puede traer algunas dificultades que desembocarán en serios problemas. Es decir, un seminarista con tendencias homosexuales se encontrará con la disyuntiva de que, si dice la verdad, deberá abandonar el seminario; y, si no lo hace así, estaría siendo gravemente deshonesto. Consecuentemente, puede llegar a ocurrir "que el más honesto se vea forzado a abandonar, y permanezca el menos sincero. Formaríamos así un clero inmaduro, enfermo afectivamente, molesto consigo mismo y, lo que sería peor aún, un clero que no se pudo ayudar en el tiempo que duró su formación..."[163]. Parece que este serio riesgo no es tenido en cuenta por la *Instrucción*, o más bien habría que atribuirlo a una excesiva confianza en creer que todos los seminaristas con tendencias homosexuales lo hablarán con sus formadores, y es de desear que así ocurra, de lo contrario estos hombres se ordenarán sin realizar un adecuado discernimiento, aunque ciertamente tenemos dudas de que así suceda. La realidad es que muchos seminaristas con tendencias homosexuales han llegado al sacerdocio sin haberlo manifestado nunca a sus formadores, lo cual, al menos en parte, explica ciertas infidelidades que en ocasiones han terminado en escándalos, y nada hace suponer que este documento vaya a favorecer que los candidatos manifiesten sus tendencias homosexuales.

Diversas opiniones en torno a la admisión de homosexuales al Orden Sagrado

Hay que admitir que ser homosexual, no implica un mismo modo de sentir y vivir este hecho, por lo cual algunos han planteado que no sería correcto rechazar a todos los homosexuales como candidatos al Orden Sagrado, habiendo así casos en que podrían ser admitidos.

163. J. VICO, *o.c.*, 82.

Trascribimos las afirmaciones de C. Domínguez Morano:

> *"El problema, pues, parece debe quedar centrado no tanto en la condición homosexual cuanto en la conflictividad del sujeto, ya sea en razón de la dificultad que haya tenido para asumir su propia orientación sexual, ya sea en razón de otras variables que intervinieran en su desarrollo personal. En todo caso, y dadas las circunstancias habituales en que todavía se desenvuelve la conciencia homosexual, parece obligado suponer que el grado de conflictividad que pueden presentar los sujetos homosexuales probablemente sea mayor que el de los heterosexuales.*
> *"De ahí que el análisis previo a la incorporación dentro de la vida consagrada o ministerial debería ser más cuidadoso y atento"*[164].

Este autor sostiene que si, a causa de los abusos de menores cometidos por clérigos, las medidas se limitaran a la condena y exclusión de los candidatos homosexuales, sin preguntarnos qué factores de la misma insti-

164. C. DOMÍNGUEZ MORANO, *La homosexualidad en el sacerdocio y en la vida consagrada*, en *ST* 90-2 (2002) 127-39; S. TORO, *Cuando la homosexualidad es 'diferente'*, en *ST* 82-9 (1994) 731-32: "Existen también personas que saben integrar su sexualidad diferente en el proceso de maduración personal y religiosa. Estos hombres y mujeres saben cómo vivir gozosamente su modo de ser distintos con las mismas capacidades y dificultades de los demás (...) Si una persona con orientación sexual diferente se siente llamada al seguimiento de Jesús en uno de esos estados, la pregunta que debería hacerse no es sobre su orientación, sino sobre la posibilidad de su integración en un proyecto que tiene como una de sus exigencias fundamentales vivir en el celibato de por vida"; J. GAFO, *Cristianismo y homosexualidad*, en *La homosexualidad: un debate abierto*, Bilbao 2004, 219-20; C. PEÑA GARCÍA, *o.c.*, 51: entiende que la exclusión debería ser "de aquellos candidatos -homosexuales o heterosexuales- emocionalmente inmaduros y con problemas para integrar su sexualidad en una vida celibataria"; G. WEIGEL, *El coraje de ser católico*, Barcelona 2002, 156-57: sostiene que "se despejaría un poco la enrarecida atmósfera si la Iglesia declarase que un hombre de orientación homosexual que está cualificado intelectualmente, que no ha hecho de sus deseos homoeróticos el centro de su personalidad ni de su identidad, que ha estado llevando una vida de castidad célibe durante un período suficiente, que reconoce que sus deseos son un desorden y que ha demostrado que puede dominarlos a través de una disciplina espiritual y que claramente manifiesta una comprensión del sacerdote como un padre espiritual, es bienvenido como candidato al sacerdocio". En el estudio "*La sexualidad Humana*", Madrid 1978, 243, encargado por la Catholic Theological Society of America, dirigido por A. KONSNIK, encontramos esta posición: "En el caso de una persona de inclinaciones predominantemente o exclusivamente homosexuales que pretenda abrazar el sacerdocio o la Vida Religiosa, el pastor o el consejero deberán, obviamente distinguir entre la atracción erótica y la actividad plena, entre un acto homosexual de carácter incidental y la conducta homosexual constante".

tución, jugaron activa y poderosamente en el desencadenamiento de esas conductas torpes, perversas y destructivas, estaríamos escamoteando una parte esencial del problema. Asimismo afirma que, paradójicamente, estaríamos situando las bases más propicias para que se volvieran a repetir hechos tan desgraciados. Es precisamente la homosexualidad negada y reprimida la que puede depararnos las peores sorpresas. Si simplemente se niega el acceso al Orden Sagrado o a la Vida Religiosa a los homosexuales, lo único que se conseguirá será perpetuar una situación en la que la homosexualidad seguirá estando presente, pero en unas condiciones en las que se propiciará su conflictividad, pues muchos convencidos de un llamado para ellos incuestionable, mentirían sobre su inclinación sexual[165].

Algunos autores, basándose en que no todas las tendencias homosexuales son iguales, y en que no puede ponerse a todas las personas que experimentan esa tendencia en una misma categoría, acuden a la distinción entre "verdadera homosexualidad"[166] y "falsa homosexualidad"[167], admitiendo que en los casos de "falsa homosexualidad" se podría considerar la posibilidad de aceptar a estos candidatos al sacerdocio con los recaudos y acompañamiento necesarios[168]. En esta postura se ubica J. San José Prisco, quien considera en esta categoría a "personas que percibiéndose heterosexuales, tienen reacciones psíquicas homosexuales frecuentes, propiciando relaciones intensas e inmaduras con personas del mismo sexo, buscando

165. Cf. C. DOMÍNGUEZ MORANO, *El debate psicológico*, *op. cit.*, 50.

166. En la verdadera homosexualidad, el motivo de la atracción por el mismo sexo sería por gratificación sexual; en la falsa homosexualidad, el objeto principal sería satisfacer la dependencia afectiva y el poder sobre el otro; sólo después adquiriría la vinculación matices erótico sexuales.

167. C. PEÑA GARCÍA, *o.c.*, 70-71: "Actualmente, se entiende por pseudo-homosexualidad el cuadro clínico de los varones caracterizado por el ansia de identificación frustrada con individuos del mismo sexo, de tal modo que encuentra cierta excitación erótica a través de una imagen masculina, aunque sólo accidentalmente incurren en prácticas homosexuales. Uno de los síntomas característicos es su obsesión por la homosexualidad, su angustia ante la posibilidad de ser verdaderamente homosexuales. En definitiva, a diferencia de la homosexualidad, la pseudo-homosexualidad es propiamente una neurosis sexual".

168. Cf. B. KIELY, *Candidates with difficulties in Celibacy: discernment, admission, formation*, en *Seminarium* 23 (1993) 113-14; F. R. AZNAR GIL, *Homosexualismo, transexualismo y matrimonio*, ac., 304: el autor afirma que la Iglesia "parece distinguir entre la pseudo-homosexualidad (fruto de una falsa educación, o de una insuficiente madurez sexual, o de malas costumbres y ejemplos), que es temporal o por lo menos no insanable, y los verdaderos homosexuales, que lo son perpetuamente, por un cierto impulso o una constitución viciada, y que se estima que es insanable".

amistades exclusivistas"; y también a personas que son fundamentalmente heterosexuales, "pero que han tenido esporádicamente algún contacto homosexual a edad temprana, especialmente durante la adolescencia"[169].

La otra situación en la que también algunos admiten que se podría sopesar la posibilidad de admisión, es en el caso de los llamados "miedos homosexuales"[170].

En estos dos casos (falsa homosexualidad y miedos homosexuales), A. Cencini sostiene que se deben dar las tres condiciones sobre las que ya hemos hablado ampliamente[171].

M. Szentmártoni se muestra más crítico, respecto de estas personas, y sostiene que son muy pocos aquellos homosexuales que alcanzan la madurez suficiente como para vivir asumiendo las obligaciones sacerdotales[172].

P. Chauchard sostiene que un candidato podría ser aceptado "si pudiera guardar la continencia como debe hacerlo un consagrado normal"[173].

Resultan interesantes las aportaciones que hace S. Toro, quien por un lado manifiesta que, a la hora de hablar de admisión a la vida religiosa o sacerdotal, la pregunta que debería hacerse no es sobre su orientación sexual sino sobre la posibilidad de su integración en un proyecto que tiene como una de sus exigencias fundamentales vivir el celibato[174]. Sin embargo, aun teniendo esta postura más favorable a la admisión, indica una serie de difi-

169. J. SAN JOSÉ PRISCO, *La homosexualidad*, *o.c.*, 549-50; J. SAN JOSÉ PRISCO, *La dimensión humana*, *o.c.*, 125: "En este punto debemos distinguir la condición personal homosexual –condición antropológica fundamental que busca la realización– de los actos homosexuales –comportamiento sexual práctico–. Una orientación homosexual en sí misma no puede considerarse como pecado puesto que éste supone una libertad de elección: la culpabilidad sólo proviene de los comportamientos sexuales y no de la condición homosexual y desde aquí es de donde debemos juzgar si el candidato es o no idóneo para el ministerio".

170. Cf. J. SAN JOSÉ PRISCO, *La homosexualidad*, *o.c.*, 548; Cf. A. CENCINI *Por amor, con amor, en el amor*, *o.c.*, 926: Se trataría de un sentimiento difuso en la persona, fruto la mayor parte de las veces de la inseguridad personal, pero sin sentir claramente atracción homosexual.

171. Cf. A. CENCINI, *Por amor, con amor, en el amor*, *o.c.*, 929-30.

172. Cf. M. SZENTMÁRTONI, *Psicología della vocacione religiosa e sacerdotale*, Roma 2001, 80, citado por F. MANTARÁS RUÍZ-BERDEJO, *o.c.*, 192.

173. P. CHAUCHARD, *Celibato y equilibrio psicológico*, en J. COPPENS (dir.), *Sacerdocio y celibato*, Madrid 1971, 504.

174. Cf. S. TORO, *o.c.*, 732; S. D. SAMMON, *o.c.*, 94: "Aunque resulte obvio, no estará de más repetir que la orientación sexual no debería ser un criterio de admisión a la vida religiosa o al sacerdocio. El deseo verdadero de vivir una vida en castidad es la mejor medida para valorar si un candidato conviene a una congregación religiosa o a una diócesis".

cultades que compartimos y que no dejan de ser un obstáculo real, más allá de los motivos por los cuales se dan. Dicho autor señala entonces, como dificultad, un ambiente que le será hostil; además, la persona con una orientación diferente a la comúnmente aceptada, estará sometida a un autocontrol más rígido que los demás, y esto, a la larga, supone un esfuerzo sobreañadido en lo que puede ser, por ejemplo, una vida comunitaria. Asimismo –continúa diciendo– "es posible que las dificultades reales surjan cuando se habla del grupo en el que tienen que realizar ese proyecto de vida religiosa o sacerdotal". Ésta es, a juicio de este autor, "la mayor objeción para que puedan optar por una vida religiosa o sacerdotal. En primer lugar, las personas mismas, ya que su psicología se vierte en un comportamiento distinto del grupo al que desean pertenecer, sus esfuerzos y dificultades serán mayores. En segundo lugar, el grupo, normalmente, éste no tendrá en cuenta la orientación de esa persona, bien porque ésta no la ha manifestado, o bien porque, como es normal todavía hoy, existirá un rechazo hacia ella". Finalmente, deja abiertos algunos interrogantes, en relación a si estarían los formadores capacitados para ayudar a integrar a estas personas en un proceso de maduración e integración personal y religiosa, y qué información debería tener la comunidad que recibe a una persona con una orientación sexual diferente[175].

Por su parte, I. Fucek piensa que, si el candidato revela al superior su condición homosexual, lo primero que hay que hacer es un diagnóstico adecuado frente a la tendencia o eventual actuación. El autor propone que se dé respuesta, para este diagnóstico, a las siguientes preguntas: ¿cuáles son las fantasías homosexuales predominantes?, ¿y precisamente en el acto masturbatorio?, ¿su padre fue alguna vez su ideal?, si no ¿por qué?, ¿estaba y está bajo una fuerte influencia de la madre?, si es así, ¿por qué?, ¿siente la tendencia homosexual u homofilica, y en qué intensidad, pero sin ninguna actuación?; o bien de las experiencias homosexuales vividas: ¿raramente, frecuentemente, con cualquier tipo de personas?, ¿es esta vocación para él una fuga de la sexualidad desviada? Si la mayoría de las respuestas a estas preguntas es positiva, tenemos una contraindicación para la vida sacerdotal o religiosa. Diversa es la situación si la homosexualidad se agota exclusivamente en la tendencia, pero nunca en la práctica, o si la actuación en el pasado ha sido esporádica mientras la vida espiritual es fuerte, la salud psíqui-

175. Cf. S. TORO, *o.c.*, 731-32.

ca normal y existen indicios seguros para una vida sexual casta (...) Pero aquí hablamos de «opinión *tutior* y no sólo probable». En consecuencia –continúa diciendo I. Fucek– la cuestión fundamental es: "el candidato homosexual ¿estará en condiciones de vivir plenamente el celibato, sin un esfuerzo heroico, de lo cual no tenemos razón que nos lo garantice?, ¿vivirá el celibato distendido, alegre, feliz, es decir, sin demasiada tensión?, ¿conoce bien su tendencia?, ¿la acepta?, ¿la domina con facilidad?, ¿será capaz de darse a los otros con un amor desinteresado o será un egoísta?, ¿el trabajo apostólico con jóvenes, viudos (...) no le será algo insuperable? Este autor concluye diciendo que, si el candidato no se acepta a sí mismo, y no se esfuerza, y no vive tranquilo, no podrá entregarse a su vocación y siempre habrá peligro de que caiga en el alcoholismo u otros vicios, e incluso en una sexualidad desarreglada; por tanto, este tipo de candidatos no debe ser ni admitido ni ordenado. Sin embargo, si un candidato tiene la tendencia y la conoce, pero jamás ha caído en un acto homosexual, el criterio decisivo para la admisión u ordenación será su madurez afectiva y espiritual. Aun en los casos que diera altos signos de vocación sacerdotal, si practica la homosexualidad, se le debe disuadir de no ordenarse, porque fácilmente volverá a caer"[176].

J. Gafo, afirma "que no se puede ni debe excluir absolutamente la posibilidad de que personas con condición homosexual puedan ser admitidas en estas formas de vida, si tienen la capacidad de asumir la opción celibataria y el conjunto de su personalidad es compatible con ese estilo de vida". Sin embargo, el mismo J. Gafo, trae a colación la siguiente opinión de Oraison: "la sublimación de la sexualidad –no la represión– es más difícil en personas, como los homosexuales, en las que no se ha dado adecuadamente la maduración de su sexualidad". A su vez afirma que un especialista, con experiencia en la *praxis* psicológica y en el discernimiento vocacional, le subrayaba que la orientación homosexual es un hecho psicológico mayor, que con cierta frecuencia viene acompañado por algunas características personales difícilmente asimilables desde las coordenadas de vida celibataria o comunitaria"[177].

176. I. FUCEK, *Homosexuales in caelibatus et in matrimonio*, en *Periodica...* 83, Fasc. I (1994) 280-82.

177. J. GAFO, *Cristianismo y homosexualidad*, *o.c.*, 220.

S. Rossetti sostiene que, si bien es una realidad que hay algunas personas con problemas sexuales que buscan, en una forma de vida célibe, una tentativa inconsciente de escapar a su propia sexualidad[178], no por ello el problema del abuso de menores se solucionará no aceptando a los homosexuales al Orden Sagrado, porque el inconveniente no radica en que la Iglesia ordene homosexuales, sino en que ordene homosexuales "regresivos" o "estancados"[179].

Por su parte A. Cencini sostiene que, si bien homosexualidad y pedofilia no son realidades idénticas, la sola presencia de una duda acerca de una posible evolución de la personalidad en este sentido es motivo suficiente para la no admisión de dichas personas al seminario. Algunos signos en tal dirección podrían ser, por ejemplo: fantasías recurrentes sobre el tema; intentos sistemáticos de gratificación indirecta y compensatorio a través de instrumentos impersonales (pornografía o búsqueda de particulares sitios en Internet); relaciones posesivas, si bien, en apariencia sexualmente inocuos, hacia niños/as adolescentes; curiosidades morbosas e insistencia inmotivada a recoger confidencias sexuales y afectivas; abuso de la espontánea identificación del adolescente con figuras más adultas (...) En tal caso, la simple tendencia se convertiría en señal negativa[180].

5. CONCLUSIÓN

No obstante que las opiniones respecto de la admisión de candidatos homosexuales al Orden Sagrado no son unánimes, aunque en algunos casos debido a la distinta consideración que se hace de la homosexualidad, la postura de la Iglesia parece bastante clara en este aspecto al inclinarse por no admitir a este tipo de personas.

178. C. DOMÍNGUEZ MORANO, *La homosexualidad*, *o.c.*, 130: "Pero hay que tener en cuenta, además, que en estos estados de vida (vida consagrada y sacerdotal) concurren unas especiales circunstancias que fácilmente acrecientan la motivación de personas con dicha orientación para formar parte de sus filas. De una parte, pensar la propia vida en comunión y convivencia con personas del mismo sexo. De otro lado, el proyecto de dedicación altruista a los otros, que parece engarzar bien con aspiraciones específicas de la dinámica homosexual, obligada a situarse al margen de un proyecto de familia, más aún en el seno de aquella sociedades donde se considera «extraño» a todo aquel que eluda la vía «normal» del matrimonio. Habría que pensar, incluso, en la particular atracción por la experiencia religiosa que parece darse en la dinámica homosexual".

179. http://www.usccb.org/comm/rosetti.shtml.

180. A. CENCINI, *Cuando la carne es débil*, Madrid 2005, 70.

Si bien el último documento de la Congregación para la Educación Católica da la impresión de admitir alguna excepción hacia aquellas personas en las que esta tendencia no está profundamente arraigada, expresión nada fácil en la práctica de comprender, nos inclinamos a pensar que en esos casos en realidad no estamos frente a verdaderos casos de homosexualidad.

En vista de lo cual se puede inferir que la legislación y documentación de la Iglesia no dejan ningún lugar a dudas de que el principio es no admitir a las personas con tendencias homosexuales al Seminario, de este modo, por tanto, también se evitaría que algunos clérigos con esa tendencia puedan llegar a involucrarse con adolescentes. Sin por ello querer decir que de este modo se solucionaría acabadamente el problema de los abusos sexuales a menores, que como hemos ya manifestado trasciende esta sola cuestión.

A la luz de los datos conocidos, respecto de las conductas sexuales llevadas a cabo por clérigos con menores, es posible afirmar que un gran número de los hechos ocurridos no sólo son una falta a la promesa o voto de celibato, sino que responden a que los clérigos padecían algún tipo de patología, ya sea propiamente sexual o bien, aunque nacida en otra parte, derivó en un problema sexual, lo cual es posible dado que el ámbito afectivo sexual está en el centro de nuestra geografía intrapsíquica y, en ocasiones, puede funcionar como síntoma más que como síndrome[181].

Por tanto, admitir en el seminario o peor aún al Orden Sagrado, a quien padece una patología psicosexual –más allá de las causas que la originaron– es una grave irresponsabilidad, porque seguramente no podrá cumplir su promesa de celibato, puesto que, aun en condiciones normales, hay que reconocer que el celibato como don de Dios no puede observarse si el aspirante no está convenientemente preparado[182]; además, este incumplimiento podría dañar a otras personas.

Por tanto, quienes padezcan psico-patologías derivadas de perturbaciones o síntomas psíquicos estructurales y de naturaleza clínica, como pueden ser la pedofilia y la efebofilia, o formas obsesivas de dependencia afectivo-sexual, o una falta más o menos sistemática de control del instinto sexual, sea hetero u homosexual[183], no deben ser admitidos al seminario.

181. Cf. A. CENCINI, *Cuando la carne es débil*, *o.c.*, 20.
182. CEC, *Orientaciones para el celibato* 2, *op. cit.*, 1140.
183. Cf. A. CENCINI, *Cuando la carne es débil*, *o.c.*, 36.

Es importante recordar que estamos refiriéndonos estrictamente a patologías, y no a otros tipos de problemas, como podrían ser algunas inseguridades en el área de la identificación sexual, inmadurez afectiva o bien problemas de inconsistencia e integración vocacional (por ej. tendencia masturbatoria o un cierto egocentrismo en las relaciones)[184] que, con un tratamiento adecuado del problema, pueden y deben ser resueltos.

De todos modos, más allá de las patologías, no puede dejarse de lado que es necesario que el candidato posea una identidad sexual bien tipificada por el propio sexo de pertenencia, que le permita relacionarse con claridad y diversidad de forma complementaria y fecunda. Una correcta identidad sexual supone normalmente, un sentido del yo suficientemente fuerte y positivo, que haga a la persona libre de diversos condicionamientos respecto a uno u otro sexo (miedos, rechazos, dependencias afectivas, con o sin connotaciones eróticas)[185].

En definitiva, es esencial que el candidato y sus superiores lleguen a la certeza moral de que podrá vivir el celibato sacerdotal con fidelidad, alegría y prudencia, no dejándose de lado que, aún siendo el mismo un carisma, deja intactas las inclinaciones de la afectividad y los impulsos del instinto[186].

En vista de todo esto, es evidente la necesidad de un discernimiento, tanto antes del ingreso al seminario como durante el período de formación, en el que se deberá constatar la salud sexual del candidato; y, dada la complejidad de este objetivo, para ello se deberá contar con los especialistas que sean necesarios[187].

Ciertamente, si nos detenemos a observar los hechos de mala conducta sexual de algunos clérigos con menores, se puede concluir que hubo un

184. *Ibídem*, 35-36.

185. Cf. CEC, CIVCSVA, CIOr, *Potissimum institutioni*, 1990, 39, en *AAS* 82 (1990) 497; Cf. CEC-CIOr-CIVCSVA, *Nuevas vocaciones para una nueva Europa*, *op. cit.*, 132-34.

186. Cf. PDV 44.

187. G. TRUDO, *o.c.*, 166: Para llegar a descubrir los dinamismos profundos e inconscientes es necesario contar con la colaboración de un especialista, psiquiatra o psicólogo, que tenga a su disposición principios y técnicas de la ciencia de la intimidad; "... no se pueden descuidar todos los recursos que la ciencia pedagógica y la psicología pueden ofrecer a su vez; y cuando no basta la experiencia propia, se deberá consultar al especialista..."; Cf. SCS, *Carta al Episcopado en el III Centenario de la muerte de San Vicente de Paul sobre algunos importantes problemas de formación eclesiástica*, 27 de septiembre de 1960, en *Seminarios* 6-12, 1960, 243.

serio fallo en detectar patologías o desórdenes, que terminaron siendo gravemente patológicos[188].

De todas maneras, es justo indicar también que el reconocimiento de estas anomalías psico-sexuales no es nada sencillo; no hay que perder de vista que muchas de las patologías de tipo afectivo-sexual, "aunque remitan a una fragilidad estructural importante y difusa, no necesariamente se muestran en formas psicóticas manifiestas, o no necesariamente son constantes tales expresiones. A veces, la persona afectada por este tipo de perturbación tiene un aspecto exterior normal, tiene la capacidad intelectual y creativa o parece capaz de desarrollar determinados trabajos con normalidad"[189]. Lo cual nos lleva, por un lado, a reafirmar la necesidad de la intervención de verdaderos profesionales en la selección de los candidatos[190] y, por otra parte, a comprender, aunque no a justificar, como muchos individuos afectados por patologías sexuales no fueran detectados por los formadores.

En consecuencia "es necesario que el formador sea consciente de toda la complejidad fisiológica, psicológica, pedagógica, moral y ascética del problema. El ideal del celibato sacerdotal es el de una castidad estimada, amada, guardada, sólidamente poseída y largamente observada; una castidad que no sólo resiste al choque de peligros siempre en aumento, sino que es llama de consagración y apostolado"[191].

Es evidente que este ideal de castidad sacerdotal no será alcanzable cuando el candidato padezca de anomalías sexuales, porque las mismas son señal de un frustrado desarrollo de la personalidad y un residuo de infantilismo; situaciones éstas que no pueden admitirse en quien quiere vivir, coherentemente, con sus propios ideales y con la propia dignidad humana[192].

188. CEC, *Orientaciones para el celibato* 38, *o.c.*, 1250: "Los errores de discernimientos de las vocaciones no son raros, y demasiadas ineptitudes psíquicas, más o menos patológicas, resultan patentes solamente después de la ordenación. Discernirlas a tiempo permitirá evitar muchos dramas".

189. *Ibídem*, 38.

190. G. DE MERZEVILLE, *o.c.*, 490: "Esta situación de inmadurez psicológica, agravada por desequilibrios y traumas de tipo emocional, así como por vacíos afectivos y una inadecuada formación del carácter, en muchos de los candidatos al sacerdocio o a la vida consagrada, plantea el desafío ineludible de procurar recursos idóneos a nivel de especialistas en el campo de la psicología, que brinden asesoramiento a los seminarios en todo lo relacionado con la orientación general, el psicodiagnóstico y la terapia individual o grupal, como parte integrante del proceso formativo".

191. Cf. CEC, *Orientaciones para el celibato* 35, *o.c.*, 1238.

192. *Ibídem*, 36, *o.c.* 1242.

De todos modos, aún cuando las patologías indiquen una contraindicación absoluta de admitir a alguien al seminario, no se debe dejar de lado que el objetivo final no es solamente que quienes alcancen el Orden Sagrado estén libres de patologías, sino fundamentalmente que sean personas maduras, para lo cual se requiere que "el instinto sexual supere dos típicas formas de inmadurez: el narcisismo[193] y la homosexualidad, y haya alcanzado la heterosexualidad en su proceso de maduración"[194].

En definitiva, podemos concluir señalando que definir el problema de la admisión de candidatos al Orden Sagrado con el objetivo de evitar los abusos sexuales como un tema de homosexualidad, es un error. No obstante, esta problemática, en el caso de los clérigos, parece ser una parte de la cuestión, tal cual lo señalan algunas investigaciones.

Por tanto, resulta claro para nosotros que el único modo de tratar eficazmente los abusos sexuales es realizando un discernimiento estricto de los candidatos al Orden Sagrado.

No es posible creer que personas maduras y sin ningún trastorno durante todo el tiempo de la formación, luego "de la nada", se conviertan en abusadores de menores[195].

Si no se descubrieron las diversas anomalías que afectaban a los candidatos al Orden Sagrado, en gran parte, fue porque no se pusieron los medios adecuados, es decir, no se realizaron informes psicológicos antes del

193. Para profundizar sobre narcisismo véase: J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Manual de psiquiatría forense canónica,* Salamanca 1991, 85-86; DSM-IV-TR, 799-803; L. BEINAERT, *Immaturité affective et problèmes de vocation*, en *Le Supllément de la Vie Spiritualle* 46 (1958) 323-27, citado por G. TRUDO, *o.c.*, 148.

194. CEC, *Orientaciones para el celibato* 21, oc., 1193; Cf. A. CENCINI, *Por amor, con amor, en el amor*, *o.c.*, 703-09.

195. G. VERSALDI, *Aspetti psicologici*, *o.c.*, 60-61: "Es por tanto evidente que el fenómeno de la pedofilia/efebofilia, que aparece después de la ordenación, no es más que la manifestación de una inmadurez o desorden psíquico que estaba presente antes de la ordenación y no fue reconocido"; G. GHIRLANDA, *Doveri e diritto*, *o.c.*, 41: "Basta aquí decir que muchos de los problemas que surgen en la vida de algunos clérigos y por lo tanto también sus acciones criminales se hubieran podido evitar si en su formación se hubiese tenido más cuidado, un mayor sentido de la responsabilidad por parte del Obispo o Superior mayor, poniendo todos los medios necesarios, entre los cuales está una sana indagación psicológica"; M. E. SANZ, *Abusadores y violadores de menores*, 59, Tesis doctoral no publicada presentada en el año 2000 en la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Psicología, obtenida por gentileza de la autora. "El abuso sexual no es un hecho aislado. Es el resultado final de una serie de conductas que el abusador ha experimentado (...) cuando más temprana es la intervención, mayor es la posibilidad que tenemos para desactivar este patrón...".

ingreso, o bien durante el período de formación no hubo una adecuada investigación de lo que pudiesen ser enfermedades de herencia familiar, abusos dentro de la familia, otras anomalías psíquicas y signos de inmadurez durante la formación.

Por lo cual, si no se realiza este recto discernimiento el riesgo de que se cometan nuevos abusos sexuales, será ciertamente alto.

Es evidente, por tanto, la responsabilidad que tienen los Obispos y Superiores mayores, de realizar una adecuada selección de candidatos al Orden Sagrado, admitiendo al seminario mayor solamente a aquellos que, "atendiendo a sus dotes humanas y morales, espirituales e intelectuales, a su salud física y a su equilibrio psíquico, y a su recta intención, sean considerados capaces de dedicarse a los sagrados ministerios de manera perpetua"[196]. De este modo el Obispo podrá dar respuesta al clamor de los fieles, que haciendo uso de sus derechos[197], reclaman una solución urgente al tema de los abusos sexuales, y cumplir con el mandato de ser solícito con todos los fieles que se le han encomendado[198].

196. CIC 83, can. 241 §1.
197. Cf. CIC 83, can. 212 §2.
198. Cf. CIC 83, can. 383 §1.

AADC XIV (2007) 217-240

OBISPOS Y SEXUALIDAD. LOS *CANONES* DE ELVIRA COMO INSTRUMENTO DE DISCIPLINAMIENTO SOCIAL

Sabine PANZRAM

"On ne rencontrera jamais, quoi qu'on fasse,
de véritable puissance parmi les hommes,
que dans le concours libre des volontés.
Or, il n'y a au monde que le patriotisme, ou la religion,
qui puisse faire marcher, pendant long temps,
vers un même but l'universalité des citoyens"[1].

En una época en la que los modelos urbanos de la Bética todavía estaban presentes, en la que las plazas representativas dotadas de pórticos, templos monumentales, impresionantes teatros así como innumerables esculturas y estatuas daban forma a la silueta característica de una ciudad y en la que las donaciones y homenajes reflejaban el discurso político de los miembros de la *élite* mediante inscripciones –en esa misma época, varios clérigos procedentes de diversas provincias hispánicas se dirigieron al sur de la Península Ibérica. Todavía dominaban la vida urbana las construcciones y las prácticas del culto al emperador– pero esporádicamente la fe cristiana ya se había manifestado en la arquitectura y debido a ello los 19 obispos podían darse cita en la *ecclesia Eliberitana*[2]. Llegaron desde Legio, pro-

1. Alexis DE TOCQUEVILLE, *De la Démocratie en Amérique*. Tome 1, Bruxelles 1835, 148.

2. Se cita según la primera edición filológica-crítica de las actas, la de Gonzalo MARTÍNEZ DÍEZ / Félix RODRÍGUEZ, *La Colección Canónica Hispana. Vol. 4: Concilios Galos. Concilios Hispanos. Primera Parte*, Madrid 1984, 233-268 (= *Monumenta Hispaniae Sacra. Serie Canónica*; 4), que sustituye en cierta medida tanto a la de Johannes Dominicus MAN-

vincia de Gallaecia (Decencio), de Cesaraugusta y Calagurris Fibularia, situadas en la Tarraconense (Valerio y Ianuario), de Emérita, Ossonoba y Elbora, en la Lusitania (Liberio, Vincencio y Quintiano), de Toletum, Castulo, Mentesa, Acci, Basti, Eliocroca y Ursi, en la Cartaginense (Melancio, Secundino, Pardo, Felix, Euciano, Successo y Cantonino) y de Corduba, Hispalis, Tucci, Ipagrum, Iliberri y Malaca, situadas en la propia Bética (Osio, Sabino, Camerino, Sinagio, Flaviano y Patricio) a Elvira. A Elvira a la que Plinio nombra *Iliberri* y apellida *Florentinum* y que Ptolomeo atribuye al pueblo ibérico de los túrdulos. Y que estaría situada en el actual barrio del Albaicín de Granada, en el antiguo barrio alto amurallado[3]. El concilio que allí se celebró *die Iduum Maiarum*, el 15 de mayo, de un año que no se menciona, siguió formalmente la dinámica del Senado Romano, si bien en su contenido intentó llegar a una solución intermedia al redactar sus disposiciones. Contó con la presencia de 26 presbíteros, de los que algunos acompañaban a sus obispos[4] y otros representaban otras comunidades de la Bética, así como de diáconos y laicos. Los obispos se habían reunido en Elvira para tratar los graves problemas que estaban sufriendo sus crecientes comunidades cristianas en una sociedad de carácter predominantemente pagano. Redactaron sus opiniones y plasmaron sus reacciones ante la evidente necesidad de fijar una normativa en un total de 81 *canones* que reunieron en un listado sin orden interno.

Esta colección nos ha llegado bajo el título de *Concilium Eliberritanum* formando parte de la *Collectio Hispana*[5], colección de escritos canóni-

SI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Vol. 2, Graz 1960, 1-396 [ND Paris 21901] como a la de Carl Joseph HEFELE - Henri LECLERCQ, *Histoire des conciles, d'après les documents originaux*. Tome 1.1, Paris 1907, 212-264, pero que no es ninguna edición anotada en un sentido histórico *stricto sensu* ni mucho menos.

3. Plin. nat. 3,10; Ptol. Geog. 2,4,9. - Antonio TOVAR, *Iberische Landeskunde. Zweiter Teil: Die Völker und die Städte des antiken Hispanien. Bd. 1: Baetica*, Baden-Baden 1974, 137-138; Rainer WIEGELS, *Die Tribusinschriften des römischen Hispanien. Ein Katalog*, Berlin 1985, 38 (= *Madrider Forschungen*; 13).

4. MARTÍNEZ DÍEZ - RODRÍGUEZ, *La Colección Canónica Hispana. Vol. 4* (cit. nota no 2), 240-241: *Liberalis de Eliocroca, Ianuarius de Alauro, Leo de Acinippe, Turrinus de Castelona, Iulianus de Cordoba, Eucarius de Municipio*.

5. Para la historia de la tradición: Manuel SOTOMAYOR, *El Concilio de Elvira en el contexto de la colección canónica hispana, en: El cristianismo. Aspectos históricos de su origen y difusión en Hispania. Actas del symposium*. Vitoria-Gasteiz 1996, ed. Juan SANTOS - Ramon TEJA, Vitoria-Gasteiz 2000, 189-199 (= *Revisiones de Historia Antigua*; 3); Manuel SOTOMAYOR MURO - Teresa BERDUGO VILLENA, *El Concilio de Elvira en la Hispana*, en: *El Concilio de Elvira y su tiempo*, ed. Manuel SOTOMAYOR - José FERNÁNDEZ UBIÑA, Granada 2005, 13-52.

cos que probablemente data de entre el 633 y el 636 d.C. No disponemos de ninguna otra vía independiente de transmisión; en realidad, los llamados *epítomes españoles* de finales del siglo VI o principios del VII no se deben entender como tales, ya que al no ser fruto de una ordenación y recopilación sistemática, tienen unas posibilidades comparativas limitadas[6]. Las actas están consideradas como el testimonio del primer concilio de la iglesia hispánica y han sido foco de una especial atención, en parte, porque la historia del cristianismo primitivo de la Península Ibérica descansa proverbialmente en la oscuridad de su transmisión: hasta principios del siglo IV, se limita a la declaración del apóstol Pablo sobre su deseo de visitar Hispania, cuya posible realización nos es desconocida, a los apuntes de Ireneo y Tertuliano acerca de la existencia de comunidades cristianas y a una carta en la que Cipriano, como obispo de Cartago, responde a una consulta de las comunidades de Legio, Astúrica y Emérita[7]. Pero la peculiaridad de estas actas ha sorprendido y consternado a la investigación también por otros motivos: hubiese cabido esperar que estos *canones*, al igual que el resto, tuviesen cierta unidad temática, coherencia de contenidos y fuesen consecuentes en sus amenazas punitivas, y no una variedad temática sin ningún orden aparente, repeticiones y castigos contradictorios. Normalmente cabe esperar la presencia de la dogmática, el debate sobre las controversias teológicas o, según el momento de su redacción, la problemática resultante de las persecuciones de los *lapsi*, pero no posicionamientos sobre la actuación frente a los cristianos que desempeñan las funciones públicas de *flamen* provincial o duunviro, sobre las relaciones sexuales pre y extramatrimoniales de los laicos y la castidad de los clérigos en el matrimonio así como sus actividades económicas. Por ello, las investigaciones realizadas desde la teología, la historia o la historia del Derecho han insistido desde siempre en la importancia de las actas como precursoras de los Concilios de Arles, Nicea y Serdika[8],

6. Josep VILELLA - Pere-Enric BARREDA, *Los cánones de la Hispana atribuidos a un concilio iliberritano: estudio filológico*, en: *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V. XXX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*. Roma 2001, Roma 2002, 545-579 (= *Studia Ephemeridis Augustinianum*; 78); Manuel SOTOMAYOR MURO - Teresa BERDUGO VILLENA, *Valoración de las actas*, en: *El Concilio de Elvira y su tiempo*, ed. Manuel SOTOMAYOR - José FERNÁNDEZ UBIÑA, Granada 2005, 89-114.

7. Römerbrief (15,23-28); Iren. 1,10 respectivamente Tert. adv. Iud. 7; Cypr. epist 67.

8. Para cada una de las distintas disciplinas véase por ejemplo Eckhard REICHERT, *Die canones der Synode von Elvira. Einleitung und Kommentar*, Hamburg 1990. Alfred W. W. DALE, *The Synod of Elvira and Christian Life in the Fourth Century. A Historical Essay*,

ahondando en la cuestión de su datación y su unidad, es decir, si se trata de una colección de *canones*, las actas de un concilio o quizás, por su elevado número de disposiciones, de varios concilios[9], así como en la cuestión de su autenticidad[10]. O se han servido de ellas únicamente como "cantera", es decir, han recurrido a los *canones* de forma individual como testimonio de sus argumentaciones sobre complejos temáticos como el culto al emperador, el origen del celibato eclesiástico o la situación de la mujer o las viudas en el siglo IV d.C., desde el punto de vista jurídico[11].

El siguiente análisis de los *canones* intenta, por el contrario, retratar su singularidad por considerarlos el reflejo de un estadio de transición. Fijados *ex post* y no desde una óptica prospectiva, los *canones* nos remiten a una práctica usual por aquel entonces y, por consiguiente, pueden considerarse una excelente fuente para el estudio de la vida urbana de comienzos del siglo IV. En este sentido se relativiza también la problemática de su cronología exacta: las actas mencionan como fecha únicamente un *die Iduum Maiarum*, un 15 de mayo. Como fecha *post quem* suele tomarse el fin de las persecuciones a los cristianos en Occidente, esto es, el 15 de mayo de 306 d.C., y como fecha ante quem, el Concilio de Arles, celebrado el 1 de agos-

London 1882; José FERNÁNDEZ UBIÑA, *Doctrine, rituel et hiérarchie dans les premières communautés chrétiennes d'Hispania, Dialogues d'Histoire Ancienne* 17.1 (1991), 401-422 respectivamente IDEM, *Le concile d'Elvire et l'esprit du paganisme, Dialogues d'Histoire Ancienne* 19.1 (1993), 309-318. - Justo GARCÍA SÁNCHEZ, *El derecho romano en el Concilio de Elvira (s. IV)*, en: *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V.* XXX *Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana.* Roma 2001, Roma 2002, 589-606 (= *Studia Ephemeridis Augustinianum*; 78).

9. Al respecto Maurice MEIGNE, *Concile ou collection d'Elvire?* En *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 70 (1975), 361-387; Jesús SUPERBIOLA MARTÍNEZ, *Nuevos concilios hispano-romanos de los siglos III y IV. La colección de Elvira*, Málaga 1987; Manuel SOTOMAYOR, *Las actas del Concilio de Elvira. Estado de la cuestión*, en: *Spania. Estudis d'Antiguitat tardana oferts en homenatge a Pere DE PALOL I SALELLAS*, Barcelona 1996, 251-266 (= *Publicacions de l'Abadia de Montserrat.* Sèrie Il.lustrada; 12).

10. Véase por ejemplo Pius B. GAMS, *Die Kirchengeschichte von Spanien. Bd. 2: Vom vierten bis zum Ende des elften Jahrhunderts. Jahr 305-1085. Erste Abtheilung: Vom Jahr 305 bis 589*, Regensburg 1864, 1-136; Ángel CUSTODIO VEGA, *De la santa iglesia apostolica de Iliberri (Granada). Su fundación apostólica. Lugar de su emplazamiento, sus obispos y santos y sus escritores célebres, su famoso concilio y otros hechos memorables hasta el siglo XII*, Madrid 1961, 331-367 (= *España Sagrada. Theatro Geographico-Historico de la Iglesia de España*; 53-54).

11. Una bibliografía anotada ofrece Domingo RAMOS-LISSÓN, *El Concilio de Elvira en la historiografía moderna, en: El Concilio de Elvira y su tiempo*, ed. Manuel SOTOMAYOR - José FERNÁNDEZ UBIÑA, Granada 2005, 65-88.

to de 314 d.C., cuyas actas hacen mención a Elvira[12]. Otros intentos de precisar la fecha del concilio, basados en que el 15 de mayo de 309 d.C. la coyuntura política estaba perfectamente asentada o bien en la modificación del conjunto del panorama político mediante el Edicto de Milán, promulgado por Constantino en el año 313, son una mera especulación y no parece que sean necesarios en el contexto de una interpretación histórico-social[13]. Verdaderamente no es de suponer que la equiparación formal de todas las religiones primeramente en el Este del imperio hubiese repercutido de forma tan inmediata en las prácticas sociales de la vida urbana como para transformarlas en un año[14]; se puede pensar en semejante cambio de mentalidad, como pronto, a partir de la segunda mitad de los años veinte.

Los *canones* no sólo permiten o modificar o incluso negar el modelo urbano de la Bética sugerido por los hallazgos materiales –veamos más adelante cómo sea el caso de Elvira– sino que, además, proporcionan información sobre el ámbito de actuación de los miembros de los diferentes grupos sociales de la ciudad. En especial, reflejan el empeño de los obispos, darles tanto a laicos como a clérigos una propia identidad cristiana. Desde ese punto de vista, no resulta sorprendente que el 45,7% de los *canones* se refieran a cuestiones de moralidad sexual[15], sino más bien coherente: en última instancia, sólo una tendencia radical hacia el cristianismo, que implicaba una

12. MARTÍNEZ DÍEZ - RODRÍGUEZ, *La Colección Canónica Hispana. Vol. 4* (cit. nota no 2), 15-23, véase por ejemplo los distintos *canones* 9 y 10, 15 y 11, 20 y 12; cf. MANSI, *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*. Vol. 2 (cit. nota no 2), 463-512 y HEFELE - LECLERCQ, *Histoire des conciles, d'après les documents originaux. Tome 1.1* (cit. nota no 2), 275-298.

13. Véase la discusión equilibrada de las distintas posibilidades de precisar la fecha en Jean GAUDEMET, s.v. *Elvire*, en: *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastiques* 15 (1963), 312-348; Domingo RAMOS-LISSÓN, *Das Konzil von Ilíberis (um 306)*, en: José ORLANDIS - Domingo RAMOS-LISSÓN, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*, Paderborn (et al.) 1981, 3-30, esp. 4-6 (= *Konziliengeschichte*: Reihe A, Darstellungen); Manuel SOTOMAYOR MURO, *Sobre la fecha del concilio*, en: *El Concilio de Elvira y su tiempo*, ed. Manuel SOTOMAYOR - José FERNÁNDEZ UBIÑA, Granada 2005, 137-167.

14. Lact. mort. pers. 48; al respecto Jochen BLEICKEN, *Constantin der Große und die Christen. Überlegungen zur konstantinischen Wende*, München 1992 (= *HZ. Beihefte. Neue Folge*; 15).

15. No es muy probable que esta parte tan alta se deba a la sexualidad reprimida de los obispos que, según Samuel LAEUCHLI se iba articulando en un afán permanente de castigar el sexo femenino en cuanto entraron en contacto con él: *Power and Sexuality. The Emergence of Canon Law at the Synod of Elvira*, Philadelphia 1972, 97; cf. la crítica fundada de A. DE HALLEUX, *Revue d'Histoire Ecclésiastique* 69 (1974), 257-258.

conducta sexual controlada en consonancia con un estilo de vida ascético, permitía la coherencia social de las comunidades. Precisamente esta coherencia dio lugar a que a largo plazo se dirimiese en favor de los obispos la cuestión del poder, que en los *canones* todavía aparece en forma de acuerdo de compromiso.

I.

Las actas del concilio no aclaran quién convocó a los obispos en *Iliberri* ni especifican en quién de los presentes recayó la función de presidir la reunión. La lista de asistencia transmite únicamente los nombres, el cargo eclesiástico y el lugar de origen de los participantes. No obstante, la mención de *Felix episcopus Accitanus* encabezando la lista, en el lugar más destacado[16], nos permite suponer que se trataba del obispo con más antigüedad en su cargo y por consiguiente, dado que cumplía con los requisitos de *aetate vitae, tempore dignitatis, privilegio loci, laude scientiae,* a él le correspondió la presidencia[17] en vez de a *Osius episcopus Cordubensis*. Frente a la repetida opinión de que a *Osius* le correspondió tal honor, fundada en la popularidad del llamado "*chief ecclesiastical adviser*" de Constantino[18] y en la pregunta de Atanasio de si hay algún concilio que Osio no haya dirigido[19], están, por un lado, el hecho de que ocupa "tan sólo" el segundo pues-

16. MARTÍNEZ DÍEZ - RODRÍGUEZ, *La Colección Canónica Hispana. Vol. 4* (cit. nota no 2), 239-240: *Felix episcopus Accitanus, Osius episcopus Cordobensis, Sabinus episcopus Spalensis, Camerinus episcopus Tuccitanus, Sinagius episcopus Epagrensis, Secundinus episcopus Castolonensis, Pardus episcopus Mentesanus, Flavianus episcopus Eliberritanus, Cantoninus episcopus Corsutanus, Liberius episcopus Emeretensis, Valerius episcopus Cesaragustanus, Decentius episcopus Legionensis, Melantius episcopus Toletanus, Ianuarius episcopus de Filaria, Vincentius episcopus Ossonobensis, Quintianus episcopus Elborensis, Successus episcopus de Eliocroca, Eutianus episcopus Bastitanus, Patricius episcopus Malacitanus.*

17. Ralph W. MATHISEN referiéndose a Sidon. epist. 6,3,1 podía averiguar esta práctica para la Galia y es muy probable que sea valido también para Hispania: *Episcopal Hierarchy and Tenure in Office in Late Roman Gaul: A Method for Establishing Dates of Ordination*, Francia 17.1 (1990), 125-140.

18. Victor C. DE CLERCQ, Ossius of Cordova. *A Contribution to the History of the Constantinian Period*, Washington 1954, 85-119, aquí 90 (= *The Catholic University of America. Studies in Christian Antiquity*; 13); cf. Adolf LIPPOLD, *Bischof Ossius von Cordova und Konstantin der Große, Zeitschrift für Kirchengeschichte* 92 (1981), 1-15, que discute críticamente este estudio todavía fundamental.

19. Ath. fug. (= Migne 25, 643-679, aquí 650); al respecto Robin LANE FOX, *Pagans and Christians in the Mediterranean World from the Second Century A.D. to the Conversion of Constantine*, New York (et al.) 1986, 664-665.

to en la lista y las actas tampoco lo identifican como presidente y por otro, el carácter claramente retórico del comentario del obispo alejandrino.

Así pues, Felix de Acci podría haber inaugurado la sesión, de acceso no restringido y en la que también podía participar la plebe, y haber expuesto una *relatio* de las cuestiones que se iban a tratar. A continuación, cualquiera de los obispos presentes, sentados junto a los presbíteros, tuvo la oportunidad de manifestar su posición al respecto. Los diáconos y los laicos permanecieron de pie. El obispo comenzaba su *sentencia* o su voto por un *placet* o *non placet*, procedimiento que refleja la versión escrita de los *canones*, ya que la fórmula *placuit inter eos* encabezaba las disposiciones adoptadas por unanimidad o por mayoría[20]. Los obispos siguieron siempre la misma estructura en su redacción, nombrando en primer lugar al aludido, describiendo a continuación los antecedentes de hecho merecedores de amonestación y pronunciando por último el castigo, como muestra el primer Canon de las actas conciliares: *Placuit inter eos qui post fidem baptismi salutaris adulta aetate ad templum idoli idolaturus accesserit et fecerit quod est crimen principale, quia est summi sceleris, placuit nec in finem eum communionem accipere*. El hecho de que alguien que haya recibido bautismo realice sacrificios en un templo pagano, sea culpable del crimen por antonomasia y sea por ello excomulgado hasta el fin de sus días nos remite a componentes esenciales del modo de vida cristiano: el ritual del bautismo separa a los cristianos de los paganos; la idolatría, así como su realización mediante la ofrenda de sacrificios, se consideran pecados mortales y el castigo aplicable es la excomunión. Ya es *christianus* aquél[21] que ha sido admitido para realizar el catecumenado, es decir, desde que comienza un período de dos años en total en el que es instruido en el credo por un clérigo y la comunidad observa su modo de vida[22]. Éste período precedente al bautismo, que le convierte en *fidelis,* se reduce sólo en caso de enfermedad[23] y

20. Zacarías GARCÍA VILLADA –referiéndose a Pierre BATIFFOL, *Le règlement des premiers Conciles africains et le règlement du Sénat romain*, en *Bulletin d'Ancienne Littérature et d'Archèologie Chretiennes* (1913), 3-19– parte de la base de que se empleaba este misma práctica de Africa también en Hispania: *Historia Eclesiástica de España. Vol. 1.1: El cristianismo durante la dominación romana*, Madrid 1929, 301-325, esp. 303-304.

21. Cann. 39, 45, 59.

22. Can. 42: *Eos qui ad fidem primam credulitatis accedunt, si bonae fuerint conversationis, intra temporum placuit ad baptismi gratiam admitti debere, nisi infirmitate compellente coegerit ratio velocius subvenire periclitanti vel gratiam postulanti.*

23. Cann. 7, 9, 10, 12, 16, 37, 38, 40, 45 et al.

puede prolongarse por diferentes motivos: en un año aproximadamente, si se trata de un *flamen* y en tres años en el caso de un *delator*[24]. El bautizado debe, por ejemplo, celebrar el Pentecostés cincuenta días pasada Semana Santa, ayunar los sábados (a excepción de los meses de julio y agosto) e ir a misa los domingos[25]. Si falta a la celebración de la eucaristía tres domingos (*communionem accipere*[26], que implica la participación en la comunidad de bautizados) se le castiga con la excomunión, que no se define más en detalle. La elección de la expresión *pauco tempore* alude a un período inferior a un año[27], que sí se especifica en este caso. Las variantes temporales del castigo en forma de excomunión, acompañada probablemente del aislamiento social, son numerosas: se extienden desde *pauco tempore* pasando por uno[28], dos[29], tres[30], cinco[31], siete[32] o diez[33] años hasta *nec in finem*[34], o lo que es lo mismo, exclusión de la Iglesia sin posibilidad de ser readmitido ni en el lecho mortuorio. Según esto sorprenden las cuatro fórmulas que parecen permitir la comunión en caso de enfermedad o muerte *in finem, in fine mortis*[35], que no obstante apenas sí son relevantes en comparación. Estas prácticas punitivas tan rigurosas nos transmiten, como demuestra el vocabulario empleado para el primer Canon, los *crimina principalia* de la Iglesia primitiva: idolatría y apostasía[36], homicidio mediante magia, incluso de la vida no nata[37], delito cometido por o contra miembros de la jerarquía eclesiástica[38], relaciones sexuales alejadas de la norma, es decir, *moechia* en

24. Can. 4: *Item flamines si fuerint catecumini et se a sacrificiis abstinuerint, post triennii tempora placuit ad baptismum admitti debere.* - Can. 73: *Delator (...) si catecuminus fuerit, post quinquennii tempora admittetur ad baptismum*; cf. cann. 10, 11, 38, 45, 67, 68.

25. Cann. 43, 23, 26.

26. Cann. 1, 2, 8, 13.

27. Can. 21: *Si quis in civitate positus tres Dominicas ad ecclesiam non accesserit, pauco tempore abstineatur, ut correptus esse videatur.*

28. Cann. 14, 56, 79.

29. Cann. 55, 74.

30. Cann. 54, 57, 76.

31. Cann. 5, 14, 16, 40, 61, 69, 72, 73, 74, 76, 78.

32. Can. 5.

33. Cann. 22, 46, 59, 70, 72.

34. Cann. 1, 2, 3, 6, 7, 8, 12, 13, 17, 18, 47, 63, 64, 65, 66, 70, 71, 72, 73, 75.

35. Cann. 10, 37, 61, 69.

36. Cann. 1, 2, 3, 17.

37. Cann. 6, 63, 73.

38. Cann. 18, 65, 75.

el sentido de incesto, pederastia o adulterio[39]. La adoración de imágenes y el abandono de la creencia verdadera, es decir, la abjuración o herejía, dominan con un 19,8% aproximadamente la mitad de la amplia esfera temática de la cultura pagana, que por su parte comprende con un 42,3%, casi la mitad del conjunto de disposiciones.

Estos *canones* se dirigen por un lado a diferentes grupos sociales e intervienen de forma normativa, por otro, en los diferentes ámbitos sociales de la vida urbana, sin que se pueda apreciar una sistematización y con penas aparentemente arbitrarias: si bien permiten que los aurigas, actores y prostitutas ingresen en la comunidad si renuncian a sus profesiones (estas últimas deben además haberse casado con un cristiano) y prohíben las apuestas de dinero a los dados[40]. Prohíben, por otro lado, que las *matronae* y sus maridos engalanen una *pompa* con sus lujosas vestimentas; a ellas las castigan con siete años de excomunión si se han ensañado con una esclava hasta darle muerte deliberadamente y si la ha matado sin intención, con cinco años[41]. Encender cirios en el cementerio durante el día, por el contrario, conlleva la expulsión de la comunidad de creyentes, al igual que por el reparto de escritos injuriosos en la propia iglesia[42]. También le espera la excomunión a un creyente que haya actuado como *delator* si por su culpa alguien ha resultado muerto; sólo si las consecuencias de su actuación han sido menos graves la exclusión se reduce a cinco años. A los llamados "falsos testigos" se les aplican las mismas penas; no obstante, en este caso el período de expulsión puede reducirse a dos años[43].

En este ámbito destacan en primer lugar los *canones* que contemplan la idolatría como un fenómeno que afecta a todos los creyentes por igual: a este grupo pertenece el ya mencionado primer Canon, completado el Canon 59 que no sólo castiga la realización del sacrificio, sino el mero hecho de di-

39. Cann. 7, 8, 12, 13, 47, 64, 66, 70, 71, 72.

40. Cann. 62, 44, 79.

41. Can. 57: *Matronae vel earum mariti ut vestimenta sua ad ornandam saeculariter pompam non dent; et si fecerint, triennio temporis abstineantur.* - Can. 5.

42. Cann. 34, 52.

43. Can. 73: *Delator si quis exstiterit fidelis et per delationem eius aliquis fuerit praescriptus vel interfectus, placuit eum nec in finem accipere communionem. Si levior causa fuerit, intra quinquennium accipere poterit communionem (...).* - Can. 74: *Falsus testis, prout est crimen, abstinebitur. Si tamen non fuerit mortale quod obicit, et probaverit, quod non tacuerit, bienni tempore astinebitur. Si autem non probaverit, conuento clero placuit per quinquenium abstineri.*

rigirse al Capitolio, ya que el creyente sólo lo hace con la intención de observar los actos del sacrificio. Se comporta como un pagano y por ello debe sufrir la excomunión durante diez años[44]. La posibilidad que se ofrece a los cristianos apóstatas de regresar a la comunidad también da muestras de la gravedad que conllevaba el sacrificio: transcurridos diez años pueden volver a recibir la eucaristía bajo la condición de no haberlo cometido de nuevo[45]. Para toda la comunidad de creyentes también adquiere relevancia la disposición que niega la condición de mártires a los cristianos fallecidos en el intento de destruir *idola*, alegando que ni los apóstoles ni el Evangelio lo han transmitido así[46]. Otros *canones* se dirigen únicamente al grupo social de los cristianos adinerados. Disponen que el capital que reciban no debe incluir ofrendas a los dioses u ordenan que los amos deben prohibir a sus esclavos la posesión de *idola*[47]. También está relacionado con este tema el Canon que prohíbe decorar las iglesias con pinturas, ya que el objeto de culto y adoración no debe tener adornos en sus muros[48].

Otros *canones* se ocupan de la "adoración de ídolos" como problemática que afecta sobre todo a un grupo provinciano, y en menor medida también urbano, que ostenta cargos públicos: los *flamines* o los *duunviros* que se han convertido al cristianismo. La admisión de los altos sacerdotes provinciales en la comunidad se produce tres años después de la última ejecución de un sacrificio, y por tanto su catecumenado se alarga un año más[49].

44. Can. 59: *Prohibendum ne quis Christianus, ut gentilis, ad idolum Capitolii causa sacrificandi ascendat et videat. Quod si fecerit, pari crimine teneatur. Si fuerit fidelis, post decem annos acta poenitentia recipiatur.*

45. Can. 46.

46. Can. 60: *Si quis idola fregerit et ibidem fuerit occisus, quatenus in evangelio scriptum non est nec invenietur sub apostolis unquam factum, placuit in numero eum non recepi martyrum.*

47. Cann. 40, 41.

48. Can. 36: *Placuit picturas in ecclesia esse non debere; nec quod colitur et adoratur, in parietibus depingatur.*

49. Can. 4: *Item flamines si fuerint catecumini et se a sacrificiis abstinuerint, post triennii tempora placuit ad baptismum admitti debere.* En cuanto a los *flamines* provinciales que en estas actas se denomina –en contra del lenguaje habitual– tanto *flamen* como *sacerdos*, véanse las contribuciones fundamentales de Louis DUCHESNE, *Le concile d'Elvire et les flamines chrétiens*, en: *Mélanges RÉNIER. Recueil des travaux publiés par l'École Pratique des Hautes Études en mémoire de son président Léon RÉNIER*, Paris 1887, 159-174 (= Bibliothèque de l'École des Hautes Études; 4. - Sciences Historiques et Philologiques; 63) y Henri LECLERCQ, s.v. *Flamines chrétiens*, en: *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie* 5.2 (1923), 1643-1651.

En caso de que los *flamines* sigan sacrificando tras haber sido bautizados, no pueden comulgar ni tan siquiera al final de sus vidas, ya que su delito se ha duplicado provocando la muerte y triplicado por *moechia*. Así justifican el castigo los obispos, seguramente a la luz de la obligación de los sacerdotes de organizar combates de gladiadores y representaciones escénicas[50]. No obstante si estos no sacrifican, sino que sólo cumplen con su función (*sed munus tantum dederint*), reciben la eucaristía justo antes de morir si han hecho penitencia[51]. Este punto se retoma y modifica en otro Canon del que se desprende que los *flamines* que no han realizado sacrificios y tampoco han financiado tales actuaciones ya pueden comulgar a los dos años de haber tomado en posesión su cargo[52]. El período de exclusión se reduce aún más en el caso de los cargos urbanos por su naturaleza: un alcalde cristiano sólo tiene prohibida la entrada en la iglesia durante el año que dura su cargo[53]. Estas disposiciones que regulan la admisión y, dado el caso, la excomunión temporal de la comunidad de los funcionarios, son excepciones como demuestra la comparación con *canones* que tematizan delitos como la realización o la simple observación de sacrificios por parte de creyentes no relacionados con los cargos oficiales. Los obispos intentaron justificar el comportamiento de los conversos pertenecientes a la pudiente élite urbana, que ocupaban los cargos más significativos de la ciudad y de la provincia, mediante todo un espectro de sanciones graduales, es decir, diferenciando claramente entre el sacerdote del culto al emperador, que desempeñaba su función ininterrumpidamente y aquél que estaba visto simplemente como encargado de una función pública. Además, mediante su diferenciación impedían tácitamente que esos cargos pudiesen ser ocupados exclusivamente por paganos en el futuro. La comunidad, por tanto, no reprimía ni temía el problema de los conversos, sino que lo canalizaba integrándolos en la comuni-

50. Can. 2: *Flamines qui post fidem lavacri et regenerationis sacrificaverunt, eo quod geminaverint scelera accedente homicidio vel triplicaverint facinus cohaerente moechia, placuit eos nec in finem accipere communionem.*

51. Can. 3: *Item flamines qui non immolaverint, sed munus tantum dederint, eo quod se a funestis abstinuerint sacrificiis, placuit in finem eis praestare communionem, acta tamen legitima paenitentia. Item ipsi si post paenitentiam fuerint moechati, placuit ulterius his non esse dandam communionem, ne lusisse de Dominica communione videantur.*

52. Can. 55: *Sacerdotes qui tantum coronas portant nec sacrificant nec de suis sumptibus aliquid ad idola praestant, placuit post biennium accipere communionem.*

53. Can. 56: *Magistratus vero uno anno quo agit duumviratum, prohibendum placet ut se ab ecclesia cohibeat.*

dad, ya que sin su munificencia como magistrados estarían cuestionados los intereses vitales de la ciudad misma.

No podemos desgraciadamente comparar las actas del concilio con la realidad arqueológica de la ciudad. Los restos materiales de Elvira, esta ciudad ibérica existente desde el siglo VII a.C., convertida más adelante con Augusto en el municipio *Florentinum Iliberritanum* y quedando con sus habitantes adscritos a la Tribu Galeria, no ha conservado evidencias arqueológicas más allá del siglo III d.C. Hasta ahora se han hallado, además de las murallas protoíberas, que en su momento habían rodeado un territorio de seis a siete hectáreas de extensión, partes de la infraestructura de la ciudad romana imperial como el sistema de calles, los acueductos y algunas *domus*, además del foro con sus pórticos, basílica y templo[54]. En la misma situación se encuentran los alrededor de 40 monumentos epigráficos que reflejan la estructura social de la ciudad y en el fondo también su diseño arquitectónico, cuando –como en el caso del foro– se deben a donaciones. Por analogía con la capital de la Bética, es de suponer que la concesión del *status* de pleno derecho a principios de nuestra era habría dado lugar a un proceso de transformación urbana: la Colonia Patricia Corduba, que había ampliado su superficie hasta las 78 hectáreas, formó cada uno de sus barrios mediante reconstrucciones, ampliaciones y renovaciones siguiendo un determinado criterio, de manera que el *vicus Forensis,* el *vicus Hispanus* y la zona del teatro tenían en el centro una auténtica plaza con sus pórticos dominada por un templo al que se añadían otros santuarios[55]. Además, diseñó lujosamente su templo de culto al emperador más monumental para lograr el efecto óptico deseado: que estuviese al alcance de la vista de todo aquél que llegase por la Vía Augusta. No obstante, no sufrió ninguna modificación sustancial durante los siglos siguientes a ese "período formativo" bajo la dinastía julio-claudia[56]. La sacralización de los *fora* y la "Schauarchitektur" también ha-

54. Mauricio PASTOR MUÑOZ, *Sociedad y epigrafía en Granada en época romana*, Granada 2004; Margarita ORFILA, *Iliberri-Elvira (Granada), ciudad romana y cristiana*, en: *El Concilio de Elvira y su tiempo*, ed. Manuel SOTOMAYOR - José FERNÁNDEZ UBIÑA, Granada 2005, 117-135.

55. Al respecto Sabine PANZRAM, *Stadtbild und Elite: Tarraco, Corduba und Augusta Emerita zwischen Republik und Spätantike*, Stuttgart 2002, esp. 145-166 (= *Historia Einzelschriften*; 161); *Las capitales provinciales de Hispania. Vol. I: Córdoba. Colonia Patricia Corduba*, ed. Xavier DUPRÉ RAVENTÓS, Roma 2004 (= *Ciudades Romanas de Hispania*; 1).

56. Greg WOOLF, *The Formation of Roman Provincial Cultures*, en: *Integration in the Early Roman West. The Role of Culture and Ideology. International Conference.* Titel-

brán determinado el modelo urbano de Elvira[57], ya que el agradecimiento de la elite social para con Augusto, a cuya *perpetua cura* se debía el bienestar y el esplendor provincial[58], se expresaba en las construcciones y prácticas del culto al emperador. Se dedicaban a ocupar los cargos municipales o provinciales y a llevar a cabo *beneficia* en su ciudad de origen, o bien representaban los intereses de su provincia como legados en Roma. Se conocen 14 duunviros y 24 *flamines* procedentes de Corduba durante los tres primero siglos d.C.; además, la contribución a la aristocracia romana pudiente asciende a un total de diez caballeros y ocho senadores de las familias Annaei, Iunii y Dillii, entre otras[59]. Esta imagen de un *caput provinciarum*, del centro urbano de una unidad político-administrativa y geográfica, permite, al igual que su línea arquitectónica, extraer conclusiones sobre un municipio situado en este favorecido paisaje. Entre los Iliberritanos destaca especialmente un liberto llamado Perseo por su generosidad: según muestran dos inscripciones arquitectónicas de mediados o finales del siglo II, tras conseguir su sevirato financió parte del foro, en concreto el pórtico, que estaba cubierto con grandes losas, y quiso adaptarse a la topografía con terrazas artificiales. Costeó los materiales y por tanto, la construcción de las tiendas situadas delante de la basílica y en las galerías porticadas de la plaza central[60]. No se conocen tales donativos por parte de funcionarios como alcaldes, sacerdotes o *flaminicae Augustae*, ni de otras personalidades de la vida pública[61], a excepción de una *sacerdos* que ofreció un banquete popular por motivo de su nombramiento[62]. Los caballeros y senadores presentes en Ilibe-

berg 1993, ed. Jeannot METZLER et al., Luxembourg 1995, 9-18 (= *Dossiers d'Archéologie du Musée National d'Histoire et d'Art*; 4).

57. Michael PFANNER, *Modelle römischer Stadtentwicklung am Beispiel Hispaniens und der westlichen Provinzen*, en: *Stadtbild und Ideologie. Die Monumentalisierung hispanischer Städte zwischen Republik und Kaiserzeit. Internationales Kolloquium*. Madrid 1987, ed. Walter TRILLMICH - Paul ZANKER, München 1990, 59-116 (= *Bayerische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse. Abhandlungen, Neue Folge*; 103).

58. CIL VI 8,2 31267: *Imp(eratori) Caesari Augusto p(atri) p(atriae) Hispania ulterior Baetica quod beneficio eius et perpetua cura provincia pacata est auri p(ondo) C(entum).*

59. Al respecto S. PANZRAM, *Stadtbild und Elite* (cit. nota no 55), 220-225.

60. CIL II2/5, 633: *[12? lib(ertus) (?)] Ser(gia) Perseus ob honorem VI viratus fori et basilicae in[tercolumnia (?) cum ca]ncellis et trabaeclis (!) et postibus pecunia sua exornata <d>edit*; cf. CIL II2/5, 634.

61. CIL II2/5, 635-638.

62. CIL II2/5, 630, 632 y 624. - CIL II2/5, 631: *[...] f(ilia) Patricia [ob ho]norem sacer[dotii epulo] populo dato d(edit) d(edicavit).*

rris gracias a una estatua honorífica y/o cuya *patria* era esa ciudad, destacaron sobre todo por sus carreras militares: un ejemplo es el del caballero Q. Cornelio Valeriano probablemente de Castulo, que desarrolló su carrera profesional a finales del siglo I y principios del II[63]. Todo apunta a que también lo son los presumibles iliberritanos Q. Valerio Vegeto, cónsul en el 91 o en el 112[64] y G. Papirio Eliano[65]. Lo mismo sucede con el senador P. Cornelio Anulino, con seguridad iliberritano, quien entre otros cargos ocupó dos veces el consulado (entre el 176 y el 178 así como presumiblemente en el 199), la prefectura urbana entre el 196 y el 199 y además fue amigo personal de Septimio Severo[66]. Parece por tanto que parte de estos representantes destacados de familias singulares como los Valerios, Cornelios o Papirios propiciaron la vida urbana en todos sus aspectos durante varias generaciones.

Aunque no sea posible comprobarlo ante la falta de restos materiales a partir del siglo III, los *canones* nos permiten concluir que los cargos municipales y provinciales no sólo no habían perdido su atractivo[67], sino que se les atribuyó tal importancia que los obispos se vieron en la obligación de llegar a significativos acuerdos de compromiso en vista de quienes los desempeñaban. Toleraron a los aurigas creyentes que no abandonaban su profesión, también a las matronas cristianas que acababan con la vida de sus esclavas y las iglesias con pinturas murales, e incluso a los *duunviros* y *flamines*. Es posible también que *Flavianus episcopus Eliberritanus* procediera de la *élite* social de dicha ciudad, habiendo ocupado anteriormente un cargo público muy prestigioso y culminando finalmente su *cursus* con el obispado[68]. En vista de los datos biográficos de un Osio de Corduba, nacido en el seno de una acaudalada familia de abolengo[69], parece probable que le hu-

63. CIL II2/5, 629.

64. CIL II2/5, 624.

65. CIL II2/5, 626.

66. CIL II2/5, 623.

67. Cf. LAEUCHLI, *Power and Sexuality* (cit. nota no 15), 62-66; Michael KULIKOWSKI, *Late Roman Spain and Its Cities*, Baltimore/London 2004, 40-44.

68. Esta continuidad de una *élite* social que Martin HEINZELMANN constató para la Galia basándose en unos 27 epitafios que abarcan los siglos IV, V, VI y VII, podría ser valida incluso para la Bética pero de momento no se puede comprobar esta hipótesis por falta de testimonios: *Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jahrhundert. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte*, München 1976 (= Francia. Beiheft; 5).

69. DE CLERCQ, *Ossius of Cordova* (cit. nota no 18), 59-65; José FERNÁNDEZ UBIÑA, *Osio de Córdoba, el imperio y la iglesia del siglo IV*, Gerión 18 (2000), 439-473.

biese correspondido a esta clase dirigente asegurar la continuidad en cuanto a la función sociopolítica y el cambio en lo que respecta a sus referencias religiosas. Pero había un ámbito vital en el que los obispos no estaban en absoluto dispuestos a tolerar excepciones: las cuestiones de moral sexual no admitían desviación alguna de la norma.

II.

Los padres que han dado la mano de su hija a un sacerdote pagano no reciben la comunión *nec in fine*[70]. No acarrea consecuencias similares concertar un matrimonio con un pagano, judío o hereje; para el primero de los casos no se menciona pena alguna, solamente para el temido *adulterium animae*[71]; en los otros dos casos el período de expulsión se extiende tan sólo durante cinco años[72]. Este castigo llama también la atención desde un punto de vista comparativo: el adulterio implica, tras la correspondiente penitencia, esa misma pena, pero por otro lado, la bendición de la cosecha por judíos o sentarse con éstos a la mesa conlleva la excomunión[73]. La pena más estricta de expulsión corresponde a los futuros suegros de un *flamen*, claramente no sólo el hecho de que tales matrimonios se contraían gustosamente por el gran prestigio social que todavía poseían los sacerdotes paganos, sino también el intento de minimizar la posición y la libertad de acción de la mujer en el ámbito público, que no debía comportarse más como una *flaminica* en público: las sacerdotisas mayores de las provincias ocupaban el cargo más prestigioso de su provincia, aparecían vestidas de blanco o púr-

70. Can. 17: *Si quis forte sacerdotibus idolorum filias suas iunxerint, placuit nec in finem eis dandam esse communionem.*

71. Can. 15: *Propter copiam puellarum gentilibus minime in matrimonio dando sunt virgines Christianae, ne aetas in flore tumens in adulterio animae resolvatur.* Al respecto Pedro LOMBARDÍA: *Los matrimonios mixtos en el Concilio de Elvira*, en *Anuario de Historia de Derecho Español* 24 (1954), 543-558; Arcadio DEL CASTILLO: *Los impedimentos para el matrimonio con paganos en el Concilio de Elbira, Hispania*, en *Revista Española de Historia* 42 (1982), 329-339; László ODROBINA, *Ancora sul divieto dei matrimoni misti al Concilio di Elvira*, en: *I concili della cristianità occidentale. Secoli III-V. XXX Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana*. Roma 2001, Roma 2002, 581-588 (= *Studia Ephemeridis Augustinianum*; 78).

72. Can. 16.

73. Cann. 78, 49, 50; al respecto Luis GARCÍA IGLESIAS, *Los cánones del Concilio de Elbira y los judíos, El Olivo* 1 (1977), 61-70 respectivamente IDEM, *Los judíos* en la España antigua, Madrid 1978, 69-81.

pura junto al *flamen* los días festivos, según explica la *lex de officiis et honoribus flaminis*, participaban en los juegos y en su honor se alzaba una estatua en el foro del *concilium provinciae*[74].

El 27,2% de los *canones* que se ocupan de la mujer reflejan otra realidad y dado que el 45,7% tratan cuestiones de moral sexual, apenas se pueden analizar por separado[75]. Sólo unas pocas disposiciones se orientan a todas las mujeres en general: los participantes del concilio les prohíben estar en los cementerios de noche, ya que consideran esa oración un mero pretexto para delinquir y suponen que aprovechan para escribir y recibir cartas dirigidas o remitidas por laicos en nombre de sus esposos, lo que quiere decir que únicamente les está permitido mantener correspondencia con clérigos sin la supervisión de sus maridos; sin embargo, los obispos no se pronuncian en cuanto al castigo aplicable[76]. Por el contrario ordenan la excomunión permanente contra aquellas mujeres que hagan las veces de "alcahuetas", aunque los *canones* exponen detalladamente con los miembros de qué comunidad religiosa se debe contraer o no matrimonio, separan claramente la negociación de un matrimonio por parte de los padres de la "venta de un cuerpo"[77]. El resto de disposiciones establece una clara diferencia entre los diferentes grupos sociales de mujeres como *virgines, feminae, uxores* o *viduae* y hacen a su vez subgrupos dentro de cada uno: se les niega la eucaristía a las *virgines* consagradas a Dios que hayan violado a su voto, a no ser que cumplan penitencia por esa única falta durante el resto de sus días, en

74. CIL XII 6038 (= ILS 6964). §1: *(...) [uxor fla]minis veste alba aut purpurea vestita f[estis diebus] neve invita iurato neve corpus hominis mor[tui attingito neve] [nisi necessa]rii hominis erit eique spectaculis publicis eius [provinciae loco . . . interesse liceto].* La *lex* es de la época de Vespasiano y a pesar de que originalmente se refiere a la provincia de la Narbonense se puede aplicar como modelo heurístico para el flaminado en las tres provincias hispánicas, pues las normas para el culto imperial en el oeste del imperio son las mismas desde el punto de vista de las estructuras. En cuanto a ello y a la hipótesis que las *flaminicae* obtenían este título en el momento de casarse: S. PANZRAM, *Stadtbild und Elite* (cit. nota no 55), 50-56, 183-186 y 275-281.

75. Al respecto LAEUCHLI, *Power and Sexuality* (cit. nota no 15), 61; Domingo RAMOS-LISSÓN, *En torno al papel de la mujer según el Concilio de Ilíberis*, en: *Ecclesia Militans. Studien zur Konzilien und Reformationsgeschichte*, ed. Walter BRANDMÜLLER - Herbert IMMENKÖTTER - Erwin ISERLOH, Paderborn (et al.) 1988, 83-95.

76. Cann. 35, 81.

77. Can. 12: *Mater vel parens vel quaelibet fidelis si leocinium exercuerit, eo quod alienum vendiderit corpus, vel potius suum, placuit eam nec in finem accipere communionem.*

ese caso, podrán recibir la comunión justo antes de morir. A las llamadas vírgenes "mundanas", por el contrario, se les impone únicamente una expulsión de un año bajo la condición de que se casen con su seductor; pero si éstos han sido varios, la pena asciende a cinco años[78]. En comparación son más rigurosas las sanciones que la comunidad establece para las *viduae,* ya que si se casan con el causante de su *moechia* en segundas nupcias sufren una expulsión de cinco años, que es permanente si se casan con otro hombre[79]. La mayoría de los *canones* tematiza, no obstante, el comportamiento de las *feminae*; sobre aquellas que abandonen a sus maridos para casarse con otro hombre, independientemente de que exista motivo aparente o de si él haya cometido adulterio, pende la pena de excomunión[80]. Al contrario, aquellas que excepcionalmente se inculpen de adulterio deben hacer penitencia durante diez años; si rehúsan terminar esa relación extramatrimonial, se les priva de la comunión *nec in finem*; si el adulterio se produce con conocimiento de su esposo y éste se niega a tomar cartas en el asunto, éste recibe la misma condena, pero si abandona a su mujer su penitencia ha de durar diez años[81]. Las *uxores* que maten a un niño fruto de una relación extramatrimonial duplican su delito en opinión de los obispos y son por ello excomulgadas; si hace lo mismo una catecúmena, puede recibir el bautismo al final de su vida[82].

El concilio también se ocupa de los comportamientos masculinos, si bien en menor medida; en su caso se establece dos grandes grupos, laicos y clérigos. En cuanto a los primeros, dispone una normativa para todo el conjunto y a continuación distingue, en consonancia con la diferenciación aplicada a las mujeres, entre adolescentes, esposos y viudos. En general, pende la excomunión sobre los llamados "pederastas"[83], creyentes que a pesar de su penitencia vuelven a cometer *moechia* así como sobre quienes se casan con sus madrastras, matrimonio que equivale al incesto según los obispos[84]. Los

78. Cann. 13, 14.

79. Can. 72; al respecto Martin IBARRA BENLLOCH, *Las viudas en el Concilio de Elvira*, en: *II Congresso peninsular de historia antiga*. Coimbra 1990, Coimbra 1993, 1079-1087.

80. Cann. 8, 9; al respecto Élie GRIFFE, *Le concile d'Elvire devant le remariage des femmes*, en *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 75 (1974), 210-214.

81. Cann. 64, 70.

82. Cann. 63, 68.

83. Can. 71: *Stupratoribus puerorum nec in finem dandam esse communionem.*

84. Cann. 7, 66.

jóvenes que hayan cometido una falta son readmitidos en la comunidad bajo la condición de que contraigan matrimonio, y lo mismo se aplica a los casados que hayan cometido adulterio una vez tras una exclusión de cinco años; si han reincidido varias veces, no obstante, se les readmite justo antes de morir[85]. Para los viudos que se casen con una cuñada tras la muerte de su esposa, el clero prevé igualmente una excomunión de cinco años[86]. Mientras que los obispos pusieron mucho empeño en aplicar las mismas medidas disciplinarias a las faltas cometidas por vírgenes o muchachos, existe una clara desigualdad en las condenas impuestas a hombres y mujeres, sobre todo en lo referente a la *moechia* en todas sus variantes: los castigos ascienden al doble de años o implican la exclusión de la comunidad de creyentes hasta la muerte en lugar de una excomunión que puede ser reconsiderada posteriormente.

En cuanto a los clérigos, el concilio redactó las condiciones que debía reunir un candidato que aspirase a la consagración; se prescribió la relación de los clérigos casados y solteros con las mujeres, sus actividades económicas y su situación dentro de la jerarquía eclesiástica según sus competencias. Sólo podían ordenarse aquellos que no hubiesen pertenecido a la clase social de los *liberti* y no hubiesen tenido un patrón no cristiano; no podían ser bautizados fuera del territorio (*in alienis provinciis*) ni haber pertenecido a una comunidad herética[87]. Su vida tenía que ser impecable, es decir, no se toleraba que hubiesen incurrido en *moechia* ya bautizados y para convertirse en subdiácono, o cargo similar, tampoco estaba permitida antes de la ordenación: el descubrimiento de dicha falta iba seguido de la suspensión. En ese caso al diácono le esperaban cinco años de penitencia comulgando con los laicos[88]. En general se amonestaba con la exclusión de la comunidad de creyentes a todos los clérigos que ya se habían ordenado y resultaban culpables de "actos deshonestos"[89]. Si no estaban casados, solo podían cohabitar con una *soror aut filia virgo dicata Deo*[90]; si estaban casa-

85. Cann. 31, 69, 47.

86. Can. 61.

87. Cann. 80, 24, 51.

88. Cann. 30, 76.

89. Can. 18: *Episcopi, presbyteres et diacones si in ministerio positi detecti fuerint quod sint moechati, placuit et propter scandalum propter profanum crimen nec in finem eos communionem accipere debere.*

90. Can. 27: *De clericis, ut extraneas feminas in domo non habeant. Episcopus vel quilibet alius clericus aut sororem aut filiam virginem dicatam Deo tantum secum habeat; extraneam nequaquam habere placuit.*

dos, debían abstenerse de relaciones sexuales y de engendrar hijos[91]. Si ellas cometían adulterio, eran repudiadas inmediatamente; si los clérigos consentían una conducta consabida de este tipo, podían ser excomulgados, al igual que aquél que inculpase injustamente a un miembro del clero[92]. A los obispos también se les concedían sólo determinadas libertades –y al clero en general– en cuanto a las actividades económicas: permitían el comercio dentro de la provincia y únicamente fuera de ella si el clérigo se hacía representar por un hijo, un liberto o amigo, una fórmula que indica las múltiples actividades comerciales que les resultaban incompatibles al parecer por requerir la presencia física en la comunidad en cuestión[93]. Prohibieron el préstamo a cambio de interés usurario; la aceptación de un *munus* procedente de alguien que no participe en la Eucaristía y del dinero que arrojan los bautizados en la pila bautismal[94]. El fijarse en la propia comunidad y la propia provincia también se hace evidente en los *canones*, que disponen que un catecúmeno que no haya ido a la iglesia desde hace tiempo sólo puede ser bautizado bajo la condición de que un miembro del clero le reconozca[95]. A su vez, los miembros de una comunidad extranjera deben aportar documentación que atestigüen la legitimidad de su creencia o, lo que es lo mismo, los obispos prohíben dar la comunión a aquellos que han sido privados por otros[96]. En cada caso tiene la última palabra el fallo del obispo, al igual que era el único que podía otorgar un bautismo valedero o anularlo en el caso de que ya hubiese sido concedido previamente por un creyente y diácono[97].

Por tanto, el comportamiento sexual identificaba a un creyente como cristiano y a un cristiano como clérigo: un laico no mantenía relaciones pre o extramatrimoniales, no era sexualmente activo ni durante su juventud ni

91. Can. 33: *Placuit in totum prohiberi episcopis, presbyteris et diaconibus positis in ministerio abstinere se a coniugibus suis et non generare filios. Quicumque vero fecerit, ab honore clericatus exterminetur.* Al respecto Élie GRIFFE, *Le concile d'Elvire et les origines du célibat ecclésiastique*, en *Bulletin de Littérature Ecclésiastique* 77 (1976), 123-127.

92. Cann. 65, 75.

93. Can. 19: *Episcopi, presbyteres et diacones de locis suis negotiandi causa non discedant, nec circumeuntes provincias quaestuosas nundinas sectentur; sane ad victum sibi conquirendum aut filium aut libertum aut mercennarium aut amicum aut quemlibet mittant; et si voluerint negotiari, intra provinciam negotientur.*

94. Cann. 20, 28, 48.

95. Can. 45.

96. Cann. 58, 53; al respecto Adolf JÜLICHER, *Die Synode von Elvira als Zeuge für den römischen Primat, Zeitschrift für Kirchengeschichte* 42 (1923), 44-49.

97. Cann. 38, 77; cf. can. 32.

en la viudedad, ni emprendía acciones que se desviasen de la norma. No debía contraer matrimonio con una pagana, hereje o judía sino con una cristiana; además, debía desarrollar su sexualidad en ese modo de vida. Entonces pertenecía a la comunidad. A su vez, un clérigo podía haber elegido esa forma de vida, pues explícitamente no se exigía el celibato; ahora bien, no debía sucumbir a la tentación sexual por parte de su mujer sino contenerse de realizar el acto. El *modus vivendi* ascético legitimaba al miembro de la jerarquía eclesiástica y lo distinguía frente al creyente medio, que también se diferenciaba de su entorno pagano por su controlada vida sexual[98]. El empeño de los obispos de Elvira por definir esta exclusiva identidad cristiana es evidente, tan evidente como el desequilibrio existente entre la normativa a la que aspiraban y la realidad que intentaban disciplinar[99]. La vida urbana de comienzos del siglo IV estaba marcada por los monumentos y rituales paganos, una estructura social que no se había modificado y, como Peter Brown ha acertado en denominar, por los "*semi-Christians*", cuyo objetivo no era el conflicto, sino la "convivencia"[100].

III.

El 4 de octubre del año 380 se reunieron en Zaragoza doce obispos; seis llegaron desde la misma Península y por lo menos dos de Aquitania; no poseemos datos sobre la procedencia del resto[101]. El móvil del viaje al obis-

98. Cf. LAEUCHLI, *Power and Sexuality* (cit. nota no 15), 56-113.

99. Al respecto William H.C. FREND, *Martyrdom and Persecution in the Early Church. A Study of a Conflict from the Maccabees to Donatus*, Oxford 1965, 447-448; José FERNÁNDEZ UBIÑA, *La Iglesia y la formación de la jerarquía eclesiástica*, en: *La Hispania del siglo IV. Administración, economía, sociedad, cristianización*, ed. Ramón TEJA, Bari 2002, 161-203, aquí 164-172; Ana M. JORGE, *L'épiscopat de Lusitania pendant l'Antiquité tardive (IIIe-VIIe siècles)*, Lisboa 2002, 99-102 (= *Trabalhos de Arqueologia*; 21).

100. Peter BROWN, *Conversion and Christianization in Late Antique: The Case of Augustine*, en: *The Past before Us. The Challenge of Historiographies of Late Antiquity*, ed. Carole STRAW - Richard LIM, Turnhout 2004, 103-117 (= *Bibliothèque de l'Antiquité Tardive*; 6) respectivamente IDEM, *Die Keuschheit der Engel. Sexuelle Entsagung, Askese und Körperlichkeit im frühen Christentum*, München 1994.

101. MARTÍNEZ DÍEZ - RODRÍGUEZ, *La Colección Canónica Hispana. Vol. 4* (cit. nota no 2), 291-296, aquí 292: *Cesaragusta in secretario residentibus episcopis Fitadio, Delfino, Euticio, Ampelio, Augentio, Lucio, Itacio, Splendonio, Valerio, Simposio, Carterio et Idacio, ab universis dictum est: Recitentur sententiae*; cf. MANSI: *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio. Vol. 3* (cit. nota no 2), 633-640 y HEFELE - LECLERCQ, *Histoire des conciles, d'après les documents originaux. Tome 1.2* (cit. nota no 2), 984-987.

pado de Valerio y con ello el motivo para convocar este segundo concilio de la iglesia hispánica se reduce a un nombre propio: Prisciliano. El examen de su doctrina, procedente de Lusitania, donde vivió al principio el asceta y ya extendida por Galicia, la Cartaginense y Aquitania, dominó la reunión así como la totalidad de los ocho *canones* que redactaron los presentes. Así, el primer Canon prohíbe a las mujeres participar en reuniones en las que no participen sus maridos y reunirse para instruir o ser instruidas. El segundo Canon prohíbe ayunar los domingos a causa del carácter festivo de ese día y el quinto establece que aquellos que a los que un obispo ha excluido de la iglesia sólo pueden comulgar de manos de ese mismo obispo. Si comulga con otro obispo, éste es excluido de la Eucaristía. El Canon sexto dispone que un sacerdote que renuncia a su cargo para dedicarse a la vida monacal debe ser excluido de la Iglesia. El séptimo exige que sólo reciba el título de maestro a quien así le corresponda, según órdenes de la Iglesia, sólo los obispos. El concilio condenaba de este modo las prácticas de los priscilianistas, a los que se adherían, como nos transmite Sulpicio Severo, sobre todo las mujeres, además de laicos de cualquier grupo social y clérigos[102]. Condenaba las prácticas como el ascetismo radical en el contexto de la formación de una comunidad fuera de la jerarquía eclesiástica[103].

Básicamente, el interés de la reunión de Zaragoza fue el posicionamiento frente a una herejía, el afán de despojarla de cualquier clase de fuerza de atracción mediante medidas disciplinares. A finales del siglo IV había ganado importancia la oposición ortodoxa frente a la herejía, y con ella la formación de una identidad construida sobre la base de un distanciamiento de cualquier alteridad confesional. Mientras tanto había perdido importancia la preocupación por obtener una exclusiva identidad cristiana a base de controlar la conducta sexual o del ascetismo. Obviamente había concluido la fase formativa que reflejan los *canones* de Elvira; sus disposiciones ha-

102. Sulp. Sev. chron. 2,46,2: *(...) Is ubi doctrinam exitiabilem aggressus est, multos nobilium pluresque populares auctoritate persuadendi et arte blandiendi allicuit in societatem. Ad hoc mulieres novarum rerum cupidae, fluxa fide et ad omnia curioso ingenio, catervatim ad eum confluebant, quippe humilitatis speciem ore et habitu praetendens honorem sui et reverentiam cunctis iniecerat.*

103. Al respecto Domingo RAMOS-LISSÓN, *Das I. Konzil von Zaragoza (380)*, en: José ORLANDIS - Domingo RAMOS-LISSÓN, *Die Synoden auf der Iberischen Halbinsel bis zum Einbruch des Islam (711)*, Paderborn (et al.) 1981, 32-39 (= *Konziliengeschichte: Reihe A*, Darstellungen); *I Concilio Caesaraugustano. MDC Aniversario*, ed. Guillermo FATÁS, Zaragoza 1981.

bían surtido su efecto como instrumento de disciplinamiento social en cuanto a los laicos. En cuanto al clero, es cierto que debió estar presente todavía durante siglos, ya que el alto nivel de exigencia, como por ejemplo en el caso del celibato, era (y es) difícil de llevar a la práctica y por ello le era (y es) constantemente reclamado[104]. Pero si la Iglesia toleró (y sigue tolerando) esta desviación de la norma es porque claramente no era (o no es) esencial para su continuidad ni ponía (respectivamente pone) en peligro sus funciones.

Tras los *canones*, redactados en forma de lista sin cohesión interna, se esconde el *leitmotiv* de la *disciplina christiana*, la orientación o más bien educación de los creyentes al comportamiento correcto y normativo en el sentido del cristianismo. Pues las primitivas comunidades cristianas se habían debilitado cuantitativamente desde la época de las persecuciones, pero se habían ido fortaleciendo cualitativamente, mediante una reivindicación del poder legitimada espiritualmente y buenas perspectivas de futuro. Llevar todo esto a buen término, y hacerlo sobre la base de una disciplina de grupo de origen religioso requería controlar socialmente al individuo con una coherencia: este control se cernía sobre su modo de vida, incluida su vida sexual y el respeto de los rituales religiosos, más fácilmente comprobable, tanto de la liturgia como los que se desarrollaban en la comunidad durante el año eclesiástico dando lugar a la comunidad de credo y festividad religiosa, por ejemplo. Cualquier *christianus* podía ejercer de "controlador", no solamente los clérigos; así se explica por qué los *canones* abordan la actuación de los denunciantes[105].

Este proceso claramente paralelo, el objetivo de lograr una conducta correcta y una coherencia social por parte de los creyentes o sea, de lograr la ortodoxia, debería denominar la investigación que se dedica a la época moderna "disciplinamiento social" –término sacado del contexto de la confesionalización y los procesos de formación de estados entre el 1540 y el 1648[106]–. Se refiere con ello a esta introducción de una forma muy concre-

104. Cf. Karl Leo NOETHLICHS, *Anspruch und Wirklichkeit. Fehlverhalten und Amtspflichtsverletzungen des christlichen Klerus anhand der Konzilskanones des 4. bis 8. Jahrhunderts, Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte.* Kanonistische Abteilung 107 (1990), 1-61.

105. Cann. 73, 74, 75.

106. Una buena visión de conjunto sobre esta temática ofrece Ulrich BEHRENS, *"Sozialdisziplinierung" als Konzeption der Frühneuzeitforschung. Genese, Weiterentwicklung und Kritik - Eine Zwischenbilanz*, en: *Historische Mitteilungen* 12 (1999), 35-68.

ta de orden social, entendido como un entramado de mecanismos para formar y reproducir modelos de comportamiento, caracterizado por la jerarquía y que pretende llegar a cada individuo, para modificar no sólo su comportamiento, sino también su disposición psíquica. Este término se refiere sobre todo en su forma, tal y como mantiene Wolfgang Reinhard, al disciplinamiento de personas para y en una de las iglesias así como para y en el futuro estado[107]. A raíz de los paralelos estructurales de ambas sociedades premodernas, la Antigüedad y los comienzos de la Edad Moderna, como por ejemplo el hecho de que 'religión' implicaba 'política' y 'política', 'religión', ya que todavía no se había llegado a concebir subsistemas más o menos autónomos, es legítimo utilizar este término en este contexto, ya que contribuye a entender un proceso general histórico-sociológico.

Éste término parece idóneo, como ningún otro, para darle nombre a la función de los *canones* de Elvira, ya que refleja pertinentemente la transición que se estaba gestando a comienzos del siglo IV. Durante estas décadas no sólo se produjo un cambio socio-político y de mentalidad –que se desarrolló con rupturas y oposición pero al fin y al cabo gracias a un consenso sobre el sistema de valores cristianos– sino que también tuvo lugar un proceso de apropiación de las normas e institucionalización de las primitivas comunidades cristianas. La "disciplina social" alude a la "autodisciplina", a procesos relativamente independientes de autocontrol y autoimposición, así como a un proceso de integración dirigido desde los concilios. El disciplinamiento del cuerpo lleva a la disciplina social.

A comienzos del siglo IV no se controlaba al credo por la fuerza como tampoco se lo conseguía en los siglos XVI o XVII; así, éste a lo largo de un siglo y medio convencía más eficazmente gracias a que en realidad iba acompañado de una cultura incontenible respectivamente cultura de los

107. El término fue primeramente empleado por Ernst W. ZEEDEN, *Grundlagen und Wege der Konfessionsbildung im Zeitalter der Glaubenskämpfe*, en: *Historische Zeitschrift* 185 (1958), 249-299, que en aquel entonces había estudiado los procesos de cambios que vivían las iglesias por dentro quiere decir a cuáles métodos habían recurrido las distintas iglesias para asegurarse de la ortodoxia de sus creyentes. Wolfgang REINHARD modificó este concepto pues él lo entendió –tomando en consideración la relación estricta de la "confesionalización" y de la génesis del estado moderno– como primera fase del "disciplinamiento social", que sólo funcionó cuando el poder secular o colaboró o por lo menos lo toleró si es que no había tomado la iniciativa él mismo: *Zwang zur Konfessionalisierung? Prolegomena zu einer Theorie des konfessionellen Zeitalters*, en *Archiv für Historische Forschung* 10 (1983), 257-277.

gobernantes y había surgido, en definitiva, del "poder de la costumbre", en palabras de Wolfgang Reinhard[108]. Llegados a este punto, a mediados del siglo V, con la Iglesia informando la mentalidad de los creyentes y movilizándolos emocionalmente, esto es, con un gobierno basado en el libre albedrío humano, los obispos tenían ganada la batalla del poder.

108. Wolfgang REINHARD, *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, München 1999, 259-263 respectivamente IDEM, *Glaube und Macht. Kirche und Politik im Zeitalter der Konfessionalisierung*, Freiburg (i.Br.) et al. 2004, 8-9.

AADC XIV (2007) 241-267

REQUISITOS DE PRUEBA, LA EXIGENCIA DE UN MÍNIMO DE PRUEBA Y LA NOTORIEDAD EN EL DERECHO PROCESAL MEDIEVAL (SIGLOS IX-XII)

Mathias SCHMOECKEL

SUMARIO: I. Requisitos de prueba y la exigencia de un mínimo de prueba en el Derecho procesal (enfoque en el siglo IX). 1. Introducción. 2. Desarrollo de un elevado estándar probatorio en el ius commune. II. La notoriedad (enfoque en los siglos IX-XII).

I. REQUISITOS DE PRUEBA Y LA EXIGENCIA DE UN MÍNIMO DE PRUEBA EN EL DERECHO PROCESAL (ENFOQUE EN EL SIGLO IX)[1]

1. INTRODUCCIÓN

La Historia del Derecho probatorio refleja de forma muy clara las ideas de Justicia y Equidad de una sociedad. De ahí que jueces de todos los tiempos y de todos los lugares se enfrenten a menudo al problema de decidir con muy pocas pruebas el destino de los acusados. Esto es válido incluso hoy, en un tiempo, en el que la situación de la prueba ha sido mejorada, en gran medida, a través del empleo de la técnica, el análisis genético y psicológico de versados profesionales hasta límites inimaginables. Sin embargo, este problema era, en esencia, más grave antes, cuando no había apenas un indicio probatorio fehaciente. El juez ha de conformarse con aislados me-

1. Véase MATHIAS SCHMOECKEL, *Neminem damnes, antequam inquiras veritatem. Die Entwicklung eines hohen Beweisstandards als Vorgeschichte der Verdachtsstrafe*, ZRG (KA) 118 (2001), 191-225.

dios de prueba y sobre ellos valorar, si éstos son suficientes para poder dictar una sentencia de condena penal. En esta valoración se muestra el sentido de la justicia de una sociedad, en especial, en relación a la cuestión de qué grado de seguridad ha de poseer la prueba para poder condenar a alguien.

La especial situación de una condena penal sugiere que en esa situación se proceda con la mayor seriedad posible: no se juega con la vida de los demás. El juez pondera, por tanto, entre el interés del acusado y el interés de la persecución de los delitos por parte del Estado. De este modo, las reglas de prueba buscan proporcionarle la decisión individual y a través de ello asegurar tanto la objetividad como la uniformidad de las sentencias judiciales.

No obstante, en la decisión del juez se muestran también otras evoluciones sociales. La variedad de las posibles pruebas es constante a lo largo de la Historia: la confesión –eventualmente en conexión con la tortura– la declaración de testigos, los documentos, los indicios, y las reglas de presunción, pero el significado de esos medios según el campo científico difiere en gran medida; Teología, Filosofía, Psicología, etc., participan de la decisión de lo que consideramos como convincente. Ya el mismo desarrollo de la técnica se manifiesta en la Historia del Derecho de la prueba: el empleo de las huellas dactilares, las pruebas de ADN y el rastreo de fibras no manifiesta únicamente la evolución tecnológica de los últimos siglos, sino también la medida de nuestra confianza en esa tecnología. Otros siglos veían en el milagro y la confesión bajo tortura un medio de prueba fehaciente. Las posibilidades del conocimiento, esto es, de la evolución filosófica y técnica, incluso de aquella correspondiente a la mentalidad de la época, motivan las decisiones judiciales.

El Derecho probatorio sobrepasa con ello el ámbito de la Historia del Derecho, en la medida en que se une al Derecho como en otras disciplinas científicas e incluso como en la mentalidad de su tiempo. Una "Historia de la Justicia" ha de ser, ante todo, una Historia del Derecho probatorio y ha de recoger para ese fin las concretas doctrinas jurídicas de las distintas formas de prueba en su transformación histórica.

Para hacer más claro este punto de partida, me limitaré a la Historia medieval. Con ello quiero, por una parte, poner de relieve los principios de las convicciones aún válidas sobre el Derecho y la Justicia en la Tradición continental europea. Intentaré mostrar hoy, por qué el juez ante una condena penal debe adquirir seguridad de una forma especial. De gran significado es el histórico principio de la prohibición de la tortura, ya que el recurso

a ella le resultaría muy fácil a cualquier Estado a través de los cuerpos de policía si no tuvieran presente la experiencia histórica. Por otra parte, la distancia histórica facilita también el reconocimiento de una clara diferencia con la postura actual. Precisamente por ese motivo, quiero también referirme a aspectos de la también hoy olvidada doctrina de la notoriedad, es decir, la posibilidad de dictar en el acto una sentencia de condena sin el juicio correspondiente.

Obviamente, en estos temas se trata de mi propia forma de acercamiento a la Historia. Pero quizá sea para ustedes interesante advertir en qué grado esta misma percepción también puede tanto desarrollar como perseguir un cuestionamiento de la Historia, para elaborar un nuevo enfoque del mismo. Entonces la Historia resulta bajo mi punto de vista muy interesante y, por ello, les invito a explorar conmigo materias poco investigadas de la Historia, donde aún pueden descubrirse los milagros.

2. DESARROLLO DE UN ELEVADO ESTÁNDAR PROBATORIO EN EL *IUS COMMUNE*

¿Puede suponerse, que el trabajo del juez era antiguamente menos laborioso que hoy? Si alguna vez dejáramos a un lado las nuevas posibilidades técnicas de la aportación de prueba, se dirigiría la pregunta a las reglas de la misma. ¿Cuándo puede un juez, adquirir la seguridad que resulta necesaria para condenar al acusado? Hoy en día, pues, un juez dicta sentencia, cuando ha adquirido el convencimiento interno sobre la culpa del acusado. Desde la Revolución francesa se habla de la necesaria "*intime conviction*"[2] del juez como presupuesto general de la sentencia. Para ello, se valora la totalidad de las pruebas obtenidas en el proceso a la luz de su fuerza probatoria, a la suficiencia del tipo de prueba y a la conexión y coherencia con otros medios probatorios.

De esta manera, la sentencia resulta posible, cuando el juez ha alcanzado una seguridad interna y está convencido de la culpa del acusado. En

2. THEODOR MOMMSEN, *Römisches Strafrecht*, Leipzig 1899 ND Graz 1955, 435 s; de la *intime conviction* también JEAN-PHILIPPE LÉVY, *La formation de la théorie romaine des preuves*, en: *Studi in onore di Siro Solazzi*, Napoli 1948, 418-438, 430; más precisamente, ERNST LEVY, *Gesetz und Richter im kaiserlichen Strafrecht*, en: *Gesammelte Schriften*, Köln-Graz 1963, 448 ss (originario 80 ss).

relación a este dilatado proceso de ponderación existen apenas reglas de prueba, en general el juez dispone de una amplia libertad.

Sin embargo, la libertad del juez romano era aún mayor en la Antigüedad clásica. También decidía entonces con gran libertad, si a la vista de los hechos estaba convencido de la autoría del acusado: piensen ustedes en el ejemplo de Poncio Pilato como juez de Jesucristo. Era competencia de los *rétores* valorar las pruebas en ambas direcciones. El tratamiento de la prueba no estaba por ello subordinado al Derecho, sino a la Retórica[3]. No obstante, el juez de del Derecho romano clásico podía, además, decidir que el proceso se considerara como no aclarado suficientemente. Entonces, podía o bien ordenar una nueva aclaración de los hechos o bien dictar una sentencia denominada "*non liquet*", es decir, negar una sentencia de fondo. Asimismo, podía el juez elevar el asunto a una instancia superior, finalmente al emperador. Para éste suponía la Administración de Justicia una competencia especial, en ningún caso la más importante. De todos los más altos romanos se esperaba un profundo conocimiento del Derecho y de la Retórica, para poder abogar por los demás ante un Tribunal.

Ya fue así en tiempos del Imperio, en particular, tras el establecimiento de 380 reglas, que proporcionaron a los jueces autoridad en el tratamiento de los medios de prueba. De forma significativa, esto tiene una estrecha relación con la cristianización. La Tradición hebrea ligaba la Justicia como atributo central de Dios con los hombres. Dios muestra ya su supremacía en la Justicia suprema de sus decisiones[4], el hombre es ya justo en el gobierno de su vida influido por las decisiones justas. En esa Tradición ha de parecerse el Dios soberano al juez justo (Gen. 18,19; Sal. 72,1), en la medida en que castiga a los culpables y se atiene a las reglas del proceso. Por ello precisamente, Salomón llegó a ser un ejemplo para todos los reyes cristianos. El mismo Dios ayuda a descubrir la verdad, al brillar ésta tan claramente como el sol de mediodía (Sal. 37,5). Si no son castigados los autores de los delitos, o se condena a los inocentes, peca el rey no sólo como persona, sino

3. Comp. GIOVANNI PUGLIESE, *La prova nel processo romano classico*, en *Jus. Rivista di scienze giuridiche* 11 (1960), 386-424, 399 ss.

4. Comp. p.ej. AUGUSTINUS HIPPONENSIS, *De Genesi ad litteram libri duodecim* (CSEL 28, New York 1894, CPL 266), 12,25, 418 Z.14: "in uisione autem spiritali, id est in corporum similitudinibus, quae spiritu uidentur, fallitur anima, cum ea, quae sic uidet, ipsa corpora esse arbitratur uel, quod sibi suspicione falsa que coniectura finxerit, hoc etiam in corporibus putat, quae non uisa conieclat."

que también con ello aleja a su pueblo de Dios. Una sentencia es siempre justa cuando se corresponde con el "verdadero" hecho. La Justicia de la magistral dirección del juicio se basa con ello, por un lado, en la efectividad de la persecución de los delitos, por otro lado, también en la observación de las reglas del proceso.

De ahí que un gobernante cristiano deba asegurar que sus jueces proporcionen Justicia en cada caso en particular y que no decidan sólo con arbitrariedad. La Iglesia exigía desde el principio la seguridad del juez. Ya en la palabra de Juan 7, 24 se asegura, que el juez está convencido de la culpa y no le dominan las ideas preconcebidas. Esto fue acogido por los Padres de la Iglesia. Sobre todo, Gregorio Magno exigió en múltiples ocasiones, en varias famosas y comentadas cartas, la seguridad del juez[5]. Esto indica, que la relación con la cristianización y de la tarea legisladora puede verse en el ámbito del Derecho probatorio. No obstante, todavía los gobernantes no se caracterizaban sólo por su cualidad de cristianos. Esto se modificó, sobre todo, a través de la ideología imperial de los gobernantes carolingios, en particular con Luis el Piadoso.

Los reyes del siglo VIII comenzaron a ser los jueces más altos y los garantes de la Justicia como expresión de la ortodoxia y el orden de su reino. Esa función se hizo patente posteriormente en el segundo cetro de los reyes franceses, el cetro con la "mano de la Justicia". Así, el rey no era sólo responsable del orden de su reino, sino también de las almas de sus súbditos, que primero veían en los principios del orden sólido las condiciones para una vida de cumplimiento con Dios y con ello en una vida más allá del Paraíso. A través de la orientación de la supremacía en el ideal del gobernante cristiano se explica que la Iglesia cobrase un nuevo peso en la determinación del orden jurídico y estatal. Ello constituyó los principios para una Reforma fundamentada del Derecho probatorio en el s. IX.

También hay que contemplar las antiguas leyes de los Reinos germánicos, que se interesaban en la aclaración de las verdaderas fechorías. Sin embargo, su vehículo se diferencia de los romanos significativamente. In-

5. GREGORIUS MAGNUS, *Registrum Epistularum, (an Constantius Bischof von Mailand, a.600)* X.11 (JE 1779), ed. L. Hartmann (MGH Ep. 2), Berlin 1957, 245 Z.26-246 Z.8 = ed. D. Norberg (CC 140 A), Turnhout 1982, 837 Z.11-23; para importancia de las cartas de Gregor en el Decreto Gratiani véase PETER LANDAU, *Das Register Papst Gregors I. im Decretum Gratiani*, en: R. Schieffer (ed.), Mittelalterliche Texte. Überlieferung - Befunde - Deutungen, (MGH, Schriften 42), Hannover 1996, 125-140.

cluso en el Derecho romano influido por los visigodos se encuentra el juramento[6] para limpiar la culpa o demostrar la inocencia, a veces acompañada de conjuradores[7], la sentencia de Dios, o el duelo[8]. Pero también reconozco, en relación a las leyes francas, que éstas estaban interesadas no sólo en una verdad formal, sino también material. No obstante, siempre se caracterizaba el Tribunal por una especial celeridad de procedimiento: la asamblea del día de juicio debía tratar toda cuestión jurídica que se planteara; los procesos debían ser dirigidos y terminados en el acto. El Derecho longobardo se diferenciaba sólo del anterior en la desarrollada tramitación: para el rey Liutprando el juez de primera instancia, el jefe de la comunidad, debía terminar el procedimiento en cuatro días. En caso de inseguridad, podía elevar el asunto al *iudex* de segunda instancia, que sólo tenía seis días de tiempo[9]. Aquí se daba valor preferente a la celeridad del procedimiento. Sólo la *Lex Baiuvariorum* del s. VIII, creada principalmente en el círculo de la Iglesia, advertía al juez de la cautela y cuidado[10] y se refería abiertamente a la primera Carta a los Tesalónicos (5,21)[11]:

Neminem damnes, antequam inquiras veritatem. Scriptum est: Omnia autem probate, quod bonum est tenete.

La renovación del Derecho probatorio fue llevada a cabo en el s. IX por una serie de célebres autores que atribuyeron sus textos tan premeditada como falsamente a antiguas autoridades. Así, en particular, Pseudo-Isidoro falsificó cartas de los primeros Papas. Recordaba el castigo a los sodomitas[12]: aunque Dios todo lo sabe, deja que la culpa se pueda demostrar otra

6. Comp. M. KRAUS - HANS-DIETER SPENGLER, *Iusiurandum, Historisches Wörterbuch der Rhetorik*, IV Tübingen 1998, 692-712.

7. GERHARD KÖBLER, *Eidhelfer, Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, VI Berlin/ New York 1986, 546 s.

8. JÜRGEN WEITZEL, *Gerichtsverfahren*, en: *Reallexikon der Gemanischen Altertumskunde*, XI Berlin/ New York 1998, 153-171, 157.

9. LIUTPRANDI LEGES (a.721) c.25, ed. F. Bluhme, (MGH Leges in folio 4), 118 s.

10. LEX BAIWARIORUM, ed. K. v. Schwind, (MGH *Legum Nationum Germanicarum* 5,2), Hannover 1926 ND 1997, 16.15, 441 Z.9-10: "[...] omnia sint firmata aut per cartas aut per testes, qui hoc probare possent"; de la tortura 9.20, 382 Z.7 - 383 Z.2.

11. LEX BAIWARIORUM, 9.19, 382 Z.4-5.

12. Como epistula 2 del papa EVARISTUS, c.11 (*Deus omnipotens*), v. Hinschius, 92; = Collectio Anselmo Dedicata (can.cont.) 3.190; Pseudo-Remedius c.20; Regino 2.311; BURCHARD VON WORMS 11.9; ANSELM VON LUCCA, *Collectio Canonum*, ed. F. Thaner, Innsbruck 1906, 3.63; DEUSDEDIT 4.37 und 4.307; Bonizo 4.37; IVO, *Decretum*, 5.240; IVO, *Panormia*, 4.116; IVO, *Tripartita*, 1.3.5; Polycarpus 7.1.30; Coll 13P 9.51; C.2 q.1 c.20, *Evaristus erneut zitiert incitado de Nuevo* en C.30 q.5 c.10.

vez con el proceso y los testigos. Aún más, los hombres debían adquirir la seguridad del estado probatorio a través del proceso[13]. Benedicto Levita, otro falsificador del siglo IX, recordaba la Justicia definitiva, que creará el juicio universal: el juez terrenal debía con esta advertencia quedar liberado, pues a él le está permitido, por ende, tomarse su tiempo en la aplicación del Derecho. Ya que, en este sentido, Dios era concebido como la más elevada instancia, se podía confiar en la victoria de la Justicia. Sólo ha de ser el juez cuidadoso, no crear injusticia él mismo.

El peligro de una sentencia injusta es en los *Capitula Angilramni* mayor para el juez, que a través de ello puede perder la salvación de su alma, como el acusado: si es culpable, recibe una justa condena; pero en caso de ser inocente ha sufrido, lo que le será en el más allá recompensado. Por ello, llegará antes al Paraíso. El juez injusto, al contrario, pierde con esa sentencia la salvación de su alma[14].

Un valor especial se otorga a la correcta obtención de pruebas. Por tanto, en primer lugar pueden ser valoradas judicialmente. De ahí que se escudriñen las reglas del proceso, cuyo cumplimiento justifica ya la Justicia de la sentencia. Esto servía, ante todo, al principio de no juzgar en la inseguridad; lo que, por consiguiente, adquiere un carácter ético. Por otro lado, a partir de este principio, fueron fijadas por escrito las reglas del Derecho. A diferencia del mundo antiguo, el Derecho probatorio pertenece ahora indiscutiblemente al Derecho y ya no a la Retórica.

13. Comp. VICTOR c.4 (*Audivimus namque apud vos*), CAPITULA ANGILRAMNI, Cor. Sal. XI, ed. P. *Hinschius, Appendix zu: Decretales Pseudo-Isidorianae*, Leipzig 1863, 768., 128; = Collectio Anselmo dedicata 1.15, 1.94 und 3.168; Pseudo-Remedius c.39; BURCHARD VON WORMS 1.176; *Sentenzen* c.83; ANSELM VON LUCCA, 2.9 und 2.81; DEUSDEDIT 1.69 y 4.317; BONIZO 4.55; IVO, DECRETUM, 5.4 und 5.244; IVO, *Panormia* 4.113, 4.126 y 4.134; C.2 q.6 c.7; DG p. C.30 q.5 c.9; ZEPHERINUS c.4 (*Neque in re dubia certa iudicetur*), CAPITULA ANGILRAMNI, Cor. Sal. XI, ed. P. *Hinschius, Appendix para: Decretales Pseudo-Isidorianae*, Leipzig 1863, 768., 131; = Collectio Anselmo dedicata 3.191; FELIX I. c.2 (*Quapropter detractores*), CAPITULA ANGILRAMNI, Cor. Sal. XI, ed. P. *Hinschius, Appendix para: Decretales Pseudo-Isidorianae*, Leipzig 1863, 768., 198; = Collectio Anselmo dedicata 3.65, 3.121 und 5.79; IVO, *Decretum*, 6.329 und 6.330; MELCHIADES c.2 (*Primo semper omnia diligenter*), CAPITULA ANGILRAMNI, Cor. Sal. XI, ed. P. *Hinschius, Appendix para: Decretales Pseudo-Isidorianae*, Leipzig 1863, 768; BURCHARD VON WORMS 1.2; *Sentenzen* c.85; ANSELM VON LUCCA, *Collectio Canonum*, ed. F. Thaner, Innsbruck 1906, 2.41; DEUSDEDIT 1.88; BONIZO 4.67; IVO, *Decretum*, 5.46; IVO, *Panormia*, 4.112; IVO, *Tripartita*, 1.31.1; C.2 q.1 c.13.

14. CAPITULA ANGILRAMNI, Cor. Sal. XI, ed. P. *Hinschius, Appendix para: Decretales Pseudo-Isidorianae*, Leipzig 1863, 768.

Pero una regla fija, como se encuentra con Benedicto Levita, puede también significar, que bajo la sospecha de un homicidio[15] sólo se permita condenar al exilio. Ya aquí lleva el énfasis de la seguridad de la prueba a que se permita al juez la excepción de imponer penas también ante determinados casos de sospecha[16].

Los juristas eclesiásticos del s. IX volvieron a los medios de prueba de los romanos, sin rechazar por ello los germánicos. Todavía los grandes Príncipes de la Iglesia en el s. IX como el papa Nicolás I. o el Arzobispo Hincmar de Reims[17] habían disfrutado de una formación clásica y adquirido profundos conocimientos del Derecho romano.

Las Colecciones a partir del s. X muestran también a través de la agrupación espacial la conexión de las reglas de la prueba con el Derecho procesal y la posición del juez.

Junto a la forma escrita del procedimiento el Derecho probatorio justifica la revisión de sentencias: un juez de mayor rango podía sólo permitirse dictar su propia sentencia por razón del material documentado. No había más indicador, que el que el juez de primera instancia pudiera llevar a cabo. Con ello fue declarada una jerarquía eclesiástica, pues la posición del Papa como Obispo de Roma justificaba también su lugar como juez superior de la cristiandad. En particular, no sólo controlaba a todos los jueces de la Iglesia, sino que finalmente también a todos los cristianos, a todos los hombres que fueran sometidos a un tribunal eclesiástico. Precisamente, de esa posición como juez superior se manifestaba el convencimiento de los Papas, en definitiva, de estar por encima de todos los demás hombres y, asimismo, por encima de reyes y emperadores.

15. BENEDICTUS LEVITA, ed. G. Pertz, (*Leges in folio* 2.2), Hannover 1837 ND Stuttgart / Vaduz 1965, 1.236, 58.

16. V. BENEDICTUS LEVITA, (n. 15) 3.464, 132: "*De his qui de suspicione, vel absque legitimo accusatore, aliquos iudicare praesumunt.* Placuit ut nullus quemquam Clericorum vel Laicorum de suspicione aliqua iudicare praesumat; similiter, ne sine accusatore legitimo quispiam condemnetur: quia pessimum et periculosum est quempiam de suspicione iudicare, aut sine legitimo accusatore quemquam damnare"; 3.232, 116: "Convictus in iudicio de evidenti violentiae crimine reus capite puniatur".

17. Comp. HINKMAR VON REIMS, *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae, (a. 860)*, ed. L. Böhringer, (MGH Conc. IV, suppl.1), Hannover 1992, *capitulatio* 12, 184 Z.1 ss, v.a. 10: "*Nam grave est satis et indecens, ut in re dubia certa dicatur sententia*".

El Derecho de la prueba obtuvo, por tanto, un significado político, en tanto que justificaba de lleno la *plenitudo potestatis* del Papa[18]. No obstante, considero importante destacar el significado espiritual. El poder sirve decisivamente para transformar el mundo según la doctrina cristiana y para llevar a cabo la *Respublica Christiana*. Su guardián no puede ser otro que el Papa. Esto lo podemos ver claramente manifestado y verificado con Nicolás I, también cuando ya en el s. XI se alcanzaron éxitos duraderos.

El Arzobispo Agobardo de Lyon, Consejero de Luis el Piadoso, admitió que le es imposible al hombre juzgar con la misma Justicia que Dios[19]. Pensaba que el Derecho probatorio es un medio para mejorar la jurisprudencia de los Reinos francos y hacer Justicia. Dedicó un libro completo en existencia de una fuerza probatoria de los milagros. Puesto que siempre las cuestiones de poder se ponen en claro judicialmente, existía una oportunidad idónea para la Iglesia de desarrollar sus ideas de un juicio justo. Según Hincmar de Reims el proceso se llevaba a cabo por cuatro personas: junto al juez se accionaba el proceso mediante una persona, acusación, frente a la cual se enfrentaba un abogado del acusado[20]; los testigos podían ser citados. No obstante, la presencia del acusado no era necesaria. El juez tiene así la tarea de redactar un protocolo del proceso, para probar a los jueces superiores que la causa se había llevado a cabo conforme a las reglas del proceso y del Derecho probatorio.

Pero todo medio de prueba en sí debía ser justo. Sólo era empleado si era fehaciente, si era confirmado por indicios, que sólo los concretos acusados podían conocer. Así, la sentencia, verosímil de esta forma, podía contemplarse como base suficiente para imponer una condena. Este criterio era tan fidedigno, que la confesión judicial, y la confesión en sentido religioso se impregnaron de la palabra latina "*confessio*" y además ofrecía con ello un paralelismo con el proceso y el procedimiento confesional. La declara-

18. Del derecho germano y medievo comp. MORITZ AUGUST VON BETHMANN-HOLLWEG, *Der Civilprozeß des gemeinen Rechts in geschichtlicher Entwicklung*, Bonn 1873, V 426.

19. AGOBARD VON LYON, *De Divinis sententiis contra iudicium Dei*, en: *Agobardi Lugdunensis Opera omnia*, ed. L. van Acker, (CCCM, 52), Turnhout 1981, 31-49, 46 Z.446 ss; IDEM, *Adversus Legem Gundobadi*, en: *Agobardi Lugdunensis Opera Omnia*, ed. L. van Acker, (CCCM, 52), Turnhout 1981, 22-29, 24 Z.14-17.

20. HINKMAR VON REIMS, *De divortio Lotharii regis et Theutbergae reginae, (a. 860)*, ed. L. Böhringer, (MGH Conc. IV, suppl.1), Hannover 1992, *capitulatio*, 102 Z.1 s: "*In omni iudicio quattuor personas necese est semper adesse, id est iudices electos, accusatores ac defensores et testes* [...]".

ción de un testigo era considerada fehaciente si provenía de un testigo que poseía cierto rango (sí: rango) y no era enemigo del acusado, etc. Por ello, en el Derecho de la prueba testifical creció deprisa el número de reglas jurídicas hasta que éstas se consolidaron en un extenso campo propio.

Cada condena era entonces posible, cuando la culpa del acusado era "manifiesta"[21]. De ahí que el caso declarado de robo culpable se calificaba de "*manifestus*". En consonancia con el Derecho romano, los juristas eclesiásticos calificaban con ello el resultado de una valoración probatoria. Con todo, del Derecho romano se diferenciaba el nuevo Derecho de la Iglesia en dos puntos: que el tipo de prueba procedente del Derecho germano como ordalías, el duelo y el juramento para limpiar la culpa o demostrar la inocencia fueron conservados y de ningún modo fueron descartados[22]. Pero ante todo fue todo el procedimiento de prueba jurídicamente dividido y reglamentado. Con ello se buscaba limitar la arbitrariedad del juez. Bajo el cuidado de un minuciosamente reglamentado derecho probatorio debía ser minimizado el riesgo judicial de dictar sentencias injustas[23]. Por medio de la Iglesia se determinó procesal y jurídicamente la ordenación de la Justicia, también por medio de ella se reforzó al mismo tiempo la posición del Papa como juez superior de la Iglesia y de la cristiandad.

En el siglo X se modificaron las compilaciones de Derecho. La decadencia cultural de la Europa central llevó a que se llevaran a cabo compilaciones más reducidas y la gran parte del pensamiento transferido de la antigüedad se echó a perder; sólo los principios centrales fueron transmitidos. Solamente fueron las declaraciones del papa Gregorio Magno hasta Nicolás I las autoridades determinantes. Ello fortaleció la autoridad del Papa. Para el canonista Deusdedit quedaba en general toda cuestión sometida a la sentencia del Papa, pues sólo el representante de Dios tiene el poder de establecer una justa condena. Además, cuando esa posición era poco practicable y hubiera sobrecargado al Papa, ello denotaba, en cualquier caso en la teoría, la significación creciente del Papa como juez superior de la cristiandad.

21. DG p. C.30 q.5 c.9: "*Quamuis enim uera sint, non tamen credenda sunt nisi que manifestis indiciis conprobantur, nisi que manifesto iudicio conuincuntur, nisi que iudiciario ordine publicantur.*"

22. Comp. BENEDICTUS LEVITA, (n. 15) *Additio* 4.160, 156: "[...] *Scimus enim quoniam talium criminum patratores Lex Romana, quae est omnium humanarum mater legum, igne cremari iubet.*"

23. FRANCISCUS GERMOVNIK, *Indices Corporis Iuris Canonici*, Ottawa 2000, 156 s.

Para Burcardo de Worms en el s. XI podían considerarse a los acusados ya culpables, cuando se les hubiera declarado culpables de los delitos. En el *Decretum Gratiani* ya se encuentran reunidas otra vez las autoridades determinantes, pero ahora ordenadas según los principios centrales. Por ello, Graciano destaca que sólo debe condenarse, cuando se haya disipado toda duda. La reducción de la materia jurídica transmitida llevó, sin embargo, a que las nuevas ideas del s. IX afloraran de forma aún más clara. Los teólogos basaban también la necesidad de absoluta seguridad para la condena en consideraciones teológico-morales. Más tarde, esto fue llevado a cabo por Bernardo de Clairveaux[24] y Tomás de Aquino[25]. En definitiva, el escaso número de reglas jurídicas se justificaba por una mayor solidez. Excepciones como la de Benedicto Levita para permitir una condena en casos de sospecha[26] no tenían ya cabida en estos nuevos sistemas.

El desarrollo nombrado muestra dos cosas: en primer lugar, se elevó por fin el estándar probatorio. Por ello, quiero especificar, que sólo una absoluta seguridad en la culpa del acusado bastaba para la condena. Ahora se exigía del juez no sólo un convencimiento individual, sino una constatada seguridad general, que no se pudiera poner nunca en duda. Un colega alemán se consolidó el aforismo "*iudex secundum allegata - non secundum conscientiam iudicat*". Para el juez es siempre más importante valorar cada prueba que por medio del Derecho fuese introducida ante el Tribunal.

Para otros llevó el desarrollo a una cada vez mayor Compilación de reglas de prueba. Después del 1160 se creó con "*Saepe numero in iudiciis*"[27]

24. Vgl. BERNHARD VON CLAIRVAUX, *Epistulae*, en: *Opera*, ed. J. Leclercq/ H.M. Rochais, Roma 1974-1977, ep. 7 11.7, 39 Z.7: "*Ubi vero suspicio, ibi discussio necessaria.*"; IDEM, *Sermones de diversis*, in: *Opera*, Roma 1970, sermo 26,3 6.1, 196 Z.1: "*Nemo super his quae certa sunt haesitet; nemo dubia pro certis admittat; nemo sibi in dubiis iudicium vindicet praecipitet ve sententiam, et experimur quod scriptum est: PAX MULTA DILIGENTIBUS LEGEM TUAM, ET NON EST ILLIS SCANDALUM.*".

25. THOMAS AQUINAS, *Summa Theologiae*, IIa IIae q.60 art.3 a.E., 296; sobre el modo procesal comp. ANDRÉ LAINGUI, *L'ordo iudiciarius selon saint Thomas*, en: UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI PERUGIA (ed.), *L'Educazione giuridica*, VI: *Modelli storici della procedura continentale/ I: Profili filosofici, logici, istituzionali*, Napoli 1994, 33-47.

26. BENEDICTUS LEVITA, ed. G. Pertz, (*Leges in folio* 2.2), Hannover 1837 ND Stuttgart/ Vaduz 1965, 3.259, 118; ANSELM VON LUCCA, *Collectio Canonum*, ed. F. Thaner, Innsbruck 1906, 3.38.

27. Dazu LINDA FOWLER-MAGERL, *Ordines Iudiciarii and Libelli de ordine Iudiciorum, (Typologie des sources, fasc. 63)*, Turnhout 1994, 47; IDEM, *Ordo iudiciorum vel ordo iudiciarius: Begriff und Literaturgattung, (Ius commune, 19)*, Frankfurt a.M. 1984, 219 s, lo data después 1160.

el primer texto sólo para el Derecho probatorio. En comparación con estas modestas seis hojas impresas, se encuentran ya, por otro lado, en el creado en 1215 "*Ordo iudiciarius*"[28] de Tancredo de Bolonia cerca de 50 hojas impresas, más estrechas. Sin embargo, con el aumento de las exigencias de testigos creíbles fue cada vez más difícil, por ejemplo, encontrar testigos capacitados y válidos. Ambos principios, aumento del estándar probatorio y diferenciación para la declaración testifical, debían garantizar la justicia de los procesos terrenales y al mismo tiempo asegurar que los culpables fueran condenados. El Derecho probatorio, que por el contrario conducía por lo general a la puesta en libertad del presunto delincuente, no podía ser admitido.

Por ello, es característica la forma en que se encontró la necesaria salida a este problema. Sobre el año 1200 quería la Iglesia actuar cada vez más duramente contra los cátaros franceses y erradicar la herejía. Empero, se trata con ello de delito especialmente difícil de probar. Por ello, el papa Alejandro III había permitido alrededor del año 1200 en casos excepcionales la condena penal también en casos de sospecha; de ahí que, por otro lado, fueran atenuadas las consecuencias de la pena. En vista de ello, en 1215 propone el canonista Vicente Hispano que sea impuesta de forma generalizada una pena más atenuada ante dudas considerables. De todas formas, existía aún como categoría, junto a la pena legal (*poena ordinaria*), la pena para casos extraordinarios (*poena extraordinaria*), como también se añadió el castigo en casos sospecha. No obstante, su propuesta tuvo una salida en la práctica, cuando el papa Inocencio IV alrededor de 1245 consideró la cuestión y sancionó esa forma de proceder. Su asentimiento supuso una ruptura y en toda Europa fue permitida una condena de estas características en casos de sospecha hasta el s. XIX.

Con todo, el carácter excepcional de esa posibilidad la hicieron evidente, por un lado, determinados autores, que se expresaron a favor de ello, en la medida en que querían ver empleada esa excepción "*nisi raro*" y "*modice*"; por otro lado, a través de otros escritores que guardaban silencio ante las penas indiciarias. Esa permisión, a menudo escondida, de este tipo de penas conduce a admitir, que aquí el principio del elevado estándar de prueba se quebró. Pero ello no debe confundirse con la presunción legal de ino-

28. TANCRED VON BOLOGNA, *Ordo iudiciarius*, ed. F. Bergmann, *Libri de iudiciorum ordine*, Göttingen 1842 ND Aalen 1965, 211-260.

cencia, esto es, como medida a favor del acusado[29]. En primer lugar, la finalidad era más bien la ampliación de la represión por medio de un juez elevadamente intervencionista. El Derecho probatorio muestra con ello, ya en este punto, el nacimiento del Derecho penal público. Además, se trata aquí de un instrumento de control sobre juez. El juez no sólo tenía más poder frente al acusado, sino que, al mismo tiempo, estaba fuertemente sometido al control del juez superior. Debido a su propia responsabilidad debían temer más el poder del juez superior, cuyo control parecía a la vez aún más justificado. Con ello, la pena indiciaria, como oposición latente frente al estándar probatorio, también aumentó el poder de los jueces más altos, sin apartarse del principio de alcanzar la justicia.

Hemos conocido realmente no sólo el nacimiento del Derecho procesal canónico, del Derecho procesal romano-canónico. De la mano de este ejemplo hemos visto más bien también por qué el *ius commune* pudo en definitiva originarse. Partiendo de doctrinas y convicciones teológicas se creó el Derecho moderno. Por ello, se atribuía la Iglesia no sólo la creación, sino también en el ejercicio de un papel de dirección. Ya el estudio de los autores pregraciánicos nos muestra el significado histórico de salvación del nuevo Derecho. El Derecho creado nuevamente en el s. IX servía al objetivo de preparar a los hombres para el Juicio Universal. Esta idea fue condensada hasta el s. XI en esenciales principios teológicamente fundamentados, para ser seguidamente seleccionada, sistematizada y, por medio de excepciones, hacerse más flexible, no obstante, sin cambiar sus principios hasta el s. XIX.

En un primer momento, la Iglesia buscó a través del Derecho probatorio crear seguridad en el proceso y, al mismo tiempo, garantizar la eficacia de la persecución de los delitos. Ambos debían asegurar la justicia del juez terrenal. Pero ya hemos visto que esos fines podían colisionar entre ellos. Ya en ciertos casos de incompatibilidad se muestra el perfil teológico del nuevo Derecho europeo, que también ha influido al Derecho de América. Nos vemos además confrontados con un problema fundamental del actual ordenamiento; también nuestros tribunales deben alcanzar la Justicia, que no se define intrínsecamente jurídica, sino ética. Siempre que exijamos

29. Comp. MATHIAS SCHMOECKEL, *Humanität und Staatsraison. Die Abschaffung der Folter in Europa und die Entwicklung des gemeinen Strafprozeß- und Beweisrechts seit dem hohen Mittelalter*, Köln/ Weimar/ Wien 2000, 425 ss; de otra manera JEAN-MARIE CARBASSE, *Introduction historique au droit pénal*, Paris 1990, 139 n. 77.

que no se juzgue simplemente según el estado probatorio, sino que sólo se permita condenar al culpable, nos reconoceremos de nuevo como herederos de los hombres de la Iglesia que iniciaron la Reforma del *ius commune.*

II. LA NOTORIEDAD (ENFOQUE EN LOS SIGLOS IX-XII)[30]

Hemos tratado en la primera parte del elevado estándar general del *ius commune*, más exactamente del Derecho procesal romano-canónico. Ahora me referiré a un tema que habla de un claro daño a esas reglas, aun cuando, sin embargo, también podía interpretarse como consumación de los principios antes mencionados. Se trata de la *notoriedad*[31], es decir, de la posibilidad, de poder condenar en el acto a un acusado por una situación probatoria aparentemente cierta e irrefutable.

Esta doctrina fue seguramente práctica. En tanto podía nombrarse algo como notorio, podía avanzarse hacia la condena. El juez estaba sólo sujeto a la conclusión del proceso, su sentencia podía ser sólo de naturaleza declarativa. El *ius commune* desarrollado diferenciaba tres tipos de notoriedad[32]: a) el *notorium iuris*, cuando los hechos eran constatados por medio de actos judiciales ante el Tribunal como irrefutables o cuando una confesión tenía lugar, lo que representa el caso más importante b) el *notorium facti* para cada estado de cosas, que todo el mundo conoce, y c) el *notorium praesumptionis* para cada presunción, por la que una ley permitía una sentencia. Esas distintas reglas tienen en común, que las mismas hacían innecesario una ulterior declaración del Tribunal. También quedaba excluida la apelación ante un Tribunal superior, según la doctrina clásica, debido a la

30. MATHIAS SCHMOECKEL, *Excessus notorius examinatione non indiget. Die Entstehung der Lehre der Notorietät*, en: O. Condorelli (ed.), *Panta rei. Studi in onore di Manlio Bellomo*, Catania 2004, Band 5, 133-163 = Rivista internationale di diritto commune 14 (2005), 155-188.

31. JEAN-PHILIPPE LÉVY, *La hiérarchie des preuves dans le droit savant du Moyen-Age depuis la Renaissance du Droit Romain jusqu'à la fin du XIVe siècle*, Paris 1939, 41 ss.; CARLO GHISALBERTI, *La teoria del notorio nel diritto comune*, en *Annali di Storia del Diritto* 1 (1957), 403-451; RINALDO BERTOLINO, *Il notorio nell'ordinamento giuridico della chiesa*, Torino 1965, 115 ss.; ROSALIO CASTILLO LARA, *El concepto del "notorium" desde Joannes Teutonicus hasta el Código de Derecho Canónico*, en *Salesianum* 24 (1962), 403-449; MATHIAS SCHMOECKEL, *Humanität und Staatsraison. Die Abschaffung der Folter in Europa und die Entwicklung des gemeinen Strafprozeß- und Beweisrechts seit dem hohen Mittelalter, (Norm und Struktur, 114)*, Köln-Wien-Graz 2000, 200.

32. Comp. n. 31.

notoriedad. A la vista de las consecuencias jurídicas se trataba, pues, de una importante doctrina jurídica.

La consecuencia jurídica característica de la notoriedad, la inmediata exclusión del proceso, no debe interpretarse sólo como una denegación del Derecho. Si la finalidad de cada proceso es averiguar la verdad suficiente, como en el supuesto ideal dispone Dios en el Juicio Universal, entonces presenta la notoriedad un caso acertado, en tanto que ahora queda excluida toda duda. En esta perspectiva, el proceso, que de otra forma es considerado como garantía de veracidad, se convierte en *problema*, porque se le da al culpable la oportunidad de crear confusión y ocultar la verdad, a través de la producción de pruebas engañosas.

De ello se deduce, que este procedimiento no era apto para el simple proceso de la práctica judicial diaria. ¿Cuándo podía el juez admitir ya una determinada claridad de la situación de los hechos, sin contar con la réplica de una instancia superior o de un proceso judicial contra él mismo? De esto podía él sólo partir, cuando se tuviera el apoyo de la instancia superior o de la dirección política. Evidentemente, se trata de un instrumento muy eficiente, incluso muy temido para vencer a un adversario político.

Ya después nos hemos de preguntar, cuándo fue creado ese medio y con qué finalidad. Les expongo a continuación una respuesta: se trata de una idea del papa Nicolás I, que desarrolló para un caso de gran calado político[33]. El rey Lotario II había desposado en el año 855 a Teutberga, dama de alta alcurnia, de la que, sin embargo, no tuvo descendencia[34]. También los motivos políticos le indicaban separarse de esa mujer. Antes había estado relacionado con una mujer de nobleza perteneciente a su reino, de nombre Waldrada, con la que había tenido varios hijos. Para poder volver con esa dama, quería separarse de Teutberga. Sin embargo, la Iglesia no quería permitir la separación, por un lado, porque el matrimonio había sido asistido en la forma, especialmente protegida por la Iglesia, de un matrimonio "dotado", en el que a la mujer se le había dado una dote. Por otro lado, quería el Papa, como también algunos elegidos representantes de la Iglesia, imponer en este caso un principio, como es esencialmente el de la indisolubilidad del

33. NICOLAUS I, JE 2748 -2751 a.863, MGH Ep. 6, n.18-21, 284 ss.

34. HEINRICH SCHRÖRS, *Hinkmar Erzbischof von Reims*, Freiburg 1884 ND Hildesheim 1967, 333; FRANZ J. FELTEN, *Liebe, Lust und Leidenschaft zwischen Politik und Kirchenrecht*, Rheinische Vierteljahresblätter 60 (1996), 296-302.

matrimonio. Al contrario, los obispos del Reino lotaringio apoyaron la posición del rey y se decidió en un sínodo del año 862 disolver el matrimonio.

Esa posición se correspondía con el tradicional matrimonio franco, pues hasta este momento era desconocido el principio de la indisolubilidad del matrimonio. Al mismo tiempo, ayudaban al celebrado matrimonio del rey con Waldrada, que ahora también fue celebrado en la forma de un matrimonio dotado. Para hacer concebible la posición de Lotario, se trasladaron los representantes de esos obispos, en concreto los arzobispos de Tréveris y Colonia, desde allí hasta Roma, pasando por los Alpes.

Sin embargo, antes de la llegada de los obispos a Roma, éstos habían informado ya al Papa sobre la decisión del sínodo y le habían anunciado su visita. Nicolás I, que hasta ese momento había representado la posición de Teutberga, estaba convencido de que los obispos habían legitimado injustamente la separación del matrimonio y habían permitido al rey la celebración de un nuevo matrimonio con la dama Waldrada. Desde su punto de vista, el segundo matrimonio era bigamia y los obispos no eran otra cosa que cómplices de esos hechos delictivos. Tampoco permitía discusión sobre el asunto. Mientras aún viajaban los obispos, halló culpables a los obispos de la contribución a la bigamia del rey. Cuando los arzobispos en el año 863 llegaron a Roma, no fueron recibidos entonces por el Papa como portadores de la dignidad de la Iglesia, sino que simplemente se les informó que habían sido condenados penalmente. Como consecuencia, fueron desposeídos de todo cargo y posesión y también fueron excomulgados. Ellos supieron, al mismo tiempo, de su acusación, del proceso y de la condena. Desde su punto de vista, todo esto debió causar una injusticia muy grande: por un lado, ellos apoyaban el Derecho tradicional de los francos; por otro lado, la Iglesia había defendido siempre la posición según la cual era necesario un proceso judicial para alcanzar la Justicia de cada una de las sentencias.

En la lucha de poder se imponía Nicolás frente a todas las partes: los ex-obispos fueron liberados de la excomunión cuando el Papa les concedió el perdón, y nunca más entraron de nuevo en sus cargos de arzobispos. En vano buscó Lotario alcanzar la separación de Teutberga hasta su muerte en el año 867. Incluso las fuerzas unidas de los ejércitos de los reyes carolingios durante el asedio de Roma en el año 863 no lograron hacer cambiar de idea al Papa. Éste se había refugiado ante la llegada del ejército en la cripta de la Iglesia de San Pedro, para rezar y meditar sobre la tumba de los apóstoles Pedro y Pablo. Mientras las tropas carolingias celebraban su victoria

en las calles de Roma, un soldado franco profanó una Hostia consagrada que fue llevada ese día en una procesión por Roma. Cuando este soldado murió al día siguiente, el resto de los soldados atribuyeron este hecho a sus actos, y temieron ahora la venganza de Dios en todo el ejército franco. Con gran confusión y resolución se retiraron los reyes con sus ejércitos de Roma. El papa Nicolás podía ya, tras dos días de meditación, salir de la cripta como vencedor sin confrontación con los reyes.

En el caso de la condena de los obispos carolingios se estaba tratando del origen de la notoriedad. Sin embargo, la palabra en concreto no fue aquí utilizada. Nicolás hablaba de que la culpa de los obispos era "*manifiesta*"[35]. En consonancia con el Derecho romano, esto se caracterizaba por ser probada la culpa, es decir, había tenido lugar un proceso probatorio. Sin embargo, esto no sucedía si la condena aquí había sido impuesta sin el correspondiente proceso. Aún era más claro el valor del Papa al ir contra las tradiciones del Derecho y contra toda administración terrenal de los monarcas carolingios.

Al parecer, debido a su autoridad se sentía llamado a transformar el Derecho, para adaptarlo a la sociedad cristiana. Además, por su autoridad creía que ese nuevo tratamiento del Derecho había de imponerse frente a los príncipes europeos más importantes. Así, la fuerza motriz de Nicolás era el convencimiento del digno cometido de su cargo, para adaptar con más fuerza al cristianismo los ordenamientos sociales y jurídicos de Europa.

No obstante, ¿cómo se podía llegar a esa idea? No había nada parecido en el Derecho romano, en cuanto que el término principal de "*manifestum*" significaba que toda prueba en el proceso debía ser valorada. Sin embargo, sí existía para los casos en que el autor era sorprendido *in flagranti*, es decir, "en flagrante", por ejemplo, cuando éste era sorprendido metiendo objetos de valor en su saco o la pareja era sorprendida en la cama en adulterio[36]. En esos casos se habla de que la culpa es clara, de que aparece iluminada como una viva llama. En estos casos podía condenar el juez roma-

35. NICOLAUS I, JE 2748 -2751 a.863, MGH Ep. 6, n.18-21, 284 ss.

36. Vgl. etwa ANDREA ALCIATUS, *Comment.* a X 2,1,10, n.89, en: *Opera Omnia*, Frankfurt am Main 1617, Bd. 3, 667; JOSEPHUS MASCARDUS, *De Probationibus*, Frankfurt a.M. 1619, II concl. 1107 n.15, 547; JACOBUS MENOCHIUS, *De praesumptionibus, conjecturis, signis, et indiciis, commentaria*, Genf 1724, 3.124 n.56, 521: "*Notoriè delinquens, aequiparatur ei, qui in crimine sit deprehensus.*".

no después de haber oído a los testigos correspondientes, que de este modo podían haber visto con sus propios ojos el suceso delictivo.

También entonces, el juez de la Roma imperial no necesitaba buscar más pruebas, cuando el acusado admitía el delito. Con frecuencia se encuentra en el Derecho romano el aforismo latino: "*confessus pro iudicato habetur*". La confesión judicial valía conforme a una presunción legal como el perfecto medio de prueba por excelencia, tanto así, que el juez estaba obligado a imponer una condena. En ese sentido, la regla del significado de la confesión se parece al Derecho canónico.

Sin embargo, conforme al Derecho romano sólo estaba permitida una condena de tales características, cuando el juez consideraba la confesión como creíble. El resultado de esa valoración de la prueba debía corresponderse, pues, con el contenido de esa confesión. El juez debía, por ejemplo, garantizar que la confesión tuviera lugar libremente y recogiera la verdad. Por tanto, la regla del Derecho romano se incorporó sólo para valorar la prueba y no la hizo en absoluto superficial. Es más, aún cuando puede así constatarse ese parecido con la inmediata condena de Nicolás I, se ven, no obstante, claras diferencias. Los arzobispos y el rey no estaban de ninguna manera de acuerdo con que la decisión del sínodo del año 862 tuviera vigencia; sin embargo, no la habrían querido valorar como confesión, pues juzgaban la situación de los hechos de forma diferente. Uno de los efectos de la autoridad ejercida por Nicolás consistía en que el estado de los hechos que se juzgaban no se debía discutir.

En el Derecho de los Reinos germánicos se daban numerosos casos, en los que fueron valorados indiscutibles estados probatorios que tuvieron una repercusión especial. Así, el Derecho visigodo y ostrogodo está muy influido por el Derecho romano, en cuanto que aquí también se exigía que un hecho tuviera que ser "*manifiesto*"[37], para de esta forma poder imponer una condena. Al contrario, en el Derecho franco se encuentran en diversas disposiciones el derecho de los hombres para poder proceder en contra el autor penal ante inequívocos estados probatorios. Así, ello regía si el autor era sorprendido en la comisión del hecho "s*i quis hominem super res suas compraehenderit*"[38]. La víctima, entonces, no debía esperar ni acudir a los re-

37. Cor. a la clasificación de JACOB GRIMM, *Deutsche Rechtsalterthümer* II, 4. ed. Leipzig 1899,197.

38. *Lex Ribuaria*, c.77: "*Si quis hominem super res suas conprehenderit, et eum ligare voluerit, aut super uxorem, aut super filiam, vel his similibus* [...]".

presentantes del príncipe, del Tribunal o a la vecindad, más bien le estaba permitido a ella misma defender inmediatamente sus derechos. Este grupo de supuestos de hechos penales sorprendidos "*in flagranti*"[39] fue añadido a través de una regla propia, que fue llamada por los francos "*anafangeda*" (*Anfang*, el inicio): si el ganadero no había descubierto el robo de su rebaño, siempre podía seguir las huellas de su ganado durante tres días, hasta que daba con éste y con el ladrón. Dentro de ese plazo de tres días debía inmediatamente exigir la devolución del ganado y proceder contra quien ahora era responsable del ganado. La proximidad a las reses robadas le convertía en el autor del delito; al contrario, el seguimiento probaba la posición de propietario de la víctima.

Este grupo de supuestos se recogen en el derecho del empleo de la fuerza. Esto no afecta en absoluto al derecho a la contienda, es decir, a la posibilidad de declarar una guerra privada contra otro. A las víctimas del ladrón y del adúltero les estaba permitido dar muerte a éstos en el acto, si la publicidad de sus actos lo indicaba a continuación[40]. Aquí no se trataba sólo de un derecho de autodefensa o de legítima defensa en situaciones de emergencia, sino de una cuestión del Derecho probatorio: debido a la culpa manifiesta en caso de ser sorprendido "*in flagranti*", podía la persona agredida en sus derechos emplear la violencia. El Tribunal y la autoridad superior se descargaban en esos casos de su tarea de persecución de los delitos. Quien, de alguna manera, había actuado en auxilio propio, tenía, o bien que pedir socorro inmediatamente gritando, o bien tenía que exponer el cadáver de la persona que había matado en la siguiente bifurcación; al contrario, la ocultación del hecho llevaría a que le acusaran de homicidio. A las partes se les imponía con esto la obligación de cuidar de la claridad de la situación probatoria.

Esto debe entenderse como una simplificación de la persecución delictiva. No obstante, ello no significaba que el juez de un Tribunal franco podía condenar sin la correspondiente valoración de la prueba. Aunque en el Derecho franco puede observarse que las situaciones de hechos inconfundibles con valor probatorio eran evaluadas de una forma especial, no puede entenderse el procedimiento del papa Nicolás como fundamento de este Derecho.

39. Comp. "*in flagranti - casos*" en: JACOB GRIMM, *Deutsche Rechtsalterthümer* II, 4. ed. Leipzig 18994, 348.

40. *Lex Visigothorum* 7,2,16.

Ya una ojeada a las fuentes cristianas permite explicar el origen de las ideas generales. El apóstol Pablo ordenó a los habitantes de Corinto en la primera Carta a los Corintios (1 Cor 5,5,) excluir de la sociedad a quien fuera sospechoso de adulterio, pues es mejor atentar contra un sólo hombre, que sería salvado en el juicio universal, que poner en peligro a la comunidad a través de un mal ejemplo de esas características. Es la imagen de la levadura, que puede corromperse por tener una parte mala.

Un autor del clasicismo tardío, que hizo pasar sus escrituras como obra del obispo Ambrosio y que por ello fue calificado en la literatura como "Pseudo-Ambrosio", comentaba esos pasajes. Éste reconocía muy bien que los preceptos del apóstol Pablo contradecían el Derecho procesal. También Pablo ha conocido las reglas del Derecho probatorio, por las que la prueba debe ser aportada en todo caso. Sin embargo, suponía que era ya conocida a todos los corintios la culpa del acusado[41]. Su condena sin proceso anticipaba solamente el resultado necesario del litigio. Sin embargo, en la medida en que ha evitado el proceso, Pablo habría liberado e impedido a la comunidad, sin más dilación, del peligro del mal ejemplo que la persona adúltera podía justificar por medio de falsas indicaciones y que habría alcanzado, de ser posible, la absolución. Por tanto, la exclusión de la posibilidad de defensa implicaba, en ese caso, la defensa de la verdad. Con ello, el Ambrosiaster estableció como regla: "*manifesta accusatione non indigent*"[42]: en los casos evidentes, era tan superflua una acusación formal como un proceso. No obstante, esta regla de Ambrosio quedó sin efecto durante varios siglos, ya que contradecía de forma muy clara los preceptos del Derecho probatorio romano; no obstante, éstos serán después atendidos, sobre todo en los círculos de la Iglesia.

Así y todo, se encuentra otra vez una advertencia a esa regla[43] en el año 860, cuando el Arzobispo de Reims, Hincmar, redactó a petición de los

41. AMBROSIASTER, *In epistolam B. Pauli ad Corintios primam*, PL 17, c.5, 208 A: "*Cognito opere isto, pellendum illum fuisse de coetu fraternitatis; omnes enim crimen ejus sciebant, et non arguebant; publice enim novercam suam loco uxoris habebat. In qua re neque testibus opus erat, neque tergiversatione aliqua poterat tegi crimen.*"

42. Las pruebas son repetidas en DG p. C.2 q.1 c.20 y son añadidas por las cartas de *Nicolaus'* para los obispos C.2 q.1 c.21.

43. HINCMAR VON REIMS, *Gutachten aus dem Jahr 860*, MGH Ep. 8.1, 91: "*De manifesta autem et nota plurimis causa vel que ita confitetur ut ista,* [...] *non sunt querendi testes, ut sanctus Ambrosius in epistola ad Corinthios dicit, de fornicatione sententiam exponens Apostoli*: '[...] *In qua re neque testibus opus erat neque tergiversatione aliqua poterat*

Obispos del Reino del monarca Lotario un dictamen sobre la cuestión matrimonial del rey. La diócesis de Hincmar se extendía ya hasta el Reino de Lotario; sin embargo, era él sobre todo Canciller del rey franco occidental Carlos el Calvo (*Charles le Chauve*). Además, era uno de los mayores ilustrados de su siglo. Redactó una infinidad de dictámenes, en los que cuidadosamente buscaba mediar entre las partes y, al mismo tiempo, no contradecir los intereses de su rey y del Papa. Por ello, destacaba su dictamen a través de una profunda argumentación. En definitiva, fortaleció realmente la parte de la reina. Se cuestionaba así, si podía partirse sin más de la culpa de la reina. Su gran erudición se mostraba no sólo en que citaba la Carta a los Corintios y los otros clásicos, sino también los pasajes arriba citados de Ambrosio. No pretendía excluir que se dieran situaciones en las que la culpa del acusado fuera evidente a todo el mundo. De ahí que, en casos especiales, admitía que se pudiera avanzar sin más hacia la condena: al respecto, quizá pensó él en la ya mencionada regla del Derecho franco. Pero, al mismo tiempo, dejaba clara su desconfianza frente a determinadas formas de procedimiento, pues al parecer, constató que aquí él estaba abriendo camino, en el fondo, a otras formas de proceder. De ahí que quisiera aceptar como principio de una condena una evidencia de tales características, cuando se tratara de un sacerdote, cuya culpa era conocida por todos[44]. Puede suponerse que para él, en este caso, el daño al renombre de la Iglesia tenía más peso que la posibilidad de una sentencia injusta.

Sólo tres años después se pasó, de esa posibilidad teórica, a la práctica. El Papa no renunció a tratar con algunos teóricos por ser de una opinión minoritaria, aunque singular[45]. Nicolás I utilizó la doctrina para justificar su forma de procedimiento en sus escritos a los dignatarios del Reino carolingio[46]. Describió lo que en su opinión se trataba de un escándalo que afectaba a dos sacerdotes. Ya no eran los autores del tipo penal central, es decir de

tegi crimen.'" El texto fue citado por Ivo de Chartres como origen del Stefan V, v. STEFAN V [JE 3434 (2655), a.887 = C.2 q.1 c.17, daher auch ediert in MGH Ep. 7, 342. En realidad el texto fue adaptado de un dictamen de Hincmar, así LINDA FOWLER-MAGERL, *Ordo iudiciorum vel ordo iudiciarius*, en *Ius Commune Sonderheft* 19; Frankfurt a.M. 1984, 17 s. Del fondo del caso v. ANDREA CARBONI, *La notorietà del delitto nelle riforme ecclesiastiche medioevali*, en *Studi Sassaresi* 27 (1957), 49-99, 68.

44. HINCMAR VON REIMS, *Opusculum LV capitulorum adversus Hincmarum Laudunensem*, PL 126, c.30, 411 A.

45. NICOLAUS I, JE 2748 -2751 a.863, MGH Ep. 6, n.18-21, 284 ss.

46. NICOLAUS I, JE 2748 -2751 a.863, MGH Ep. 6, n.18-21, 284 ss.

la bigamia de Lotario II, pero en cualquier caso lo habían ayudado en los hechos y eran, por tanto, cómplices del rey. La culpa del rey era manifiesta, así como indudable en todo su Reino; además, toda la cristiandad occidental sabía inmediatamente de sus actos; y era también sabida conocida la culpa por los decretos que habían favorecido al rey públicamente en varias ocasiones. Por estos motivos, argumenta Nicolás, podía renunciarse a la acusación y a la averiguación de pruebas ante estos evidentes estados probatorios, y la condena tenía un simple carácter declarativo. En razón de estas evidentes situaciones probatorias era obligación del Papa reaccionar inmediatamente y defender a la Iglesia. Se reconoce el modelo de Hincmar, pero puede suponerse que la preferencia del Derecho franco por irrefutables hechos probatorios aquí también estuvo presente.

Sin embargo, ¿por qué actuó el Papa de esa forma inaudita? Ciertamente habría podido acusar a los obispos y habría podido interrogarlos. En tanto que evitaba el proceso, hacía de los decretos la plataforma para justificarse él mismo y para justificar al rey. Los partidarios de los carolingios no tuvieron en ningún momento la oportunidad de expresarse o de actuar como partidos políticos[47]. Una de las funciones centrales de la notoriedad reside en aislar al enemigo político y en arrebatarle toda posibilidad de defender su posición o de legitimarse. El entorno político no tuvo ninguna posibilidad de influir en el proceso. En ello se reconoce un medio por el cual el Derecho procesal se adaptó a las necesidades de un gobernante soberano.

Puede encontrarse ya en la actuación de Nicolás la *teoría* de la notoriedad, pero no el término. Hincmar y el Papa hablaban de claros estados probatorios, en los que la culpa era "*manifiesta*" o "*evidente*". Al contrario, no podían explicar, por qué en esos casos el resultado de una valoración de la prueba ya aportada ante el Tribunal ya no era "manifiesto". Si el adjetivo "manifiesto" por una parte fue utilizado como resultado de un proceso de valoración de la prueba, por otra parte lo fue como motivo para evitar un proceso de esas características. Nicolás no podía explicar esa latente contradicción. Cuando la *Glossa Ordinaria* de la Biblia en la primera Carta a los Corintios recogía la posición de Nicolás como regla general, se hizo aún más evidente esa contradicción interna, pues con ello había dos reglas contradictorias del Derecho probatorio.

47. Comp. *Concilium Ingelheimense* (a.840), MGH Conc. II.2, Hannover / Leipzig 1979, 792 Z.33.

La solución de tal contradicción de las fuentes era la preocupación central del "*concordia discordantium canonum*" de Graciano, es decir, de los *Decretum Gratiani* creados antes del 1140. Éste citaba a Ambrosiaster y el mencionado escrito de justificación del papa Nicolás[48], pero también un documento del Derecho romano[49] sobre la necesidad de la valoración de la prueba para poner de manifiesto un estado de cosas[50]. Tanto, que el compilador había realizado bien su trabajo. Sin embargo, Graciano comentó también esas fuentes y buscó esclarecer la contradicción[51]. Explicaba, que la aclaración de los hechos deviene innecesaria cuando el delito es notoriamente conocido. Aquí se encuentra ya la palabra "*notorium*" por primera vez[52]. Parecería que él hubiera descubierto esa palabra, pero ya en el Derecho romano de la antigüedad se encuentra la palabra "*notoria*", no obstante, calificando otra cosa, como es el escrito de acusación[53].

Ésta había de recogerse necesariamente por escrito, y así daba a conocer y formulaba públicamente la acusación, para con ello disponer del funcionario de la administración romana que preparaba el proceso público. Por ello, etimológicamente puede explicarse que la palabra "notoria" debe relacionarse con la palabra "*notarius*": en efecto, el notario servía como escribano del escrito de acusación. Quizá Graciano había rescatado casualmente esta palabra de la Roma antigua en los Colegios de Bolonia, que se dedicaron al Derecho romano[54]. En la medida en que Graciano quería utilizar con ello el Derecho romano, habría entendido mal el término y estaría convencido de poseer un conocimiento del Derecho romano que a la postre resultaría deficiente y superficial. Al contrario, si quería superar una contradicción dogmática con el descubrimiento de una nueva categoría, se mostraba Graciano como un genial jurista dogmático.

48. C.2 q.1 c.16; *der Text Hincmars* se encuentra en C.2 q.1 c.17.

49. C.2 q.8 c.2 = C. 4,19,25: "*Sciant cuncti accusatores*"; ese texto no se encuentra en las versiones anteriores, v. ANDERS WINROTH, *The Making of Gratian's Decretum*, Cambridge 2000, 208.

50. C.2 q.1 c.1 = Pseudo-Augustin sermo 351, n.10, in PL 39, 1545: "*Nos in quemquam sententiam ferre non possumus, nisi aut conuictum, aut sponte confessum.*".

51. ROSALIO CASTILLO LARA, *Los primeros desarrollos doctrinales del "notorium" en la canonistica clasica*, en *Salesianum* 22 (1960), 410-433, 418, emana de la autoría de la teoría de Graciano.

52. Comp. n. 51.

53. Acerca de los pocos conocimientos del Derecho romano en Graciano v. ANDERS WINROTH, *The Making of Gratian's Decretum*, Cambridge 2000, 156 s.

54. Comp. n. 54.

Mientras esa regla rezaba: "*in manifestis* [...] *ordo non requiritur*"[55], contraponía él ahora una regla jurídica distinta, en la que ahora no sólo trataba un caso notorio, sino también una categoría de casos notorios "*et hoc in notoriis*"[56]. De este modo, se trataba de un grupo propio de supuestos de aplicación de la nueva regla, que se diferenciaba categóricamente de los supuestos de lo "*manifiesto*". Con esta nueva creación lingüística podía Graciano explicar la contradicción de las antiguas reglas y ser capaz de armonizar y desarrollar el sistema del Derecho procesal romano-canónico.

Los Decretistas, es decir, los nuevos comentaristas del *Decretum Gratiani*, establecen con este término una nueva categoría y encuentran, pues, una teoría coherente para ello. Rufino de Bolonia vio en lo notorio de cada supuesto, en los que el estado de cosas era mucho más seguro, como si pudieran darse efectivamente pruebas manifiestas[57]. Para Esteban de Tournai se daba un supuesto notorio, cuando el acusado había confesado[58]. De esta forma, integró éste la regla del Derecho romano del efecto condenatorio de una confesión en la nueva categoría de la notoriedad. Huguccio de Pisa encontró finalmente una definición de notoriedad, que él describía como un evidente estado de cosas, gracias al cual el acusado no podía negar durante mucho tiempo su culpabilidad[59]. Él fue también quien distinguió los distintos supuestos de notoriedad que se han descrito al principio.

Paralelamente a esta evolución, los Papas de los siglos XII y XIII utilizaron esta categoría para resolver casos difíciles[60]. La recepción de sus

55. GRATIAN DG p. C.2 q.1 c.16: "*In manifestis* [...] *atque ideo in talibus iudiciarius ordo non requiritur, qui ideo tantum institutus est, ut nec innocentia insidiis pateret aduersantium, nec culpa delinquentis sententiam effugeret iusti examinis*".

56. C.2 q.6 c.41 § 12. *Nullus etiam homicidarum, ueneficorum, maleficorum, adulterorum, itemque eorum quie manifestam uiolentiam commiserunt, argumentis conuictus, testibus superatus, uoce etiam propria uicium scelusque confessus audiatur appellans. Et hoc in notoriis. § 13. In occultis autem*: [...]." Ese texto no era incluido según WINROTH, *The Making* (n.53), 207, en la primera versión.

57. RUFINUS VON BOLOGNA, *Summa Decretorum*, ed. H. Singer, Paderborn 1902 ND Aalen 1963, zu C.2 q.1, 238: "*Tunc crimen non solum manifestum, sed etiam dicitur esse notorium*". *Ebenso Joannes Faventinus*, vgl. CASTILLO LARA, *Los primeros desarrollos...* (n.51), 420.

58. S. LOTTE KÉRY, *De plenitudine potestate sed non de jure, Licet preter solitum, Ludwig Falkenstein zum 65. Geburtstag*, ed. Lotte Kéry u.a., Aachen 1998, 91-117, 114.

59. CASTILLO LARA, *Los primeros desarrollos...* (n.51), 423 ss.

60. Comp. MATHIAS SCHMOECKEL, *Excessus notorius examinatione non indiget. Die Entstehung der Lehre der Notorietät*, en O. CONDORELLI (ed.), *Panta rei. Studi in onore di Manlio Bellomo*, Catania 2004, Band 5, 133-163 = *Rivista internationale di diritto commune* 14 (2005), 155-188, 183 ss.

Decretales en la Compilación jurídica llevó a que la teoría de la notoriedad fuera ampliada a toda Europa. Poco a poco encuentra su lugar en los ordenamientos occidentales. Ya sabía Bartolo del origen eclesiástico de la notoriedad, pero afirmó que esa institución jurídica es recogida, entre tanto, en el *ius commune*.

De esta forma, la notoriedad tampoco contradijo el principio del Derecho procesal cristiano de querer averiguar necesariamente la verdad. Más bien prometía defender la verdad de una determinada forma. Mientras el procedimiento de valoración de la prueba tenía el fin de investigar los hechos de forma tan exacta como posible, en el supuesto de la notoriedad sería más evidente la culpa ya, que cuando se puede probar en un proceso. Esta doctrina se adaptó también a la postura por la que ocasionalmente ha de desatenderse el general orden procesal que busque resultados injustos: "*ordo est ordinem non servare*". No se debe tampoco confundir el elevado estándar probatorio del *ius commune* con la exigencia de un Estado de Derecho. Una organización como la Iglesia, que reclama para sí la exigencia de infalibilidad, pudo aceptar también situaciones en el marco del proceso judicial, en las que el juez terrenal deliberaba tan sabiamente como el del juicio universal. Por ello, había dos órdenes procesales distintos, esto es, el habitual, con el elevado estándar probatorio, y, junto a éste, el correspondiente a la notoriedad, que era capaz de alcanzar el objetivo de la sentencia perfecta de forma aún más exacta.

A pesar del origen eclesiástico, la notoriedad era sobre todo un instrumento de la política. No se utilizaba, por tanto, para el adulterio de un campesino, el homicidio en una ciudad o el robo en palacio. De ahí que, en mi investigación, sólo haya podido encontrar hasta ahora la aplicación de la notoriedad en supuestos de gran significación política[61]. Por ejemplo, se la aplicó para proceder a la ejecución de Conradino, el nieto del emperador Federico II, en el año 1268 por Carlos de Anjou, rey de Nápoles. Conradino buscó de nuevo recuperar la herencia de su padre, que tras la muerte del emperador Federico II el Papa había adjudicado a un pariente del rey francés de la línea de Anjou. Conradino no fue simplemente ejecutado tras su derrota militar. Más bien, el rey temía que el nieto del admirado Federico II tomara partido de ello. Además, el último vástago de la familia de emperadores, joven e idealista, podía también despertar la compasión de muchos. No

61. KENNETH PENNINGTON, *The Prince and the Law*, Berkeley y o. 1993, 147.

suponía un problema partir en este supuesto de la notoriedad de su alta traición (*crimen laesae maiestatis*), pues todo el reino conocía sus movimientos bélicos. Por medio del recurso a la notoriedad evitó el rey dar al acusado una plataforma para justificarse y una oportunidad a sus seguidores de unirse contra él.

Sin embargo, en el año 1308, el emperador intentó emplear este instrumento contra el rey Roberto de Nápoles, que se había rebelado abiertamente contra el emperador Enrique VII[62]. En este caso, se oponían rotundamente tanto el rey como también el Papa al empleo de la notoriedad. Roberto se había negado a aparecer ante el emperador y su Tribunal. A consecuencia de ello, el emperador dejó que lo condenaran en su ausencia en el marco de un juicio en rebeldía. Pero, ¿podía dictarse realmente una condena así, por medio de un juicio en rebeldía, sin haber concedido al acusado la oportunidad de defenderse, es decir, sin concederle el derecho a ser oído? Los juristas que escribían para el papa Clemente VI consideraban aún este derecho como uno de los requisitos mínimos de un juicio justo. El mismo Clemente VI promulgó en 1312/13 la famosa constitución "*Saepe*", con la que definió los requisitos mínimos de un juicio ordenado y con ello también las condiciones de un reducido proceso abreviado, sumario. Esa constitución fue recogida en 1314 en la Colección clementina.

No obstante, con ello se había creado una latente contradicción con la doctrina de la notoriedad. ¿Como podía ser posible condenar de una forma legítima en el acto, cuando el acusado no había tenido ni siquiera el derecho a ser oído? En efecto, ni el Papa ni los penalistas de la Iglesia intentaron al principio advertir expresamente de esa contradicción y concluir de ella que la notoriedad no debía emplearse nunca más. En lugar de esto, se esforzaban en reducir la contradicción, incluso mediante ciertas formalidades que la notoriedad exigía. Ya el jurista napolitano Julio Claro dijo expresamente en el siglo XVI, que la doctrina de la notoriedad no debía emplearse más para imponer condenas sin observancia del Derecho procesal. La mayoría de las veces se utilizó la notoriedad para introducir en el proceso lo que todos sabían, fijándolo de forma tan clara como lo que puede verse en la claridad del sol de mediodía.

De esta forma, la doctrina de la notoriedad facilitó la aportación al proceso de lo es conocido por la generalidad y por el Tribunal. Este proce-

62. Comp. PENNINGTON, *The Prince and the Law* (n. 61), 170, 173.

so debe partir de determinados hechos ciertos. No se debe discutir más si el día durante el mediodía es claro o si la Argentina está situada en el Atlántico. Sólo en el camino, en el que ya no es más determinante el saber de la generalidad para el proceso, sino el saber del juez establecido por un acto soberano, podía la notoriedad legitimar la autoridad del saber del Tribunal. En este sentido, el ámbito de aplicación se transformó: pasó de incluir lo conocido por la generalidad a determinar lo conocido por el Tribunal. Pero este proceso sólo de desarrolló sucesivamente a través de los siglos y se difuminó en los distintos Estados europeos de muy distintas formas. La Iglesia católica renunció ya a la doctrina de la notoriedad en el *Codex Iuris Canonici* de 1983.

¿Es por ello sólo objeto de la Historia del Derecho? Pensemos en las condiciones del campo de concentración de la Base de la Bahía de Guantánamo. Se ven realmente deliberaciones muy parecidas. Los EE. UU. consideran manifiesta la culpa de los allí recluidos; la constatación de los hechos delictivos es difícil, es cuestionable en un proceso y, en definitiva, deficiente. Por lo tanto, consideran que es mejor encarcelar, sin más, a esos hombres considerados terroristas. Pero hay una diferencia característica: la doctrina de la notoriedad facilitó a la autoridad la legitimación de esa forma de actuar. Tras la abolición de la notoriedad, ese atentado contra el consagrado orden judicial no constituye, en definitiva, la transición a otro posible orden judicial, sino el simple quebrantamiento del Derecho.

ALGUNAS CONSIDERACIONES ALREDEDOR DEL CANON 221(*)

Hugo Adrián VON USTINOV

SUMARIO: 1. Introducción. 2. El canon 221 y su génesis. 3. Los derechos tutelados. 3.1 La tutela judicial de los derechos de los fieles. 3.2 El carácter impugnable de los actos administrativos. 4. El debido proceso legal y los jueces independientes. 4.1 El proceso. 4.2 La independencia judicial. 4.2.1. La vicariedad. 4.2.2. La estabilidad en la función. 5. "Nulla pœna sine lege". 6. A modo de conclusión.

1. INTRODUCCIÓN

El decreto *Optatam Totius* del Concilio Vaticano II dispuso en su número 16:

> *"Las disciplinas teológicas han de enseñarse a la luz de la fe y bajo la guía del magisterio de la Iglesia, de modo que los alumnos deduzcan cuidadosamente la doctrina católica de la Divina Revelación; penetren en ella profundamente, la conviertan en alimento de la propia vida espiritual, y puedan en su ministerio sacerdotal anunciarla, exponerla y defenderla. (...)*

(*) Una versión abreviada de estas "consideraciones" constituyó la *Lectio Brevis* con la que fueron inaugurados los cursos del año 2007 en la Facultad de Derecho Canónico Santo Toribio de Mogrovejo, de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires.

> *"De igual manera, en la exposición del derecho canónico y en la enseñanza de la historia eclesiástica, atiéndase al misterio de la Iglesia, según la Constitución dogmática De Ecclesia, promulgada por este Sagrado Concilio. (...)".*

El misterio de la Iglesia consiste en el misterio del Hijo de Dios hecho Hombre: *perfectus Deus, perfectus Homo:* una única Persona en dos naturalezas, sin confusión, sin mezcla, sin separación[1]. El misterio del Verbo Encarnado es el misterio de la Iglesia y en ese misterio todos los fieles estamos inmersos. En Cristo quedó indisolublemente unido lo humano a lo divino y, al asumir el Hijo de Dios todo lo humano, no hay nada propiamente humano que permanezca ajeno a la persona y a la misión del Redentor.

Al ser el Derecho una realidad esencialmente humana, expresada en el antiguo adagio *ubi societas ibi ius, ubi ius ibi societas*, forzoso es reconocer que el aspecto jurídico es connatural a toda sociedad, también a la eclesial, signo e instrumento de salvación.

El ordenamiento canónico no es por tanto una superestructura que está al servicio de un gobierno ordenado, sino el instrumento indispensable para hacer posible a todos los *christifideles* el cumplimiento del designio redentor. De ahí que toda contraposición entre *ordinatio fidei* y *ordinatio rationis* difícilmente pueda tener cabida en el estudio de la ciencia canónica: la norma canónica es ordenación de la razón que está iluminada por la fe[2]. En esas condiciones, si el Derecho de la Iglesia refleja verdaderamente su Misterio, y siendo Jesucristo plenitud de humanidad, entonces el ordenamiento canónico puede ser el espejo en el que la sociedad temporal misma pueda contemplarse para saber si es plenamente humana.

La ciencia canónica se aparta por igual tanto de un posible fideísmo cuanto del positivismo jurídico. Asume, en cambio, el dato de fe que le proporciona el Magisterio y procura elaborarlo racionalmente *sub specie iustitiae*, de manera que su fruto es la progresiva toma histórica de conciencia

1. Cf. Concilio de Calcedonia, D. 148.

2. Esa oposición entre *ordinatio rationis* y *ordinatio fidei*, estaba presente en las tesis de E. Corecco: cf. "*«Ordinatio rationis» o «ordinatio fidei»? Appunti sulla definizione della lege canonica*", en *Communio*, 36 (1977), pp. 48-69, incluida en *Ius et communio. Scriti di diritto canonico, a cura di* G. Borgonovo e A. Cattaneo, Lugano 1997, Vol. I, pp. 135-156; E. Corecco también expuso esa tesis en *La sentenza in Europa. Metodo, tecnica e stile*, Padova 1988 pp. 258-290, sobre todo pp. 266 y 286.

de los contenidos concretos del derecho divino natural y positivo[3] y su eventual formalización[4] en normas determinadas.

Tampoco puede haber contraposición entre verdad y justicia, o entre justicia y misericordia, o entre verdad y caridad. En realidad, verdad, justicia y amor son el trípode sobre el que se funda la paz de toda sociedad. Si acaso se sacrificara uno de esos pilares en aras de otro, toda la sociedad se tambalearía, y si uno de ellos falta es inevitable el colapso. Tampoco es admisible contraponer el derecho sustantivo al derecho adjetivo, es decir las normas sustanciales a las normas procesales. En efecto, estas últimas son el cauce que permite hacer efectiva la vigencia de las primeras si alguna circunstancia ha hecho entrar en crisis su vigencia espontánea.

En lo que después recibió la denominación de Constitución Dogmática *Lumen Gentium* los Padres conciliares pusieron de relieve la igualdad fundamental de todos los miembros del Pueblo de Dios, a la vez que su diversidad funcional, consecuencia de la acción del Espíritu Santo y de la esencial desigualdad que existe entre la incidencia del Sacramento del Bautismo y del Sacramento del Orden. Al mismo tiempo, el Concilio subrayó la corresponsabilidad de todos los fieles –cada uno desde su propia posición eclesial– en la misión salvífica de la Iglesia, y en la instauración tanto de la esperanza cristiana cuanto de los principios evangélicos en todos los rincones de la sociedad.

Esta eclesiología renovada, abandonó la clasificación estamentaria que separaba una Iglesia *docens et gubernans* (jerarquía) a cuyos integrantes sólo se atribuían deberes morales ante Dios, de una Iglesia *discens et obœdiens* (fieles laicos) cuyos integrantes se veían atribuir deberes morales ante Dios y deberes de sumisión y obediencia con relación a los anteriores. El magisterio conciliar recordó que, en el Cuerpo Místico, Cristo Cabeza sigue siendo el Pastor y Maestro de todos los fieles, si bien los ministros sagrados asumen responsabilidades peculiares al servicio de todos sus hermanos: hacer presente a Cristo en su condición de Pastor y Maestro[5].

3. Esta toma de conciencia histórica de los contenidos concretos del derecho divino es lo que J. HERVADA llamó "positivación del derecho divino".

4. La formalización del derecho divino positivado es, de acuerdo con J. HERVADA, su recepción precisa mediante técnicas legislativas o reglamentarias por parte de órganos que gocen de las facultades correspondientes.

5. Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, nn. 6, b; 25, a.

En definitiva, en la Iglesia todos los bautizados, sin excepción, somos pastoreados por Cristo y enseñados por Él. A la vez, sobre la base de la doctrina de la llamada universal a la santidad desarrollada en el cap. V de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, así como en el Decreto *Apostolicam Actuositatem*, el Concilio afirmó la naturaleza *esencialmente apostólica* de la vocación cristiana de todos los fieles[6]. De manera que todos, *cooperando orgánicamente* a la misión común, son corresponsables de su realización efectiva en la historia.

La condición jurídica del fiel se vio, por consiguiente, iluminada con luces nuevas[7] y dio lugar al reconocimiento de sus derechos y deberes fundamentales en la Iglesia, cuyo ejercicio y tutela garantizada se revelaban indispensables precisamente para poder llevar a cabo la misión, asignada a cada uno por Jesucristo Nuestro Señor con la infusión de la gracia bautismal. Puesto que la Iglesia es a la vez santa y –en su dimensión histórica–formada por pecadores, no debe sorprender que su ordenamiento jurídico prevea la necesaria tutela de los derechos fundamentales de la persona y de los derechos fundamentales propios de los fieles. De esa manera, reconoce tanto la dignidad natural de la persona humana, cuanto la sobrenatural dignidad de los hijos de Dios en Cristo. Esto que decimos vale principalmente para las normas que rigen los procesos, tanto el proceso contencioso ordinario, cuanto el contencioso-administrativo, el penal y los procesos especiales, entre los que destaca el proceso de nulidad matrimonial.

Con ocasión de la promulgación del Código de 1983, el papa Juan Pablo II afirmó de manera explícita que éste

> *"...puede ser concebido como un gran esfuerzo para pasar al lenguaje canónico esa misma doctrina, es decir, la eclesiología conciliar. Aunque no se pueda lograr que la imagen de la Iglesia trazada por la doctrina del Concilio quede traducida perfectamente en el lenguaje canónico, no obstante, el Código ha de ser siempre referido, como a su principal modelo, a aquella misma imagen, cuyos linea-*

6. Cf. CONCILIO VATICANO II, Decr. *Apostolicam Actuositatem*, n. 2.

7. En sentido estricto, no se trató de una *novedad*: tuvo la *novedad* del Evangelio mismo, que había sido fielmente vivida por las primeras generaciones cristianas pero que, por diversas razones históricas y culturales, había perdido vigencia efectiva en la existencia concreta de muchos fieles con el correr de los siglos.

mientos debe expresar en sí, dentro de lo posible, según su propia naturaleza"[8].

También señalaba el Pontífice que

"Entre los elementos que expresan la verdadera y propia imagen de la Iglesia deben señalarse principalmente los siguientes: la doctrina por la cual la Iglesia es presentada como Pueblo de Dios (cf. Const. Lumen Gentium, 2) y la autoridad jerárquica como servicio (Ibid. 3)[9]*; además, la doctrina que muestra a la Iglesia como comunión y por lo tanto establece las mutuas relaciones que deben existir entre la Iglesia particular y la universal, así como entre la colegialidad y el primado; además, la doctrina por la cual todos los miembros del Pueblo de Dios, en el modo que es propio a cada uno, participa de la triple función de Cristo, a saber, sacerdotal, profética y real, a la cual doctrina se agrega aquella otra que considera los deberes y los derechos de los fieles y en concreto de los laicos; ..."*[10].

A nadie pudo sorprender, por tanto, que sobre la base de las enseñanzas conciliares, el Sínodo de los obispos, al establecer en 1967 los principios que debían presidir los trabajos de reforma de la legislación de la Iglesia, mencionara entre ellos la necesidad de determinar con exactitud los derechos de los fieles que se fundan en la igualdad fundamental de todos los miembros del cuerpo eclesial, junto con la de asegurar la tutela de su ejercicio legítimo. El objetivo explícitamente señalado en el principio 6° era el de manifestar de modo expreso el sentido de *servicio* que, en la Iglesia, tiene la potestad, y "que se eliminen los abusos".

A esos efectos, los Padres sinodales sostuvieron también la necesidad de *establecer* o, en su caso, de *renovar* las normas requeridas para la tramitación de los recursos administrativos y la administración de justicia. La mención genérica de la "administración de justicia" en este contexto apun-

8. Cf. JUAN PABLO II, Const. Ap. *Sacræ Disciplinæ Leges*, 25 de enero de 1983.

9. Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Lumen Gentium*, Nota explicativa previa.

10. Los diez principios están recogidos en el *Prefacio* del Código de Derecho canónico actualmente en vigencia, promulgado por el papa JUAN PABLO II con la Const. Ap. *Sacræ Disciplinæ Leges*.

taba claramente a regular el funcionamiento de la jurisdicción contencioso-administrativa cuya institución había dispuesto Pablo VI algún tiempo antes[11], lo que poco más adelante fue hecho realidad mediante las oportunas disposiciones pontificias, en 1968, a través de la normativa que rige la actividad de la Sección Segunda del Tribunal de la Signatura Apostólica[12].

Pero el principio 7° también reclamaba, como condición de eficacia, que se distinguieran con claridad las distintas funciones de la potestad eclesiástica y que se determinaran a qué órganos corresponde ejercer cada una de esas funciones. Este principio, lejos de tener su origen en la filosofía política de Montesquieu o de otros autores de la modernidad, fue visto como expresión de una elemental exigencia de justicia[13]. Hay que reconocer que, no obstante los adelantos que tuvieron lugar en las últimas décadas, tanto en la doctrina canónica cuanto en las medidas legislativas, y a pesar de las buenas intenciones de muchos protagonistas, esto último no alcanzó hasta ahora un completo desarrollo[14]. En concreto, la ausencia de una clara distinción de las funciones de gobierno y de una inequívoca determinación de órganos no deja de hacerse notar.

11. Pablo VI, Const. Ap. *Regimini Ecclesiæ Universæ*, 15 de agosto de 1967.

12. *Normæ Speciales in Supremo Tribunali Signaturæ Apostolicæ ad experimentum servandæ post constitutionem apostolicam Pauli pp. VI Regimini Ecclesiæ Universæ, 25 martii 1968.* Se citan como *NSSA 1968.*

13. "Appare fuorviante atribuire a Montesquieu e ai filosofi illuministi la concettualizzazione dei limiti della potestà e della distinzione delle funzioni giuridiche, fondata sulla natura delle cose. Tale natura, ad es., richiede il sostanziale rispetto del più elementare principio del processo: quello del diritto di difesa, concesso dall'Ostiense persino al diavolo, per affermare la radicalità di tale diritto (*Tanta ergo aequitate iura utuntur quod etiam diabolum non condemnarent iniuste si in iudicio esse posset et eis absurdum videtur quod, actore impugnante, reo defensio legitima denegetur quod sic multoties innocens condemnaretur*» ([n.57] Henricus de Segusio, Cardinalis Hostiensis, *Summa*, Liber 2, De exceptionibus, § 3, Lugduni, 1537, ristampa Aalen, 1962, p. 111r). L'individuazione delle diverse potestà giuridiche e dei limiti nel loro esercizio è presente nella rivelazione soprannaturale costitutiva della Chiesa, quantunque Dio abbia voluto affidare dette potestà, senza separarle ma senza confonderle, ai titolari degli «uffici capitali»: al Papa e ai vescovi." J. Llobell, "*Fondamenti teologici del diritto processuale canonico (Sul ruolo del processo per la comprensione dell'essenziale dimensione giuridica della Chiesa*", en C. J. Errázuriz M. - L. Navarro (*a cura di*), *Il concetto di diritto canonico. Storia e prospettive*, Milano 2000, pp. 267-300).

14. El Prof. J. Llobell ha sostenido, de palabra y por escrito, en muchas oportunidades que resulta ineludible establecer en la Iglesia un sistema jurídico adecuado de tutela de los derechos y de la actividad de los fieles. Sus tesis se sustentan en los fundamentos mismos de la antropología cristiana, en cuyo marco cobra especial relevancia la condición de toda persona humana como imagen de Dios que ha sido enriquecida en su dignidad por el pre-

2. EL CANON 221 Y SU GÉNESIS

Es bien conocido que, en el desarrollo de los trabajos de revisión del Código de Derecho canónico, se examinó la posibilidad de elaborar una *Lex Ecclesiæ Fundamentalis* (LEF), que fuera común a la iglesia latina y a las iglesias orientales católicas. Dicho proyecto, que alcanzó un grado de elaboración importante, fue finalmente abandonado y la mayor parte de su articulado pasó a formar parte integrante del Código de Derecho canónico, principalmente en el Libro II[15].

Es así como encontramos el canon 221 que, al aludir a los derechos fundamentales de los fieles enunciados con anterioridad, establece las garantías de su ejercicio eficaz.

El texto comprende tres apartados, que dicen:

> *§ 1. Christifidelibus competit ut iura, quibus in Ecclesia gaudent, legitime vindicent atque defendant in foro competenti ecclesiastico ad normam iuris.*
> *§ 1. Compete a los fieles reclamar legítimamente los derechos de que gozan en la Iglesia y defenderlos en el fuero eclesiástico competente a tenor del derecho.*
> *§ 2. Christifidelibus ius quoque est ut, si ad iudicium ab auctoritate competenti vocentur, iudicentur servatis iuris præscriptis, cum æquitate applicandis.*
> *§ 2. Si son llamados a juicio por la autoridad competente, los fieles tienen también el derecho de ser juzgados según las prescripciones del derecho, que deben ser aplicadas con equidad.*
> *§ 3. Christifidelibus ius est, ne pœnis canonicis nisi ad normam legis plectantur.*
> *§ 3. Los fieles tienen el derecho de no ser sancionados con penas canónicas, si no es a tenor de la ley.*

No se encuentran antecedentes de este texto en el Código de 1917. No es extraño, puesto que el canon que examinamos deriva directamente del re-

cio pagado por Cristo en orden a su redención. En estas páginas hago míos bastantes de sus planteamientos y de sus propuestas, con los que me tomo el atrevimiento de coincidir, a lo que sumo –además– la frescura de haber empleado algunos datos incluidos en textos de su autoría, al margen de los que me facilitó con su espontánea generosidad.

15. Cf. D. CENALMOR, *La «Ley Fundamental de la Iglesia». Historia y análisis de un proyecto legislativo*, Pamplona 1991.

conocimiento formal de los derechos de fiel, cosa inexistente en el Código piano-benedictino.

Los primeros textos aparecen en el esquema de cánones del Libro II (*De Populo Dei*), en 1977[16]. El canon 34 de ese esquema reconoce el derecho de los fieles de impugnar actos de la autoridad que excedan los límites de su competencia o que impliquen abuso[17]. Ese texto será el primer antecedente del parágrafo 1 del actual can. 221.

El can. 35 del mismo esquema reconocía el derecho de los fieles a ejercer la defensa de sus derechos eclesiales en el fuero eclesiástico, ya por la vía judicial, ya por la vía administrativa, de acuerdo con lo dispuesto por la ley[18]. Ese texto es el antecedente del actual párrafo 2 del can. 221.

El can. 36 contenía cinco apartados. El primero de ellos establecía el derecho al debido proceso y el quinto sancionaba el principio de que no hay delito ni pena sin ley vigente al tiempo de verificarse el hecho punible[19]. Los apartados segundo, tercero y cuarto referidos al derecho al patrocinio (libremente elegido o, en su defecto, oficial), a conocer el nombre del denunciante y a conocer los fundamentos de la sentencia o decreto que lo conciernan, fueron suprimidos en la redacción de 1979[20].

Finalmente, la *Relatio complectens*[21], propuso cuáles cánones de la LEF debían ser incorporados al Código de Derecho canónico, en el supuesto de que la LEF misma no fuera promulgada. Respecto de lo que ahora nos

16. Cf. *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, Schema Canonum Libri II De Populo Dei, Typis Polyglotis Vaticanis*, MCMLXXVII, pp. 86-87.

17. *Ibid.*, can. 34: *Ius est christifidelibus recurrendi ad instantiam iure determinatam contra auctoritatem quæ fines suæ competentiæ transcendit, aut eadem utitur in finem lege non intentum.*

18. *Ibid.*, can. 35: *Christifidelibus quorum interest competit ut iura quibus in Ecclesia gaudent legitime defendant in foro ecclesiastico, et quidem via iudiciali necnon, in casibus iure definitis, via administrativa, ad normam iuris.* Adviértase que el texto decía *defendant*, mientras que el texto del can. 221 § 2, dice *vindicent atque defendant*, comprendiendo, por tanto, el concepto de *tutela*, que no estaba presente en el texto original.

19. *Ibid.*, can. 36: § 1 *Christifideles ius habent ut semper iudicentur a Tribunali quod in causa de qua agitur, ad normam iuris est competens, atque servato modo eodem iure definito firmo praescripto can. (De processibus, can. 16. § 1).* [...] § 5 *Nemo pœna plecti potest nisi ob delicta, quæ iam tempore commissionis, eadem pœna ipsa lege determinata puniuntur, salvo præscripto can (De iure pœnali, can. 73).*

20. Cf. *Communicationes* XII (1980), pp. 86-90.

21. PCCICR, *Relatio complectens synthesim animadversionum ab Em.mis atque Exc.mis Patribus commisionis ad novissimum schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis*, Città del Vaticano 1981.

importa, se trataba de los cánones 21 y 22, en los que había quedado recogido el texto final de los anteriores 34, 35 y 36. Los dos apartados del can. 22, en el último esquema de 1982, que fue presentado al Romano Pontífice, constituyeron los parágrafos 1 y 2 del can. 221. Y el can. 21 fue reproducido en el parágrafo 3 del mismo canon[22].

Ese fue el texto definitivo, que pasó al Código promulgado en 1983.

3. LOS DERECHOS TUTELADOS

Si examinamos el texto de la norma, observamos que el primer párrafo dice:

> *§ 1. Christifidelibus competit ut iura, quibus in Ecclesia gaudent, legitime vindicent atque defendant in foro competenti ecclesiastico ad normam iuris.*
> *§ 1. Compete a los fieles reclamar legítimamente los derechos de que gozan en la Iglesia y defenderlos en el fuero eclesiástico competente a tenor del derecho.*

Lo primero que salta a la vista es que hay derechos de los fieles que les son *reconocidos* por el ordenamiento: es decir, no es la ley la que se los *concede* u otorga. Se trata, pues, de derechos fundamentales, de los cuales los cristianos "gozan" (*gaudent*) por el hecho básico de serlo: dimanan de su situación *in Ecclesia*. Esos derechos son propios de sus titulares desde el mismo momento en que adquieren la condición de fiel, es decir desde la recepción del Bautismo. El carácter fundamental de los derechos no obsta, desde luego, a que su ejercicio pueda estar afectado de limitaciones originadas en circunstancias personales como la edad, la mayor o menor capacidad de obrar, la imposición legítima de sanciones o la ausencia de comunión plena[23].

A los fieles asiste, pues, el derecho a obtener, en el fuero eclesiástico, la tutela judicial de sus derechos. Ahora bien, la tutela judicial debe estar re-

22. Cf. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Codex Iuris Canonici, Schema Novissimum, E Civitate Vaticana, 25 martii 1982, can. 221.*

23. Cf. C.I.C., can 96: *Baptismo homo Ecclesiæ Christi incorporatur, et in eadem consituitur persona, cum officiis et iuribus quæ christianis, attenta quidem eorum condicione, sunt propia, quatenus in ecclesiastica sunt communione et nisi obstet lata legitime sanctio.*

glada, para poder ser reclamada, puesto que el más noble y justo derecho reconocido de poco sirve, si no es eficaz.

3.1. La tutela judicial de los derechos de los fieles

Ahora bien, ¿cual era la situación en 1965, cuando el Concilio fue clausurado? Desde luego, los tribunales eclesiásticos ya existían. Sin embargo, la inmensa mayoría de las causas que les eran sometidas eran causas matrimoniales. De vez en cuando, como ocurre aun en la actualidad, los tribunales eran llamados a examinar controversias sobre derechos (causas *iurium*). Rara vez debían ocuparse los jueces de causas penales.

La situación en nuestros días nos muestra que los fieles tienen cada vez más conciencia de la posibilidad real de reclamar ante los tribunales eclesiásticos el examen de las causas matrimoniales. De todas maneras, es un hecho que, en muchos lugares del mundo católico, la constitución y el funcionamiento de los tribunales es aún hoy día muy precaria: los motivos principales de esa precariedad estriban en la ausencia de personal capacitado, en las dificultades de comunicaciones y, a menudo, en la inexistencia de una infraestructura administrativa adecuada. En materia de capacitación del personal, no es un secreto para nadie que, en algunas regiones del mundo –en las que quizás no se presentan las carencias antes mencionadas– lo que se echa en falta es el empleo por parte de los operadores judiciales de una antropología compatible con la concepción cristiana de la persona y del matrimonio. Como quiera que sea, todas éstas son circunstancias que inciden negativamente en la posibilidad que los fieles tienen de obtener una sentencia justa, fundada en la verdad.

En materia de causas *iurium*, se puede decir que son muy pocas las que se tramitan en un proceso canónico. La principal dificultad enfrentada es la imposibilidad de hacer cumplir coactivamente las sentencias de los tribunales eclesiásticos. De manera que la parte que estima estar afectada en sus derechos sólo acude al fuero eclesiástico cuando tiene la certeza de que será posible ejecutar la sentencia que la beneficie. Este es el caso cuando la parte demandada es una persona eclesiástica o una persona jurídica canónica.

En lo que se refiere al proceso penal, han sido muy raras las causas promovidas en las décadas pasadas. Quizá porque, ante la comisión de delitos, las autoridades eclesiásticas competentes prefirieron con frecuencia recurrir a medidas persuasivas y administrativas, tanto para hacer cesar el delito como para prevenir ulteriores perjuicios para la comunidad eclesial. No siem-

pre se tuvo en cuenta, en esos supuestos, la necesidad de procurar una adecuada reparación de los daños causados a las personas y a las instituciones.

Solamente en los últimos años, como consecuencia del estado público que tomaron situaciones escandalosas protagonizadas por miembros del clero, se multiplicaron las causas penales en casos de delitos de especial gravedad. Pero estas causas penales tienen tantas *peculiaridades* que no es fácil identificar en las normas procesales vigentes hasta qué punto quedan garantizados los derechos del imputado a un justo proceso judicial, a su defensa en juicio, y a la doble instancia.

La jurisdicción contencioso-administrativa, por su parte, apareció con la Const. Ap. *Regimini Ecclesiæ Universæ,* de Pablo VI, fechada el 15 de agosto de 1967. El Papa, interpretando el sentir y el querer del Concilio, al considerar que los derechos de los fieles se tienen en la Iglesia *erga omnes*, entendió que también se tenían frente a la autoridad revestida de potestad ejecutiva.

El Papa dispuso entonces investir de competencia contencioso-administrativa a la *Sectio Altera* del Tribunal de la Signatura Apostólica, en estos términos:

> *106. Per "Alteram Sectionem" Signatura Apostolica contentiones dirimit ortas ex actu potestatis administrativae ecclesiasticae, et ad eam, ob interpositam appellationem seu recursum adversus decisionem competentis Dicasterii, delatas, quoties contendatur actum ipsum legem aliquam violasse. In his casibus videt sive de admissione recursus sive de illegitimitate actus impugnati.*
>
> *106. Por medio de la Sección Segunda, la Signatura Apostólica dirime las controversias originadas en un acto de la potestad administrativa eclesiástica, y que le son expuestas por interposición de apelación o recurso contra la decisión del Dicasterio competente, toda vez que se discuta si el acto mismo violó o no una ley. En tales casos examina tanto la admisión del recurso cuanto la ilegitimidad del acto impugnado.*
>
> *107. Per eandem sectionem iudicat insuper de conflictibus competentiae inter Dicasteria Sedis Apostolicae; cognoscit negotia administrativa a Romanae Curiae Congregationibus ipsi delata; videt de quaestionibus a Summo Pontifice eidem commissis.*

107. Por medio de la misma Sección juzga los conflictos de competencia entre los Dicasterios de la Sede apostólica; examina los asuntos administrativos que le son presentados por las Congregaciones de la Curia Romana; analiza las cuestiones que le son confiadas por el Sumo Pontífice.

Sobre la base de esta disposición pontificia la Signatura recibía competencia para resolver controversias originadas en actos administrativos de los Dicasterios romanos. Esa competencia estaba limitaba a verificar si se había violado o no una ley. El Tribunal decidía tanto sobre la admisión del recurso como sobre la legitimidad del acto. Se trataba, en todos los casos de la impugnación un acto administrativo *singular*. Como la Signatura Apostólica tiene Normas propias para desarrollar su actividad, en 1968 fue dictada la normativa *ad experimentum*[24], que sigue en vigencia, si bien de acuerdo con algunas versiones, la redacción de un proyecto de nueva ley especial está muy avanzada.

De acuerdo con las *Normas* de 1968 (arts. 97 a 123):

a) El proceso contencioso-administrativo es reservado, pero puede ser dado a conocer por el Prefecto;

b) Es necesario que la parte intervenga con la asistencia de un Patrono;

c) Los plazos son perentorios. Es verdad que la Signatura tiene facultades para establecer plazos más amplios para regiones distantes de Roma: pero dichos términos, una vez establecidos, son fijos. En cambio no le asisten facultades para conceder prórrogas o para dispensar de los plazos establecidos;

d) Las normas de procedimiento son muy detalladas.

En 1988, Juan Pablo II, al reformar la Curia Romana con la Const. Ap. *Pastor Bonus*, dejó intactas las competencias de la Signatura en materia contencioso-administrativa. Sin embargo, en línea con el proyecto de 1972, presente en los esquemas de 1980 y de 1982 del CIC[25], y con la argu-

24. *N.S.S.A. 1968.*

25. Cf. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo, *Schema canonum de procedura administrativa*, Typis Polyglottis Vaticanis, 1972, can. 18 ; *Codex Iuris Canonici, Schema 1980*, can. 1703 ; *Codex Iuris Canonici, Schema 1982*, can. 1751.

mentación de una célebre sentencia de la Signatura dictada algunos años antes[26], se le agregó una competencia que antes no tenía: en efecto, a partir de entonces, el Tribunal no solamente examina si, al emanar el acto administrativo impugnado, el Dicasterio violó alguna norma sea *in procedendo*, sea *in decernendo*, sino que –a petición de la parte interesada– puede determinar también cómo ha de ser reparado el eventual daño causado[27]. La decisión pontificia de sumarle facultades en orden a la reparación de daños implicó necesariamente llevar al Supremo Tribunal a abordar la cuestión sustancial o de fondo.

No obstante todo y a pesar de los desarrollos legislativos efectuados, tanto las normas sustanciales como las procesales vigentes, soslayaron unos cuantos temas sin proporcionarles un adecuado tratamiento. Aún hoy día, estas cuestiones continúan sin resolver.

Una de esas cuestiones tiene que ver con la lejanía de Roma para la generalidad de los justiciables. Una lejanía que no es sólo geográfica, sino también económica, lingüística y, en muchos casos, también *cultural*. En la mayoría de los casos, esa lejanía hace bastante ilusoria la posibilidad de llevar un reclamo hasta la instancia suprema de la Signatura.

Es bien conocido que, durante los trabajos de redacción del Código de 1983, se previó el establecimiento de instancias contencioso-administrativas en el nivel de las iglesias particulares. No en el nivel diocesano, por la dificultad que presenta el hecho de elevar reclamos para impugnar un acto administrativo de la autoridad ejecutiva ante un tribunal que tendría, en dicho supuesto, una jurisdicción vicaria de esa misma autoridad. En cambio, se entendía que esa dificultad no está presente en el nivel de las conferencias de obispos. Como quiera que sea, finalmente, el mismo Juan Pablo II desechó esa posibilidad, una decisión personal que mantuvo inalterada cuando fue sancionado el CCEO, en 1990.

Otro tema que hasta ahora no ha recibido una adecuada solución es el desconocimiento generalizado de las normas del procedimiento previsto para interponer los recursos y las demandas. Esto tiene que ver a menudo con

26. Cf. SUPREMO TRIBUNAL DE LA SIGNATURA APOSTÓLICA, Sentencia *coram Ratzinger*, Romana, 27 de octubre de 1984, *Dimissionis a munere docendi*, en *Il Diritto Ecclesiastico* 96/2 (1985), pp. 260-270.

27. JUAN PABLO II, Const. Ap. *Pastor Bonus*, Art. 123, § 2: *In his casibus, praeter iudicium de illegitimitate, cognoscere etiam potest, si recurrens id postulet, de reparatione damnorum actu illegitimo illatorum.*

la escasez de canonistas en las diócesis. A veces, el único canonista disponible es la misma persona a la cual la autoridad le confió la tarea de redactar el decreto cuyo contenido se pretende impugnar.

Una tercera dificultad que impide con frecuencia llegar a la Sección Segunda de la Signatura es la perentoriedad de los términos procesales. Los plazos son fatales, y –como se ha dicho– el Tribunal no tiene facultades para dispensarlos. Un testigo de excepción señalaba años atrás que, por eso, muchas de las causas introducidas ante esa sede son rechazadas *in limine* o en la primera fase de la discusión, sea por falta de presupuestos formales, sea por extemporánea[28].

Se suma a lo anterior la ausencia de una publicación orgánica de la jurisprudencia de la Signatura. Sus decisiones se encuentran aquí y allá en publicaciones aisladas, pero esa publicación es siempre parcial e incompleta, de manera que no es posible tener un panorama claro de los criterios que el Tribunal va estableciendo, ya para admitir ya para no hacer lugar a las demandas entabladas en esa sede[29].

Los numerosos rechazos *in limine* y la ausencia de una publicación oficial de la jurisprudencia tienen como resultado que, en definitiva, la posibilidad de recurrir a la tutela judicial de sus derechos en una instancia contencioso-administrativa se vuelve para los fieles poco menos que una fantasía.

3.2. El carácter impugnable de los actos administrativos

La ley vigente sólo admite la posibilidad de recurrir judicialmente contra los actos administrativos *singulares* emanados de los Dicasterios romanos, sea que éstos estén originados en el mismo Dicasterio, sea que se trate de la confirmación de un acto administrativo dictado por una autoridad eclesiástica inferior.

En la práctica, la naturaleza jurídica de los actos fruto del ejercicio de la potestad ejecutiva es difícilmente identificable. Esta dificultad deriva del

28. Así lo reconocía quien fue durante muchos años Secretario de Supremo Tribunal, hoy S.E.R. Card. Z. GROCHOLEWSKI en "*La Giustizia Amministrativa presso la Segnatura Apostolica*", en *Ius Ecclesiæ*, 4 (1992), p. 21.

29. Cf. al respecto, R. COPPOLA, "*L'Effeto sospensivo nel processo davanti alla Sectio Altera della Segnatura Apostolica*", en E. BAURA y J. CANOSA (*a cura di*) *La Giustizia nell'attività amministrativa della Chiesa: il contenzioso amministrativo*, Giuffrè Ed., Milano 2006, pp. 350-351 y 356-357.

hecho de que muy a menudo, esos actos administrativos, en lugar de revestir las formalidades habituales, se hacen presentes en el contenido de una carta que incluye, además, orientaciones y consejos pastorales[30].

En otras palabras, no está contemplada la impugnabilidad judicial de los actos administrativos-norma, como puede ser un decreto general ejecutorio[31], o una instrucción[32]. En estos supuestos, el fiel que estima lesionados sus derechos, sólo tiene la posibilidad de solicitar la intervención del Pontificio Consejo para los Textos legislativos, en virtud de la facultad que le otorga el art. 158 de la Const. Ap. *Pastor Bonus*[33].

Un ejemplo de lo que decimos se puede tomar del Decreto General de la Conferencia Episcopal Argentina que determina la edad apropiada para administrar el sacramento de la Confirmación en la Argentina. Como es sabido, el Código de Derecho canónico dispone que la edad oportuna para la administración y recepción del sacramento de la Confirmación se sitúa alrededor de la edad de la discreción, salvo que la conferencia de obispos determine otra[34]. Esa edad fue fijada, para la Argentina, entre los 9 y "alrededor de 12 años"[35].

Ahora bien, en la norma particular se agregó la cláusula "a no ser que por justa causa el obispo respectivo decida otra cosa". El texto del decreto general sugiere al menos tres preguntas: La primera es ¿a qué obispo se refiere la norma? Puesto que por obispo *respectivo* se puede entender tanto el

30. Cf. J. MIÑAMBRES, "*Problemi relativi al computo dei termini nel ricorsi contro gli atti amministrativi canonici*", en *ibid.*, p. 490.

31. Cf. C.I.C., cann. 31-33.

32. Cf. C.I.C., can. 34.

33. Cf. H. A. VON USTINOV, "El art. 158 de la Const. Apost. *Pastor Bonus* (La competencia del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos para examinar la concordancia entre normas particulares y la legislación universal)", en *Anuario Argentino de Derecho Canónico* Vol. XI (2004), pp. 379-394. Fuera de lo apuntado, no existe un mecanismo canónico de control de legalidad de los actos normativos de los órganos de la Administración eclesiástica.

34. Cf. C.I.C., can. 891: *Sacramentum confirmationis conferatur fidelibus circa aetatem discretionis, nisi Episcoporum conferentia aliam aetatem determinaverit, aut adsit periculum mortis vel, de iudicio ministri, gravis causa aliud suadeat.*

35. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, Decreto general aprobado en asamblea plenaria en 1984, que obtuvo la *recognitio* de la Santa Sede el 13 de diciembre de 1985 y fue promulgado el 19 de marzo de 1986. Su texto es el siguiente: "En uso de las facultades reconocidas en el canon 891, se establece como edad para recibir la confirmación la comprendida desde 9 a alrededor de 12 años, a no ser que por justa causa el Obispo respectivo decida otra cosa".

obispo diocesano cuanto el obispo que, sin ser obispo diocesano, intervenga como ministro del sacramento. Supongamos, sin embargo, que lo más probable es que la norma se refiera al obispo diocesano. En todo caso, no se refiere al ministro del sacramento que no tenga carácter episcopal.

Una segunda cuestión se refiere al término "alrededor". ¿Hasta dónde se extiende el concepto de *alrededor?* ¿Hasta los 12 años y seis meses, o hasta los 13 años cumplidos, o aun hasta una mayor edad?[36]

La tercera pregunta que se impone es ¿qué "otra cosa" puede disponer el obispo? ¿Acaso esa *otra cosa* podría legitimar el retraso de la administración ordinaria de la Confirmación a una edad superior a la de 12 años?

Para sugerir una respuesta a esta tercera cuestión, es preciso tener en cuenta dos factores: por una parte, con excepción de casos en que la ley prevea algo diverso, sólo la Autoridad Suprema de la Iglesia puede delegar la potestad legislativa[37]; por otra parte, en el caso de la edad para la administración de la Confirmación, dicha potestad no le ha sido delegada al obispo diocesano sino a las conferencias de obispos, las cuales han de ejercerla de acuerdo a la norma del can. 455 § 2[38]. Una primera consecuencia es que el obispo diocesano carece de facultades para disponer que el sacramento de la Confirmación sea administrado de manera ordinaria a una edad superior a la establecida en la legislación universal. La segunda consecuencia es que la única "otra cosa" que puede entonces disponer el obispo de una diócesis argentina, si no desea que, en su circunscripción, la Confirmación sea administrada a los fieles entre los 9 y "alrededor de" los 12 años, es atenerse a la edad prevista en la norma universal.

De acuerdo con este planteamiento, carecería, por lo tanto, de validez la norma diocesana que determinara una edad superior a la de "alrededor de" 12 años. El obispo habrá de tener siempre presente, eso sí, lo dispuesto

36. En los dos puntos mencionados, se puede advertir la importancia que tiene el empleo de una adecuada técnica legislativa que permita evitar ambigüedades y las dudas consiguientes.

37. Cf. C.I.C., can. 135: § 2. *Potestas legislativa exercenda est modo iure praescripto, et ea qua in Ecclesia gaudet legislator infra auctoritatem supremam, valide delegari nequit, nisi aliud iure explicite caveatur; a legislatore inferiore lex iuri superiori contraria valide ferri nequit.*

38. C.I.C., can 455: § 2. *Decreta de quibus in § 1, ut valide ferantur in plenario conventu, per duas saltem ex tribus partibus suffragiorum Praesulum, qui voto deliberativo fruentes ad conferentiam pertinent, proferri debent, atque vim obligandi non obtinent, nisi ab Apostolica Sede recognita, legitime promulgata fuerint.*

en los cánn. 889 y 890[39], en cuanto a la necesaria formación y buenas disposiciones de los confirmandos, exceptuados los casos de peligro de muerte u otra circunstancia grave[40].

Con cierta frecuencia, sin embargo la lesión a los derechos de los fieles puede ser consecuencia de actos de la autoridad que, al dictar disposiciones nuevas, sin dar fundamento alguno, omitan reconocer en la nueva normativa los derechos *ya* reconocidos a los fieles –y por ellos adquiridos– de acuerdo con la normativa anterior.

En otros supuestos, dicha lesión puede seguirse de *omisiones* de la autoridad, ya sea por no legislar en materias en las que *debe* hacerlo para poder hacer efectivo el ejercicio de los derechos por parte de los fieles, ya sea por admitir conductas violatorias de los derechos de los fieles en instancias inferiores, sin tomar las medidas correctivas oportunas y adecuadas: con no poco dolor debemos reconocer que, de esto último, abundan los ejemplos que se pueden tomar de los contenidos de la catequesis o de la predicación, de las dificultades que los fieles encuentran para recibir los sacramentos en algunos lugares, de la observancia o no de las normas litúrgicas, etc.

Desde esta perspectiva, algunos autores aventuran la conveniencia de estudiar si es posible reconocer en la Iglesia la eventual legitimación procesal para reclamar la tutela de lo que muchos ordenamientos jurídicos modernos denominan "intereses colectivos o difusos". Si la respuesta fuera afirmativa, en un segundo momento sería menester determinar los modos y condiciones de su ejercicio.

39. C.I.C., Can 889: § 1. *Confirmationis recipiendae capax est omnis et solus baptizatus, non confirmatus.* § 2. *Extra periculum mortis, ut quis licite confirmationem recipiat, requiritur, si rationis usu polleat, ut sit apte institutus, rite dispositus et promissiones baptismales renovare valeat.* CIC, can. 890: *Fideles tenentur obligatione hoc sacramentum tempestive recipiendi; curent parentes, animarum pastores, praesertim parochi, ut fideles ad illud recipiendum rite instruantur et opportuno tempore accedant.*

40. Un caso interesante se presentó cuando el obispo de una diócesis anglófona se negó a administrar la Confirmación a una niña de 11 años cuya debida preparación no se ponía en duda (*"This Dicastery notes from the testimony submitted by the family, as well as that provided by your Excellency, that it is clear this young girl has satisfied each of the canonical requisites for reception of the Sacrament"*), argumentando que las normas diocesanas disponían la administración del sacramento a una edad bastante superior. Habiendo recurrido los padres de la niña la Santa Sede, la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos recordó en carta al obispo lo dispuesto en el can. 843 § 1, subrayando a la vez que toda legislación complementaria debe ser interpretada de acuerdo con la normativa universal. Puntualiza, además, que es cometido de los padres, como primeros educadores de sus hijos, y también de los Pastores (*and then of the Sacred Pastors*), velar para que los can-

4. El debido proceso legal y los jueces independientes

El segundo parágrafo del canon que nos ocupa dice así:

> *§ 2. Christifidelibus ius quoque est ut, si ad iudicium ab auctoritate competenti vocentur, iudicentur servatis iuris præscriptis, cum æquitate applicandis.*
>
> *§ 2. Si son llamados a juicio por la autoridad competente, los fieles tienen también el derecho de ser juzgados según las prescripciones del derecho, que deben ser aplicadas con equidad.*

Este apartado del canon hace referencia a las normas procesales como garantía *objetiva* de la administración de justicia. Pero el tema es inseparable de la garantía *subjetiva* que ofrece el juez como tercero imparcial[41]. Detengámonos en primer lugar en el tema del proceso, para abordar después la muy primordial cuestión de la independencia de los jueces.

4.1. El proceso

El principio del debido proceso ("*due process of law*") es un principio pacíficamente admitido como parte del patrimonio de los ordenamientos jurídicos de toda comunidad civilizada[42]. Lejos de constituir un forma-

didatos a recibir el sacramento de la Confirmación estén debidamente instruidos y lo reciban oportunamente (cf. can. 890). La carta de la Congregación concluía que, cuando un fiel desea recibir este Sacramento, aun si no satisface uno o más requisitos de la legislación local (p. ej., por no alcanzar la edad determinada para su administración), dichos requisitos deben ceder ante el derecho fundamental del fiel a recibir los sacramentos. Desde este punto de vista, agrega, por "juicio pastoral" debe entenderse la obligación que tienen los Pastores de comprobar si los elementos requeridos en la ley (cf. can. 843 § 1 y 889 § 2) están efectivamente presentes. La carta incluye dos pedidos al obispo destinatario: que tenga a bien tomar nota del carácter autoritativo de la respuesta y dar cuenta a la Congregación del acuerdo alcanzado con la familia para la administración del Sacramento. Cf. *Notitiæ* 400-401, Nov.-Dec. 1999, pp. 537-540 y transcripción en *Communicationes* 32 (2000), pp. 12-14.

41. A propósito de estas cuestiones, cf. J. Llobell, "*Contemperamento tra gli interessi lesi e i diritti dell'imputato: il diritto all'equo processo*", en *Ius Ecclesiæ* XVI/2 (2004), pp. 363-386 y en D. Cito (a cura di), *Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, Milano 2005, pp. 65-143.

42. "La institucionalización de aquel instrumento de justicia que es el proceso representa una progresiva conquista de civilización y de respeto a la dignidad del hombre, a la que ha contribuido de una forma notable la misma Iglesia con el proceso canónico. Al hacer esto, la Iglesia no ha renegado de su misión de caridad y de paz, sino que solamente ha preparado un

lismo paralizante, el proceso judicial es una garantía de justicia en la resolución de conflictos y en la aplicación de sanciones ante la violación de la legalidad[43]. En la Iglesia, las normas de Derecho procesal son, por lo tanto, una garantía de la tutela pública de los derechos de los fieles[44].

En 2006, el papa Benedicto XVI se dirigía al Tribunal de la Rota Romana en estos términos:

> *"También en esta materia es de importancia fundamental la relación entre la razón y la fe. Si el proceso responde a la recta razón, no puede sorprender que la Iglesia haya adoptado la institución procesal para resolver cuestiones intraeclesiales de índole jurídica. Así se fue consolidando una tradición ya plurisecular, que se conserva hasta nuestros días en los tribunales eclesiásticos de todo el mundo. Además, conviene tener presente que el derecho canónico ha contribuido de modo muy notable, en la época del derecho clásico medieval, a perfeccionar la configuración de la misma institución procesal.*

medio adecuado para aquella constatación indispensable de la justicia animada por la caridad, y por eso también de la verdad que es condición de la verdadera paz. Es verdad que, si es posible, hay que evitar los procesos. Sin embargo, en determinados casos los procesos son exigidos por la ley como el camino más apto para resolver cuestiones de gran trascendencia eclesial, como son por ejemplo los de la existencia del matrimonio". JUAN PABLO II, *Discurso* al Tribunal de la Rota Romana, el 18 enero 1990 n.7, en AAS, 82 (1990), pp. 872-877, www.vatican.va.

43. "A fin de garantizar a los jueces la atmósfera necesaria para un examen sereno, atento, meditado, completo y exhaustivo de los problemas, para garantizar a las partes la auténtica posibilidad de ilustrar las propias razones, la ley canónica prevé un camino marcado con normas precisas –el proceso justamente– que es como un carril cuyo eje es precisamente la búsqueda de la verdad objetiva y cuyo punto terminal es la recta administración de la justicia. ¿Acaso esta línea, bien definida de normas y de formas, es algo vacío y estéril, en que el esquema exterior se inclinaría a prevalecer sobre la sustancia? ¿Es puro formulismo?" PABLO VI, *Discurso* al Tribunal de la Rota Romana, el 28 enero 1978, en AAS, 70 (1978), pp. 181-186, en *Ecclesia* 6-8 (166-168).

44. "El gran respeto que se debe a los derechos de la persona humana, que han de ser tutelados con todo cuidado y solicitud, debe inducir a los jueces a la observancia exacta de las normas procesales, que constituyen precisamente la garantía de los derechos de la persona." JUAN PABLO II, *Discurso* al Tribunal de la Rota Romana, el 17 febrero 1979 n.4, en AAS, 71 (1979), pp. 422-427. Del mismo Romano Pontífice: "El proceso justo es objeto de un derecho de los fieles (cfr. can. 221) y constituye al mismo tiempo una exigencia del bien público de la Iglesia. Las normas canónicas procesales, por consiguiente, deben ser observadas por todos los protagonistas del proceso como manifestaciones de aquella justicia instrumental que conduce a la justicia sustancial." JUAN PABLO II, *Discurso* al Tribunal de la Rota Romana el 18 enero 1990 n.7, en AAS, 82 (1990), pp. 872-877, www.vatican.va

> *" (...) Al recurrir a un proceso para tratar de determinar lo que es justo, no se pretende acentuar los conflictos, sino hacerlos más humanos, encontrando soluciones objetivamente adecuadas a las exigencias de la justicia."*[45]

Si tomamos en consideración estos parámetros, resulta obvio que la *equidad* aludida en el parágrafo 2 del can. 221 no puede jamás legitimar una especie de "patente de corso" de la actuación discrecional del juez eclesiástico, sino que le proporciona la posibilidad de evitar, en supuestos excepcionales, decisiones *evidentemente* injustas. La equidad canónica no se opone jamás, por eso, a la justicia: al contrario, la afianza. El legislador canónico es consciente de que la ley no puede prever todas las situaciones posibles, sino solamente la generalidad. Esa limitación innata de la ley humana puede tener como consecuencia que su aplicación rigurosa en un supuesto concreto (para resolver el cual el legislador nunca hubiera adoptado esa norma), se tradujera en una injusticia *evidente*, expresión del antiguo adagio *summum ius, summa iniuria.*

De esa manera, nunca podría estar al auténtico servicio del bien de los fieles una actuación judicial que, aun movida por la mejor intención, se propusiera como objetivo el de instrumentalizar el proceso canónico en orden a dictar una sentencia pretendidamente "benévola" con relación a una o a todas las partes del proceso, en detrimento de la verdad o de la justicia.

Por imperio del can. 221 § 2, queda excluida, a la vez, toda discrecionalidad en la administración de la justicia eclesiástica. Por ese motivo, no puede sino despertar perplejidad que, en contradicción con el Código de Derecho canónico y con la ley especial sucesiva[46], haya sido concedido que una sede administrativa, en situaciones determinadas en las que es llamada a intervenir, pueda libremente optar ya por el proceso judicial, ya por el procedimiento administrativo[47].

45. Cf. Benedicto XVI, *Discurso* al Tribunal de la Rota Romana el 28 de enero de 2006, en www.vatican.va.

46. Cf. C.I.C., can. 1342: (...) § 2. *Per decretum irrogari vel declarari non possunt poenae perpetuae, neque poenae quas lex vel praeceptum eas constituens vetet per decretum applicare*; Juan Pablo II, *«Normae substantiales et processuales» promulgate col m.p. «Sacramentorum sanctitatis tutela» (30 aprile 2001) e successive modifiche (7 novembre 2002 - 14 febbraio 2003)*, art. 17, en *Ius Ecclesiae*, 16 (2004), pp. 313-321.

47. «Dimissione «ex officio» e procedura amministrativa. 7 febbraio 2003. Titulus II De ordine iudiciario. Ad Art. 17 "Delicta graviora Congregationi pro Doctrina Fidei reserva-

Un principio firme de todo justo ordenamiento procesal y, por consiguiente, un elemento esencial del "debido proceso" es que el juez debe fallar de acuerdo con lo alegado[48] y probado[49]. Fallar según lo alegado y probado implica que, no rara vez, el juez se verá en la necesidad de dictar sentencia contrariando su propia convicción subjetiva. Puesto que la convicción subjetiva del juez no es fundamento legítimo de ninguna sentencia.

Si no fuera así, los fieles nos encontraríamos con facilidad a merced de las emociones o del humor de los jueces. Juan Pablo II fue muy claro al recordar que ni la mera probabilidad ni la convicción subjetiva de los jueces pueden servir de fundamento suficiente a una sentencia judicial, en un discurso a obispos de los Estados Unidos de Norteamérica el 17 de octubre de 1998[50]. El Papa no hacía más que recoger la tradición canónica que se

ta nonnisi in processu iudiciali persequenda sunt". ***Facultas dispensandi*** Viene concessa la facoltà alla CDF di dispensare dall'art. 17 nei casi gravi e chiari che a giudizio del Congresso Particolare della CDF: a) possono essere portati direttamente al Santo Padre per la dimissione ex officio; ***ovvero*** b) possono essere trattati con il rito abbreviato di cui al can. 1720 dall'Ordinario che, nel caso sia del parere di procedere alla dimissione del reo, dovrà chiedere alla CDF la comminazione di detta pena per decreto. Can. 1720 Si Ordinarius censuerit per decretum extra iudicium esse procedendum: 1° reo accusationem atque probationes, data facultate sese defendendi, significet, nisi reus, rite vocatus, comparere neglexerit; 2° probationes et argumenta omnia cum duobus assessoribus accurate perpendat; 3° Si de delicto certo constet neque actio criminalis sit extincta, decretum ferat ad normam cann. 1342-1350, expositis, breviter saltem, rationibus in iure et in facto. Ex audientia: Summus Pontifex concedit facultatem iuxta preces. +Joseph Card. Ratzinger 7. II. 2003. », en *Ius Ecclesiæ* XVI/1 (2004), p. 321.

48. La expresión "alegado y probado" es clásica. *Alegado*, en este contexto, equivale a *actuado*: lo que consta en las actuaciones, es decir en el expediente al que han sido incorporados los elementos del proceso.

49. "El juez debe recabar tal certeza '*ex actis et probatis*' (de lo hecho y probado). En primer lugar, '*ex actis*'; pues se ha de presumir que los hechos son fuente de verdad. Por ello, el juez siguiendo la norma de Inocencio III '*debet universa rimari*' ('*Judex... usque ad prolationem sententiae debet universa rimari*'. El juez..., hasta la formulación de la sentencia debe investigar todo, en C.10. X, "*De fide instrumentorum*" II, 22; ed. Richter-Friedberg, 11, 352), es decir, estudiar minuciosamente los hechos, sin que nada se le escape. Después. '*ex probatis*'; porque el juez no puede limitarse a dar crédito solamente a las afirmaciones; más aún, debe tener presente que, durante el sumario, la verdad objetiva puede oscurecerse a causa de sombras producidas por causas diversas, como el olvido de algunos hechos, su interpretación subjetiva, la desidia y, a veces, el engaño y el fraude." JUAN PABLO II, *Discurso* al Tribunal de la Rota Romana, el 4 febrero 1980 n.5, en AAS, 72 (1980), pp. 172-178, en *Ecclesia* 8-10 (216-218).

50. A canonical process must never be seen as a mere formality to be observed or a set of rules to be manipulated. The judge may not pass sentence in favor of the nullity of a

remonta a Graciano y aun a San Agustín. Así se expresaba el Maestro en el *Decreto*: *Graue satis est et indecens, ut in re dubia certa detur sententia*[51]. Y también: *Quamvis uera sint quedam, tamen iudici non sunt credenda, nisi certis indiciis demonstrentur*[52].

En el mismo sentido se expresó Inocencio III al referirse, al proceso penal: Propter praesumptionem etiam vehementem non debet quis de gravi crimine condemnari[53].

Es, por tanto solamente el contenido de las actuaciones lo que ha de llevar al juez a la requerida "certeza moral", definida con nitidez por el papa Pío XII, en su célebre *Discurso* a la Rota Romana del 1 de octubre de 1942[54].

Por el contrario, como afirma un autor contemporáneo, la amortiguación de los principios de justicia por motivos de oportunidad, de "conve-

marriage if he has not first acquired the moral certainty of the existence of this nullity; probability alone is not sufficient to decide a case (cf. *ibid.*, No. 6; *Canon* 1608). Moral certainty –which is not just probability or subjective conviction– "is characterized on the positive side by the exclusion of well-founded or reasonable doubt. On the negative side, it does admit the absolute possibility of the contrary and in this it differs from absolute certainty" (Pius XII, *Address to the Roman Rota*, October 1, 1942, No. 1). Moral certainty proceeds from a multitude of indications and demonstrations which, taken separately, may not be decisive, but which taken together can exclude any reasonable doubt. If the judge cannot reach moral certainty in the canonical trial, he must find in favor of the validity of the matrimonial bond (cf. *Canon* 1608, 3 and 4): marriage enjoys the favor of the law" (*Discurso* del Santo Padre a un grupo de obispos de la Conferencia Episcopal de los Estados Unidos de América en visita "*ad limina apostolorum*", el 17 de octubre de 1998. Texto original en www.vatican.va).

51. C. 11 q. 3 can. 74.

52. C. 11 q. 3 can. 75.

53. X 2.23.14, *Litteras vestras*. Acerca de la cuestión, en este mismo volumen, véase la contribución del Prof. MATHIAS SCHMOECKEL, *Requisitos de prueba, la exigencia de un mínimo de prueba y la notoriedad en el Derecho procesal medieval (siglos IX-XII)*.

54. A.A.S. 34 (1942) pp. 338-343. En su parte más significativa, el texto dice así: "*Tra la certezza assoluta e la quasi-certezza o probabilità sta, come tra due estremi, quella certezza morale, della quale d'ordinario si tratta nelle questioni sottoposte al vostro foro, ed a cui Noi intendiamo principalmente di riferirCi. Essa, nel lato positivo, è caratterizzata da ciò, che esclude ogni fondato o ragionevole dubbio e, così considerata, si distingue essenzialmente dalla menzionata quasi-certezza; dal lato poi negativo, lascia sussistere la possibilità assoluta del contrario, e con ciò si differenzia dall'assoluta certezza. La certezza, di cui ora parliamo, è necessaria e sufficiente per pronunziare una sentenza, anche se nel caso particolare sarebbe possibile di conseguire per via diretta o indiretta una certezza assoluta*". Si bien el concepto de certeza moral es válido para todas las causas judiciales, JUAN PABLO II retomó el definido por Pío XII, para subrayar que, en los procesos matrimoniales de nulidad, no basta la sola probabilidad para decidir una causa (Cf. *Discurso* a la Rota Romana, el 4 de febrero de 1980, n. 6). Con posterioridad, la Instrucción *Dignitas Connubii* aportó aún precisiones en el art. 247 § 2 al establecer "*non sufficit prævalens probationum*

niencia pastoral" o de otros similares, en la medida en que implica una renuncia a la verdad, termina por relativizar el designio de Cristo acerca del gobierno de la Iglesia: llega a afectar el depósito de la fe[55] (lo que puede suceder con facilidad en causas de nulidad matrimonial) y transmitir una imagen 'política' del ejercicio de los "sagrados ministerios"[56] tan alejada de la *salus animarum* cuanto del espíritu de servicio que debe informar el régimen eclesiástico[57].

4.2. La independencia judicial

Para poder desempeñar su cometido con la necesaria serenidad y ponderación, además de la piedad, la ciencia canónica y la prudencia por la que deben destacarse, es del todo necesario que los jueces sean realmente independientes de la autoridad ejecutiva[58]. La condición de tercero no involucrado en la causa permite al juez abordar la controversia o la duda con la indispensable imparcialidad y objetividad. Por ese motivo, si el juez se en-

indiciorumque momentum" para alcanzar la certeza moral requerida por la legislación en orden a una sentencia afirmativa de la nulidad de un matrimonio, sino que es preciso haber despejado toda duda positiva razonable de error, tanto de derecho cuanto de hecho, aunque no se haya podido excluir la mera posibilidad de lo contrario. La Instrucción descartó así por completo la tesis llamada de la "prevalencia de las pruebas" (*prevailing weight of evidence* o bien *preponderance of evidence*), que convertía en papel mojado tanto el magisterio pontificio cuanto el principio de la presunción de validez de los actos jurídicos debidamente realizados según sus elementos externos (cf. can. 124 § 2) y, en concreto, el principio del *favor matrimonii*, contemplado en el can. 1060.

55. Piénsese en la frecuencia con que el Tribunal de la Rota Romana ha tenido que reformar sentencias de Tribunales locales en causas de nulidad matrimonial por encontrar en ellas la aplicación de principios o el empleo de antropologías incompatibles con la enseñanzas del Magisterio. O en las intervenciones del Tribunal de la Signatura ante las extravagancias de algunos Tribunales eclesiásticos, de lo cual es un ejemplo su *Decreto* del 13 de diciembre de 1995, publicado el 17 de junio de 1996 (El texto completo del *Decreto* de la Signatura se puede encontrar en *Ius Ecclesiæ* 1996/2, pp. 821-824; allí también se encuentra el texto original del "elenco" que motivó la intervención del Supremo Tribunal de la Iglesia, pp. 824-839).

56. Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. Dogm. *Lumen Gentium, Nota explicativa previa*, en la que se expone por qué se prefirió emplear la expresión "ministerios sagrados", en lugar de "potestades sagradas".

57. Cf. J. LLOBELL, "*Il diritto al processo giudiziale contenzioso amministrativo*", en E. BAURA-J. CANOSA (*a cura di*), *La Giustizia nell'attività...*, cit., p. 217.

58. No parece excesivamente aventurado sostener que los jueces *realmente* independientes resultan con frecuencia "incómodos" a los ojos de las autoridades ejecutivas, al menos después del *desdichado incidente* protagonizado por Adán y Eva.

cuentra cercano a las partes del proceso por razón de parentesco, amistad, dependencia económica u otras razones análogas, debe excusarse o puede ser recusado.

La independencia se puede analizar de diversos puntos de vista. Sin pretender agotar la cuestión, nos detendremos brevemente en el examen de dos aspectos que se relacionan con la independencia de los jueces: el primero, la técnica de la vicariedad; el segundo, la estabilidad en la función.

4.2.1. La vicariedad

La potestad de juzgar de aquellos que, en la Iglesia, no ocupan oficios capitales dotados de potestad de régimen propia, es *potestad vicaria.* En efecto, al no existir en la Iglesia la división de poderes, el juez nato en la iglesia particular[59] es el obispo (el Papa en la Iglesia universal), que juzga con potestad propia por estar revestido de la plenitud de la potestad de régimen.

Los jueces que integran los Tribunales eclesiásticos diocesanos o interdiocesanos tienen, en cambio, una potestad vicaria. En el nivel de la Santa Sede, los jueces de los Tribunales Apostólicos la tienen del Romano Pontífice. Es el caso de los prelados de la Rota Romana, de los que integran el Tribunal de la CDF y de los que constituyen los colegios judiciales en las causas contencioso-administrativas ventiladas ante la *Sectio Altera* de la Signatura.

Sin embargo, con la excepción de los jueces de la Rota Romana, nos encontramos con que los mismos Cardenales que desempeñan oficios relevantes con potestad ejecutiva en la Curia Romana son, a la vez, jueces de los otros dos Tribunales Apostólicos[60]. Lo cual no deja de constituir una curiosidad, por no decir una anomalía. Bien es verdad que desde 1976, cabe la posibilidad de recusarlos con causa. Mucho más razonables son las disposiciones de las *NSSA 1968* cuando establecen que los oficiales de los Dicasterios de la Curia romana no pueden ser, a la vez, referendarios y votantes en la Signatura[61].

59. También en las circunscripciones equiparadas jurídicamente a la iglesia particular.

60. El Tribunal de la Signatura Apostólica y el Tribunal de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

61. Art. 4. § 1. *Promotor Iustitiae, Defensor Vinculi, Subsecretarius, Votantes praediti sint oportet laurea doctorali in utroque iure; Referendarii ornari debent saltem laurea doctorali in iure canonico; Praepositus Cancellariae, praeter lauream doctoralem in iure*

En los tribunales diocesanos, los jueces tienen obviamente potestad vicaria del obispo, mientras que, en los tribunales interdiocesanos, esa vicariedad la reciben de cada uno de los obispos que componen el *cœtus*, a favor del cual se erigió del tribunal: esos jueces no son vicarios del obispo moderador del tribunal en cuanto tal, porque ese obispo no tiene potestad jurisdicción fuera de su propia diócesis.

Ahora bien, ¿qué ocurre en los Tribunales de 2ª Instancia? No es posible sostener que los jueces integrantes del Tribunal del Metropolitano, cuando éste juzga en 2ª instancia causas que provienen de las diócesis sufragáneas, gocen de potestad de jurisdicción vicaria del arzobispo, puesto que éste, como tal, tampoco tiene jurisdicción ni sobre las diócesis de la provincia eclesiástica, ni sobre sus fieles. En el caso de tribunales de 2ª instancia regionales o nacionales, dependientes administrativamente de las conferencias de obispos tampoco se puede afirmar que sus integrantes tengan potestad vicaria ni de la Conferencia misma, ni del obispo moderador. No la tienen del Moderador, puesto que éste, que puede ser cualquier obispo integrante de la Conferencia, no tiene potestad de jurisdicción fuera de su propia diócesis; tampoco la tienen de la Conferencia *qua talis*, puesto que las conferencias de obispos no gozan de potestad de régimen. La única posibilidad que queda es que la potestad de jurisdicción de los jueces en los tribunales de 2ª instancia sea también, en su caso, vicaria de la del Sumo Pontífice.

4.2.2. La estabilidad en la función

La segunda perspectiva que tiene que ver con la necesaria independencia de los jueces es la de su *estabilidad*. En la cultura jurídica moderna, es un lugar común estimar que la estabilidad en la función judicial constituye una garantía imprescindible para un adecuado funcionamiento del sistema de tutela de los derechos. En la Iglesia, el principio de estabilidad debe ser matizado por la circunstancia de que la ausencia de división de poderes hace que sus cometidos sean siempre el resultado de la desconcentración de funciones de la potestad de régimen, que se encuentra en los órganos titulares de oficios capitales.

canonico, consecutus sit necesse est diploma Advocati S. R. Rotae; omnes autem integritate vitae et iuris peritia eniteant. § 2. *Sive Votantes sive Referendarii sunt duodecim, in quorum numerum admitti nequeunt Dicasteriorum Curiae Romanae Officiales vel maiores vel minores.* Los referendarios y votantes son quienes preparan las decisiones que después tomará el Colegio de Cardenales que integran el Tribunal.

Sin embargo, el hecho de que en la Iglesia no exista la división de los poderes propia de los Estados modernos, no impide que las funciones de gobierno estén distribuidas y asignadas a órganos diferenciados.

Como se dijo al principio, entre los principios establecidos por el Sínodo de los obispos de 1967, en orden a la reforma de la legislación de la Iglesia, el séptimo reclamaba que se distinguieran con claridad las distintas funciones de la potestad eclesiástica y que se determinaran a qué órganos corresponde ejercer cada una de esas funciones[62]. También recordamos que aun se aprecia la ausencia de una clara distinción de las funciones en los diversos niveles del gobierno y de la administración de justicia. A pesar de todo, la estabilidad de los jueces existe en alguna medida en el ordenamiento canónico.

Así por ejemplo, al revés de los que ocurre con los demás cargos de la curia diocesana, el vicario judicial no cesa en su oficio cuando la sede queda vacante, sino que sigue actuando con la plenitud de sus facultades mientras dure esa situación y no puede ser removido por el administrador diocesano, aunque debe ser confirmado por el nuevo obispo[63]; otro ejemplo es el del colegio judicial designado en una causa determinada, cuyos miembros no pueden ser sustituidos sino por causa gravísima que debe quedar expresada en el decreto pertinente[64]; los prelados de la Rota Romana, por su

62. Cf. C.I.C., *Prefacio*: "7°) Para que esto se lleve a la práctica rectamente, es necesario que se tenga especial preocupación por la organización del procedimiento para la defensa de los derechos subjetivos. Por tanto, al renovar el derecho, se debe poner atención a aquello que, en ese aspecto, era hasta ahora muy echado de menos, a saber, los recursos administrativos y la administración de la justicia. Para obtener esto, es necesario que se distingan claramente las distintas funciones de la potestad eclesiástica, es decir, la legislativa, la administrativa y la judicial; y que se determinen en forma apropiada, a qué órganos corresponde ejercer cada una de esas funciones."

63. C.I.C., can 1420: § 1. *Quilibet Episcopus dioecesanus tenetur Vicarium iudicialem seu Officialem constituere cum potestate ordinaria iudicandi, a Vicario generali distinctum, nisi parvitas dioecesis aut paucitas causarum aliud suadeat.* § 2. *Vicarius iudicialis unum constituit tribunal cum Episcopo, sed nequit iudicare causas quas Episcopus sibi reservat.* § 3. *Vicario iudiciali dari possunt adiutores, quibus nomen est Vicariorum iudicialium adiunctorum seu Vice-officialium.* § 4. *Tum Vicarius iudicialis tum Vicarii iudiciales adiuncti esse debent sacerdotes, integrae famae, in iure canonico doctores vel saltem licentiati, annos nati non minus triginta.* § 5. *Ipsi, sede vacante, a munere non cessant nec ab administratore dioecesano amoveri possunt; adveniente autem novo Episcopo, indigent confirmatione.*

64. C.I.C., can. 1425: § 5. *Iudices semel designatos ne subroget Vicarius iudicialis, nisi ex gravissima causa in decreto exprimenda.*

parte, una vez efectuado su nombramiento, permanecen en su oficio hasta los 75 años[65].

Estas tres referencias deberían permitirnos no excluir la posibilidad de designar por tiempo indeterminado o, al menos hasta los 75 años, a los jueces que integran los tribunales de primera y de segunda instancia. Se aventaría, de ese modo, cualquier sospecha en el sentido de que los moderadores de dichos tribunales pudieran, en algún caso, tener el propósito de contar con jueces que les sean personalmente incondicionales y adictos.

En parecida perspectiva, no parece aventurado proponer que los jueces con competencia contencioso-administrativa, tanto en el nivel hoy día existente cuanto en los niveles que pueda haber en el futuro, gocen de estabilidad en su oficio y de incompatibilidad con relación al desempeño de funciones administrativas.

Además, no cabe duda de que la justicia estaría mejor garantizada si, a ejemplo de lo que está establecido para la Rota Romana, en todos los tribunales de la Iglesia y en todas las instancias sin excepción, quedara establecido un sistema *objetivo* de asignación de las causas a los jueces únicos o a los colegios judiciales[66], sistema que evitaría suspicacias o sospechas –seguramente infundadas– por parte de los interesados.

65. *Regolamento Generale della Curia Romana*, 30 de abril de 1999: Art. 41 § 4. *I Prelati Uditori della Rota Romana, secondo le norme proprie, cessano dal servizio attivo al compimento del settantaquattresimo anno di età.* Una modificación posterior al *Reglamento General de la Curia Romana* y a las *Normae Rotae 1994*, art. 3 dispone: "SECRETARIA STATUS, Rescriptum ex audientia Ss.mi. *«Attentis circumstantiis»*, quo Romanae Rotae iudicum muneris cessatio usque ad LXXV ae. a. expletum prolatur, 8 aprile 2003, in *AAS*, 95 (2003), p. 348: *«Attentis circumstantiis Summus Pontifex Ioannes Paulus II motu proprio et certa scientia Romanae Rotae iudicum muneris cessationem usque ad septuagesimum quintum aetatis annum expletum prolatavit, facta autem facultate singulis in praesens rotali collegio adscriptis iudicibus iure quaesito fruendi secundum compositam formulam quam unicuique accommodato tempore Administratio Patrimonii Sedis Apostolicae proponet. Quapropter in linea prima secundae paragraphi articuli tertii Normarum Rotalium anno MCMXCIV promulgatarum (cf. AAS LXXXVI (1994), pag. 510) verbum "expleverint" pro verbo "attigerint" subiciatur nec non et paragraphus tertia eiusdem articuli tertii aboleatur. + Angelus card. Sodano. Secretarius Status. L. + S. In Secret. Status tab., n. 516.560/P»*".

66. Cf. C.I.C. can. 1425: (...) § 3 *Vicarius iudicialis ad singulas causas cognoscendas iudices ex ordine per turnum advocet, nisi Episcopus in singulis casibus aliter statuerit. Normæ Romanæ Rotæ Tribunalis* 1994, art. 17 y 18 § 3. En el mismo sentido J. LLOBELL, "*Contemperamento tra gli interessi lesi e i diritti dell'imputato: il diritto all'equo processo*", en *Ius Ecclesiæ* XVI/2 (2004), pp. 363-386 y en D. CITO (a cura di), *Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, Milano 2005, pp. 65-143.

Si estimamos lo indicado como la meta a la que se debería tender, es obvio que no nos parezca razonable el nombramiento de jueces *ad hoc* o *ad litem*. Desde esta perspectiva no puede sino causar asombro la peculiar situación de los jueces designados *ad casum* en la Congregación para la Doctrina de la Fe, por parte de la misma autoridad que decide impulsar la acción criminal, según la norma de *Sacramentorum Sanctitatis Tutela*, art. 7 § 3[67].

En otro orden de cosas, y aun cuando se relacione sólo marginalmente con la cuestión de la estabilidad de los jueces, no es superflua otra observación. Se trata de las eventuales incompatibilidades, no ya del ejercicio simultáneo de funciones judiciales y administrativas sino del ejercicio simultáneo de funciones procesales complementarias. Si bien no existe en la ley una incompatibilidad expresa[68], un espíritu jurídico sensible no puede menos que verse ciertamente perturbado ante la posibilidad de que una misma persona física se desempeñe a la vez como juez y perito, como juez y promotor de justicia, como juez y defensor del vínculo, o como juez y notario, en el ámbito de un mismo tribunal eclesiástico, aun cuando –obviamente– se extreme el cuidado para que eso no suceda en la misma causa[69].

Desde el punto de vista de los jueces, su falta de estabilidad en el oficio puede con facilidad inducir –aunque más no sea en el caso de algún juez aislado– a buscar agradar a la autoridad que lo designó, o de quien depende eventualmente la renovación de su nombramiento. No hay por qué pensar que el juez se dejará llevar por el temor, la codicia, el odio o el amiguismo[70] a la hora de dictar sentencia. Pero no cabe duda de que si ese juez no tiene

67. Art. 7 § 3: *Præfecti Congregationis est nominare iudices stabiles vel deputatos.* Esto dicho al margen del carácter excepcional de las facultades recibidas por la Congregación para la Doctrina de la Fe para delegar su potestad de jurisdicción, que no es propia, sino vicaria: cf. C.I.C., can. 135: § 3. *Potestas iudicialis, qua gaudent iudices aut collegia iudicialia, exercenda est modo iure præscripto, et delegari nequit, nisi ad actus cuivis decreto aut sententia praeparatorios perficiendos.*

68. Por lo que se refiere a los procesos de nulidad matrimonial, la Instrucción *Dignitas Connubii*, en su art. 36 § 2 no excluye de modo absoluto que los agentes judiciales puedan desempeñar más de un oficio en forma simultánea, con la salvedad de lo específicamente dispuesto para los Defensores del Vínculo y los Promotores de Justicia. Sin embargo, la Instrucción dispone también que esa situación, si se diere, no deberá ser estable.

69. Es tarea ardua –y no es para menos– convencer a un fiel corriente de que situaciones de ese estilo son admitidas como legítimas en el sistema judicial de la Iglesia.

70. Son las tentaciones más comunes que pueden llevar a los jueces a prevaricar: así GRACIANO, C.11 q.3 c.78.

una sólida personalidad y un genuino sentido católico de su función, la esperanza de una promoción o la perspectiva de no tenerla, porque su sentencia no sea grata a los ojos de quien decidió su nombramiento –o debe decidir renovarlo– es un elemento que puede inclinar su ánimo a soslayar la verdad y, con ella, la justicia.

No carece de agudeza la observación de Sto. Tomás Moro en su *Utopía*, cuando dice que el deseo de complacer oscurece la inteligencia de modo que lo cristalino se torna un embrollo, a punto de poner en entredicho la verdad, y conduce a jueces miedosos o pusilánimes a fallar a favor de lo que la autoridad desea, bajo pretextos como la equidad o la intención de superar el formalismo en la interpretación de la ley[71]. Moro sabía muy bien a qué se refería, y sabemos cómo pagó con su cabeza la fidelidad a su conciencia.

5. "NULLA PŒNA SINE LEGE"

Pasemos ahora al tercer apartado del canon 221: no hay pena sin ley previa.

> *§ 3. Christifidelibus ius est, ne pœnis canonicis nisi ad normam legis plectantur.*
>
> *§ 3. Los fieles tienen el derecho de no ser sancionados con penas canónicas, si no es a tenor de la ley.*

71. S. TOMÁS MORO, *Utopía*, lib.1: "Otro [consejero], finalmente, recomienda al rey el tener de su parte a los jueces, con el fin de que en todas las causas dicten a su favor. A tal efecto, habrá que traerlos a palacio, e invitarlos a que discutan ante el propio rey sus problemas. Por mala que sea una causa real siempre habrá alguien dispuesto a defenderla. El gusto de llevar la contraria, el afán de novedad o el deseo de ser grato al rey, hará que siempre se encuentre alguna grieta por donde intentar una defensa. El resultado es que lo que estaba clarísimo en el principio queda embrollado en las discusiones contradictorias de los sesudos varones. La verdad queda en entredicho, dando al rey la oportunidad para interpretar el derecho a su favor. Por supuesto, que el miedo o la vergüenza harán doblegarse a los jueces, lo que permitirá obtener fácilmente en el tribunal una sentencia favorable al rey. Nunca han de faltar razones a los jueces para dictar sentencia a favor del rey: les basta, en efecto, invocar la equidad, o la letra de la ley, o el sentido derivado de un texto oscuro. 0 también, eso que los jueces escrupulosos valoran más que todas las leyes, a saber, la indiscutible prerrogativa real. Mientras, todos están de acuerdo y comulgan, con la sentencia aquella de Craso:

> «No hay bastante dinero para pagar a un Rey, que ha de mantener a un ejército».
> «Por más que se lo proponga, un rey nunca obra injustamente»".

El principio establecido por el apartado tercero del canon 221 tiene un antiguo origen[72]. Sin embargo, aunque no sea del todo acertado, comúnmente se suele atribuir al Derecho Penal moderno y, en concreto, a C. Beccaria, el haber acuñado el axioma según el cual "*Nullum crimen, nulla pœna sine lege previa*", que más recientemente se formula con un matiz que le da precisión: "no hay delito ni pena sin ley *penal* previa"[73].

72. Debo a la gentileza del Prof. Thomas Duve el haber tomado conocimiento del estudio de Andreas Thier "*Zeit und Recht im* «ius commune» - *Entwicklungsstufen des Rückwirkungsverbotes in der Kanonistik*", publicado en O. Condorelli (a cura di), *"Panta Rei" (studi dedicati a Manlio Bellomo)*, Tomo V, Il Cigno Edizioni, Roma 2004, pp. 383-406. El Prof. Thier hace notar cómo la cuestión del tiempo referido a la aplicación de las leyes fue algo ya tomado en consideración por Cicerón en *De Legibus*. Y, si bien se originó una tendencia a alentar su irretroactividad, en la época imperial romana fueron tantas las excepciones admitidas que el incipiente principio cayó en práctico desuso. Sin embargo, no faltaron los edictos que reiteraban el principio de la irretroactividad. En el campo eclesiástico, la Decretal *Cognoscentes* de Gregorio I, en febrero de 599 estableció "*Quotiens novum quid statuitur, ita solet futuris formam imponere, ut multa dispendiis præterita non condemnet*". Con anterioridad, S. Ambrosio se había planteado la cuestión moral acerca de si Abraham podía ser culpado de adulterio por su unión con Agar, situación que fue previa a la ley de Moisés, y había concluido que "*pœna criminis ex tempore legis est, quæ crimen inhibuit: nec ante legem ulla rei damnatio est; sed ex lege*". Las vacilaciones en la canonística fueron decantando en el período clásico, de manera que, a finales del siglo XIV ya estaba claro que las leyes se promulgaban para el futuro salvo que expresamente se dijera otra cosa; lo cual, no obstante, no se admitía si se trataba de penas. Así Baldo de Ubaldi, en *Decretalium Volumen Commentaria*, comentario sobre X.1.2.2, n.1 (cit. por el Prof. Thier): "*Constitutio habet oculos ad subiectam materiam. Unde si subiecta materia est de præterito respicit circa præteritum, si de futuro respicit in futuro. Unde si disponit de pœna imponenda, intellegitur de futuris, si aut de indulgentia vel dispensatione, intellegitur de factis præteritis ne instruatur materia delinquendi*".

73. Cesare Beccaria, *Dei delitti e delle pene*, 1764, cap. 3, ed. *a cura di* R. Fabietti, ed. U. Mursia & C., Milano, 1973, 2ª edición electrónica www.liberliber.it, 11 de febrero de 2003: "*le sole leggi possono decretare le pene su i delitti, e quest'autorità non può risedere che presso il legislatore*". Cf. Organización de las Naciones Unidas (O.N.U.), *Declaración Universal de los Derechos del Hombre*, 10 de diciembre de 1948, Art. 11. 2: "Nadie será condenado por actos u omisiones que en el momento de cometerse no fueron delictivos según el Derecho nacional o internacional. Tampoco se impondrá pena más grave que la aplicable en el momento de la comisión del delito"; cf. Organización de los Estados Americanos (O.E.A.), *Convención americana sobre derechos humanos* (*Pacto de San José de Costa Rica*, 22 de noviembre de 1969): "Art. 9: Nadie puede ser condenado por acciones u omisiones que en el momento de cometerse no fueran delictivos según el derecho aplicable. Tampoco se puede imponer pena más grave que la aplicable en el momento de la comisión del delito"; cf. Consejo de Europa, *Convención europea de derechos humanos* (Texto refundido del convenio para la protección de los derechos y de las libertades fundamentales, —Roma 4 de noviembre de 1950— hecho público por resolución de 5 de abril de 1999 de la Secretaría General Técnica del Consejo de Europa): "Art. 7. *No hay pena sin ley.* 1. Nadie

El Código de 1917, como sabemos, incluía el canon 2222, que no tenía para nada cuenta de ese principio[74]. Los codificadores de 1983 establecieron, en cambio, el principio claro del can. 221 § 3. No obstante, nos encontramos también con el texto del can. 1399[75], que nos resulta ciertamente contradictorio con ese principio y nos remite al tipo penal abierto del antiguo can. 2222[76].

podrá ser condenado por una acción o una omisión que, en el momento en que haya sido cometida, no constituya una infracción según el derecho nacional o internacional. Igualmente no podrá ser impuesta una pena más grave que la aplicable en el momento en que la infracción haya sido cometida"; cf. ORGANIZACIÓN DE LAS NACIONES UNIDAS (O.N.U.), *Pacto Internacional sobre derechos civiles y políticos*, 16 de diciembre de 1966: "Art. 15 1. Nadie será condenado por actos u omisiones que en el momento de cometerse no fueran delictivos según el derecho nacional o internacional. Tampoco se impondrá pena más grave que la aplicable en el momento de la comisión del delito. Si con posterioridad a la comisión del delito la ley dispone la imposición de una pena más leve, el delincuente se beneficiará de ello. 2. Nada de lo dispuesto en este artículo se opondrá al juicio ni a la condena de una persona por actos u omisiones que, en el momento de cometerse, fueran delictivos según los principios generales del derecho reconocidos por la comunidad internacional".

74. C.I.C. 17, can. 2222: § 1. *Licet lex nullam sanctionem appositam habeat, legitimus tamen Superior potest illius transgressionem, etiam sine praevia poenae comminatione, aliqua iusta poena punire, si scandalum forte datum aut specialis transgressionis gravitas id ferat; secus reus puniri nequit, nisi prius monitus fuerit cum comminatione poenae latae vel ferendae sententiae in casu transgressionis, et nihilominus legem violaverit.* § 2. *Pariter idem legitimus Superior, licet probabile tantum sit delictum fuisse commissum aut delicti certe commissi poenalis actio praescripta sit, non solum ius, sed etiam officium habet non promovendi clericum de cuius idoneitate non constat, et, ad scandalum evitandum, prohibendi clerico exercitium sacri ministerii aut etiam eundem ab officio, ad normam iuris, amovendi; quae in casu non habent rationem poenae.*

75. C.I.C., can. 1399: *Praeter casus hac vel aliis legibus statutos, divinae vel canonicae legis externa violatio tunc tantum potest iusta quidem poena puniri, cum specialis violationis gravitas punitionem postulat, et necessitas urget scandala praeveniendi vel reparandi.*

76. Se ha dicho que, en nuestros días, el Derecho penal internacional admite el principio que permite considerar ley penal vigente aquella que, aun no estando formalizada, sea aceptada como tal por la generalidad de las naciones civilizadas (*ius gentium*: cf. nota 72 *supra*, O.N.U., *Pacto Internacional sobre derechos civiles y políticos*, art. 15, 2). Sin embargo, en el mundo multicultural en el que vivimos, ¿puede hablarse hoy de un *ius gentium* aceptado como común a las naciones que conforman "la comunidad internacional"? Me temo que la respuesta haya de ser negativa, en la medida en que lo que parece campear en el concierto de las naciones es un relativismo antropológico y ético, cultural y jurídico, radicalizado y militante. Por otra parte, afirmar que la trascendencia del can. 1399 es muy limitada en la práctica no luce como argumento suficiente, en mi opinión, para sostener que no contradice el principio de "*nullum crimen...*". Mi parecer es que, en cualquier ordenamiento jurídico, los tipos penales abiertos resultan extremadamente peligrosos y se prestan a gravísimos abusos por parte de quien ejerce el *ius puniendi*. Cf. a este respecto, una posición que *parecería*

Se plantea pues el problema de cómo armonizar ambas normas aparentemente contradictorias y mutuamente excluyentes. Por un lado, parece necesario que el principio "*nullum crimen, nulla pœna sine lege pœnale previa*" tenga efectiva vigencia en la Iglesia, por razón del respeto al derecho fundamental que, en todo orden social, la persona tiene de no verse reprendida por hacer lo que el ordenamiento jurídico no prohibe, ni por abstenerse de hacer lo que el ordenamiento no manda. Por otro lado, no cabe duda de que siendo la salvación de las almas la ley suprema de la Iglesia[77], los Pastores pueden verse en la necesidad de hacer cesar comportamientos que, sin estar expresamente tipificados en la ley, resulten de hecho gravemente perjudiciales para la vida de la comunidad eclesial.

Aun así, no parece haber motivo para hacer a un lado el texto del can. 221 § 3. En efecto, el hecho de no existir en la Iglesia la división de poderes que es propia del Estado constitucional moderno, confiere la posibilidad de legislar con rapidez a quien ejerce el oficio capital en la estructura jurisdiccional de que se trate. En este sentido, existe una institución canónica que permite una gran agilidad en el gobierno y una rápida atención a situaciones inesperadas que requieran una urgente resolución: se trata del precepto penal.

Es bien conocido el debate que existe acerca de la naturaleza jurídica del precepto penal. A primera vista, parecería que se tratase de una especie dentro del género precepto: por tanto, parecería tener su origen en un acto administrativo. En efecto, el precepto está contemplado en el Código entre los actos administrativos singulares. El can. 49 lo define así: "El precepto singular es un decreto por el que directa y legítimamente se impone a una persona o a personas determinadas la obligación de hacer o de omitir algo, sobre todo para urgir la observancia de la ley"[78].

no ser totalmente coincidente con aquí expuesta en J. Llobell, "*Contemperamento tra gli interessi lesi e i diritti dell'imputato: il diritto all'equo processo*", en *Ius Ecclesiæ* XVI/2 (2004), pp. 363-386 y en D. Cito (a cura di), *Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, Milano 2005, pp. 65-143, nota al pie 2: sin embargo, tenemos fundados motivos para pensar que esta discrepancia es sólo aparente, puesto que el Prof. Llobell ha expuesto en numerosas oportunidades una clara y firme justificación del principio "*nullum crimen, nella pœna sine lege*".

77. C.I.C., can. 1752: *In causis translationis applicentur praescripta canonis 1747, servata aequitate canonica et prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet.*

78. C.I.C., can. 49: *Praeceptum singulare est decretum quo personae aut personis determinatis aliquid faciendum aut omittendum directe et legitime imponitur, praesertim ad legis observantiam urgendam.*

En realidad, el precepto no es el decreto que lo contiene, sino precisamente el *contenido* del decreto. Con esta salvedad, veamos quién puede legítimamente emitir el decreto que contenga un precepto. En la medida en que el precepto es un acto administrativo, toda autoridad con potestad ejecutiva puede dictarlo. Esto no ofrece mayor dificultad.

Pero, curiosamente, el precepto penal no está legislado en el Libro I, sino en el Libro VI, concretamente en el can. 1319[79], es decir entre las normas del derecho *penal* canónico. La pregunta que se impone es ¿por qué el Legislador hizo esa opción sistemática? La respuesta parece elemental: porque el precepto penal es una norma penal.

Precisamente porque este tipo de precepto consiste en una norma penal, entonces nos encontramos con la necesidad de hacer referencia al can. 221 § 3, que dice que no hay pena sin ley previa. Y ¿qué cosa es una ley que impone una pena sino una *ley penal*?[80]

Llegados a este punto, debemos admitir otra cosa elemental: una autoridad eclesiástica que goce solamente de potestad ejecutiva, no puede dictar leyes, salvo que la Autoridad Suprema le haya efectuado una delegación en los términos del can. 135 § 2: "La potestad legislativa debe ser ejercida del modo prescrito por el derecho y no puede delegarse válidamente aquélla que tiene en la Iglesia el legislador inferior a la autoridad suprema, a no ser que en el derecho explícitamente se disponga otra cosa; no puede el legislador inferior dar válidamente una ley contraria al derecho superior"[81].

79. C.I.C., can. 1319: § 1. *Quatenus quis potest vi potestatis regiminis in foro externo præcepta imponere, eatenus potest etiam pœnas determinatas, exceptis expiatoriis perpetuis, per præceptum comminari. § 2. Præceptum pœnale ne feratur, nisi re mature perpensa, et iis servatis, quæ in cann. 1317 et 1318 de legibus particularibus statuuntur.*

80. No se nos oculta que hay una diferencia conceptual entre la ley y el precepto: mientras que la ley es una norma con generalidad y vincula a todos los que se encuentran en el supuesto previsto en ella, el precepto vincula a persona o personas bien determinadas (cf. C.I.C., can. 49). Sin embargo, debemos reconocer que muchos ordenamientos jurídicos disponen que el poder *legislador* sancione normas que son leyes sólo en sentido formal, porque tienen como destinataria a una única persona: por ejemplo, para otorgar una pensión "graciable" a alguien que no está en condiciones de reclamarla normalmente en el sistema previsional. El caso del precepto penal es similar: no se trata de una norma con generalidad aunque emana de la potestad legislativa, y tiene jerarquía de ley.

81. C.I.C., can. 135: § 2. *Potestas legislativa exercenda est modo iure præscripto, et ea qua in Ecclesia gaudet legislator infra auctoritatem supremam, valide delegari nequit, nisi aliud iure explicite caveatur; a legislatore inferiore lex iuri superiori contraria valide ferri nequit.*

Pero, en ese supuesto, la potestad que es delegada –y ejercida– es potestad *legislativa*, no ejecutiva.

Para dictar leyes, por tanto, el titular del oficio debe estar investido de potestad legislativa. Quien no goza de potestad legislativa no tiene competencia para dictar normas penales, puesto que las normas penales han de estar inexcusablemente contenidas en leyes.

En consecuencia, sólo puede dictar normas penales quien goza de potestad legislativa, lo que, habitualmente (salvo raros supuestos de delegación *ad hoc*), sólo se da en quien goza de la *plena* potestad de régimen, que incluye las funciones ejecutiva, legislativa y judicial[82].

Desde otra perspectiva, aunque en perfecta concordancia con lo dicho hasta ahora, el can. 1315 § 1 prevé: "*Quien tiene potestad legislativa puede también promulgar leyes penales*"[83].

Lo que dispone, a continuación, el can. 1319 § 1 no es sino una consecuencia: En la medida en que alguien, en virtud de su potestad de régimen, puede imponer preceptos en el fuero externo, puede también conminar mediante preceptos con penas determinadas, excepto las expiatorias perpetuas.

Por otra parte el can. 1319 § 2 establece: "No se promulgará un precepto sino después de sopesado maduramente el asunto, y respetando lo que se establece en los cánn. 1317 y 1318 sobre las leyes particulares"[84].

La remisión a los cánn. 1317 y 1318 abona todavía más la tesis según la cual el precepto penal es la expresión del ejercicio de la facultad legislativa de una autoridad que tiene la plenitud de la potestad de régimen propia o, por vía de delegación, la potestad legislativa *ad hoc*[85].

82. C.I.C., can. 135: § 1: *Potestas regiminis distinguitur in legislativam, exsecutivam et iudicialem.*

83. C.I.C., can. 1315: § 1: *Qui legislativam habet potestatem, potest etiam poenales leges ferre; potest autem suis legibus etiam legem divinam vel legem ecclesiasticam, a superiore auctoritate latam, congrua poena munire, servatis suae competent limitibus ratione territorii vel personarum.*

84. C.I.C., can. 1319: § 1. *Quatenus quis potest vi potestatis regiminis in foro externo praecepta imponere, eatenus potest etiam poenas determinatas, exceptis expiatoriis perpetuis, per praeceptum comminari.* § 2. *Praeceptum poenale ne feratur, nisi re mature perpensa, et iis servatis, quae in cann. 1317 et 1318 de legibus particularibus statuuntur.*

85. Además, podemos advertir que, en los cánones 1321 a 1329, hay una sistemática y recurrente referencia indistinta a la *ley o precepto* penal. Es éste un argumento que abona nuestra tesis: también nos pone de manifiesto que se trata de normas jurídicamente equiparadas.

En efecto, las normas de esos dos cánones tienen como destinatarios a quienes tienen potestad legislativa en virtud del oficio que ocupan, o la tienen recibida porque les ha sido delegada.

Dice el can. 1317: "Las penas deben establecerse sólo en la medida en que sean verdaderamente necesarias para proveer más adecuadamente a la disciplina eclesiástica. La expulsión del estado clerical, en cambio, no se puede establecer por ley particular"[86].

Y el can. 1318: "El legislador no conminará con penas *latæ sententiæ*, salvo eventualmente para algunos delitos dolosos especiales que, o bien puedan causar un escándalo más grave, o bien no puedan castigarse eficazmente con penas *ferendæ sententiæ*; en cambio, no establecerá censuras, especialmente la excomunión, si no es con máxima moderación y sólo para los delitos más graves"[87].

Para terminar con esta cuestión, recordemos los criterios de interpretación de las leyes eclesiásticas enunciados en el can. 17: "Las leyes eclesiásticas deben entenderse según el significado propio de las palabras, considerado en el texto y en el contexto; si permaneciere dudoso y oscuro, se ha de recurrir a los lugares paralelos, cuando los haya, al fin y circunstancias de la ley y a la intención del legislador"[88].

Si, además de las consideraciones efectuadas, tenemos en cuenta esa disposición legal, nos parece que la afirmación según la cual el precepto penal tiene naturaleza legislativa es la que mejor permite armonizar la aparente contradicción que existe entre el can. 221 § 3 y el can. 1399.

En suma, ante situaciones urgentes, cuya atención no admita demora, por el peligro que impliquen para la fe, para la dignidad del culto, para las costumbres o para la disciplina eclesiástica, la autoridad eclesiástica tiene a su disposición este recurso técnico. Para que tenga eficacia, desde luego, no habrá que omitir las formalidades requeridas para asegurar su validez.

86. C.I.C., can. 1317: *Poenae eatenus constituantur, quatenus vere necessariae sint ad aptius providendum ecclesiasticae disciplinae. Dimissio autem e statu clericali lege particulari constitui nequit.*

87. C.I.C., can. 1318: *Latae sententiae poenas ne comminetur legislator, nisi forte in singularia quaedam delicta dolosa, quae vel graviori esse possint scandalo vel efficaciter puniri poenis ferendae sententiae non possint; censuras autem, praesertim excommunicationem, ne constituat, nisi maxima cum moderatione et in sola delicta graviora.*

88. C.I.C., can. 17: *Leges ecclesiasticae intellegendae sunt secundum propriam verborum significationem in textu et contextu consideratam; quae si dubia et obscura manserit, ad locos parallelos, si qui sint, ad legis finem ac circumstantias et ad mentem legislatoris est recurrendum.*

6. A modo de conclusión

El canon 221 constituye una norma *estrella* en el firmamento del ordenamiento jurídico de la Iglesia. Encierra virtualidades de enorme riqueza, cuyo desarrollo permite sin duda hacer honor a la dignidad del fiel, reconociendo la grandeza de su condición de hijo de Dios en Cristo. Pero, además –y ciertamente no es poco– puede hacer posible también que la Iglesia no sólo sea *speculum iustitiæ* sino también faro de luz –*lumen gentium*– en el que pueda encontrar su referencia también la sociedad temporal. La condición necesaria para materializarlo es la presencia de canonistas bien formados, dotados de un tierno y efectivo amor a la Iglesia, junto a la ciencia, el temple y el ánimo resuelto, para desarrollar esas virtualidades en los ámbitos de su actuación.

NOTAS

AADC XIV (2007) 307-316

ÓBOLO DE SAN PEDRO
CANON 1271
MISAS, ASÍ LLAMADAS, PLURI-INTENCIONALES
ANOTACIONES...

Alberto PERLASCA

SUMARIO: Introducción. 1. El Óbolo de san Pedro, en el contexto de las "subventiones rogatae". 2. El canon 1271; 3. Las así llamadas Misas pluri-intencionales.

INTRODUCCIÓN

La Iglesia es la comunidad querida por Cristo para continuar en la historia su obra de salvación. Por lo tanto, aún con el conocimiento de que "*la misión propia que Cristo confió a su Iglesia no pertenece al orden político, económico o social. El fin que le asignó es de orden religioso*" (GS, 42), sin embargo ella tiene también necesidad de medios materiales, que le permitan conseguir tal finalidad. El Concilio Vaticano II, después de haber declarado que "*no se mueve la Iglesia por ambición terrena alguna, sólo pretende una cosa: continuar bajo la guía del Espíritu Paráclito, la obra del mismo Cristo*" (GS, 3), afirma que "*Ciertamente, las realidades temporales y las realidades sobrenaturales están estrechamente unidas entre sí, y la misma Iglesia se sirve de medios temporales en cuanto su propia misión lo exige*" (GS, 76).

Todo este riquísimo patrimonio doctrinal, no podía dejar de resonar también en la legislación de la Iglesia. De hecho, con ocasión de la revisión del Código de Derecho Canónico, ha sido justamente sentida la necesidad

de dedicar un Libro completo, el quinto (cánones 1254-1310), al tratado de la normativa relativa a los bienes temporales de la Iglesia. Elección felicísima que, no sólo ha permitido actuar mejor –si bien no plenamente– la implantación fundamental del Código, articulado según los *tria munera Christi*, sino que además ha permitido dar el justo relieve a una materia tan delicada, de la cual, en no pocos casos, depende también la credibilidad de la Iglesia misma y de sus ministros.

Desde el punto de vista material, la Iglesia puede, obviamente, dar lo que recibe. Si no recibe nada, nada puede dar. Así, en la reciente *Instrucción en Materia Administrativa*[1] la Conferencia Episcopal Italiana, retomando un texto precedente ha afirmado que:

> *"[...] la forma conjunta más ágil y más segura de aporte [a la Iglesia] no es la confiada al impulso emotivo y episódico, sino la de la contribución regular y estable para las diversas necesidades eclesiales, que debería ser concebido como compromiso de cada familia cristiana y puesto de alguna manera en el balance de la programación mensual o anual del destino dado a las subvenciones familiares"*[2].

Desde este punto de vista se comprende también lo dispuesto por el can. 222 § 1: "Los fieles tienen el deber (*obligatione tenentur*) de ayudar a la Iglesia en sus necesidades, de modo que disponga de lo necesario para el culto divino, las obras de apostolado y de caridad y el conveniente sustento de los ministros"[3]. No se trata de una piadosa exhortación, sino de una verdadera y propia obligación. Por otro lado, el can. 1261 § 2 afirma que: "El Obispo diocesano debe advertir (*monere tenetur*) a los fieles y urgirles de manera oportuna sobre la obligación de que trata el can. 222 § 1"[4]. El as-

1. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Istruzione in Materia Amministrativa*, (1° de septiembre de 2005), en *Notiziario CEI* 8/9 (2005).

2. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, DOCUMENTO *Sovvenire alle necessità della Chiesa* (14 de noviembre de 1988), n. 15.

3. Adviértase la sustancial convergencia de estas finalidades con las explícitamente asignadas a los bienes eclesiásticos del can. 1254 § 2: "*fines propios son principalmente los siguientes: sostener el culto divino, sustentar honestamente al clero y demás ministros, y hacer las obras de apostolado sagrado y de caridad, sobre todo con los necesitados*".

4. En la redacción final del actual can. 1262 lamentablemente ha caído un inciso muy hermoso y significativo que aparecía en la primera formulación de dicho canon (cf. can. 5 *dello Schema canonum libro V de iure patrimoniali Ecclesiae* [= Schema 1977]): "*Episcopi tamen suasione magis quam coactione fideles inducant ad hanc obligationem implendam*".

pecto en cuestión constituye, más en particular, un trazo de aquella formación permanente que, con delicadeza y respeto, pero también con continuidad y de manera incisiva, los pastores deben ofrecer a los fieles.

En el Libro V del Código, todo el Título primero (cánones 1259-1272) está dedicado precisamente a la adquisición de los bienes *(De bonorum adquisitione)*. Leyendo los cánones que comprende, se advierten diversos modos de adquisición de los bienes por parte de la Iglesia. Ante todo, están las ofrendas *espontáneas* de los fieles, los cuales "*tienen libertad para aportar bienes temporales a favor de la Iglesia*" (can. 1261 § 1). Se trata del modo fundamental y ciertamente el preferido de parte de la Iglesia. Están, después, las contribuciones *pedidas (subventiones rogatae)* que, aún teniendo su origen en una disposición de la autoridad eclesiástica competente, no pierden su carácter libre de parte de los fieles (can. 1262). Siguen las contribuciones *impuestas* por el Obispo Diocesano con determinadas condiciones, para hacer frente a situaciones de grave necesidad (por ej., una calamidad natural). El can. 1264 se ocupa, en cambio, de las tasas que "*se han de pagar por los actos de potestad ejecutiva graciosa o por la ejecución de los rescriptos de la Sede Apostólica [...] y las aportaciones que han de hacerse con ocasión de la administración de los sacramentos y sacramentales*"[5]. Después son tomadas en consideración las cuestaciones (can. 1265) y, por último, las colectas especiales que el Ordinario del Lugar (can. 134 §§ 2-3) puede ordenar "*a favor de determinadas obras parroquiales, diocesanas, nacionales o universales, y que deben enviarse diligentemente a la curia diocesana*". La legislación canónica prevé pues un articulado abanico de tipologías: contribuciones espontáneas, contribuciones pedidas, tasas, antiguas colectas, colectas.

A continuación queremos ocuparnos de las contribuciones pedidas, de las que habla el can. 1262, y, más particularmente, de la antigua costumbre del Óbolo de San Pedro. Para hacerlo, debemos considerar también el can. 1271, el que, si bien no entra en el caso en cuestión sobre las *subventiones rogatae,* prevé una contribución "*por razón del vínculo de unidad y de caridad*" que obliga a los Obispos *(conferant ad media procuranda)* –en relación con la situación de la respectiva diócesis– a contribuir a fin de que

5. Nunca será lo suficientemente subrayada la importancia, también pastoral, de este último aspecto, a fin de evitar aquella *praxis* salvaje, a la que con frecuencia se asiste, que va desde un descuido de parte de los ministros más "iluminados", hasta un vergonzoso comercio.

"*la Sede Apostólica disponga de los medios que, según las distintas circunstancias, necesita para el debido servicio a la Iglesia universal*". Se trata, verdaderamente, de un instituto totalmente distinto y con finalidad diversa de la del Óbolo de San Pedro, pero que concurre a aclarar el sentido y la legislación relativa a este último.

1. El Óbolo de san Pedro, en el contexto de las "*subventiones rogatae*"

El can. 1262, que trata de aquella forma particular de contribución a las necesidades de la Iglesia, llamada subvención (*subventio rogata*), es nuevo y es el producto de sucesivas redacciones textuales[6].

No es nuestro propósito ocuparnos en esta sede de la evolución histórica de esta venerada tradición, si bien es interesante y cautivadora[7]. Trataremos, entonces, sólo el aspecto jurídico. Ya hemos dicho que el Óbolo de San Pedro entra en la cuestión de las *subventiones rogatae*. Más en particular, se trata de una colecta de carácter universal obligatoria, establecida por la Santa Sede y destinada a contribuir a las obras de caridad del Sumo Pontífice: de aquí su actual denominación de "*Jornada para la Caridad del Papa*". En esta misma categoría, entran la colecta que se efectúa con ocasión de la Jornada misionera mundial (cf. también can. 791, 4°) y aquella para las obras de la Tierra Santa. Tratándose de colectas establecidas por la Santa Sede (o por el legislador), el rol de la Conferencia Episcopal, es sólo el de determinar algunas modalidades de desarrollo[8].

6. El *iter* de redacción, puede ser seguido a través: PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO (= PCCICR), *Schema canonum libri V de iure patrimoniali Ecclesiae*, Typis Polyglottis Vaticanis 1977, can. 5; PCCICR, *Codex Iuris Canonici* (Schema Patrum Commissionis reservatum), Typis Polyglottis Vaticanis 1980, can. 1214; PCCICR, *Codex Iuris Canonici* (Schema novissimum), e Civitate Vaticana 1982, can. 1262.

7. Al respecto nos permitimos remitir a: A. ZAMBARBIERI, *La devozione al Papa*, en *Storia della Chiesa* (FLICHE-MARTIN), *La Chiesa e la società industriale*, vol. 22/II, Roma 1990, pp. 63-81; G. MARTINA, *Pío IX* (1851-1866), Roma 1986, pp. 22-24; E. MIRAGOLI, *L'obolo di San Pietro tra le esigenze della carità e dell'amministrazione*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 5 (1992), pp. 67-77; R. Naz, *Denier de Saint Pierre*, in *Dictionnaire de Droit Canonique*, IV, coll. 1121-1122.

8. Por ejemplo, la Conferencia Episcopal Italiana ha establecido que la Colecta para la caridad del Papa se haga el último domingo del mes de junio, por lo tanto independientemente del día en el que cae la Solemnidad litúrgica de los Santos Pedro y Pablo (29 de junio). Cf. en *Notiziario CEI* 2/3 (1994).

Otro punto que debe ser considerado es la diferencia entre las *subventiones rogatae* del can. 1262, y las cuestaciones, de las que habla el can. 1265. El concepto subyacente en el acto de las cuestaciones ("stipem cogere") es el de una colecta efectuada mediante un pedido de persona a persona y en modo oral, ya sea puerta a puerta, sea por las plazas o las calles. Por lo tanto, no está comprendida la colecta hecha a través de anuncios publicados en los diarios o manifiestos, o bien mediante cartas circulares, y tampoco el pedido hecho sólo a algunas personas[9]. La colecta, en cambio, se caracterizaría por la generalidad del pedido (es decir por la ausencia de una solicitación de carácter personal). Además, mientras la cuestación nace generalmente de una instancia no jerárquica, en el caso de la colecta, de ordinario es la autoridad eclesiástica que propone la iniciativa a los fieles.

Un último aspecto que debe ser tenido en consideración es el dispuesto por el can. 1267 § 3, que constituye la regla de oro en materia de ofrendas: "*las ofrendas hechas por los fieles para un fin determinado no pueden destinarse sino a ese fin*". Es una norma de sabiduría y de justicia: en efecto, no hay nada más desconcertante y desestimulante para los fieles que comprobar que las contribuciones hechas para un determinado fin, sean utilizadas para otra finalidad que poco o nada tiene que ver con su intención. En base a esta última norma, las ofrendas recogidas con ocasión de una determinada circunstancia, no pueden ser utilizadas más que para la finalidad para la cual fueron pedidas. Al respecto, muy justamente se ha escrito que:

> *"Las ofrendas hechas a la Iglesia tienen un significado religioso, en cuanto el oferente quiere honrar a Dios en la Iglesia y en el fin particular por el cual hace su ofrenda. Se trata de una voluntad piadosa que es respetada. Por lo demás se agrega que existe también una especie de relación contractual: cuando el fiel hace la ofrenda con un determinado destino y es aceptada, éste se compromete también a respetar la voluntad con la que él ha hecho el don"*[10].

A la luz de cuanto hemos expuesto hasta ahora, podría suscitar alguna dificultad la siguiente disposición de la Conferencia Episcopal Argentina:

9. F. M. CAPPELLO, *Summa Iuris Canonici*, vol. II, Romae 19626, pp. 614-615.
10. V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa*, Bologna 1995, p. 120.

> *Can. 1265 §2 "Normas sobre colectas y otras formas de recaudación":*
>
> *"Conforme al can. 1265, sobre colectas deberá observarse lo siguiente: Cualquier persona jurídica eclesiástica, o sus representantes, o sus enviados, necesitan para realizar cualquier clase de colectas, la licencia escrita del Ordinario propio y del Ordinario del lugar donde se desee hacer la colecta. Salvo que en la autorización conste lo contrario expresamente, todas las recaudaciones permitidas que se realicen en parroquias o iglesias o colegios católicos, y que tengan carácter general, no particular, deberán remitirse a la curia diocesana, que retendrá para las obras pastorales de la diócesis el 10% de la recaudación bruta [...]"*[11].

Los motivos de perplejidad son muy pronto expresados. Ante todo no se comprende bien por qué, con referencia al can. 1265 § 2, se considere "*cualquier clase de colectas*". En realidad, el can. 1265 § 2 se refiere sólo a las cuestaciones, según el concepto que anteriormente hemos procurado ilustrar. La opción efectuada por la Conferencia Episcopal Argentina nace quizá de la traducción de la expresión latina "*de stipe quaeritanda*" por "*realización de colectas*"[12]. Otras versiones españolas, traducen en cambio "*cuestación de limosnas*"[13]. La traducción italiana dice "*questue*"[14], la francesa "*quête*"[15], la norteamericana "*for begging*"[16] y la alemana "*Spenden*"[17].

11. Cf. *Código de Derecho Canónico* (editado por la Conferencia Episcopal Argentina), Buenos Aires 20003, p. 522.

12. *Ib.*, p. 288.

13. Cf. *Código de Derecho Canónico* (ed. P. LOMBARDIA y J. I. ARRIETA), Pamplona 1984, p. 753. *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico,* (ed. A. MARZOA, J. MIRAS y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA), IV/I, Pamplona 20023, p. 85; *Código de Derecho Canónico* (ed. PROFESORES DE LA UNIVERSIDAD DE SALAMANCA), Madrid 199916, p. 655; *Código de Derecho Canónico* (ed. ANTONIO BENLLOCH POVEDA), Valencia 1993, p. 562.

14. Cf. *Codice di Diritto Canonico commentato* (*a cura di* REDAZIONE DI QUADERNI DI DIRITTO ECCLESIALE), Milano 20012, p. 997.

15. *Code de droit canonique* (E. CAPARROS - M. THÉRIAULT - T .THORN, eds.), Montreal 1990. Cf. también: J-C. PÉRISSET, *Les biens temporels de l'Église,* Tardy 1996, p. 101.

16. *New Commentary on the Code of Canon Law,* (J. BEAL - J. CORIDEN - Th. GREEN (eds.), New York/Mahwah, 2000², p. 1467.

17. Can. 1265, en *Münsterischer Comentar zum Codex Iuris Canonici,* K. LÜDICKE (ed.), Essen 1985ss.

Por otra parte, si así no fuere, se debería concluir que la referencia a la legislación de la Conferencia Episcopal contenida en el can. 1262 sería inútil, en cuanto que ya está contenida en la previsión can. 1265 § 2. En realidad los dos cánones se refieren a diversos tipos de contribuciones: en el caso del can. 1262, a las *subventiones rogatae,* y en el del can. 1265 § 2, a las antiguas contribuciones *(stipem cogere,* distinto de *stipem colligere,* utilizado en cambio en el can. 1266, que se refiere precisamente a las colectas). Además, si la mencionada disposición fuese aplicada al Óbolo de San Pedro –como tal vez explícitamente se hace, sobre todo en lo que se refiere al cobro del 10% de la colecta efectuada– se crearían otros problemas de cierto relieve. Ante todo porque no previendo ninguna forma de información a los fieles, se transgrediría lo dispuesto en el can. 1267 § 3: los fieles, en efecto, ofrendan *para la Caridad del Papa* y no para el sostenimiento de las obras pastorales de la Diócesis[18]. Además, siempre desde un punto de vista estrictamente jurídico, estaríamos en presencia de una legislación particular –como es precisamente la de una Conferencia Episcopal– que viene, por lo menos de alguna manera, a sobreponerse a las disposiciones de la Santa Sede, en las cuales no se prevé que el 10% de la colecta deba ser dejada a las obras pastorales de la Diócesis, sino que sólo se haga la colecta. En atención a lo delicado de la materia, parecería necesaria una atenta reflexión.

2. EL CANON 1271

También este canon, del que no se hace mención ni en los primeros proyectos de revisión, es nuevo[19]. El texto normativo del que se trata, aun siendo rico en motivaciones teológicas (LG 23) y escriturísticas (por ej. 2 Cor. 8, 13-14), no menos configura un verdadero y propio deber *(conferant),* aunque justamente proporcionado a la situación específica de cada diócesis.

18. Por ejemplo, la Conferencia Episcopal Italiana en la Deliberación n. 59 (3 de septiembre de 1993) dispone que: "*quando la colletta è a carattere nazionale la chiesa o l'oratorio possono trattenere, purché se ne dia avviso ai fedeli, una somma pari, di norma, alla raccolta effettuata in una domenica ordinaria*". Véase también el can. 1300, sobre el tema de las voluntad pías de los fieles. La voluntad de los fieles que donan o dejan los propios haberes para causas pías, una vez legítimamente aceptadas, deben ser escrupulosamente cumplidas *(diligentissime impleantur).* Es uno de los rarísimos casos en el cual el Código utiliza una forma adverbial en grado superlativo.

19. Con referencia al *iter* de redacción, remitimos a J-C. PÉRISSET, *Les biens temporels...*, cit., pp. 120-123.

La norma vincula a los Obispos que, como responsables en sus respectivas circunscripciones, tienen también la *sollicitudo omnium ecclesiarum cum Petro et sub Petro, "en razón del vínculo de unidad y de caridad"*. La Sede Apostólica presta un servicio a la Iglesia universal y a todas las iglesias particulares. Tal servicio, debiendo ser apropiado ("*rite*") no puede dejar de comprometer la participación y la responsabilidad de todas las iglesias.

Desde el punto de vista jurídico, no se trata por sí misma de una subvención (impuesta) ni de una colecta, de modo que la norma resulta también "físicamente" distinta con respecto a los otros cánones referentes a las modalidades con las cuales los fieles pueden ayudar a las necesidades de la Iglesia. Nada impediría, sin embargo, que, dando a los fieles las oportunas explicaciones, se pueda ejecutar lo dispuesto por el can. 1271 mediante una colecta de dinero. En este caso, será necesario ilustrar la distinta perspectiva respecto de aquélla *para la Caridad del Papa*. De todas maneras, parecería que la modalidad más correcta para hacer operativo el canon que nos ocupa, sea la de recurrir –obviamente donde existen– a los recursos de la Diócesis. Por lo tanto, no una contribución (impuesta) o una colecta, sino más bien una *auto-tasación*. Al respecto se ha escrito, acertadamente, que:

> *"La Santa Sede parece limitarse a solicitar y a contentarse con las ofertas libres de las Iglesias particulares. Pero el principio [del can. 1271], podría ser, por lo menos teóricamente traducido también en normas precisas, no excluidas las imperativas de los tributos [...]. Se recuerda que la contribución a la Sede Apostólica podría ser también el camino más accesible para realizar en la iglesia un mínimo de comunión o de comunicación de los bienes, que, sin una utópica generalización, responde de alguna manera a la naturaleza de la iglesia y al ideal de la comunidad apostólica de Jerusalén"*[20].

Lo que, en todos los casos, no debería suceder es que una parte de las colectas, tradicionalmente llamadas Óbolo de San Pedro, sea desviada a esta diversidad de fines: es decir, que se haga pasar como ofrenda hecha en base al can. 1271. De hecho, también aquí se dañaría la intención de los ofe-

20. Cf. en *Concilium* 7 (1977) citado en V. DE PAOLIS, *I beni...*, cit., p. 126. Con seguridad será también útil la lectura de las hermosas reflexiones de J-C. PERISSET, *Les biens temporels...*, cit. pp. 121-122.

rentes, los cuales ofrecen para la caridad del Papa, y no para el mantenimiento de las estructuras del gobierno de la Iglesia.

3. LAS ASÍ LLAMADAS MISAS PLURI-INTENCIONALES

Las intenciones para la celebración de Santas Misas, constituye una de las temáticas que, en el curso de los siglos, ha hecho correr los clásicos ríos de tinta. Y con buena razón, atendiendo a lo delicado de esta materia de la cual nuestros buenos fieles pueden alguna vez sufrir escándalo. La Santa Madre Iglesia, en su plurisecular sabiduría, ha sido siempre advertida de este peligro y no ha dejado de dar indicaciones y normas aptas para tutelar e incentivar esta laudable y venerada costumbre. En el Código actual hay 14 cánones que disciplinan explícitamente esta materia (cánones 945-958), a los que se pueden agregar otras normas esparcidas por aquí y por allá (por ej. los cánones 532, 534, 1300, 1308-1310). También está la previsión de una severa reprobación penal en caso de conductas incorrectas: "*quien obtiene ilegítimamente un lucro con el estipendio de la Misa, debe ser castigado con una censura o con otra pena justa*" (can. 1385).

El 22 de febrero de 1991, en respuesta a "muchos obispos [que] se han dirigido a la Santa Sede para recibir aclaraciones referentes a la celebración de santas misas por intenciones llamadas «colectivas», según una praxis bastante reciente", la Congregación para el Clero ha emanado el Decreto general, aprobado por el Sumo Pontífice en forma específica, con el título Mos iugiter[21]. Tal ley –en base al can. 29, los decretos generales "proprie sunt leges et reguntur praescriptis canonum legibus" y, además, aprobado en forma específica por el Romano Pontífice– es fruto de la consulta a todas las conferencias episcopales, cuyos resultados han sido elaborados por una Comisión interdiscasterial de la Curia Romana. El documento que nos ocupa entiende reaccionar ante una forma particular de abuso: la perpetrada por aquellos sacerdotes que

> "*recogiendo indistintamente las ofertas de los fieles destinadas a la celebración de santas misas según intenciones particulares, las acumulan en una única oferta y se satisfacen con una única santa misa, celebrada según una in-*

21. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Decreto general *Mos iugiter* (22 de febrero de 1991), in *AAS* 83 (1991), pp. 443-446.

tención llamada precisamente "colectiva" (Decr. Mos iugiter, Introducción).

Frente a tal comportamiento, que ni remotamente puede provocar el peligro de extinguir en el pueblo cristiano la sensibilidad y la conciencia por las motivaciones y la finalidad conexa al pedido de la celebración de una santa misa, el legislador ha dado precisas disposiciones:

1) no está permitido al sacerdote recoger indistintamente las ofrendas para la aplicación de las misas y luego, sin que lo sepan los fieles, satisfacerlos con una única celebración (art. 1 § 2);
2) el fiel debe saber y aceptar que su oferta es acumulada, junto con otras, en una única intención (art. 2 § 1);
3) en este caso es necesario que sea indicado públicamente el día, el lugar y el horario en el cual tal misa será celebrada, sin embargo, no más de dos veces por semana en la misma iglesia (art. 2 § 2);
4) de esta misa el sacerdote celebrante sólo puede retener el importe previsto por la normativa diocesana, entregando al ordinario toda la suma restante (art. 3).

Por lo tanto la ley parece muy clara. Sólo queda preguntarse acerca de su correcta –y efectiva– aplicación, sobre todo en lo que se refiere a la celebración de la Santa Misa así llamada pluri-intencional "no más de dos veces por semana en la misma iglesia". No más de dos veces por semana.

DOCUMENTOS

EDUCARE INSIEME NELLA SCUOLA CATTOLICA. MISSIONE CONDIVISA DI PERSONE CONSACRATE E FEDELI LAICI

CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA

INTRODUZIONE

1. L'evoluzione repentina e talora contraddittoria del nostro tempo suscita sfide educative che interpellano il mondo della scuola. Esse inducono a trovare risposte adeguate non solo al livello dei contenuti e dei metodi didattici, ma anche sul piano dell'*esperienza comunitaria* che caratterizza l'azione educativa. La rilevanza di queste sfide traspare dal contesto di *complessità sociale, culturale e religiosa* in cui crescono in concreto le giovani generazioni, ed influenza significativamente il loro vissuto. Si tratta di fenomeni ampiamente diffusi, quali il disinteresse per le verità fondamentali della vita umana, l'individualismo, il relativismo morale e l'utilitarismo, che permeano soprattutto le società ricche e sviluppate. Ad essi si aggiungono i rapidi cambiamenti strutturali, la globalizzazione e l'applicazione delle nuove tecnologie al campo dell'informazione che incidono sempre di più nella vita quotidiana e nei percorsi formativi. Inoltre, con il processo di sviluppo, cresce il divario tra paesi ricchi e paesi poveri ed aumenta il fenomeno delle migrazioni, accentuando la diversità delle identità culturali nello stesso territorio con le relative conseguenze concernenti l'integrazione. In una società ad un tempo globale e diversificata, locale e planetaria, che ospita diversi e contrastanti modi di interpretare il mondo e la vita, i giovani sono posti di fronte a differenti proposte di valori o disvalori sempre più stimolanti, ma anche

sempre meno condivise. A ciò si aggiungono le difficoltà derivate da problemi di stabilità della famiglia, da situazioni di disagio e di povertà, che creano un senso diffuso di disorientamento sul piano esistenziale ed affettivo in un periodo delicato della loro crescita e maturazione, esponendoli al pericolo di essere "sballottati dalle onde e portati qua e là da qualsiasi vento di dottrina" (*Ef* 4, 14).

2. In questo contesto, diventa particolarmente urgente offrire ai giovani un percorso di formazione scolastica la quale non si riduca alla fruizione individualistica e strumentale di un servizio solo in vista di un titolo da conseguire. Oltre all'apprendimento delle conoscenze, occorre che gli studenti facciano un'esperienza di forte condivisione con gli educatori. Per la felice realizzazione di questa esperienza, gli educatori devono essere interlocutori accoglienti e preparati, capaci di suscitare e orientare le energie migliori degli studenti verso la ricerca della verità e del senso dell'esistenza, una positiva costruzione di sé e della vita nell'orizzonte di una formazione integrale. Del resto «non è possibile [...] una vera educazione: senza la luce della verità »[1].

3. Tale prospettiva interpella tutte le istituzioni scolastiche, ma ancor più direttamente la scuola cattolica, la quale presta costantemente attenzione alle istanze formative della società, in quanto «il problema dell'istruzione è sempre stato strettamente legato alla missione della Chiesa»[2]. A questa missione la scuola cattolica partecipa, come vero soggetto ecclesiale, con il servizio educativo, vivificato dalla verità del Vangelo. Essa, infatti, fedele alla sua vocazione, si presenta «come luogo di educazione integrale della persona umana attraverso un chiaro progetto educativo che ha il suo fondamento in Cristo»[3], orientato ad operare una sintesi tra fede, cultura e vita.

4. Il progetto della scuola cattolica è convincente solo se realizzato da persone profondamente motivate, perché testimoni di un incontro vivo con Cristo, nel quale soltanto «trova vera luce il mistero dell'uomo»[4]. Persone

1. BENEDETTO XVI, Discorso all'apertura del Convegno ecclesiale della Diocesi di Roma su famiglia e comunità cristiana (6 giugno 2005): *AAS* 97 (2005), 816.

2. GIOVANNI PAOLO II, Allocuzione all'UNESCO (2 giugno 1980), n. 18: *AAS* 72 (1980), 747.

3. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La scuola cattolica alle soglie del terzo millennio* (28 dicembre 1997), n. 4.

4. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes* (7 dicembre 1965), n. 22: *AAS* 58 (1966), 1042.

che, dunque, si riconoscono nell'*adesione personale e comunitaria* al Signore, assunto come fondamento e costante riferimento della relazione inter-personale e della collaborazione reciproca tra educatore ed educando.

5. L'attuazione di una vera *comunità educativa*, costruita sulla base di valori progettuali condivisi, rappresenta per la scuola cattolica un compito impegnativo da realizzare. Infatti, la presenza in essa di allievi, come pure di insegnanti, provenienti da contesti culturali e religiosi differenti richiede un impegno di discernimento e di accompagnamento accresciuto. L'elaborazione di un progetto condiviso diventa un appello imprescindibile che deve spingere la scuola cattolica a qualificarsi come luogo di esperienza ecclesiale. La sua forza connettiva e le potenzialità relazionali derivano da un quadro di valori e da una *comunione di vita* radicati nella stessa appartenenza a Cristo e nel riconoscimento dei valori evangelici, assunti come norme educative, spinte motivazionali ed insieme mete finali del percorso scolastico. Certamente il grado di partecipazione potrà essere diversificato in ragione della propria storia personale, ma ciò esige dagli educatori la disponibilità per un impegno di formazione ed autoformazione permanente, in rapporto ad una scelta di valori culturali e di vita, da rendere presenti nella comunità educativa[5].

6. La Congregazione per l'Educazione Cattolica, dopo aver già trattato in due rispettivi documenti i temi dell'identità e della missione del laico cattolico e delle persone consacrate nella scuola, nel presente documento, considera gli aspetti pastorali relativi alla collaborazione tra fedeli laici e consacrati[6] nella medesima missione educativa. In essa, si incontrano la scelta dei fedeli laici di vivere il compito educativo «come una vocazione personale nella Chiesa e non solo come l'esercizio di una professione»[7] e la scelta delle persone consacrate, in quanto chiamate «a

5. Cfr. SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La scuola cattolica* (19 marzo 1977), n. 32.

6. Nel presente documento ci si riferisce ai sacerdoti, religiose, religiosi e alle persone che con diverse forme di consacrazione scelgono la via della sequela di Cristo per dedicarsi a Lui con cuore indiviso (Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Vita consecrata* (25 marzo 1996), nn. 1-12: *AAS* 88 (1996), 377-385.

7. SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Il laico cattolico testimone della fede nella scuola* (15 ottobre 1982), n 37.

vivere i consigli evangelici e a portare l'umanesimo delle beatitudini nel campo dell'educazione e della scuola»[8].

7. Questo documento si pone in continuità con testi precedenti della Congregazione per l'Educazione Cattolica riguardanti l'educazione e la scuola[9] e tiene chiaramente conto delle differenti situazioni in cui si trovano le istituzioni scolastiche cattoliche nelle diverse regioni del mondo. Esso intende richiamare l'attenzione su tre aspetti fondamentali che riguardano la collaborazione tra fedeli laici e consacrati nella scuola cattolica: la comunione nella missione educativa, il necessario cammino di formazione alla comunione per la missione educativa condivisa e, infine, l'apertura verso gli altri come frutto della comunione.

I. LA COMUNIONE NELLA MISSIONE EDUCATIVA

8. Ogni essere umano è chiamato alla comunione in forza della sua natura creata a immagine e somiglianza di Dio (cfr *Gen* 1, 26-27). Pertanto, nella prospettiva dell'antropologia biblica, l'uomo non è un individuo isolato, ma una *persona*: un essere essenzialmente relazionale. La comunione alla quale l'uomo è chiamato implica sempre una duplice dimensione, cioè verticale (comunione con Dio) e orizzontale (comunione tra gli uomini). Risulta essenziale riconoscere la comunione come dono di Dio, come frutto dell'iniziativa divina compiuta nel mistero pasquale[10].

LA CHIESA: MISTERO DI COMUNIONE E DI MISSIONE

9. Il progetto originario di Dio è stato compromesso dal peccato che ha ferito ogni relazione: tra l'uomo e Dio, tra l'uomo e l'uomo. Tuttavia,

8. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Le persone consacrate e la loro missione nella scuola*, n. 6; Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Vita consecrata*, n. 96: *AAS* 88 (1996), 471-472.

9. *La scuola cattolica* (19 marzo 1977); *Il laico cattolico testimone della fede nella scuola* (15 ottobre 1982); *Orientamenti educativi sull'amore umano. Lineamenti di educazione sessuale* (1 novembre 1983); *Dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica* (7 aprile 1988); *La scuola cattolica alle soglie del terzo millennio* (28 dicembre 1997); *Le persone consacrate e la loro missione nella scuola. Riflessioni ed orientamenti* (28 ottobre 2002).

10. Cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica *Communionis Notio*, (28 maggio 1992), n. 3b: *AAS* 85 (1993), 836.

Dio non ha abbandonato l'uomo nella solitudine e, nella pienezza dei tempi, ha inviato il Figlio suo, Gesù Cristo, come salvatore[11], affinché l'uomo potesse ritrovare, nello Spirito, la piena comunione con il Padre. A sua volta la comunione con la Trinità, resa possibile dall'incontro con Cristo, unisce gli uomini fra di loro.

10. Quando i cristiani dicono *comunione*, si riferiscono al mistero eterno, rivelato in Cristo, della comunione d'amore che è la vita stessa di Dio-Trinità. Allo stesso tempo si dice anche che il cristiano è compartecipe di questa comunione nel corpo di Cristo che è la Chiesa (cfr *Fil* 1, 7; *Ap* 1, 9). La comunione è, dunque, "essenza" della Chiesa, fondamento e scaturigine della sua missione d'essere nel mondo «la casa e la scuola della comunione»[12], per condurre tutti gli uomini e le donne ad entrare sempre più profondamente nel mistero della comunione trinitaria e, insieme, ad estendere e rinsaldare le relazioni interne alla comunità umana. In questo senso, «la Chiesa è come una famiglia umana, ma è anche allo stesso tempo la grande famiglia di Dio, mediante la quale Egli forma uno spazio di comunione e di unità attraverso tutti i continenti, le culture e le nazioni»[13].

11. Ne consegue, dunque, che nella Chiesa, in quanto *icona dell'amore incarnato di Dio,* «la comunione e la missione sono profondamente congiunte tra loro, si compenetrano e s'implicano mutuamente, al punto che la comunione rappresenta la sorgente ed insieme il frutto della missione: la comunione è missionaria e la missione è per la comunione»[14].

EDUCARE IN COMUNIONE E ALLA COMUNIONE

12. L'educazione, proprio perché mira a rendere l'uomo più uomo, può autenticamente attuarsi solo in un contesto relazionale e comunitario. Non a caso il primo ed originario ambiente educativo è costituito dalla

11. Cfr. Messale Romano, Preghiera eucaristica IV.

12. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte* (6 gennaio 2001), n. 43: *AAS* 93 (2001), 297.

13. BENEDETTO XVI, Omelia alla Veglia di preghiera a Marienfeld (20 agosto 2005): *AAS* 97 (2005), 886.

14. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici* (30 dicembre 1988), n. 32: *AAS* 81 (1989), 451-452.

comunità naturale della famiglia[15]. La scuola, a sua volta, si pone accanto alla famiglia come lo spazio educativo comunitario, organico ed intenzionale e ne sostiene l'impegno educativo, secondo la logica della sussidiarietà.

13. La scuola cattolica, che si caratterizza principalmente come comunità educante, si configura come scuola *per la persona* e *delle persone*. Essa, infatti, mira a formare la *persona nell'unità integrale del suo essere*, intervenendo con gli strumenti dell'insegnamento e dell'apprendimento là dove si formano «i criteri di giudizio, i valori determinanti, i punti di interesse, le linee di pensiero, le fonti ispiratrici e i modelli di vita»[16]. Ma soprattutto coinvolgendola nella dinamica delle relazioni interpersonali che costituiscono e vivificano la comunità scolastica.

14. D'altra parte, questa comunità, in ragione della sua identità e della sua radice ecclesiale, deve aspirare a costituirsi in comunità cristiana, ossia comunità di fede, capace di creare rapporti di comunione, per se stessi educativi, sempre più profondi. Ed è proprio la presenza e la vita di una comunità educativa, nella quale tutti i membri sono partecipi di una comunione fraterna, nutrita dalla relazione vivente con il Cristo e con la Chiesa, che fa della scuola cattolica l'ambito di un'esperienza autenticamente ecclesiale.

LE PERSONE CONSACRATE E I FEDELI LAICI INSIEME NELLA SCUOLA

15. «Uno dei frutti della dottrina della Chiesa come comunione, in questi anni è stata la presa di coscienza che le sue varie componenti possono e devono unire le loro forze, in atteggiamento di collaborazione e di scambio di doni, per partecipare più efficacemente alla missione ecclesiale. Ciò contribuisce a dare un'immagine più articolata e completa della Chiesa stessa, oltre che a rendere più efficace la risposta alle grandi sfide del nostro tempo, grazie all'apporto corale dei diversi doni»[17]. In tale contesto

15. Cfr. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dichiarazione sull'educazione cristiana *Gravissimum educationis* (28 ottobre 1965), n. 3: *AAS* 58 (1966), 731; C.I.C., cann. 793 e 1136.

16. PAOLO VI, Esortazione apostolica post-sinodale *Evangelii nuntiandi* (8 dicembre 1975), n. 19: *AAS* 68 (1976), 18.

17. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Vita consecrata*, n. 54: *AAS* 88 (1996), 426-427. Per la collaborazione tra fedeli laici e persone consacrate vedere anche i nn. 54-56: *AAS* 88 (1996), 426-429.

ecclesiale la missione della scuola cattolica, vissuta da una comunità costituita da persone consacrate e da fedeli laici, assume un significato del tutto particolare e manifesta una ricchezza che occorre saper riconoscere e valorizzare. Questa missione esige, da tutti i membri della comunità educativa, la consapevolezza che un'ineludibile responsabilità nel creare l'originale stile cristiano spetta agli educatori, come persone e come comunità. Richiede da loro di essere testimoni di Gesù Cristo e di manifestare che la vita cristiana è portatrice di luce e di senso per tutti. Come la persona consacrata è chiamata a testimoniare la sua specifica vocazione alla vita di comunione nell'amore[18], per essere nella comunità scolastica segno, memoria e profezia dei valori del Vangelo[19], così anche all'educatore laico è richiesto di realizzare «la sua missione nella Chiesa vivendo nella fede la sua vocazione secolare nella struttura comunitaria della scuola»[20].

16. Ciò che rende davvero efficace questa testimonianza è la promozione, anche all'interno della comunità educativa della scuola cattolica, di quella *spiritualità della comunione* che è stata additata come la grande prospettiva che si spalanca alla Chiesa del terzo millennio. E spiritualità della comunione significa «capacità di sentire il fratello di fede nell'unità profonda del Corpo mistico, dunque, come "uno che mi appartiene"»[21]; «capacità della comunità cristiana di fare spazio a tutti i doni dello Spirito»[22] in una relazione di reciprocità tra le varie vocazioni ecclesiali. Anche in quella particolare espressione della Chiesa che è la scuola cattolica, la spiritualità della comunione deve diventare il respiro della comunità educativa, il criterio per la piena valorizzazione ecclesiale delle sue componenti ed il punto di riferimento essenziale per l'attuazione di una missione autenticamente condivisa.

17. Così, nelle scuole cattoliche nate dalle famiglie religiose, dalle diocesi, dalle parrocchie o da fedeli, che oggi annoverano al loro interno la

18. Cfr. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Ripartire da Cristo* (14 giugno 2002), n. 28.

19. Cfr. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Le persone consacrate e la loro missione nella scuola*, n. 20.

20. SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Il laico cattolico testimone della fede nella scuola*, n. 24.

21. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, n. 43: *AAS* 93 (2001), 297.

22. *Ibíd.*, n. 46: 299.

presenza di movimenti ecclesiali, questa spiritualità di comunione dovrà tradursi in un atteggiamento di spiccata fraternità evangelica tra le persone che rispettivamente si riconoscono nei carismi degli Istituti di vita consacrata, in quelli dei movimenti o delle nuove comunità, e negli altri fedeli che operano nella scuola. In questo modo la comunità educativa fa spazio ai doni dello Spirito e riconosce queste diversità come ricchezza. Una genuina maturità ecclesiale, alimentata nell'incontro con Cristo nei sacramenti, consentirà di valorizzare, «sia nelle forme più tradizionali, sia in quelle più nuove dei movimenti ecclesiali [...] una vivacità che è dono di Dio»[23], per l'intera comunità scolastica e per lo stesso percorso educativo.

18. Le associazioni cattoliche di categoria costituiscono un'altra istanza di "comunione", un aiuto strutturato alla missione educativa e sono uno spazio di dialogo tra le famiglie, le istituzioni del territorio e la scuola. Tali associazioni, con le loro articolazioni a livello locale, nazionale e internazionale, sono una ricchezza che reca un contributo particolarmente fecondo al mondo educativo sul piano delle motivazioni e della professionalità. Molte associazioni raccolgono insegnanti e responsabili presenti tanto nella scuola cattolica quanto in altre realtà scolastiche. Grazie al pluralismo delle appartenenze, esse possono svolgere un'importante funzione di dialogo e di cooperazione tra istituzioni diverse, ma accomunate dalle medesime finalità educative. Queste realtà associative sono chiamate a tenere conto del mutare delle situazioni, adeguando così la loro struttura ed il loro modo di operare, per continuare ad essere una presenza efficace ed incisiva nel settore educativo. Esse devono anche intensificare la collaborazione reciproca, soprattutto per garantire il raggiungimento degli obiettivi comuni, nel pieno rispetto del valore e della specificità di ciascuna associazione.

19. È, inoltre, di fondamentale importanza che il servizio svolto dalle associazioni tragga impulso dalla piena partecipazione all'attività pastorale della Chiesa. Alle Conferenze Episcopali ed alle loro espressioni continentali è affidato un ruolo promotore per valorizzare le specificità di ciascuna associazione, favorendo ed incoraggiando un lavoro più coordinato nel settore scolastico.

23. *Ibíd.*, n. 46: 300.

II. UN CAMMINO DI FORMAZIONE PER EDUCARE INSIEME

20. Educare le giovani generazioni in comunione ed alla comunione, nella scuola cattolica, è impegno serio che non s'improvvisa. Esso deve essere opportunamente preparato e sostenuto mediante un progetto di formazione, iniziale e permanente, capace di cogliere le sfide educative del momento presente e di fornire gli strumenti più efficaci per poterle affrontare, nella linea della missione condivisa. Ciò implica negli educatori una disponibilità all'apprendimento e allo sviluppo delle conoscenze, al rinnovamento e all'aggiornamento delle metodologie, ma anche alla formazione spirituale, religiosa ed alla condivisione. Nel contesto odierno questo è particolarmente richiesto per rispondere alle istanze che vengono da un mondo in continuo e veloce cambiamento, nel quale diviene sempre più difficile educare.

FORMAZIONE PROFESSIONALE

21. Uno dei requisiti fondamentali dell'educatore della scuola cattolica è il possesso di una solida formazione professionale. La scadente qualità dell'insegnamento, dovuta all'insufficiente preparazione professionale o all'inadeguatezza dei metodi pedagogici, si ripercuote inevitabilmente a danno dell'efficacia della formazione integrale dell'educando e della testimonianza culturale che l'educatore deve offrire.

22. La formazione professionale dell'educatore non solo implica un vasto ventaglio di competenze culturali, psicologiche e pedagogiche, caratterizzate da autonomia, capacità progettuale e valutativa, creatività, apertura all'innovazione, attitudine all'aggiornamento, alla ricerca e alla sperimentazione, ma esige anche la capacità di far sintesi tra competenze professionali e motivazioni educative, con una particolare attenzione alla disposizione relazionale oggi richiesta dall'esercizio sempre più collegiale della professionalità docente. Del resto, nelle attese degli alunni e delle famiglie, l'educatore viene visto e desiderato come un interlocutore accogliente e preparato, capace di motivare i giovani a una formazione completa, di suscitare e orientare le loro energie migliori verso una positiva costruzione di sé e della vita, di essere un testimone serio e credibile della responsabilità e della speranza di cui la scuola è debitrice verso la società.

23. La continua e accelerata trasformazione, che tocca l'uomo e la società del nostro tempo in tutti i campi, produce il rapido invecchiamento

delle conoscenze acquisite ed esige nuove attitudini e metodi. All'educatore è richiesto un costante aggiornamento riguardo ai contenuti delle materie che insegna e ai metodi pedagogici che utilizza. La vocazione di educatore esige una capacità pronta e costante di rinnovamento e di adattamento. Pertanto, non è sufficiente raggiungere solo inizialmente un buon livello di preparazione, occorre, invece, mantenerlo ed elevarlo, in un cammino di formazione permanente. Inoltre, la formazione permanente, per la varietà degli aspetti che abbraccia, esige una costante ricerca personale e comunitaria delle sue forme di realizzazione, nonché un percorso formativo condiviso ed alimentato anche dallo scambio e dal confronto tra educatori consacrati e laici della scuola cattolica.

24. La sola cura dell'aggiornamento professionale in senso stretto, non è sufficiente. La sintesi tra fede, cultura e vita che gli educatori della scuola cattolica sono chiamati a realizzare, si attua, infatti, «attraverso l'integrazione dei diversi contenuti del sapere umano, specificato nelle varie discipline, alla luce del messaggio evangelico e attraverso lo sviluppo delle virtù che caratterizzano il cristiano»[24]. Ciò esige negli educatori cattolici la maturazione di una particolare sensibilità nei confronti della persona da educare per sapere cogliere, oltre alla domanda di crescita in conoscenze e competenze, anche il bisogno di crescita in umanità. Questo richiede agli educatori di dedicarsi «all'altro con le attenzioni suggerite dal cuore, in modo che questi sperimenti la loro ricchezza di umanità»[25].

25. Per questo, agli educatori cattolici è necessaria «anche e, soprattutto, la "formazione del cuore": occorre condurli a quell'incontro con Dio in Cristo che susciti in loro l'amore e apra il loro animo all'altro», così da fare del loro impegno educativo «una conseguenza derivante dalla loro fede che diventa operante nell'amore (cfr *Gal* 5, 6)»[26]. Infatti, anche «la cura dell'istruzione è amore» (*Sap* 6, 17). Solo così, essi potranno portare il loro insegnamento ad essere una scuola di fede, una trasmissione cioè del Vangelo, come richiesto dal progetto educativo della scuola cattolica.

24. SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La scuola cattolica*, n. 37.

25. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est* (25 dicembre 2005), n.31: *AAS* 98 (2006), 244.

26. *Ibid.*

Formazione teologica e spirituale

26. La trasmissione del messaggio cristiano attraverso l'insegnamento implica la padronanza di conoscenze delle verità della fede e dei principi della vita spirituale che richiedono un continuo perfezionamento. Per questo è necessario che gli educatori della scuola cattolica, consacrati e laici, percorrano un adeguato itinerario formativo teologico[27]. Ciò aiuta ad articolare meglio l'intelligenza della fede con l'impegno professionale e l'agire cristiano. Insieme alla formazione teologica è necessario che gli educatori coltivino anche la loro formazione spirituale per far crescere il rapporto con Gesù Cristo e configurarsi a lui che è il Maestro. In questo senso, il cammino formativo, tanto dei laici quanto dei consacrati, deve integrarsi nel percorso di costruzione della persona verso una sempre maggiore conformità a Cristo (cfr *Rm* 8, 29) e della comunità educativa attorno a Cristo Maestro. Del resto, la scuola cattolica è consapevole che la comunità che essa costituisce deve continuamente alimentarsi e confrontarsi con le fonti da cui deriva la ragione del suo esistere: la parola salvifica di Dio nella Sacra Scrittura, nella Tradizione, soprattutto liturgica e sacramentale, illuminate dal Magistero della Chiesa[28].

Il contributo dei consacrati alla formazione condivisa

27. Le persone consacrate con la professione dei consigli evangelici manifestano di vivere per Dio e di Dio e divengono testimonianza concreta dell'amore trinitario, perché gli uomini possano avvertire il fascino della bellezza divina. Così il primo ed originale contributo alla missione condivisa è la radicalità evangelica della vita delle persone consacrate. In ragione del loro cammino vocazionale, possiedono una preparazione teologico-spirituale che, incentrata sul mistero di Cristo vivente nella Chiesa, ha bisogno di progredire incessantemente, in sintonia con la Chiesa che cammina, nella storia, verso «la verità piena» (*Gv* 16, 13). Sempre in questa dinamica squisitamente ecclesiale, le persone consacrate sono invitate a condividere i frutti della loro formazione anche con i laici,

27. Cfr. Sacra Congregazione Per l'Educazione Cattolica, *Il laico cattolico testimone della fede nella scuola*, n. 60.

28. Cfr. Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica sulla Divina Rivelazione *Dei Verbum* (18 novembre 1965), n. 10: *AAS* 58 (1966), 822.

soprattutto con quanti si sentono chiamati «a vivere aspetti e momenti specifici della spiritualità e della missione dell'Istituto»[29]. In questo modo, gli Istituti di vita consacrata e le Società di vita apostolica impegnate nell'educazione riusciranno ad assicurare l'indispensabile apertura alla Chiesa e a conservare vivo lo spirito delle Fondatrici e dei Fondatori, rinnovando oltretutto un aspetto particolarmente prezioso della tradizione della scuola cattolica. Fin dall'origine, infatti, le Fondatrici e i Fondatori hanno posto una particolare attenzione alla *formazione dei formatori* e ad essa hanno spesso dedicato le energie migliori. Una tale formazione, oggi come allora, è finalizzata non soltanto a consolidare le competenze professionali, ma soprattutto ad evidenziare la dimensione vocazionale della professione docente, favorendo la maturazione di una mentalità ispirata ai valori evangelici, secondo i tratti specifici della missione dell'Istituto. Per tale ragione «sono assai proficui quei programmi di formazione che comprendono corsi periodici di studio e di riflessione orante sul fondatore, sul carisma e sulle costituzioni»[30].

28. In molti Istituti religiosi, la condivisione della missione educativa con i laici esiste da tempo, essendo nata con la comunità religiosa presente nella scuola. Lo sviluppo delle "famiglie spirituali", dei gruppi di "laici associati" o di altre forme che permettono ai fedeli laici di attingere fecondità spirituale ed apostolica al carisma originario, appare come un elemento positivo e di forte speranza per il futuro della missione educativa cattolica.

29. E' quasi superfluo osservare che, nella prospettiva della Chiesa-comunione, questi programmi di formazione alla condivisione della missione e della vita con i laici, nella luce del carisma proprio, vanno pensati ed attivati anche dove le vocazioni alla vita consacrata sono numerose.

IL CONTRIBUTO DEI LAICI ALLA FORMAZIONE CONDIVISA

30. Anche i laici, mentre sono invitati ad approfondire la loro vocazione come educatori di scuola cattolica, in comunione con i

29. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Ripartire da Cristo*, n. 31.

30. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *La vita fraterna in comunità* (2 febbraio 1994), n. 45.

consacrati, sono pure chiamati a fornire al percorso formativo comune il contributo originale ed insostituibile della loro piena soggettività ecclesiale. Ciò comporta, anzitutto, che essi scoprano e vivano nella loro «vita laicale [...] una vocazione specifica e "stupenda" all'interno della Chiesa»[31]: la vocazione a «cercare il regno di Dio trattando le cose temporali e ordinandole secondo Dio»[32]. In quanto educatori, essi sono chiamati a vivere «nella fede la [loro] vocazione secolare nella struttura comunitaria della scuola, con la maggior qualificazione professionale possibile e con un progetto apostolico ispirato alla fede per la formazione integrale dell'uomo»[33].

31. Giova sottolineare che il contributo peculiare che gli educatori laici possono apportare al cammino formativo, scaturisce proprio dalla loro indole secolare, che li rende particolarmente capaci di cogliere "i segni dei tempi"[34]. Essi, infatti, vivendo la loro fede nelle condizioni ordinarie della famiglia e della società, possono aiutare l'intera comunità educativa a distinguere con più precisione i valori evangelici e i controvalori che questi segni racchiudono.

32. Con la progressiva maturazione della loro vocazione ecclesiale, i laici sono resi sempre più consapevoli di partecipare alla stessa missione educatrice della Chiesa. Al contempo, sono spinti a svolgere un ruolo attivo anche nell'animazione spirituale della comunità che costruiscono insieme ai consacrati. «La comunione e la reciprocità nella Chiesa non sono mai a senso unico»[35]. Se, infatti, in altri tempi sono stati soprattutto i sacerdoti e i religiosi a nutrire spiritualmente e dirigere i laici, oggi può succedere che siano «gli stessi fedeli laici ad aiutare i sacerdoti e i religiosi nel loro cammino spirituale e pastorale»[36].

31. SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Il laico cattolico testimone della fede nella scuola*, n. 7.

32. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione dogmatica sulla Chiesa *Lumen gentium* (21 novembre 1964), n. 31: *AAS* 57 (1965), 37.

33. SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Il laico cattolico testimone della fede nella scuola*, n. 24.

34. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 4: *AAS* 58 (1966), 1027.

35. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *Ripartire da Cristo*, n. 31.

36 GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici*, n. 61: *AAS* 81(1989), 514.

33. Nella prospettiva della formazione, i fedeli laici e le persone consacrate, condividendo la vita di preghiera e, nelle forme opportune, anche di comunità, nutriranno la loro riflessione, il senso della fraternità e della dedizione generosa. In questo comune cammino formativo catechetico-teologico e spirituale, possiamo vedere il volto di una Chiesa, che presenta quello di Cristo, pregando, ascoltando, apprendendo, insegnando in comunione fraterna.

FORMAZIONE ALLO SPIRITO DI COMUNIONE PER EDUCARE

34. Per la sua stessa natura, la scuola cattolica richiede la presenza e il coinvolgimento di educatori non solo culturalmente e spiritualmente formati, ma anche intenzionalmente orientati a far crescere il loro impegno educativo comunitario in un autentico spirito di comunione ecclesiale.

35. Gli educatori sono chiamati, anche attraverso il percorso formativo, a costruire i loro rapporti, tanto sul piano professionale quanto su quello personale e spirituale, secondo la logica della comunione. Ciò comporta, per ciascuno, l'assunzione di atteggiamenti di disponibilità, di accoglienza e profondo interscambio, di convivialità e vita fraterna all'interno della comunità educativa stessa. La parabola dei talenti (*Mt* 25, 14-30) può aiutare a capire come ciascuno è chiamato a far fruttificare i suoi doni personali e ad accogliere le ricchezze altrui nella missione educativa condivisa.

36. Del resto, la missione condivisa è arricchita dalle differenze di cui sono portatrici le persone consacrate e i laici, laddove convergono in unità espressioni di carismi diversi. Questi carismi non sono altro che differenti doni con i quali il medesimo Spirito arricchisce la Chiesa ed il mondo[37]. Nella scuola cattolica, pertanto, «la reciprocità delle vocazioni, evitando sia la contrapposizione, sia l'omologazione, si colloca come prospettiva particolarmente feconda per arricchire la valenza ecclesiale della comunità educativa. In essa le varie vocazioni [...] sono vie correlative, diverse e reciproche che concorrono all'attuazione piena del carisma dei carismi: la carità»[38].

37. Cfr. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETÀ DI VITA APOSTOLICA, *La vita fraterna in comunità*, n. 45.

38. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Le persone consacrate e la loro missione nella scuola*, n. 21.

37. Articolata nella diversità delle persone e delle vocazioni, ma vivificata dal medesimo spirito di comunione, la comunità educativa della scuola cattolica mira a creare rapporti di comunione, per se stessi educativi, sempre più profondi. E, proprio in questo, «esprime la varietà e la bellezza delle diverse vocazioni e la fecondità sul piano educativo e pedagogico che ciò apporta alla vita dell'istituzione scolastica»[39].

Testimonianza e cultura della comunione

38. Tale fecondità si esprime, anzitutto, nella stessa testimonianza offerta dalla comunità educativa. Nella scuola, certamente, l'educazione si dispiega in modo compiuto attraverso l'insegnamento, che è il veicolo attraverso cui si comunicano idee e convincimenti; in questo senso, «la parola è la strada maestra nell'educazione della mente»[40]. Ciò non toglie, però, che l'educazione si realizza anche in altre situazioni della vita scolastica. Così gli insegnanti, come ogni persona che vive e lavora in un ambito scolastico, educano, o possono anche diseducare, con il loro comportamento verbale e non verbale. «Centrale nell'opera educativa, e specialmente nell'educazione alla fede, che è il vertice della formazione della persona e il suo orizzonte più adeguato, è in concreto la figura del testimone»[41]. «Più che mai ciò esige che la testimonianza, alimentata dalla preghiera, costituisca il contesto onnicomprensivo di ogni scuola cattolica. Gli insegnanti, in quanto testimoni, rispondono della speranza che nutre la loro vita (cfr *1 Pt* 3, 15) vivendo la verità che propongono ai loro scolari, sempre in riferimento a Colui che hanno incontrato e la cui certa bontà hanno preso a modello con gioia. Quindi con Sant'Agostino dicono: "Colui che parla e voi che ascoltate riconoscete voi stessi" (*Discorsi,* 23, 2)»[42]. Nella comunità educativa, pertanto, lo stile di vita ha un grande influsso, soprattutto se le persone consacrate ed i laici operano insieme, condividendo pienamente l'impegno di costruire, nella scuola, «un

39. *Ibíd.*, n. 43.

40. Benedetto XVI, Discorso ai rappresentanti di alcune comunità musulmane (20 agosto 2005): *AAS* 97 (2005), 918.

41. Benedetto XVI, Discorso all'apertura del Convegno ecclesiale della Diocesi di Roma su famiglia e comunità cristiana (6 giugno 2005): *AAS* 97 (2005), 815.

42. Benedetto XVI, Discorso ai Vescovi dell'Ontario, Canada, in visita *ad limina Apostolorum* (8 settembre 2006): *L'Osservatore Romano* (9 settembre 2006), 9.

ambiente educativo permeato dallo spirito evangelico di libertà e carità»[43]. Ciò richiede a ciascuno di apportare il dono specifico della propria vocazione, per costruire una famiglia retta dalla carità e dallo spirito delle beatitudini.

39. Dando testimonianza di comunione, la comunità educativa cattolica è in grado di *formare alla comunione*, la quale, come dono che viene dall'alto, anima il progetto di formazione alla convivenza e all'accoglienza. Non solo coltiva negli alunni i valori culturali che scaturiscono dalla visione cristiana della realtà, ma anche coinvolge ciascuno di loro nella vita della comunità, dove i valori sono mediati da rapporti interpersonali autentici tra i diversi membri che la compongono e dall'adesione individuale e comunitaria ad essi. In questo modo, la vita di comunione della comunità educativa assume il valore di principio educativo, di paradigma che orienta la sua azione formativa, come servizio per la realizzazione di una cultura della comunione. Perciò, la comunità scolastica cattolica, attraverso gli strumenti dell'insegnamento e dell'apprendimento, «non trasmette [...] la cultura come mezzo di potenza e di dominio, ma come capacità di comunione e di ascolto degli uomini, degli avvenimenti, delle cose»[44]. Tale principio informa ogni attività scolastica, la didattica ed anche tutte quelle attività extra-scolastiche quali lo sport, il teatro e l'impegno nel sociale, che favoriscono l'apporto creativo degli allievi e la socializzazione.

COMUNITÀ EDUCATIVA E PASTORALE VOCAZIONALE

40. La missione condivisa vissuta da una comunità educativa di laici e consacrati, con una viva coscienza vocazionale, rende la scuola cattolica un luogo pedagogico favorevole per la *pastorale vocazionale*. Per la sua stessa composizione, infatti, la comunità educativa della scuola cattolica mette in rilievo la diversità e complementarità delle vocazioni nella Chiesa[45], di cui anch'essa è espressione. In questo senso, la dinamica

43. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Dichiarazione sull'educazione cristiana *Gravissimum educationis*, n. 8: *AAS* 58 (1966), 734.

44. SACRA CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *La scuola cattolica*, n. 56.

45. Cfr. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Christifideles laici*, n. 20: *AAS* 81 (1989), 425.

comunitaria dell'esperienza formativa diventa l'orizzonte nel quale l'educando può sperimentare che cosa significhi essere membro della più grande comunità che è la Chiesa. E fare esperienza della Chiesa significa incontrarsi personalmente con Cristo vivente in essa. E «solo nella misura in cui fa una personale esperienza di Cristo, il giovane può comprendere in verità la sua volontà e quindi la propria vocazione»[46]. In questo senso, la scuola cattolica si sente impegnata a guidare gli alunni nella conoscenza di se stessi, delle proprie attitudini e delle proprie interiori risorse, per educarli a spendere la vita con senso di responsabilità, come risposta quotidiana all'appello di Dio. Così facendo, la scuola cattolica accompagna gli alunni a consapevoli scelte di vita: a seguire la vocazione al sacerdozio o alla speciale consacrazione, a realizzare la propria vocazione cristiana nella vita familiare, professionale e sociale.

41. Infatti, il quotidiano dialogo e confronto con educatori, laici e consacrati, che offrono una gioiosa testimonianza della propria chiamata, orienterà con più facilità il giovane in formazione a considerare la propria vita come una vocazione, come un cammino da vivere insieme, cogliendo i segni attraverso i quali Dio conduce alla pienezza dell'esistenza. Analogamente, gli farà comprendere come sia necessario saper ascoltare, interiorizzare i valori, imparare ad assumere degli impegni e a compiere delle scelte di vita.

42. In tal modo l'esperienza formativa della scuola cattolica costituisce un formidabile argine contro l'influsso di una diffusa mentalità che induce, soprattutto i più giovani, «a considerare la propria vita come un insieme di sensazioni da sperimentare, anziché come un'opera da compiere»[47]. E, al contempo, essa contribuisce a «formare personalità forti, capaci di resistere al relativismo debilitante e di vivere coerentemente le esigenze del proprio battesimo»[48].

46. Benedetto XVI, Discorso ai seminaristi (19 agosto 2005): *AAS* 97 (2005), 880.

47. Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Centesimus annus* (1 maggio 1991), n. 39: *AAS* 83 (1991), 842.

48. Sacra Congregazione per l'Educazione Cattolica, *La scuola cattolica*, n. 12.

III. LA COMUNIONE PER APRIRSI AGLI ALTRI

43. La comunione vissuta dagli educatori della scuola cattolica contribuisce a far sì che tutto l'ambiente educativo sia luogo di una comunione aperta alla realtà esterna e non ripiegata su se stessa. *Educare in comunione* ed *alla comunione* significa orientare gli studenti a crescere autenticamente come persone, «capaci di aprirsi progressivamente alla realtà e di formarsi una determinata concezione di vita»[49], che li aiuti ad allargare il loro sguardo ed il loro cuore al mondo che li circonda, con capacità di lettura critica, senso di corresponsabilità e volontà d'impegno costruttivo. Due ordini di motivazioni, antropologiche e teologiche, fondano quest'apertura sul mondo.

FONDAMENTI ANTROPOLOGICI E TEOLOGICI

44. L'essere umano, in quanto persona, è unità di anima e di corpo che, si attua dinamicamente mediante l'apertura di sé alla relazione con l'altro. Costitutivo della persona è l'*essere-con* e *per-gli altri*, che si attua nell'amore. Ora, è proprio l'amore che spinge la persona a dilatare progressivamente il raggio delle sue relazioni oltre la sfera della vita privata e degli affetti familiari, fino ad assumere il respiro dell'universalità e ad abbracciare –almeno come desiderio– l'umanità intera. Ed in questa medesima spinta è contenuta anche una forte esigenza formativa: l'esigenza, cioè, di imparare a leggere l'interdipendenza di un mondo, che è sempre più assediato dagli stessi problemi di carattere globale, come un segno etico forte per l'uomo del nostro tempo; come un richiamo ad uscire da quella visione dell'uomo che tende a concepire ciascuno come individuo isolato. Si tratta dell'esigenza di formare l'uomo come persona: un soggetto che, nell'amore, costruisce la propria identità storica, culturale, spirituale, religiosa, ponendola in dialogo con altre persone, in una dinamica di doni reciprocamente offerti e ricevuti. Nel contesto della globalizzazione, occorre formare soggetti capaci di rispettare l'identità, la cultura, la storia, la religione e soprattutto le sofferenze e i bisogni altrui, nella consapevolezza che «tutti siamo veramente responsabili di tutti»[50].

49. *Ibíd.*, n. 31.

50. GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Sollicitudo rei socialis* (30 dicembre 1987), n. 38: *AAS* 80 (1988), 566.

45. Questa esigenza assume ulteriore rilevanza ed urgenza, nella prospettiva della *fede* cattolica, vissuta nella *carità* della *comunione* ecclesiale. Nella Chiesa, infatti, luogo di comunione ad immagine dell'amore trinitario, «pulsa la dinamica dell'amore suscitato dallo Spirito di Cristo»[51]. Lo Spirito agisce come «potenza interiore» che armonizza il cuore dei credenti col cuore di Cristo e «trasforma il cuore della Comunità ecclesiale, affinché sia nel mondo testimone dell'amore del Padre»[52]. Pertanto, «dalla comunione intra-ecclesiale, la carità si apre per sua natura al servizio universale, proiettandoci *nell'impegno di un amore operoso e concreto verso ogni essere umano*»[53]. In questo senso, la Chiesa non è fine a se stessa, esiste per mostrare Dio al mondo; esiste per gli altri.

46. Allo stesso modo, in quanto soggetto ecclesiale, la scuola cattolica si pone come fermento cristiano del mondo: in essa, l'alunno impara a superare l'individualismo e a scoprire, alla luce della fede, di essere chiamato a vivere in maniera responsabile, una specifica vocazione all'amicizia con Cristo e in solidarietà con gli altri uomini. In definitiva, la scuola è chiamata ad essere testimonianza viva dell'amore di Dio tra gli uomini. Peraltro, essa può divenire un mezzo attraverso il quale è possibile discernere, alla luce del Vangelo, ciò che di positivo vi è nel mondo, ciò che occorre trasformare ed anche le ingiustizie che occorre superare. Anche l'accoglienza vigilante dei contributi del mondo nella vita della scuola nutre e favorisce una comunione aperta, particolarmente in alcuni ambiti educativi, quali l'educazione alla pace, al vivere insieme, alla giustizia ed alla fraternità.

COSTRUTTORI DI COMUNIONE APERTA

47. La condivisione della medesima missione educativa nella diversità delle persone, delle vocazioni e degli stati di vita è senz'altro un punto di forza della scuola cattolica nella sua partecipazione alla dinamica missionaria della Chiesa, all'apertura della comunione ecclesiale verso il mondo. In quest'ottica, un primo prezioso apporto viene dalla comunione tra laici e consacrati nella scuola.

51. BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Deus caritas est*, n. 28b: *AAS* 98 (2006), 240.
52. *Ibíd.*, n. 19: 233.
53. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, n. 49: *AAS* 93 (2001), 302.

I laici che, in ragione delle loro relazioni familiari e sociali, vivono immersi nel mondo, possono favorire l'apertura della comunità educativa ad un rapporto costruttivo con le istituzioni culturali, civili e politiche, con le diverse aggregazioni sociali –da quelle più informali a quelle più organizzate– presenti sul territorio. La scuola cattolica assicura la sua presenza sul territorio anche attraverso la collaborazione attiva con le altre istituzioni educative, innanzitutto con i centri cattolici di studi superiori, con i quali condividono un legame ecclesiale speciale, con gli enti locali e le diverse agenzie sociali. Essa, in tale ambito, fedele alla propria ispirazione, contribuisce a costruire una rete di relazioni che aiuta gli alunni a maturare il senso di appartenenza e la stessa società a crescere e svilupparsi in maniera solidale.

Anche le persone consacrate partecipano, come «vero segno di Cristo nel mondo»[54], a quest'apertura all'esterno per condividere i beni di cui sono portatrici. A loro spetta, in particolare, di mostrare che la consacrazione religiosa può dire molto ad ogni cultura, in quanto aiuta a svelare la verità dell'essere umano. Nella testimonianza della loro vita evangelica deve poter emergere che «la santità è la proposta di più alta umanizzazione dell'uomo e della storia: è progetto che *ognuno* su questa terra può fare proprio»[55].

48. Un altro pilastro della *comunione aperta* è costituito dalla relazione tra la scuola cattolica e le famiglie che l'hanno scelta per l'educazione dei loro figli. Tale relazione si configura come piena partecipazione dei genitori alla vita della comunità educativa, non solo in ragione della loro primaria responsabilità nell'educazione dei figli, ma anche in virtù della condivisione dell'identità e del progetto che caratterizzano la scuola cattolica e che essi devono conoscere e condividere, con interiore disponibilità. Proprio per questo, la comunità educativa individua lo spazio decisivo di collaborazione tra scuola e famiglia nel *progetto educativo*, da far conoscere ed attuare con spirito di comunione, mediante il contributo di tutti, nella distinzione delle responsabilità, dei ruoli e delle competenze. Ai genitori, in particolar modo, spetta di arricchire la comunione attorno a questo progetto, rendendo vivo ed esplicito il clima

54. GIOVANNI PAOLO II, Esortazione apostolica post-sinodale *Vita consecrata*, n. 25: *AAS* 88 (1996), 398.

55. CONGREGAZIONE PER L'EDUCAZIONE CATTOLICA, *Le persone consacrate e la loro missione nella scuola*, n. 12.

familiare che deve caratterizzare la comunità educante. Per tale ragione, la scuola cattolica, accogliendo volentieri la collaborazione dei genitori, considera come momento essenziale della propria missione anche un servizio organico di *formazione permanente offerto alle famiglie*, per sostenerle nel loro compito educativo e per promuovere una sempre più stretta coerenza tra i valori proposti dalla scuola e quelli proposti in famiglia.

49. Le associazioni e i gruppi d'ispirazione cristiana, che riuniscono i genitori delle scuole cattoliche, rappresentano un ulteriore ponte tra la comunità educativa e la realtà circostante. Tali associazioni e gruppi possono rinsaldare il legame di reciprocità tra scuola e società, mantenendo la comunità educativa aperta alla più ampia comunità sociale e, al contempo, svolgendo un'azione sensibilizzatrice della società e delle sue istituzioni nei confronti della presenza e dell'azione svolta dalla scuola cattolica nel territorio.

50. Anche sul piano ecclesiale, la comunione vissuta all'interno della scuola cattolica può e deve aprirsi ad uno scambio arricchente nella più ampia comunione con la parrocchia, la diocesi, i movimenti ecclesiali e la Chiesa universale. Ciò implica che i laici (educatori e genitori) ed i consacrati appartenenti alla comunità educativa prendano parte significativamente, anche fuori delle mura della scuola cattolica, alla vita della Chiesa locale. I membri del clero diocesano ed i laici della comunità cristiana locale, che non sempre hanno un'adeguata conoscenza della scuola cattolica, devono riscoprirla come *scuola della comunità cristiana*, un'espressione viva della medesima Chiesa di Cristo alla quale appartengono.

51. La dimensione ecclesiale della comunità educativa della scuola cattolica, se autenticamente e profondamente vissuta, non può limitarsi al rapporto con la comunità cristiana locale. Quasi per naturale estensione, essa tende ad aprirsi sugli orizzonti della Chiesa universale. In questa prospettiva, la dimensione internazionale di molte famiglie religiose offre ai consacrati l'arricchimento della comunione con quanti condividono la medesima missione nelle più varie parti del mondo. Al tempo stesso, offre la testimonianza della forza viva di un carisma che unisce al di là delle differenze. La ricchezza di questa comunione nella Chiesa universale può e deve essere partecipata, ad esempio attraverso occasioni formative e d'incontro a livello regionale o mondiale, anche ai laici (educatori e genitori) che, nel rispetto

del loro stato di vita, condividono la missione educativa dei relativi carismi.

52. Così configurata, la scuola cattolica si presenta come una comunità educativa in cui la comunione ecclesiale e missionaria matura in profondità e cresce in estensione. In essa può essere vissuta una comunione che diviene efficace testimonianza della presenza di Cristo, vivente nella comunità educativa riunita nel suo nome (cfr *Mt* 18, 20) e che, proprio per questo, apre ad una più profonda comprensione della realtà e ad un più convinto impegno di rinnovamento del mondo. Infatti, «se pensiamo e viviamo in virtù della comunione con Cristo, allora ci si aprono gli occhi»[56], e comprendiamo che «solo da Dio viene la vera rivoluzione, il cambiamento decisivo nel mondo»[57].

53. La comunione vissuta nella comunità educativa, animata e sostenuta da laici e consacrati pienamente uniti nella medesima missione, fa della scuola cattolica un ambiente comunitario permeato dello spirito del Vangelo. Ora, quest'ambiente comunitario si configura come luogo privilegiato per la formazione delle giovani generazioni alla costruzione di un mondo fondato sul dialogo e la ricerca della comunione, più che sulla contrapposizione; sulla convivialità delle differenze, più che sulla loro opposizione. In questo modo, la scuola cattolica, ispirando il suo progetto educativo alla *comunione ecclesiale e alla civiltà dell'amore*, può contribuire in misura notevole ad illuminare le menti di molti, «cosicché sorgano uomini veramente nuovi, artefici di un'umanità nuova»[58].

CONCLUSIONE

54. «In un mondo in cui la sfida culturale è la prima, la più provocante e gravida di effetti»[59], la scuola cattolica è consapevole dei compiti gravosi che è chiamata ad affrontare e conserva la sua somma importanza anche nelle circostanze presenti.

55. Essa, quando è animata da persone laiche e consacrate che vivono

56. BENEDETTO XVI, Omelia durante la celebrazione eucaristica a Marienfeld (21 agosto 2005): *AAS* 97 (2005), 892.

57. BENEDETTO XVI, Omelia alla Veglia di preghiera a Marienfeld (20 agosto 2005): *AAS* 97 (2005), 885.

58. CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo *Gaudium et spes*, n. 30: *AAS* 58 (1966), 1050.

59. GIOVANNI PAOLO II, Discorso a genitori, studenti e docenti delle scuole cattoliche (23 novembre 1991), n. 6: *AAS* 84 (1992), 1136.

in sincera unità la medesima missione educativa, mostra il volto di una comunità che tende verso una comunione sempre più profonda. Questa comunione sa farsi accogliente nei confronti delle persone in crescita, facendo loro sentire, mediante la sollecitudine materna della Chiesa, che Dio porta nel cuore la vita di ogni suo figlio. Essa sa coinvolgere i giovani in un'esperienza formativa globale, per orientare ed accompagnare, alla luce della Buona Novella, la ricerca di senso che essi vivono, in forme inedite e spesso tortuose, ma con un'urgenza inquietante. Una comunione, infine, che, fondandosi in Cristo, lo riconosce e lo annuncia a tutti ed a ciascuno, come l'unico vero Maestro (cfr *Mt* 23, 8).

56. Nel consegnare il presente documento a quanti vivono la missione educativa nella Chiesa, affidiamo alla Vergine Maria, madre ed educatrice del Cristo e degli uomini, tutte le scuole cattoliche affinché, come i servitori alle nozze di Cana, seguano docilmente il Suo amorevole invito: «Fate quello che egli vi dirà» (*Gv* 2, 5) e siano così, insieme con tutta la Chiesa, «la casa e la scuola della comunione»[60] per gli uomini del nostro tempo.

Il Santo Padre, nel corso dell'Udienza accordata al sottoscritto Prefetto, ha approvato il presente documento e ne ha autorizzato la pubblicazione.

Roma, 8 settembre 2007, festa della Natività della Beata Vergine Maria.

Zenon Card. Grocholewski
Prefetto

Mons. Angelo Vincenzo Zani
Sottosegretario

60. Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Novo millennio ineunte*, n. 43: *AAS* 93 (2001), 296.

AADC XIV (2007) 343-358

EDUCAR DESDE LA TRINIDAD

(COMENTARIO AL DOCUMENTO *EDUCAR JUNTOS EN LA ESCUELA CATÓLICA* DE LA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA DEL 8/09/07)

José BONET ALCÓN

SUMARIO: 1. La Introducción del documento. 2. La comunión en la misión educativa. 3. Un camino de formación para educar juntos. 4. La comunión para abrirse a los otros. 5. Reflexiones sobre el documento

El presente documento de la Congregación para la Educación Católica se refiere a la "misión compartida de personas consagradas y fieles laicos" de "educar juntos en la escuela católica"; y se inserta en la serie de grandes documentos producidos después del Concilio, por el nombrado Dicasterio, relativos a la indicada escuela católica[1]. El documento consta de una introducción, tres partes y una conclusión. Notemos que en la parte I, nº 9 se dice que "la comunión con la Trinidad, hecha posible por el encuentro con Cristo, une a los hombres entre sí". Y prosigue en el nº 10: "Cuando los cristianos hablan de *comunión* (cosa que realiza permanentemente el documento del que tratamos) se refieren al misterio eterno, revelado en Cristo, de la comunión de amor, que es la vida misma de Dios-Trinidad". Y, segui-

1. Los documentos más importantes han sido *La escuela católica*, del 19/03/77; *El laico católico testigo de la fe en la escuela*, del 15/10/82; y *Dimensión religiosa de la educación en la escuela católica*, del 7/04/88. Éste último documento lo consideramos de particular importancia, tanto por su extensión como por su profundidad; por haberse producido tras los 20 años del Concilio y con una amplia consulta a la Iglesia universal. Señalamos que, de este último documento a la publicación de nuestro escrito, se cumplen veinte años.

damente, vinculando la comunión y la misión de la Iglesia, se indica que ésta consiste en "conducir a todos los hombres y mujeres a entrar cada vez más profundamente en el misterio de la comunión trinitaria y, juntos, extender y consolidar las relaciones en el interior de la comunidad humana".

Los textos anteriores nos indican que cuando se hable de comunión y de misión, tanto de la Iglesia, como más en concreto de la comunidad educativa, aunque no se explicite, se está hablando de la Trinidad santísima. De ahí el título que hemos dado a nuestro comentario. Diremos aquí una palabra sobre el contenido del documento en su cuádruple división. Y trataremos después de vincularlo con los otros documentos del Dicasterio, sobre todo el relativo a la dimensión religiosa de la educación en la escuela católica, tras sus veinte años de vigencia. Y ofreceremos después algunas conclusiones.

1. La Introducción del documento

La Santa Sede se refiere una vez más al contexto social, cultural y religioso en el que crecen los jóvenes, que influye en ellos. En este tiempo se dan fenómenos ampliamente difundidos como el desinterés por las verdades fundamentales de la vida humana, el individualismo, el relativismo moral y el utilitarismo, que permean sobre todo las sociedades ricas y desarrolladas. A esto se añaden las dificultades derivadas de los problemas de estabilidad de la familia, o bien de situaciones de malestar y pobreza, que crean en los jóvenes un sentido difuso de desorientación a nivel existencial y afectivo, en un período delicado de su crecimiento y maduración[2].

Entendemos que una lectura profunda y amplia de este comienzo del documento que comentamos podrá tener lugar releyendo la primera parte del documento de 20 años atrás "Dimensión religiosa de la educación"[3]. Esa parte se refiere a "Los jóvenes de hoy ante la dimensión religiosa de la vida". Y entendemos que casi todo lo allí señalado tiene plena vigencia hoy, quizá más que antes, a pesar de los múltiples cambios que se suceden a gran ritmo en la sociedad. Por ejemplo, allí se constata la gran información, muy diversa además, que los medios brindan a los jóvenes, sin que tengan capacidad

2. Cf. *Educar juntos*, 1 (En adelante el documento lo citaremos EJ).

3. Cf. *Dimensión religiosa de la educación en la escuela católica*, 8-21.(En adelante citaremos este documento DR).

de sintetizarla y de discernir lo que es bueno y lo que no lo es. Se refiere también a la gran inestabilidad en que viven muchos jóvenes, que se encuentran sumergidos en un mundo unidimensional, en el que sólo cuenta lo que es útil, lo que ofrece resultados prácticos y técnicos. Por otra parte, muchos jóvenes viven en ambientes pobres en relaciones y sufren, por tanto, soledad y falta de afecto. Una gran parte de jóvenes mira con intranquilidad su propio porvenir. No pocos de ellos, al no saber dar un sentido a su vida, se refugian en el alcohol, la droga, el erotismo, en exóticas experiencias, etc.

Asimismo, la crisis religiosa de la civilización en que están inmersos, es la causa del alejamiento de la fe de muchos jóvenes. Este alejamiento toma a menudo el aspecto de una total indiferencia religiosa. Y algunos ven ciertos comportamientos juveniles como sustitutivos para rellenar ese vacío religioso. Tal ocurriría con el culto pagano al cuerpo, la mencionada evasión de la droga, o los gigantescos "ritos de masas" que pueden desembocar en formas de fanatismo o alienación.

En esta parte del preclaro documento de 1988 también se constata la existencia de jóvenes ejemplares que saben sustraerse a los influjos negativos que pululan en el ambiente, y orientar rectamente su vida; que saben desarrollar un sano sentido crítico frente al mundo, que reflexionan sobre la civilización que inunda al hombre de "cosas", incluso buenas y útiles, con el peligro de pensar que el fin del hombre es tener muchas "cosas", y no algo mucho más alto. Estos jóvenes suelen reunirse en valiosos grupos juveniles y movimientos de espiritualidad, apostolado y servicio.

En la parte introductoria del documento que comentamos, además de la referencia a la situación de los jóvenes en el mundo actual, se indica que dichos jóvenes deben coparticipar con los mismos educadores en su tarea formativa, de tal manera que la comunión a la que alude reiteradamente el documento no debe entenderse sólo entre los educadores consagrados y laicos y con los mismos padres de los alumnos, sino que tal comunión debe incluir de modo muy especial a los mismos alumnos.

Por otra parte, se reitera lo ya señalado en documentos anteriores de que el proyecto educativo debe estar orientado a realizar la síntesis entre fe, cultura y vida. Y cómo la auténtica comunidad educativa tiene que estar basada en la posesión de valores compartidos, que, en la escuela católica, como es obvio, deben ser los valores evangélicos[4].

4. Cf. EJ, 2-6.

Finalmente, se indica en esta Introducción que se van a tratar tres aspectos: 1) La comunión en la misión educativa; 2) Un camino de formación para educar juntos; y 3) La comunión para abrirse a los otros.

2. La comunión en la misión educativa

Después de haber señalado cómo toda verdadera comunión surge de la Santísima Trinidad, el documento que comentamos indica que la comunión y la misión están profundamente unidas entre sí, se compenetran y se implican mutuamente, hasta tal punto que la comunión representa a la vez la fuente y el fruto de la misión: la comunión es misionera y la misión es para la comunión[5].

La educación se realiza en comunión, y, por otra parte, se educa a la comunión. No hay que olvidar que el primer y originario ambiente educativo está constituido por la familia. Y la escuela se sitúa junto a la familia para acompañarla en su empeño educativo, según la lógica de la subsidiariedad[6].

Ahora bien, la escuela católica mira a formar la persona en la unidad integral de su ser, allí donde se forman los criterios de juicio, los valores determinantes, las líneas de pensamiento, las fuentes inspiradoras y los modelos de vida. Pero, sobre todo, implicándola en la dinámica de las relaciones interpersonales que constituyen y vivifican la comunidad escolar. Esta comunidad aspira a constituirse en comunidad cristiana, o sea, comunidad de fe. En ella todos los miembros son partícipes de una comunión fraterna, nutrida por la relación vital con Cristo y con la Iglesia[7].

Las dos clases de educadores, personas consagradas[8] y fieles laicos, pueden y deben aunar esfuerzos, en actitud de colaboración e intercambio de dones, con el fin de participar más eficazmente en la misión de la escuela católica. Esta misión, vivida por una comunidad constituida por personas diver-

5. El documento EJ toma estas expresiones de Juan Pablo II, Exhortación apostólica post sinodal *Christifideles laici* (30 diciembre 1988), n. 32: *AAS* 81 (1989), 451-452, como aparece en la nota 14 del documento que reproducimos.

6. CIC can. 793; can. 796.

7. Este aspecto comunitario en que se forja y afianza el amor fraterno es tanto más necesario cuanto, como señaló el Cardenal Z. Grocholewski en la presentación del documento (Aula de la *Sala Stampa* de la Santa Sede 20/11/07), la violencia en la escuela y entre los adolescentes se acentúa cada vez más y produce, entre otras cosas, una fatiga difusa entre los educadores, que ven frustrada su función educativa.

8. CIC can. 801.

sas, manifiesta una riqueza que es necesario saber reconocer y valorar. Esa misión requiere de todos los educadores que sean testigos de Jesucristo y que manifiesten que la vida cristiana es portadora de luz y sentido para todos.

Por un lado, la persona consagrada está llamada a ser en la comunidad escolar signo, memoria y profecía de los valores del Evangelio[9]. Y, por otra parte, el educador laico está llamado a vivir desde la fe su vocación secular en la estructura comunitaria de la escuela[10]. El documento pide la máxima fraternidad de los educadores, consagrados y laicos. Ambos reconocen su diversidad como riqueza y reciben los dones del Espíritu para recorrer juntos el itinerario educativo.

El documento se refiere también a las asociaciones católicas que agrupan, con su organización local, nacional e internacional, a operarios del ámbito educativo. Señala que deben intensificar la colaboración recíproca para garantizar el logro de los objetivos comunes, respetando la identidad y especificidad de cada asociación.

Este aspecto comunitario de la educación, en el que la misión compartida surge, no de individuos yuxtapuestos, sino de una especie de sujeto, en cierto modo causa eficiente, que es comunitario; y con la particularidad de que ese cuasi sujeto comunitario está integrado por consagrados y laicos católicos, puede ser contemplado desde dicho sujeto, insistiendo en el esfuerzo de colaboración e integración de los educadores, y también de sus vínculos comunitarios con los padres de los alumnos.

Pero estimamos que esta mirada, ciertamente muy valiosa, quedaría incompleta si como término o fin de la tarea educativa de la escuela católica se tuviera el formar cristianos cabales, sólidamente formados y preparados para enfrentar con sentido crítico los mensajes anticristianos de la actual civilización; si la misión educativa tuviera ese fin concebido como educación personalizada, ya que toda persona humana es única e irrepetible; incluso con la aspiración más alta de ayudar al discernimiento vocacional y ayudar a que los jóvenes tuvieran una sincera y profunda aspiración a la san-

9. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Las personas consagradas y su misión en la escuela*, n. 20.

10. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *El laico católico, testigo de la fe en la escuela*, n. 24. El binomio que constituyen los laicos católicos y las personas consagradas, unidos en la misión educativa en la escuela católica, a que se refirieron sendos documentos de la Congregación pontificia, es considerado en forma conjunta, como realidad providencial, muy positiva, en el presente documento.

tidad. Todo eso no bastaría si el fin se contentara con la obtención, por y con la gracia de Dios y todos los medios naturales, con la formación de los mejores individuos, en su pura y simple individualidad.

Entendemos que la finalidad educativa, por su dimensión comunitaria, debe buscar algo más, que es precisamente la dimensión social, comunitaria de las personas, la amistad social y la fraternidad cristiana de los alumnos, que han convivido un número determinado de años en las aulas y en el ambiente religioso y cristiano de la escuela católica.

En ese sentido entendemos que la educación, la misión de dicha escuela católica no debe terminar con el fin de los estudios primarios y secundarios, sino que se debe prolongar con asociaciones de exalumnos. Pero no sólo para que periódicamente tengan reuniones con miradas nostálgicas al pasado, sino para afianzar y, de alguna manera, "sacramentalizar" la amistad, que busque la ayuda y el complemento personal de los integrantes, en el orden natural y en el orden sobrenatural. Cada cual, en cierto modo, se deberá convertir en ángel custodio de sus compañeros, para defenderlo de los peligros y ayudarlo en las necesidades. Esto comienza en la escuela y se prolonga de por vida.

Más aún. No se trata sólo de comunidades cerradas que se ayudan a mantener una visión cristiana de la realidad y se sostienen en el ambiente inhóspito de una civilización que, con frecuencia, arrincona, discrimina y excluye lo auténticamente humano y cristiano; sino que, superando la simple visión del bien personal, por más bueno y legítimo que sea, se ayudan a trabajar juntos, comunitariamente, con esfuerzo, sacrificio y servicio, para el bien de la Iglesia y la sociedad civil en su conjunto. De tal modo que la indicada amistad deberá ser una "amistad de empresa", que se comprometa a trabajar en pro de la instauración de los ideales cristianos en la sociedad. Contando con la fuerza del Espíritu, pero sabiendo que, aún naturalmente, la unión hace la fuerza.

Entendemos que para estas perspectivas, que involucran a los alumnos en su dimensión comunitaria, sin menoscabo sino afianzando la personalidad y vocación de cada uno, con lo que se enriquece el bien del conjunto, mucho puede ayudar una mirada atenta al documento de la Congregación para la Educación Católica de veinte años atrás, pero de gran actualidad, *Dimensión religiosa de la educación en la escuela católica.*

En efecto, en él encontramos destacada y presentada de un modo minucioso y abarcativo la dimensión religiosa de la escuela, que no sólo se or-

dena a la perfección de las personas en su individualidad, sino que, en último término, es la que verdaderamente produce la auténtica comunidad. Porque la dimensión comunitaria a la que aquí nos referimos, tanto para los educadores como para los educandos y para la conjunción de ambos, no es una simple categoría sociológica, sino que es una categoría teológica. Ella se inserta en la visión de la Iglesia como Pueblo de Dios, tratada en el capítulo segundo de la *Lumen gentium*[11].

En este sentido cobra importancia incluso el ambiente físico de la escuela católica[12], como la ordenación del edificio, la ubicación de la capilla de modo que sirva al recogimiento propio de la oración y al mismo tiempo tenga un acceso fácil como mostrando que el Señor sale al encuentro de las personas que van y vienen, entran y salen del edificio. También se deberá cuidar de dar sentido a la presencia de la cruz de Cristo en las aulas y otras dependencias; a la imagen de la Santísima Virgen, Madre y Maestra de la Iglesia, así como a otras imágenes de determinados santos, según los casos. Junto a todo ello, debe tenerse en cuenta el orden y limpieza del edificio y la provisión y ubicación de los equipos técnicos, siendo bien conscientes de su función instrumental.

Esa comunidad escolar en su conjunto, que posee las características de la comunidad cristiana, debe estar impregnada de caridad[13].

Las personas consagradas, que ofrecen su vida al servicio de los alumnos, sin intereses personales, convencidos de que en ellos sirven al Señor, brindan especial afecto natural y sobrenatural a los alumnos, y reciben en ello el don de una perenne juventud espiritual. Por otra parte, su testimonio suscita la reciprocidad afectiva de los mismos alumnos, que perdura por mucho tiempo, una vez finalizados los años de la escuela[14].

Y también los educadores laicos, con su testimonio de fe, constituyen un ejemplo concreto para la vocación de la mayoría de los alumnos[15]. Y a partir de ahí, también pueden y deben surgir, permanecer e incrementarse, lazos afectivos muy provechosos.

La docencia, de ese modo, debe ir convirtiéndose en un acto de amor, con paz y serena alegría, con la confianza que surge espontánea, cuando se

11. Cf. DR, 31.
12. Cf. DR, 24-30.
13. Cf. DR, 32.
14. Cf. DR, 35.
15. Cf. DR, 37.

va viendo en la escuela la reproducción del ambiente íntimo y acogedor de la familia[16]. Y, lógicamente, de una familia ejemplar y plenamente cristiana.

3. Un camino de formación para educar juntos

El documento pontificio EJ que comentamos expone en su punto o capitulo segundo cómo, en un mundo en continuo y rápido cambio se hace cada vez más difícil educar. De ahí la necesidad de una formación inicial y permanente de los educadores. Éstos deberán poseer una disponibilidad al aprendizaje y al desarrollo de los conocimientos, a la renovación y la puesta al día de las metodologías, pero también a la formación espiritual, religiosa y a la misión compartida[17].

Por otra parte, el documento que comentamos señala que la síntesis entre fe, cultura y vida que los educadores de la escuela católica están llamados a realizar, se logra mediante la integración de los diversos contenidos del saber humano, especificado en las varias disciplinas, a la luz del mensaje evangélico y mediante el desarrollo de las virtudes propias del cristiano[18].

Es en este punto donde se hace necesario recurrir al notable desarrollo que el documento pontificio DR de 1988 realiza señalando la vinculación de cada disciplina escolar con la presencia y la acción de Dios, uno y trino, sobre toda la realidad. Al respecto, se indica que cada profesor desarrollará su programa con competencia científica, pero, en el momento adecuado, ayudará a los alumnos a mirar más allá del horizonte limitado de las realidades humanas. Dios no puede ser el Gran Ausente en la enseñanza. El Creador del universo, no obstaculiza el conocimiento de dicho universo, que la fe llena de significados nuevos[19].

Y en el mismo documento de 20 años atrás se recuerda una frase, muchas veces repetida, de Juan Pablo II, sobre la vinculación entre la fe y la

16. Cf. DR, 40.

17. Cf. EJ, 20.

18. Cf. EJ, 24. En el CIC can. 803 § 1 se indica lo que debe entenderse formalmente por escuela católica; y en el § 2 se indica cómo los profesores que se destinan a la enseñanza de la religión en las escuelas deben destacarse por su recta doctrina y por el testimonio de su vida cristiana. En el documento de la Santa Sede a que ahora nos referimos parece ampliarse esa exigencia a los profesores de otras disciplinas distintas de la religión.

19. Cf. DR, 51.

cultura, que no sólo es benéfica para la cultura humana sino para la misma fe, porque "una fe que no se hace cultura es una fe que no ha sido recibida plenamente, ni pensada enteramente, ni vivida fielmente"[20].

Y se recuerda que el mundo de las ciencias de la naturaleza y sus respectivas tecnologías, pertenecen al mundo creado por Dios. Desde los lejanísimos cuerpos celestes y las inconmensurables fuerzas cósmicas hasta las infinitesimales partículas y fuerzas de la materia, todo lleva en sí la impronta de la sabiduría y del poder del Creador. El captar la perfecta armonía entre la fe y la verdadera ciencia de la naturaleza ayudará en gran medida a que los futuros profesionales en su futuro accionar empleen la ciencia y la técnica al servicio del hombre y de Dios. Será como restituirle a Él lo que Él nos ha dado[21].

Por otra parte, los profesores de biología, psicología, sociología y filosofía, desde sus distintos ángulos y enfoques y con sus diversas metodologías, podrán arribar a mostrar a los alumnos una visión unitaria del hombre, necesitado de redención. Ese hombre, ser viviente, con naturaleza física y espiritual, y con alma inmortal, es una obra predilecta de Dios. Fue elevado al orden sobrenatural como hijo de Dios; tiene un origen divino y un destino eterno, que trasciende este universo. Así pues, desde las diversas ciencias el profesor de religión encontrará el camino preparado para presentar orgánicamente la antropología cristiana[22].

Asimismo, mediante el estudio de la filosofía se deberán plantear los grandes problemas de la existencia, con la confianza en la capacidad de la inteligencia humana para conocer la verdad. Y se deberá lograr que los alumnos adquieran un sentido crítico para juzgar y elegir entre lo verdadero y lo que no lo es. Y se procurará brindar un cuadro sistemático, como el ofrecido por la filosofía perenne, para situar en él las respuestas adecuadas a las cuestiones que se refieren al hombre, al mundo y a Dios[23].

Otro tema en el que se hace muy presente la dimensión religiosa es el relativo al estudio de la historia de los pueblos y de la entera humanidad. Protagonista de dicha historia es el hombre, que proyecta en el mundo, agigantados, el bien y el mal que lleva en sí mismo. La historia asume el as-

20. Cf. DR, 53.
21. Cf. DR, 54.
22. Cf. DR, 55.
23. Cf. DR, 57.

pecto de una dura lucha entre ambas realidades. Por eso la historia resulta objeto de un juicio moral[24].

Por otra parte, el profesor de historia ayudará a los alumnos a captar el sentido de la universalidad de las historia y en ella el progreso de la civilización, de la libertad y de la cooperación entre los pueblos. Pero, sobre todo, a que reflexionen sobre cómo los aconteceres humanos son atravesados por la historia de la salvación[25].

También la literatura y el arte deberán ser objeto de un particular enfoque en la escuela católica. Deberá hacerse conocer y valorar el patrimonio literario y artístico cristiano, que tiene tal amplitud, que constituye una prueba visible de la fe a lo largo de los siglos y milenios[26]. Y una comprensión más profunda de la obra de arte mostrará cómo en forma sensible se refleja la belleza divina. Lo han enseñado los Padres de la Iglesia y los maestros de la filosofía cristiana en sus intervenciones en el campo de la estética. Particularmente San Agustín y Santo Tomás. El primero invita a trascender la intención del artista para ver en la obra de arte el orden eterno de Dios; el segundo contempla en la obra de arte la presencia del Verbo divino[27].

Las referencias que anteceden sus suficientes para valorar la importancia del trabajo interdisciplinar en la escuela católica, y en él la omnipresencia de la religión en casi todas las disciplinas, así como Dios está presente en toda la realidad creada, y de modo muy especial en todo lo que se refiere más directamente al hombre. Tenerlo en cuenta ayudará también a mostrar la tarea educativa y en particular la enseñanza, como tarea comunitaria y cristiana.

Y retomando el documento pontificio al que directamente nos referimos, exponiendo, comentando, destacando algunos puntos y señalando relaciones, parece conveniente poner de relieve cómo la escuela católica no sólo cultiva en los alumnos los valores culturales propios de una visión cristiana de la realidad, sino que también implica a cada uno de ellos en la vida

24. Cf. DR, 58; esta confrontación entre el bien y el mal en la historia humana aparece manifestada de modo genial, como es sabido, en la obra *La Ciudad de Dios* de S. Agustín. Asimismo, cf. *Gaudium et spes*, 37: "a través de toda la historia humana existe una dura batalla contra el poder de las tinieblas".

25. Cf. DR, 59.

26. Cf. DR, 60.

27. Cf. DR, 61; cf. S. AGUSTÍN, *De libero arbitrio*, II, 16, 42, PL 32, 1264: Sto. TOMÁS, *Contra gentiles*, IV, 42.

de la comunidad. La adhesión a los grandes valores, individual y comunitaria, generan relaciones interpersonales auténticas, firmes e intensas, que, en definitiva, producirán una gran solidaridad entre las personas, que habrá de proyectarse benéficamente sobre toda la sociedad[28].

El documento pontificio en esta amplia segunda parte se refiere también, siempre en la perspectiva comunitaria, al encuentro personal con Cristo al que se deberá conducir a los alumnos. Esa experiencia personal de la relación con Cristo, junto con el conocimiento de sí mismos, de sus aptitudes, de sus inclinaciones profundas, así como lo que Dios pueda indicar por las circunstancias en que se encuentren, deberá disponerlos a responder a los posibles llamados de Dios, tanto en la vocación al sacerdocio o a la vida consagrada, como a la vocación a una vida plenamente cristiana en la vida familiar, profesional y social[29].

Por otra parte, esa solidaridad basada en la posesión arraigada de los mismos valores, los de una visión cristiana del mundo, habrá de servir de formidable muro de contención contra el influjo de una difusa mentalidad que induce a los más jóvenes a considerar la propia vida y a sí mismos como un conjunto de sensaciones que hay que experimentar, más que como una obra a realizar. Y al mismo tiempo, la escuela católica contribuirá también a formar personalidades fuertes y solidarias, capaces de resistir al relativismo debilitante y a vivir coherentemente las exigencias del propio bautismo[30].

4. La comunión para abrirse a los otros

En la tercera y última parte del documento pontificio se indica cómo la comunión vivida por los educadores de la escuela católica contribuye a que todo el ambiente educativo sea espacio para una comunión abierta a la realidad externa. Se capacita a los alumnos para ampliar su mirada y su corazón al mundo que los rodea, con capacidad de lectura crítica, sentido de corresponsabilidad y voluntad de empeño constructivo[31].

La escuela católica debe prestar una particular atención a la formación de la afectividad, del verdadero amor, que contribuirá en gran medida

28. Cf. EJ, 39.
29. Cf. EJ, 40.
30. Cf. EJ, 41.
31. Cf. EJ, 43.

a la existencia de matrimonios y familias cristianas. Pero el auténtico amor humano y cristiano, que surge del amor a Cristo, impulsa a la persona a dilatar progresivamente el radio de sus relaciones, más allá de la esfera privada y de los afectos familiares, hasta asumir el respiro de la universalidad y abrazar –al menos como deseo– la humanidad entera[32].

La escuela católica se sitúa como fermento cristiano en el mundo, ya que los alumnos aprenden que están llamados a vivir una específica vocación a la amistad con Cristo y a la solidaridad con los demás hombres; así como a discernir, iluminados por el Evangelio, cuanto hay de positivo en el mundo, aquello que es conveniente transformar y las injusticias que se deben superar. De igual manera, la comunión abierta a la que educa la escuela católica, implica la educación a la paz, al convivir juntos, a la justicia y a la fraternidad[33].

En este punto vemos también la vinculación del documento recientemente publicado con el que la Congregación para la Educación Católica publicó hace 20 años, incluso con la misma terminología, al referirse a "la escuela católica como comunidad abierta"[34].

En ese lugar se indica cómo la tradición católica enseña que la familia tiene una misión educativa propia y original que viene de Dios[35]. Y que los padres son los primeros y principales educadores de sus hijos. De ahí que la escuela católica trate de involucrar a las familias en el proyecto educativo, sea en la etapa de programación, sea en la de evaluación[36].

Igualmente, el proyecto educativo de la escuela católica está abierto a la vida y a los problemas de la Iglesia local y universal, atento al magisterio eclesiástico y dispuesto a la colaboración[37].

Por otra parte, la educación cristiana exige respeto hacia el Estado y sus representantes, observancia de las leyes justas y búsqueda del bien común. Por tanto, todas las causas nobles, como libertad, trabajo, progreso, etc., están presentes en el proyecto educativo. Y los acontecimientos y celebraciones nacionales de los respectivos Países tienen en él la debida resonancia. Del mismo modo están presentes y se viven los problemas de la so-

32. Cf. EJ, 44.
33. Cf. EJ, 46.
34. Cf. DR, 42-46.
35. Cf. DR, 42.
36. Cf. DR, 43.
37. Cf. DR, 44.

ciedad internacional. Para la educación cristiana la humanidad es una gran familia, dividida, sin duda, por razones históricas y políticas, pero siempre unida en Dios, Padre de todos. De ahí que los llamamientos de la Iglesia a favor de la paz, la justicia, la libertad, el progreso de todos los pueblos y la ayuda fraterna a los menos afortunados, tienen en la escuela convencida acogida. Y presta análoga atención a los llamamientos provenientes de autorizados organismos internacionales[38].

A lo expresado 20 años atrás sobre la escuela católica, con visión de presente y de futuro, y, por lo mismo, con plena actualidad, poco se agrega en el documento que comentamos. Tal vez se destaca más particularmente la colaboración activa de la escuela católica con las demás instituciones educativas, ante todo, con los centros católicos de estudios superiores, con los cuales comparte una comunión eclesial especial[39].

Finalmente, el documento pontificio señala la contribución de la escuela católica a la construcción de un mundo basado en el diálogo y la búsqueda de la comunión más que en el enfrentamiento. Y cómo el proyecto educativo de la escuela católica se inspira en la comunión eclesial y en la civilización del amor, de tal modo que, iluminando las mentes de muchos, se conviertan verdaderamente en hombres nuevos y en creadores de una nueva humanidad[40].

El documento, publicado el 8 de septiembre de 2007, fiesta de la natividad de la Virgen María, concluye con una invocación a Ella, como madre y educadora de Cristo y de los hombres[41].

5. Reflexiones sobre el documento

Ante todo señalamos que el documento muestra en forma convincente, desde distintos ángulos, cómo la labor educativa conjunta de personas consagradas y laicos católicos tiene muchas ventajas y está llamada a obtener resultados muy positivos en los alumnos.

En segundo lugar, esa realidad, que resulta providencial, lleva a pensar en el gran valor de lo comunitario en la escuela católica. Lo comunita-

38. Cf. DR, 45.
39. Cf. EJ, 47.
40. Cf. EJ, 53; cf. *Gaudium et spes*, 30.
41. Cf. EJ, 56.

rio en los educadores y lo comunitario en los educandos. De tal manera que, tanto en unos como en otros, se debe dejar de lado el individualismo, con todo lo que tiene de egoísmo y de cerrazón a buscar el bien del prójimo, y a no buscar unir el amor a Dios con el amor al prójimo.

En tercer lugar, esa dimensión comunitaria, presente en la escuela católica, no se queda encerrada en los estrechos límites del propio ámbito, sino que se concibe y proyecta abierta, tanto por el lado de los educadores, como de los educandos; abierta a las distintas instituciones eclesiales hasta la Iglesia universal. De modo tal que el *sentire cum Ecclesia* sea abarcativo, con el compromiso y el sentido de pertenencia en los ámbitos de la Iglesia local, pero sintiendo muy vivamente dicha pertenencia a la Iglesia universal; y a la Iglesia que trasciende lo puramente terrenal.

Y, por otra parte, la educación desde y para la vida comunitaria, comporta e incluye también los ámbitos de la sociedad civil, nacional e internacional.

En todo esto el documento pontificio, de algún modo síntesis armónica de otros dos[42], sobre el laico católico y las personas consagradas en la tarea educativa, nos brinda razones y argumentos abundantes y concluyentes. Pone, al parecer intencionalmente, el acento en el sujeto llamado a educar. A él lo muestra primordialmente como comunitario. Sin que falten referencias al término de la tarea educativa, a la formación de personalidades cristianas fuertes, pero en las que también esté muy presente el aspecto comunitario.

En relación con ese sujeto, o causa eficiente, de la tarea educativa, hay una explícita referencia a la Santísima Trinidad[43]. Lógicamente, Dios, Uno y Trino, está en el origen de todo lo que existe, y, con mayor razón, de todo lo humano. Esa comunidad educativa es, de algún modo, signo y participación de la vida trinitaria de Dios.

Pero quizá una mayor integralidad y profundización en la reflexión teológica debería conducir a ver la vida trinitaria en el término, en el resultado de la tarea educativa. No sólo se educa desde la Trinidad sino hacia la Trinidad y para la Trinidad, para que los educandos alcancen el gozo eterno de la vida trinitaria. Tendríamos así en forma completa el *exitus* y el *reditus*

42. Cf. *El laico católico, testigo de la fe en la escuela* (1982) y *Las personas consagradas y su misión en la escuela* (2002).

43. Cf. EJ, 9-10.

de la tarea educativa, con la justificación última y plena de su carácter comunitario. Y esto quizá merezca algunas consideraciones suplementarias.

Deberíamos partir del hecho lamentable, pero incuestionable, de que existe un gran vacío de lo eterno en la vida humana de nuestro tiempo. La multiplicidad de cosas temporales y de los medios por los que se ponen al alcance de todos, hace que cada vez llenen más espacio vital en el interior de las personas y en el mundo exterior que las rodean, en los grandes "climas" sociológicos más amplios y en los pequeños "ambientes" sociológicos, que constituyen el entorno inmediato de las personas.

Esa temporalidad avasallante, exclusivista, de algún modo dominadora y esclavizante –dejando de lado en esta reflexión el bien o el mal moral de esas realidades– hace que no haya lugar, que no haya espacio ni tiempo para lo eterno, o que ese espacio quede cada vez más reducido. Razón por la cual el hombre actual es tan infeliz y carente de alegría, en lo profundo de su ser[44].

Esta realidad ha penetrado también en la escuela católica. En bastantes casos, comparando el tiempo presente con lo que ocurría hace varias décadas, se puede observar que lo eterno ocupaba mucho más espacio; y que poco a poco se ha ido reduciendo esa gran Presencia. Y quizá otro tanto habría que decir de las familias cristianas. Razón por la cual, entre otras cosas, no debe extrañar la ausencia de vocaciones al sacerdocio y la vida consagrada.

Si esto es así, y, si por otra parte debemos concebir la salvación del mundo y un claro signo de los tiempos, la vocación, el llamado acuciante, del y al hombre actual, a unir lo eterno y lo temporal, a vincular lo terreno con lo celestial, lo natural con lo sobrenatural, la vida humana y la participación de la vida divina, se hace imperiosamente necesario que la gracia de Dios, sanante y elevante, irrumpa con abundancia en las familias y en las escuelas católicas. Esa Presencia divina deberá tener un lugar importante, el que objetivamente le corresponde como nos lo muestra la fe, en todos los ámbitos del saber humano y en la vida personal y comunitaria de todos los miembros que se encuentran y relacionan en las escuelas católicas.

Así como la vida trinitaria de Dios Nuestro Señor, que nos llega a través de Jesucristo, el Verbo Encarnado, muerto y resucitado por nosotros, es un abismo infinito de bondad, de belleza, de amor, de trasparencia, de "entrega" y "devolución", por así decirlo; así también la vida familiar y esco-

44. Cf. G. K. CHESTERTON, *Ortodoxia*, cap. IX, in fine.

lar de los cristianos, debería reflejar algo de esa paz y esa bondad, de esa amistad gozosa y feliz, donde la verdadera alegría fuera el sello distintivo que tradujera en las relaciones entre los hombres la profunda y cada vez más permanente relación con Dios.

Así pues, estimamos que la escuela católica necesita hacer mucho más presente a Dios en forma explícita.

Por otra parte, ello reportaría una gran sorpresa. La de que las cosas temporales, las realidades terrenas, al "retroceder", al ceder espacio a las realidades eternas, lejos de salir perdiendo, paradójicamente, se encontrarían descubriendo nuevas dimensiones ocultas; obtendrían una más acabada, profunda y precisa comprensión de ellas mismas, en su misma temporalidad.

Sería exceder los límites de este sencillo comentario indicar los múltiples modos por los que se podría ir llegando a lo indicado.

Tal vez algo, que indicamos como modesta sugerencia, sería analizar la vigencia real y objetiva que ha tenido en estos 20 años el valioso documento pontificio *La dimensión religiosa en la escuela católica.* Tal vez sería oportuno urgir que se pusieran por obra en las escuelas católicas las valiosas indicaciones de dicho documento. Y habría que ver también la forma de ampliar y profundizar las diversas líneas que en ese documento aparecen, a los efectos de empezar a solucionar la acuciante necesidad a que nos hemos referido.

SENTENCIAS

BRATISLAVIEN-TYRNAVIEN.
NULLITATIS MATRIMONII
(I. – D.)

Coram R. P. D. Jordano CABERLETTI, Ponente

Prot. N. 17.602

SENTENTIA DEFINITIVA

In Nomine Domini. Amen.

IOANNIS PAULI PP. II anno Summi Pontificatus vigesimo quinto, die 24 octobris 2003 RR. PP. DD. Iosephus SERRANO RUIZ, Iordanus CABERLETTI, qui et Ponens, Iosephus SCIACCA, Auditores de Turno, in causa Bratislavien.-Tyrnavien. nullitatis matrimonii, inter:

- d. num I, actorem, die 12 septembris 1963 in pago nuncupato B. natum atque commorantem in civitate B., "A. 48, 821 11 B.", in iudicio legitime repraesentatum atque agentem per Patronum ex officio Cl.mum Advocatum Rotalem Simonem De Miseri, et

- d. nam "D., partem conventam legitime citatam, die 7, vel 12, decembris 1966 in urbe B. ortam ibique domicilium retinentem, "841 04 B., P. 38",

- intervenientibus ac disceptantibus in causa R. D. Ioanne Vaccarotto, Defensore Vinculi N. A. T., et Cl.mo Mauro Bucciero, ad casum specialiter deputato,

- sequentem, in tertio iudicii gradu, pronuntiaverunt sententiam definitivam.

FACTI SPECIES

1. – I., doctor machinarius, catholicus, die 12 septembris 1963 in pago nuncupato B. natus ac commorans in "A. 48, 821 11 B.", die 17 novembris 1990 matrimonium iniit in ecclesia S. Elisabeth sacra in civitate B., cum "D., in disciplina machinali perita, communitatis evangelicae assecla, die 7 (cf. Summ 38/1) vel 12 (cf. Summ. 38/1) decembris 1966 B. orta et domicilium retinente in "841 04 B., P. 38".

Ipsi ineunte anno 1990, iuxta virum (cf. Summ. 27/4), vel perdurante anno 1989, uti mulier asseverat (cf. Summ. 38/3) inter se occurrerant cum adhuc alumni in Universitate erant.

Puella, cui baptismum nondum collatum erat, solummodo prope nuptias sacramentum recepit a ministro confessionis evangelicae.

Quoad ritum matrimonii inter partes dissensio fuit; nam puellae mater pugnavit ut iuvenes in communitate evangelica nuptias inirent; ast actor eiusque mater huiusmodi consilio firmiter restiterunt et nuptiae, praehabita licentia pro matrimonio mixto (cf. Summ. 8), iuxta ritum catholicum celebratae sunt.

Domina "D." autem decrevit futuros filios in communitate evangelica baptizandos ac colendos esse.

Convictus coniugalis breviter in ruinam vertit ob mulieris matris importunas intercessiones necnon ob eius manifestam dissensionem adversus filiae coniugium, uti vir contendit, vel ob viri suspiciones de mulieris proditione, quin fundamentum reapse fuisset, ad mulieris mentem.

Vir die 28 novembris 1991, scilicet uno tantum anno cohabitationis raeterito, a Tribunali Reipublicae divortium postulavit, quod per sententiam diei 21 februarii 1992 susceptum est.

2. - Die 27 aprilis 1992 dominus I. coram Tribunali B.-T. supplicem libellum porrexit, declarationem nullitatis sui matrimonii postulans ob mulieris simulationem consensus.

Tribunali die 11 augusti 1992 constituto atque die 13 octobris 1993 libello accepto, solummodo die 29 iulii (cf. Summ. 59) vel augusti (cf. Summ. 17) 1994 dubium "ex capite defectus consensus ex parte uxoris /can. 1101, § 2" (Summ. 16) diluendum Praeses statuit, postquam mulier conventa die 25 iulii 1994 suam epistolam ad Tribunal miserat.

Partibus auditis atque excussis quattuor testibus, qui omnes sunt viri consanguinei, die 12 iunii 1996 sententia lata est pro nullitate "ex titulo positivo actu voluntatis exclusionis essentialis proprietatis matrimonii, scil. sacramentalitatis ex parte D. (Summ. 77).

Quin decretum eliceret pro causa ad ordinarium examem remittenda, nulla suppletiva instructione peracta, die 28 decembris 1996 Tribunal Appellationis N. sententiam primi gradus reformavit edicens: "Non constare de nullitate matrimonii de quo in casu, seu matrimonium I. et D., die 17.11.1990 in ecclesia paroeciali S. Elisabeth in B. contractum ex capite defectus consensus ob exclusionem sacramentalitatis matrimonii ex parte actoris impuhnatum, validum esse" (Summ. 90).

Actor autem die 5 iunii 1997 ad N. A. T. appellavit.

Die 18 octobris 1997 Turno constituto, die 16 decembris 1997 decretum a Ponente latum est quo exquisitum est ut Tribunal alterius gradus quaedam documenta produceret, ac tandem, instante Cl. mo Patrono ex officio viri actoris, die 11 martii 1998 dubium sub sueta formula statutum est, scilicet: "An constet de matrimonii nullitate, in casu, ob exclusam matrimonii sacramentalem dignitatem ex parte mulieris conventae ad normam can. 1101, par. 2, C.I.C.".

Die 16 februarii 2001 Turnus decrevit: "dilata et compleantur acta iuxta instructionem a Ponente dandam".

Ponens deinde dedit litteras rogatoriales ad instructionem suppletivam perficiendam, quae a sedulo Tribunali rogato peracta est.

IN IURE

2. - Matrimonium ab initio generis humani institutum est a Deo, ac proinde habitum semper est tamquam res sacra. Dominus Iesus etiam de matrimonio locutus est et, illud ad pristinam institutionem revocans (cf. Mt.19, 1-12), sua praesentia sanctificavit (cf. Io. 2, 1-11).

Iam ante adventum Christi matrimonium fuit ergo quoddam "sacramentum naturae"; hoc nomen, scilicet "sacramentum naturae", invenitur in scholasticis et in documentis pontificiis.

S. Bonaventura asseberat quod matrimonium infidelium "matrimonium est institutum in officium et in remedium et in Sacramentum; et ista tria complete habet, secundum quod est apud fideles; apud infideles vero habet ista secundum rationem semiplenam" (*In* 4, d. 39, a. 1, 9.2, conclusio 1, in *Opera Omnia*, t. IV, ad Claros Aquas, 1889, p. 834).

Leo XIII, recolens decretales Honorii III et Innocentii III, doctrinam magis explanat: "Etenim cum matrimonium habeat Deum auctorem, fueritque vel a principio quaedam Incarnationis Verbi Dei adumbratio, idcirco inest in eo sacrum et religiosum quiddam, non adventitium sed ingenitum, non ab hominibus acceptum, sed natura insitum. Quocirca Innocentius III et Honorius III, decessores Nostri, non iniuria nec temere affirmare potuerunt, apud fideles et infideles exsistere sacramentum coniugii" (Enc. *Arcanum divinae Sapientiae*, A. S. S., vol. XII, 1879-1880, p. 392).

Ecclesia docet quod matrimonium, ab initio generis humani a Deo institutum, a Christo Redemptore "ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est" (can. 1055, § 1), ita ut "signum efficax praesentiae Christi" (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 1613): "Ciò significa che tra i cristiani il matrimonio non è, come ogni matrimonio umano, soltanto una cosa naturalmente-sacra, esso è piuttosto una realtà storica, nella quale l'agire umano è divenuto per Dio segno e strumento della sua attività di grazia. *Il matrimonio tra i cristiani è un mistero sacramentale*, cioè un evento umano, nel quale l'azione salvifica di Dio opera in base e mediante esso, purché l'uomo non opponga un ostacolo (*obex*) all'agire della grazia di Dio. Non sono i cristiani a implorare da Dio la grazia per il patto della loro vita, come fece Tobia; piuttosto contraendo questo patto in quanto cristiani gli uomini pongono quel segno della vita umana, al quale Dio ha promesso in Cristo la sua grazia speciale, la sua particolare assistenza. I cristiani non possono sposarsi senza applicare con ciò alla propria vita il mistero dell'alleanza di vita di Cristo con la sua chiesa (cfr. *Ef.* 5, 32) ed entrare così nel sacro spazio del sacramento e nella corrente di grazia che da esso scaturisce" (J. Auer - J. Ratzinger, *Piccola dogmatica cattolica. I sacramenti della Chiesa*, tr. it., Assisi 1989, p. 315).

Summus Pontifex Ioannes Paulus II in duabus novissimis allocutionibus ad N. A. T. strictam relationem pro baptizatis inter foedus iugale, iam a iure divino naturali definitum, et gratiam sacramenti, patefecit: "Secondo l'insegnamento di Gesù, è Dio che ha congiunto nel vincolo coniugale l'uomo e la donna. Certamente tale unione ha luogo attraverso il libero consenso di entrambi, ma tale consenso umano verte su di un disegno che è divino. In altre parole, è la dimensione naturale dell'unione, e più concretamente la natura dell'uomo plasmata da Dio stesso, a fornire l'indispensabile chiave di lettura delle proprietà essenziali del matrimonio.

Il loro rafforzamento ulteriore nel matrimonio cristiano attraverso il sacramento, poggia su un fondamento di diritto naturale, tolto il quale diventerebbe incomprensibile la stessa opera salvifica e l'elevazione che Cristo ha operato una volta per sempre nei riguardi della realtà coniugale" (*Allocutio ad Praelatos Auditores Romanae Rotae die 28 ianuarii 2002 habita*, n. 3, in A. A. S., vol. XCIV, p. 342); "nella 'pienezza dei tempi', Gesù stesso ha restaurato il disegno primordiale sul matrimonio e così, nello stato di natura redenta, l'unione tra l'uomo e la donna non solo può riacquistare la santità originaria, liberandosi dal peccato, ma viene realmente inserita nello stesso mistero dell'alleanza di Cristo con la Chiesa" (*Allocutio ad Praelatos Auditores Rotae Romanae die 30 ianuarii 2003 habita*, n. 4, ibid., vol. XCV, p. 394).

Usque ad Concilium Tridentinum plura documenta fuerunt "quibus Ecclesia damnavit determinatos errores spectantes ad sanctitatem matrimonii, potius quam ad ipsam sacramentalitatem" (F. Solá, in: Patres Societatis Iesu in Hispania Professores, *Sacrae Theologiae Summa*, vol. IV, Matriti 1962, n. 180, p. 724); Tridentina Synodus sollemniter definivit non solum septem esse sacramenta, inter quae matrimonium numeratur (cf. Denzinger-Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei et morum*, ed. XXXVI, n.1601), sed expresse in sessione 24 edixit: "Si quis dixerit, matrimonium non esse vere et proprie unum ex septem Legis evangelicae sacramentis, a Christo Domino institutum, sed ab hominibus in Ecclesia inventum, neque gratiam conferre: anathema sit" (Denzinger-Schönmetzer, *o. c.*, n. 1801).

Deinde, saeculis supervenientibus, quaestio exorta est de distinctione inter contractum et sacramentum (cf. E. Corecco, *Ius et communio*, vol. II, Casale Monferrato-Lugano 1997, pp. 516-545), quae a Pio IX istis claris verbis soluta est, uti errorem damnantibus hanc asseverationem: "Vi contractus mere civilis potest inter Christianos constare veri nominis matrimonium, falsumque est, aut contractum matrimonii inter Christianos semper esse sacramentum, aut nullum esse contractum, si sacramentum excludatur" (*Syllabus*, prop. 73, in Denzinger-Schönmetzer, *o. c.*, n. 2973).

Res in laboribus Commissionis Theologicae ad apparandum Concilium Vaticanum I claritatem assecuta esse videtur: "La CTD è andata oltre le posizioni acquisite dal tridentino in quanto, appoggiandosi alla dottrina post-tridentina e a quella del Magistero intervenuto nella discussione a partire da Pio VI, ha considerato come appartenente alla

essenza del dogma tridentino il processo secondo il quale il contratto matrimoniale naturale venne 'elevato' da Cristo alla dignità soprannaturale... E' ovvio che la CTD non intendeva affermare che il matrimonio è un negozio contrattuale in senso stretto, bensì definire, contro i regalisti e i gallicani, che il sacramento non è un elemento esterno che si aggiunge accessoriamente al contratto matrimoniale" (E. Corecco, *o. c.*, p. 543).

Inseparabilitas inter contractum et sacramentum uti doctrina proxima fidei in una coram Persiani diei 27 augusti 1910 explicite defenditur: "Inter christicolas enim contractus a sacramento separari non potest, quod indubitati iuris est, et fidei proximum (Pius IX, *Syll. 66, 67, 73*); ideo indubitati iuris est et fidei proximum, contractum sine sacramento, et sacramentum sine contractu constare non posse. Et cum in nostro themate contractus extiterit, sacramentum etiam extitit, quamvis de hoc coniuges ne quidem cogitaverint" (A. A S., vol. II, 1910, p. 933).

Tum in Codice piano-benedictino tum in Codice nunc vigenti recipiuntur identitas inter contractum et sacramentum eorumque inseparabilitas, quamvis huiusmodi verba explicite haud patefiunt: "Christus Dominus ad sacramenti dignitatem evexit ipsum contractum matrimonialem inter baptizatos. Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum" (can. 1012, § 1 et § 2 C. I. C. 1917); "Matrimoniale foedus... a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est. Quare inter baptizatos nequit matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso sacramentum" (can. 1055, § 1 et § 2 C. I. C. 1983).

Quidem doctrina de sacramentalitate matrimonii vertit in principium dogmanticum iuxta quod gratia non destruit naturam ipsamque elevat.

Identitas ergo pro baptizatis inter foedus iugale ac sacramentum profluit ex unitate historiae salutis eorumque inseparabilitas exoritur ex baptismo, quippe qui "imprimit in anima signum spirituale indelebile, characterem, quod baptizatum cultui christiane religionis consecrat" (*Catechismus Ecclesiae Catholicae*, n. 1280): "baptizatorum itaque matrimonium efficitur solidum signum novi aeternique Foederis, Christi sanguine firmati... per baptismum vir et femina semel et in perpetuum inseruntur in Novum Aeternumque Foedus, in sponsale Foedus Christi cum Ecclesia; et ob hanc indelebilem insertionem extollitur intima vitae amorisque coniugalis communitas condita a Creatore assumiturque in

sponsalem Christi caritatem, firmatam ac ditatam redemptrice Ipsius virtute. Propter sacramentalem matrimonii sui indolem coniuges inter se vinciuntur maxime indissolubili ratione, Quoniam mutuo ad se pertinent, iam revera per signum sacramentale commonstrant ipsam Christi coniunctionem cum Ecclesia" (Ioannes Paulus II, Adhortatio ap. diei 22 novembris 1981 *Familiaris consortio*, n. 13, in A.A.S., vol. LXXIV, 1982, pp. 94-95), et rationes theologicae sic perbelle afferuntur: "Il matrimonio, in quanto realtà umana, radicata nell'economia della creazione, è la stessa realtà che, per coloro che vivono nella fede, è sacramento. Ciò conduce inequivocabilmente alla conclusione che il contratto matrimoniale e il sacramento non sono separabili, perché l'economia della creazione si realizza pienamente nell'economia dell'alleanza. D'altra parte, dal momento che l'economia della creazione non esiste come fenomeno puramente naturale (matrimonio di diritto naturale), ma sempre solo come realtà determinata dalla storia, e dal momento che l'economia della creazione è posta per coloro che si inseriscono nella storia della salvezza, il matrimonio in quanto fenomeno naturale è determinato nel suo significato non da una storia mondana qualsiaisi, ma dalla storia dell'alleanza o della salvezza. Solo l'economia della salvezza, vale a dire il sacramento, è in grado di ricondurre l'uomo battezzato alla sua origine e liberarlo dalla sua alienazione. In questo senso deve essere interpretato l'adagio scolastico: '*Gratia perficit, non destruit naturam*'. Esso non può significare che il matrimonio di diritto naturale, in quanto istituto appartenente all'economia della creazione, rimane invariato per il battezzato. L'economia della creazione come il matrimonio naturale possono solo sussistere, o come realtà alienata dentro la storia mondana, oppure come realtà liberata e valevole per la salvezza dentro l'economia dell'alleanza. Questo è anche il significato della formula teologica secondo la quale il contratto è stato 'elevato' a sacramento. Da un punto di vista della storia della salvezza il matrimonio esiste per il battezzato solo come sacramento... Per il battezzato non è più possibile un ritorno dall'economia della salvezza a quella della creazione, come non è possibile un ritorno dal sacramento al matrimonio di diritto naturale. Il matrimonio di diritto naturale in quanto tale cessa di esistere per il battezzato. Di conseguenza non può più esistere un contratto matrimoniale di diritto naturale tra i battezzati. Esiste solo l' economia della salvezza che emerge e si struttura nel sacramento del matrimonio" (E. Corecco, *o. c.*, pp. 548-549).

3. - Obiective quidem pro baptizatis nullatenus foedus iugale a sacramento separari potest; nam "nunc hominum Salvator Ecclesiaeque Sponsus per sacramentum matrimonii christifidelibus coniugibus obviam venit" (G. S., 48), et gratia Christi, qua "coniuges christiani... veluti consecrantur" (G. S. 48), ex opere operato suum effectum perficit: "Sacramenta, in fide digne celebrata, gratiam conferunt quam significant. Sunt *efficacia*, quia in eis Ipse Christus operatur... Hic est sensus affirmationis Ecclesiae [Concilium Tridentinum, Sess. 7^, *Canones de sacramentis in genere*, canon 8: DS 1608]: sacramenta agunt *ex opere operato* (seu 'ex ipso facto quod actio adimpleta est'), id est virtute salvifici operis Christi, semel pro semper adimpleti... Eo ipso quod sacramentum secundum intentionem Ecclesiae celebratur, virtus Christi et Eius Spiritus in eo est et per id operatur independenter a sanctitate personali ministri" (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, nn. 1127-1128).

Ob eiusmodi inseparabilitatem, quidem ratione theologiae sacramentalis nixam, Pius IX in "Syllabus" damnavit errorem fatentium quod "Vi contractus mere civilis potest inter Christianos constare veri nominis matrimonium, falsumque est, aut contractum matrimonii inter Christianos semper esse sacramentum , aut nullum esse contractum, si sacramentum excludatur" (*Syllabus*, § VIII. Errores de matrimonio christiano, prop. 73, in Denzinger- Schönmetzer, *o. c.*, n. 2973).

Huiusmodi doctrina recepta, Iurisprudentia communis ante Concilium Vaticanum II admittebat sacramentalitatem excludi posse tantummodo si eo ipso ipsum excludatur matrimonium, ac proinde ista exclusio ad caput simulationis totalis conducebatur (cf. M. Mingardi, *L'esclusione della dignità sacramentale del consenso matrimoniale nella dottrina e nella giurisprudenza recenti*, Roma 1997. pp. 121-125); et ad rem summa cum firmitate contenditur: "è recentemente apparsa una certa tendenza ad equiparare la sacramentalità ad una proprietà o elemento essenziale del matrimonio, e a parlare dell'esclusione della sacramentalità come se fosse assimilabile all'esclusione dell'unità o indissolubilità; in questo modo si rischia di considerarla alla stregua di una fattispecie di simulazione parziale. Questa tesi, oltre a dimostrare una mancanza di rigore teologico, sembrerebbe basarsi su una inadeguata lettura del c. 1099 e 1101, § 2... Il fatto è che [nubens] vuole qualcosa d'*impossibile*, due cose che sono incompatibili: un matrimonio tra cristiani che *è un vero sacramento*, ma che è anche *un matrimonio privo della sacramentalità*. Ci sono qui due scelte

radicalmente inconciliabili, e bisogna pertanto determinare quale sia *prevalente*; l'altra rimane necessariamente senza effetto. Se l'implicita volontà o scelta prevalente è contrarre un matrimonio autentico, allora la volontà di escludere la sacramentalità è inefficace. Ma se la volontà prevalente è: 'Non voglio un matrimonio sacramentale; e se contrarre un matrimonio implica necessariamente ricevere il sacramento, *non voglio contrarre un vero matrimonio in assoluto*', allora è il matrimonio stesso - e non semplicemente una delle sue proprietà o elementi - ciò che viene escluso. Pertanto, l'*effettiva* esclusione della sacramentalità è trattata in modo inadeguato nell'ambito del capo di simulazione parziale. Un'analisi appropriata mostra che si tratta di simulazione totale, per esclusione non della sacramentalità ma del *matrimonium ipsum*" (C. Burke, *La sacramentalità del matrimonio: riflessioni canoniche*, in *Studi Giuridici XXXVI. Sacramentalità e validità del matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana*, Città del Vaticano 1995, pp. 147-148)

Fide personali etiam prorsus absente in nupturiente baptizato, sacramentum validum exoritur, si nupturiens reapse matrimonium inire vult: "Qui fidem non habet vel abiecit, rationem sacramenti matrimonio consequenter detrectat. Dummodo tamen consensus in forma praescripta eliciatur, eo ipso, ceteris concurrentibus, inter baptizatos Sacramentum efficitur, qua Sacramenti ratio inter eosdem contrahentes non ex nupturientium sed ex Christi voluntate dependet. Sacramentum ergo ex hoc capite tunc tantum deest, cum quis, ad excludendum Sacramentum, quod voluntate absoluta et praevalenti respuit, contractum quoque exclkudit, dicens e. gr. 'Contraho tecum, sed nolo Sacramentum et si Sacramentum fieret, tunc nolo matrimonium'. Nam, cum 'inter baptizatos nequeat matrimonialis contractus validus consistere, quin sit eo ipso Sacramentum' (can. 1012, § 2), exclua ratione Sacramenti, ipsum quoque matrimonium excluditur" (coram Staffa, decisio diei 5 augusti 1949, n. 2, in R. R. Dec., vol. XLI, pp. 468-469).

Iuxta recentius Ecclesiae Magisterium, in processu simulatorio exclusio dignitatis sacramentalis coniugii tantum si quid matrimonii naturae essentiale respuatur, vim irritantem adipiscitur: "un atteggiamento dei nubendi che non tenga conto della dimensione soprannaturale nel matrimonio, può renderlo nullo solo se ne intacca la validità sul piano naturale nel quale è posto lo stesso segno sacramentale" (Ioannes Paulus II, *Allocutio ad Praelatos Auditores Romanae Rotae die 30 ianuarii 2003*

habita, n. 8, in A. A. S., vol, XCV, p. 397), et una coram Sciacca ad hanc conclusionem prompte venit: "Clara, sane quidem patet ad hoc sana recepta doctrina; firmiter hoc N. S. F. iurisprudentia hucusque tenuit, nonnullis revera exclusis paucissimis, immo minime suadibilibus Decisionibus; clarissimum ad hoc effulget RR. Pontificum Magisterium usque ad sollemnem Allocutionem coram Nobis Praelatis Auditoribus nuperrime a Summo Pontifice prolatam (die 30 ian. 2003), ex qua, semel et pro semper, dubitationes, perplexitates, ambages, inanitates, licet immo iurisprudentiales - quoad s. d. sacramentalitatis exclusionem, fugantur atque fuganda profecto sunt" (Opolien., decisio diei 28 novembris 2003, n. 13)

Intentio enim nubentis inspicitur sub specie obiectiva; qui enim, germano amore animatus, matrimonium recta cum intentione inire vult, intendit "saltem implicite, ei assentiri, quod Ecclesia facere intendat, cum matrimonium celebret" (Ioannes Paulus II, Adhortatio ap. diei 22 novembris 1981 *Familiaris consortio*, n. 68, in A. A. S., vol. LXXIV, 1982, p. 164).

Pro nubente baptizato ergo, etiamsi ipse praxim christianam deseruerit vel immo fidem abiecerit (cf. can. 1071, § 1, 4°), praesumptio rectae intentionis matrimonium celebrandi iuxta Dei consilium servari debet, donec aliud probetur: "In aestimatione valoris matrimonii ab incredulo celebrati recepta Nostri Fori iurisprudentia considerationem suam intendit potius in probitatem ac rectitudinem quam in ipsum fidei defectum" (coram Stankiewicz, decisio diei 19 maii 1988, n. 4, in R. R. Dec., vol. LXXX, p. 325).

4. - Attento quod per sanctissima Ecclesiae Sacramenta "omnis vera iustitia vel incipit, vel coepta augetur, vel amissa reparatur" (Conc. Trid., Sessio VII, *Decretum de sacramentis*, Prooemium, Denzinger-Schönmetzer, *o. c.*, n. 1600), illa uti donum Christi Redemptoris hominis accipienda sunt, et quidem homo huiusmodi summum donum gratiae respuere audere potest, obicem apponens (cf. Conc. Trid., Sessio VII, *Canones de sacramentis in genere*, can. 6, Denzinger-Schönmetzer, *o. c.*, n. 1606).

Sacramenta proinde "Fidem... supponunt" (Conc. Vat. II, Constitutio de sacra Liturgia *Sacrosanctum Concilium*, n. 59).

Dignitas sacramentalis matrimonii ergo etiam sub adspectu subiectivo inspicienda est.

Nonnumquam enin nupturiens baptizatus ex deliberata voluntate depellit a suo matrimonio veritatem sacramenti, quae ex charactere baptismali profluit.

Et doctrina quoad sacramentorum receptionem a Iurisprudentia N. O. recolitur: "Qui sacramentum negat ut inanem ritum illud tenens, incapax est sacramentum volendi... Quodsi ille, tantummodo ut ad contrahendum admittatur, nudam coeremoniam vult, minime dici potest intendere... suscipere... Voluntas excludendi *sacramentum* non eliditur voluntate *ritum* suscipiendi, nam licet sacer ritus ipsi detur, tamquam non sacer a simulante recipitur quod quidem ad sacramentum non sufficit" (coram Pinto, decisio diei 28 iunii 1971, nn. 14-15, in R. R. Dec., vol. LXII, p. 596); "etiam sub respectu 'maturitatis christianae' ad quam matrimonium pertinet, nec ad solam 'initiationem' fidelis maiorem attentionem et considerationem merentur illa quae de baptismo adultorum merito quandoque adnotantur... Agnoscendum quidem est ante susceptum baptismum - et inde ut dispositio ad eiusdem receptionem - nihil adesse in nomine ordinis supernaturalis - etiamsi 'vocatio ad fidem'... iam gratia sit et initium iustificationis quoddam -: et baptizatum etiam excludentem 'sacramentalitatem' matrimonii in seipso qui sacrum - characterem baptismalem - secum ferre - ad nuptias: at sicut character baptismalis non impedit actum 'conscium' adversus fidem; ita, si sic habeatur, character non impediret deliberatam exclusionem sacramenti et inde 'foederis sacri'. Facilius igitur hodie perspicitur 'praevalens', sicut dici solet de caeteris matrimonii essentialibus, ita ut sacramentalitatis exclusio, quae induceret inanitatem ritus, qui unus ad nubendum adhibitur" (coram Serrano Ruiz, decisio diei 18 aprilis 1986, nn. 5-6, ibid., vol. LXXVIII, p. 291).

Fides atque consensus iugalis a persona, scilicet ab individuo subiecto agente, prout actus personales habentur, oriuntur: "Fides est actus personalis: libera hominis responsio incepto Dei Se revelantis" (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 166); "Matrimonium facit partium consensus... qui nulla humana potestate suppleri valet. Consensus matrimonialis est actus voluntatis" (can. 1057); et proinde patet nexus inter fidem nupturientis eiusque intentionem in obiectum consensus iugalis: "Iam age relate ad quamdam veluti inscindibilem assumptionem 'sacri' matrimonii penes baptizatos ex eo solo quod matrimonium, etsi non sacrum, intendatur; sicut antea agentes de actu exclusionis in genere, diximus actum matrimonii - non minus ac exclusionis - esse debere actum humanum, nec solum 'hominis', nempe actus 'personalis'; ita nunc et quasi a fortiori, tenendum est actum sacrum gratiae 'personale' et efficax fieri nisi conscie illum persona excitet et qua tale in re ponat" (coram Serrano Ruiz, decisio diei 1 iunii 1990, n. 12, ibid, vol. LXXXII, p. 438).

Attamen voluntas sacramentalis semper implicita manet in nubente baptizato qui matrimonium in facie Ecclesiae celebrare vult, si ipse obicem reapse haud ponat.

Exclusio veritatis sacramentalis coniugii fit solummodo si nupturiens baptizatus prorsus neget ac respuat positivo voluntatis actu illud quod Ecclesia intendit de matrimonii baptizatorum: "Cum, contra, omni conatu ad irritum redacto, nuptias facturi aperte et expresse id quod Ecclesia intendit, cum matrimonium baptizatorum celebratur, se respuere fatentur, animarum pastori non licet eos ad celebrationem admittere. Quamvis id aegre ferat, debet id ipsum agnoscere atque iis, quorum interest, persuadere non Ecclesiam in tali rerum statu sed eos celebrationem, quam quidem petant, impedire" (Ioannes Paulus II, Adhortatio ap. diei 22 novembris 1981 *Familiaris consortio*, n. 68, in A. A. S., vol. LXXIV, 1982, p. 165).

Pro exclusione dignitatis sacramentalis matrimonii argumenta, tum theologica tum iuridica, proferri possunt: "Considerando la natura dell'atto volitivo... davvero non si capisce come possa aversi il vero consenso matrimoniale qualora venga escluso un elemento senza il quale il matrimonio non può sussistere. E' una contraddizione affermare che tra i battezzati non può sussistere un vero matrimonio che non sia sacramento e nello stesso tempo sostenere che l'esclusione della sacramentalità non vizi il consenso matrimoniale. Difficilmente si può ammettere nella teologia sacramentale che qualcuno riceva e amministri il sacramento mentre lo respinge con atto positivo di volontà" (Z. Grocholewski, *L'esclusione della dignità sacramentale del matrimonio come capo autonomo di nullità matrimoniale*, in *Monitor eccl.*, vol. CXXI, 1996, pp. 229-230); "l'esclusione del carattere sacramentale va trattata come capo autonomo di nullità del matrimonio, nel senso cioè che l'esclusione di essa comporta la nullità del matrimonio al pari dell'esclusione dell' unità e dell' indissolubilità... Nella valutazione del consenso certamente non si può prescindere dalla effettiva e reale intenzione dei contraenti. Altrimenti si cade in automatismo" (D. Faltin, *L'esclusione della sacramentalità del matrimonio con particolare riferimento al matrimonio dei battezzati non credenti*, in *Studi Giuridici XXII. La simulazione del consenso matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1990, pp. 81-82), ac tandem recipitur exclusio dignitatis sacramentalis uti "*exclusio elementi essentialis matrimonii*" (M. F. Pompedda, *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Milano 1993, p. 447)

Iam in una coram Fiore diei 17 iulii 1973 agnoscebatur quod "matrimonium baptizatorum irritari posset ob exclusam a contrahente - in unda baptismali renato - sacramentalem dignitatem, eo ipso quod inter baptizatos iugalis contractus consistere nequeat suo robore, quin eo ipso sit sacramentum (can. 1012, § 2), attamen, ut eiusmodi irritatio fiat, requiritur semper ut dignitas sacramentalis excludatur actu positivo voluntatis, quo ipsum matrimonium excluderetur, si esset separabile a sacramento" (R. R. Dec., vol. LXV, pp. 592-593), et autonomia capitis exclusionis dignitatis sacramentalis recipitur in N. O. (cf. e. gr. coram Boccafola, dec. diei 15 februarii 1988, n. 4, ibid., vol. LXXX, p. 89; c. Bruno, dec. diei 26 februarii 1988, n. 3, ibid., p. 168; coram Giannecchini, dec. diei 14 iunii 1988, n. 5, ibid., p. 393).

Novus canon 1099 quandam autonomiam dignitatis sacramentalis agnoscere videtur, eandem adaequando proprietatibus essentialibus, quamvis huiusmodi factispecies patet "de compleja configuración desde el punto de vista jurídico, y como de imposible verificación desde un punto de vista práctico" (M. de M. Gas i Aixendri, *Relevancia canónica del error sobre la dignidad sacramental del matrimonio*, Romae 2001, p. 390).

5. - Utcumque exclusio dignitatis sacramentalis definitur, sive sub specie simulationis totalis sive uti simulatio partialis, solummodo perfici potest per actum positivum voluntatis.

Tantummodo voluntas vim excludendi habet, et proinde simplex error, quippe qui in intellectu prorsus maneat, nequaquam actus voluntatis fit.

Nupturiens per voluntatem quidem agere debet in recusando sacramentalitatem coniugii pro suo casu concreto ac personali, quod non fit si ille tantum intentionem habitualem vel voluntatem genericam servat.

Ac tandem praesumptus simulans positive, seu ab inertia egrediens, sese gerere debet.

Iudex probationem simulationis assequitur gradiendo per viam directam, seu per confessionem iudicialem et extraiudicialem, a testibus fide dignis in iudicio relatam, necnon per viam indirectam, seu omnes circumstantias antenuptiales, concomitantes, ac postnuptiales inquirendo.

Fulcrum probationis indirectae manet causa simulandi, quae pro exclusione dignitatis sacramentalis inspicienda est nisi in odio Ecclesiae eiusque rituum, saltem in firmo contemptu erga fidem ac praxim christianas; nec vaga aversio, et minime vero absentia vel defectus sensus religionis, uti gravis ac proportionata causa simulandi haberi possunt.

Certo certius facta, si certa, plura, univoca sint, eloquentiora quam verba videntur, et retinenda sunt, una cum partium depositionibus earumque credibilitate, prout apta optimaque "indicia et adminicula" (can. 1679) ad probationem plenam assequendam.

IN FACTO

6. - Mulier conventa, praesumpta simulans, sive in litteris ad Tribunal primi gradus missis sive in suo vadimonio, nullatenus apertis verbis concedit se matrimonii sacramentalitatem a suo connubio exclusivisse. Ipsa enim, cohaerentibus valde rationibus, nullam admittit exclusionem, cum e contra iuxta proprium quidem consilium acceptet matrimonium religiosum.

Nam praeprimis ipsa patefacit se nullo praeiudicio captam esse quoad ritum matrimonii celebrandum in ecclesia catholica; postquam sponsi mater statuerat nuptias ineundas fore per ritum catholicum, conventa nullatenus contra celebrationem in ecclesia catholica obsistebat: "Re ipsa nihil contra hoc habebam" (Summ. 18).

Domina "D." iterum atque iterum contendit se ob viri eiusque matris rationem agendi tanta molestia affectam esse ut se coactam habuisset.

Statim in epistola ad Tribunal primae instantiae mulier refert: "modus quo mecum colloquebatur et tractabat sat me taedebat" (Summ. 18).

Coram iudice eadem clarius addit: "Ad matrimonium in ecclesia catholica ineundum coacta eram, quia ambo – I. eiusque mater - mihi dixerunt, si in ecclesiam catholicam non ibo, nuptias non erunt. Imprimis I. impellebat et cogebat et pluries repetebat, quod si matrimonium in ecclesia catholica contracturum non esse, nuptiae non erunt" (Summ. 39/16-17).

Celebratio in ecclesia catholica mulieri unica via ad matrimonium ineundum manserat: "I. dixi, quo in ecclesiam catholicam ad matrimonium contrahendum ibo, sed unice propterea, quod coacta sum." (Summ. 39/26).

Quaestio princeps proinde vertit in obiectum dominae "D." repugnantiae, utrum istud tantummodo ad ritus externos pertinuisset, vel ipsam dignitatem matrimonii sacramentalem iuxta doctrinam Ecclesiae catholicae habitam attegisset.

Ex actis sane patet mulierem institutione christiana caruisse; nam tantum matrimonii causa baptismum receperat, quin congrue parata esset; ipsa mulier enim agnoscit: "Brevi ante nuptias baptizari dedi, quia audivi

quod problemata quaedam quoad contrahendum matrimonium essent. Baptizata eram in ecclesia ev. a. conf. et tantum semel praesens eram ante baptismum apud sacerdotem ev. a. conf. instructionis causa" (Summ. 38/8-9).

Reapse ad dignitatem sacramentalem excludendam quaedam notio sacramenti postulatur.

Attamen mulier, respuens ritum catholicum, implicite doctrinam Ecclesiae catholicae quoad inseparabilitatem foedus iugale inter et sacramentum excludere potuisset.

Conventa huiusmodi actum implicitum voluntatis advenisse haud videtur; nam illa fassa est se nullo animo averso ab Ecclesia catholica captam esse, et immo refert quod libenter ad nuptias iuxta ritum catholicum celebravisset, si coactio a viro eiusque matre vitata esset: "De aversione erga religionem, fidem, catholicismum /ut hoc scribit in sua depositione pristinus maritus/ ex mea parte nec sermo existere potest" (P. C. 20); "Si me non cogerunt in ecclesiam catholicam ire, ipsa forsan ivissem" (P. C., Summ. 39/18).

Ac tandem mulier patefacit se praestantiam matrimonii iuxta ritum christianum initi nequaquam imminuisse: "Hoc tempore matrimonium in ecclesia contractum non aestimavi quasi superfluum" (P. C., Summ. 39/22); et huiusmodi asseveratio quidem refragatur exclusioni dignitatis sacramentalis.

Actor vero asseverationes vel potius coniectiones affert; ipse contendit mulierem ritum christianum solummodo pro specie servanda recepisse atque perdurante celebratione nullum fidei signum ostendisse: "Opinor, quod matrimonium aut in ecclesia acatholica aut in catholica pro illa causa mere formalis esset" (P. A., Summ. 29/28); "mihi dixit, quod nec signum crucis in se faciet, nec genuflectet, nec crucem osculabit" (P. A., 30/34), sed hoc per se non sufficit ad probandam exclusionem dignitatis sacramentalis.

Praeterea mulieris indifferentia quoad celebrationem matrimonii iuxta ritum catholicum, uti actor asseverat ("D. nullum interesse habebat de matrimonio in ecclesia catholica", P. A., Summ. 43/20), potius ad inertiam quam ad actum positivum voluntatis ducit.

Actoris mater, quae agnoscit mulierem ad ritum catholicum coactam esse (cf. M., Summ. 46/11 et 46/14), nihil praeter conventae studium matrimonium iuxta ritum civilem contrahendi addere valuit (cf. M., Summ. 46/12, 46/13), quin rationes huiusmodi mulieris propensionis patefaceret

vel referret circumstantias peculiares in quibus mulier suam mentem ostendebat.

Eadem animadversio sumenda est etiam pro viri fratris sententia, qui asserit quod conventa matrimonium civile praeoptavisset atque illa levis erga religionem patefiebat (cf. L., Summ. 50/13 et 51/18).

Ast sive viri pater sive avia contra actorem referunt mulierem numquam aversionem ritui catholico patefecisse: "Ego ab illa non audivi quaedam effata de caeremoniis" (E., Summ. 48/18); "sponsa edixit, quod in vita cum Igore consentiebit et demum consensit cum matrimonio in ecclesia catholica" (E., Summ. 53/11).

7. - Praesumpta causa simulandi iuxta virum fuisset mulieris aversio erga fidem catholicam, attamen ipse agnoscit quod ipsa tamen ritum catholicum accepit: "Cum consensus de contrahendo matrimonio iam erat, dixi D., quod nuptias in ecclesia catholica volui. Initio consensit, sed postea sub influxu matris desideravit, ut vel in ecclesiam acatholicam vel in magistratum iremus... Brevi postea una cum sua matre venit ad meos parentes, quod consentit cum mea conditione, nempe cum nuptiis in ecclesia catholica" (P. A., 27-28/16).

Certo certius puellae mater animum alienum in Ecclesiam catholicam coram Parocho significavit et ius matrimonii in confessione evangelica celebrandi admovit (cf. P. A., 29/32).

Reapse conventa in collisionem venerat inter sponsi consilium et suae matris voluntatem: "Valde cogitabam, quid mihi faciendum est, dimittere matrem vel maritum" (P. C., Summ. 19); ast tandem pro sponso electionem egit: "In talem situationem me pristinus maritus suo agendi modo adduxit. Ego decrevi pro marito, pro homine in vita revera novo et alieno, qui pro me adhuc nihil fecit. Matrem, quae mihi vitam dedit et pro me etiam vitam suam condonavit deposui ad latus" (Summ. 19-20).

Et sic amor erga sponsum in mulieris voluntate praevalens fuit; nam ipse actor agnoscit: "Opinor, quod amabat me" (P. A., Summ. 30/41).

Ad suae matris hostilia vitanda sponsa proposuit ut ritus civilis celebrationem religiosam antecederet ac deinde celebratio in Ecclesia catholica quasi furtim ageretur: "Tunc petivi eam [matrem], ut omnia in pace maneat, quia semper nuptias in ecclesia habere desiderabam, in ecclesia catholica vel acatholica... Mater vero hoc psychice portare non valebat. Quam ob rem petivi meum pristinum maritum, ut celebratio fieret

post matrimonium civile, nempe sequenti die Dominica, clam sine hostibus, matris meae gratia ne in tantum infelix esset. Cogitavi, quod maximi momenti in celebratione matrimonii habetur, ut Deus nostrum matrimonium benedicat et coniungat, celebratio non pertinet ad substantiam" (P. C., Summ. 19).

Conventae animus viro satisfacere indirecte patet ex ipsius vindicatione futuros filios in confessione evangelica baptizandi atque instituendi: "Ex parte mea studium erat igorem persuadere, ut liberos in ecclesia acatholica baptizare daremus tali modo, quo illi me cogerent ad matrimonium in ecclesia catholica" (P. C., Summ. 40/42), et vir hoc admisit: "D. consensit cum matrimonio in ecclesia catholica et ad remunerationem a me postulabat, ut liberi aut non baptizaturi essent, aut si consequenter baptismum eorum desiderarem, dein mere in ecclesia acatholica. Consensi, quia persuasus sum, quod agitur tantum de postulatione sub influxu matris eius data. Putabam, quod in futuro, quando tam saepe cum matre sua non occurreret, prospere mihi eam persuadere veniet" (P. A., Summ. 29/27).

Pactum quidem effectum videtur, quod ostendit mulierem celebrationem in Ecclesia catholica recepisse, etsi ius quoad filios in confessione evangelica colendos sibimetipsi servare voluerat.

Mulieris tolerantia erga fidem catholicam professam a novo viro catholico, cui ipsa nunc unita more uxorio est, quidem obsit quominus illa aversa Ecclesiae catholicae fuisset: "Hodie altera vice copulata, maritus huius temporis pari modo ut pristinus catholicus est, nullam tamen dissensionem quoad quaestionem religiosam habemus. Visitare una solemus ecclesiam et prolem nostram ibi ducimus" (P. C., Summ. 20).

Causa exclusionis ergo non patet, siquidem mulier aperta erat ad sensum religiosum matrimonii et ad desiderium mariti: quae duo ad verum matrimonium illam impellebant.

Conventa ergo matrimonium voluit, itaque ipsa voluntatem habuit verum contractum ineundi.

8. - Circumstantia praenuptialis magni ponderis inspicitur in tempore ac modo quo mulier baptismum receperat.

Ipsa ad huiusmodi sacramentum ab adiunctis, vel potius a sponso vel a matre coacta esse videtur.

Nam conventa refert pressuras matrimonii causa peractas esse: "Brevi ante nuptias baptizari dedi, quia audivi quod problemata quaedam

quoad contrahendum matrimonium essent... Igor me cogebat, ut baptizari darem" (P. C., Summ. 38/8 et 38/11).

Actor vero contendit quod "D., a matre coacta, baptizata est in ecclesia ev. a. conf." (P. A., Summ. 43/10).

Attamen mulier tantum ut baptismum procrastinaretur petebat: "Meum autem consilium erat, quod baptismum accipiam occasione baptismi prolis" (P. C., Summ. 38/11).

Et immo domina "D.", etsi fere nulla cum cura ad baptismum celebrandum a ministro confessionis evangelicae parata erat (cf. P. C., Summ. 38/9), plena conscientia atque animo omnino libenti sacramenti collationem suscepit: "Decursu caerimoniarum baptismalium decisa eram, intentionem habebam baptismum accipere" (P. C., Summ. 38/12).

Perdurante relatione sponsalicia raro quaestiones religionem attinentes illi aggressi sunt: "Decursu conversationis nostrae familiaris paulum loquebamur de quaestionibus religiosis. De fide et vita religiosa nullum interesse habebat" (P. A., Summ. 27/11), et conventa firmat: "Decursu familiaritatis de vita religiosa non loquebamur" (P. C., Summ. 38/7).

Mulier quidem suum defectum praxis religiosae admittit, sed una simul contendit quod "malam vero relationem ad fidem non habebam" (P. C., Summ. 38/7).

Testes minime probare valent mulieris aversionem erga sensum religiosum vitae; solummodo de illius defectu patefactionis cuiuslibet pietatis loqui valuerunt (cf. M., Summ. 46/8; E., Summ. 48/8; L., Summ. 50/8; E., Summ. 53/9); ast huiusmodi asseverationes nullum indicium praebere valent pro mulieris contemptu religionis.

Et immo nec error radicatus contra matrimonii dignitatem sacramentalitatem ex actis erui potest; nam mulier claris verbis suam sententiam prorsus sanctitati vinculi iugalis faventem ostendit: "Cogitavi, quod maximi momenti in celebratione matrimonii habetur, ut Deus nostrum matrimonium benedicat et coniungat" (P. C., Summ. 19).

8. - Circumstantiae concomitantes suadent mulierem voluisse elicere consensum coniugalem prorsus integrum quoad eiusdem obiectum.

Nam conventa de sua sinceritate in responsum reddendo quaesitis a presbytero adsistenti fidem facit: "Ad interrogatoria sacerdotis in ecclesia sincere respondebam" (P. C., Summ. 39/28).

Praeterea domina "D." proprietates essentiales atque ordinationem ad prolem minime respuit: "Volebam cum igore matrimonium indissolubile inire, neque supponebam, quod cohabitationem cum igore aliquando divortio finirem" (P. C., Summ. 40/30; cf. quoque Summ. 40/31, 40/32, 42/21).

Si revera, uti pluries actor asseverat (cf. P. A., Summ. 27/15, 30/37), conventa ritum civilem maluisset, minime de vinculi indissolubilitate tam firmam voluntatem ostendisset.

Ad fidem iugalem servandam mulier animata erat: "Volui in matrimonio cum I. fidelitatem servare. Tempore contractus matrimonii decidi fidelitatem in matrimonio servare" (P. C., Summ. 40/35-36).

Ad prolem recipiendam atque in fide christiana instituendam se paratam fuisse mulier declarat: "Ego valde desiderabam liberos cum I. habere... Ante matrimonium de duobus liberis loquebamur" (P. C., Summ. 40/39, 40/43); "Certe liberos baptizaturos dedissem... Ex parte mea studium erat I. persuadere, ut liberos in ecclesia acatholica baptizare daremus" (P. C., Summ. 40/40, 40/42).

Huiusmodi asseverationes de filiis baptizandis, etsi in communitate acatholica, prorsus pugnant cum exclusione a foedere iugali cuiuslibet attinentiae ad fidem christianam.

Gravitas atque intentum quibus mulier ad matrimonium adivit, nullimode patefacere valent quod ipsa quasi speciem matrimonii agere intendisset, uti actor praesumit: "Opinor, quod matrimonium aut in ecclesia acatholica aut in catholica pro illa causa mere formalis esset" (P. A., Summ. 29/28).

9. - Quod ad circumstantias postnuptiales attinet, ex actis quidem patet inter coniuges numquam controversias ortas esse ad confessionem religiosam spectantes.

Certo certius mulieris mater nullatenus veniam pro nuptiis in ecclesia catholica celebratis ostendit, et, offensione affecta illius celebrationis causa, obices interponere coepit ne consuetudo coniugalis aequo animo progrediretur; ipsa conventa enim agnoscit: "Problemata a prima die existebant, quia mater nobis problemata faciebat propter matrimonium in ecclesia catholica. Dissensiones exoriebantur inter I. et matrem, quod influxum habebat ad nostrum convivium" (P. C., Summ. 40/37-38); et actor socrus modum sese gerendi enuntiat: "Mater ei saepe litteras mittebat, in

quibus suicidio ei minabatur... Causa huiusmodi modi agendi matris inserviebat matrimonium in ecclesia catholica initum, quae nuptiae iuxta opinionem matris erant etiam contra voluntatem filiae" (P. A., Summ. 30/42).

Ast ruina connubii profluit ex viri suspicionibus quoad fidem ab uxore fractam cum quodam negotiatore; iterum atque iterum vir eiusque testes quoad huiusmodi circumstantiam plura ac peculiaria referunt (cf. P. A., Summ. 31/46, 31/47, 31/51, 43/34; M., Summ. 47/24-25; E., Summ. 49/22, 49/24; L., Summ. 51/22; E., 54/22-23).

Viri frater praeterea censet causam exitus coniugii fuisse quoque coniugum indolis dicordantiam (cf. L., Summ. 51/23).

Dissensiones etiam ob mores mariti, coniugalem domum deserentis (cf. P. C., Summ., 21), et ob infidelitatem mulieris exortae sunt, nec immediate propter quaestionem quandam religionem attinentem; recte proinde sedulus Defensor Vinculi ad casum deputatus animadvertit: "res nullo modo male cesserunt ob causas religiosas vel confessionis fidei" (Animadversiones, 11/13).

Sententia affirmativa primi gradus quibusdam indiciis nixa, inter quae vidit mulieris neglegentiam in officiis erga Deum servandis (cf. Summ. 76), grave pondus conventae matris in electionibus a filia perficiendis (cf. Summ. 76), levitatem qua conventa baptismum recepit (Summ. 70-71), fractionem fidelitatis coniugalis a muliere peractam (cf. Summ. 71), censet randet dominam "D." consensum simulavisse per exclusionem dignitatis sacramentalis.

Ast postulatum sapit conclusio ad quam pervenerunt iudices primi insantiae: "Si fecisset in sincera relatione ad Deum, plus certe cogitaret de bona relatione cum suo futuro marito" (Summ. 74).

Praeterea quaeritur quomodo illa sententia diruere potuisset mulieris declarationem iudicialem quoad proprietates matrimonii essentiales: "Et sic manifestatur - etsi D. ad hoc non confitetur - quod consensus eius matrimonialis erat simulatus et quoad unitatem et quad indissolubilitatem" (Summ. 77).

Magno cum acumine sententia alterius gradus animadvertit certamen evenisse cum conventae matre potius quam cum ipsa conventa atque istius aversionem attegisse relationes confessionales, ac minime ad matrimonium per se respexisse (cf. Summ. 88-89).

10. - Suppletiva instructio, a sedulo Tribunali rogato peracta, nihil novi ac gravis addere valuit.

Actor enim, quamvis refert condicionem mulieri appositam esse ut matrimonium ritu catholico celebraretur (cf. Summ. tertium, 11), revera agnoscit conventam signum fidei saltem in exitu celebrationis ostendisse: "Alla fine durante il rito della celebrazione delle nozze si è inginocchiata" (Summ. tertium, 12).

Domina D. asseverat se christianam institutionem in sua familia recepisse ac nonnumquam, cum maturitatem adepta est, sacris publicis affuisse: "nella famiglia mia io ho ricevuto l'educazione cristiana. Come bambina andavo qualche volta con mia mamma, ma più frequentemente con i nonni in chiesa... Dopo il periodo della pubertà io andavo in chiesa soltanto per le maggiori festività" (Summ. tertium 16), et hodierna die praxim christianam servat una cum novo viro, qui catholicus est: "I bambini che abbiamo avuto insieme, sono stati battezzati nella chiesa evangelica. Regolarmente con loro andiamo in chiesa, in maggioranza dei casi in quella evangelica, ma io spiegai ai figli che il loro babbo è un cattolico e siamo stati con loro già ai servizi liturgici in chiesa cattolica" (Summ. tertium, 17).

Ab errore inducta de necessitate baptismatis pro ineundo matrimoni cum parte catholica (cf. P. A., Summ. tertium 11), ipsa baptisma recepit solummodo nuptiarum causa: "ho dovuto, perché il signor parroco ha detto, che non poteva aver la celebrazione delle nozze in chiesa, se non ero stata battezzata" (Summ. tertium, 15); ipse actor agnoscit mulierem minime aversam fuisse sacramento baptismatis, quamvis passiva patefiebat: "D. si è comportata durante la cerimonia del rito in modo neutrale" (Summ. terium 10).

Incommodum quidem mulier passa est potius ob rationem imperativam agendi viri matris, et minime vero ob ritum sacrum: "La madre di I., quando le abbiamo comunicato, che volevamo... sposarci, mi ha subito chiamato in una stanza accanto e mi disse, che la celebrazione delle nozze avrebbe potuto avere luogo soltanto nella chiesa cattolica. Questo ultimatum è stato per me sgradito. Quando io avevo fatto noto questo ultimatum anche a mia madre, la tensione è soltanto cresciuta" (Summ. tertium15).

Quod mulier celebrationi sacrae nuptiarum favens fuisset, probatur etiam a nova unione ab eadem peracta coram ministro acatholico: "Con il mio coniuge, che è pure cattolico, io ho contratto il matrimonio nella chiesa evangelica, perché volevamo tutti e due avere la celebrazione delle nozze in una chiesa e in chiesa cattolica questo non è stato possibile" (Summ. tertium 17).

Puellae mater quidem acriter pugnavit contra celebrationem matrimonii in ecclesia catholica; et testis qualificatus ad rem recolit: "alcuni giorni prima della celebrazione delle nozze era venuta D. insieme con la madre da me... La madre protestava contro la celebrazione delle nozze cattolica e per quanto a D., io vedevo, che lei s'identificava con la madre... così adirate se ne andarono via... io ho visto che la madre faceva tutto questo soltanto affinché la celebrazione non avesse luogo nella chiesa cattolica e che lei voleva impedirla fino all'ultimo momento" (Rev. I., Summ. tertium 19-20).

Attamen puella contra voluntatem matris egit, suam libertatem ineundi in ecclesia catholica servando, et ritus catholicus pro illa non insuperabilem difficultatem afferebat: "La madre non andava d'accordo con la celebrazione delle nozze, ma io mi sono sposata anche contro la sua volontà... Per me la celebrazione delle nozze in una chiesa cattolica non costituiva un problema poi tanto grave, anzi mi sono addirittura rassegnata a questo, che i figli saranno battezzati come cattolici" (Summ. tertium, 15-16).

Angustiae in conventa ortae erant solummodo a condicione quam viri mater praeceperat, quamvis domina D., uti pro manifesto habetur, praeoptabat ritum in communitate evangelica: "Il problema non è stato, che io mi fossi sentita minacciata nella mia convinzione religiosa, ma il problema consisteva nel modo, in cui avevano chiesto da me la celebrazione delle nozze con il rito cattolico. A me dava fastidio... il fatto, che mi fosse stata tolta la libertà della scelta. Io non escludo, che se avessi potuto liberamente scegliere, io non mi sarei decisa per la celebrazione delle nozze nella chiesa cattolica" (Summ. tertium 16).

Iuxta Rev. F., puella prorsus matri submissa erat: "D. andava d'accordo in tutto e non si permetteva in nulla a contraddire la madre" (Summ. tertium 21); attamen conventa, quae refert matrem obstitisse matrimonio, quia non videbat Inguarum uti virum filiae aptum (cf. Summ. tertium 15 et 17), et non solummodo religionis causa, tandem suam electionem perfecit, transgrediendo etiam vehementem aversionem matris erga Ecclesiam catholicam.

Miro modo in decreto Tribunalis secundi gradus, die 15 octobris 1996 lato, apparet exclusio boni sacramenti (cf. Summ. alterum 10).

Ex novissimis vadimoniis utriusque partis ne ullum quidem indicium patet de exclusa indissolubilitate vel de mente divortio faventi, quae quidem vim praeberet exclusioni dignitatis sacramentalis; actor enim asseverat: "Per il periodo di tempo anteriore alla celebrazione del matrimonio io non

ricordo, che D. si fosse dichiarata contraria alla indissolubilità del vincolo" (Summ. alterum 13), et conventa prorsus cohaerens manet cum elatis in priore vadimonio: "Io non riflettevo sul divorzio dal matrimonio, perché nella famiglia nostra fino a quel momento non vi fu nessuno divorziato" (Summ. tertium 17).

11. - Quibus omnibus tum in iure tum in facto perpensis, Nos infrascripti Patres Auditores de Turno, pro Tribunali sedentes et solum Deum prae oculis habentes, Christi nomine invocato, declaramus, decernimus et definitive sententiamus, ad propositum dubium respondentes:

NEGATIVE, SEU NON CONSTARE DE NULLITATE MATRIMONII, IN CASU, OB EXCLUSAM DIGNITATEM SACRAMENTALEM EX PARTE MULIERIS CONVENTAE.

Ita pronuntiamus, mandantes locorum Ordinariis et Tribunalium Administris, ut hanc Nostram definitivam sententiam notificent omnibus quorum intersit, et exsecutioni tradant ad omnes iuris effectus.

Romae, in sede Romanae Rotae Tribunalis, die 24 octobris 2003.

Iosephus SERRANO RUIZ

Iordanus CABERLETTI, Ponens

Iosephus SCIACCA

AADC XIV (2007) 385-393

COMENTARIO A LA SENTENCIA BRATISLAVIEN-TYRNAVIEN.

C. JORDANO CABERLETTI, DEL 24-10-03. PROT. N. 17.602.

Víctor Enrique PINTO

El actor, un año después de casado, presenta el libelo ante el Tribunal de Primera Instancia pidiendo la nulidad de su matrimonio canónico por simulación del consentimiento por parte de su mujer.

El Tribunal después que la convenida enviara por carta su opinión, formula el dubio por el capítulo de falta de consentimiento por parte de la esposa. Durante el proceso se escuchó a las partes y se examinaron cuatro testigos, todos consanguíneos del varón y finalmente se da sentencia a favor de la nulidad por voluntad positiva de excluir las propiedades esenciales del matrimonio, es decir la sacramentalidad por parte de la convenida.

El Tribunal de Apelación sin haber dado decreto para el examen ordinario de la causa y sin ninguna instrucción supletoria reformó la sentencia de Primera Instancia declarando que no consta la nulidad del matrimonio en este caso, es decir, que ese matrimonio en concreto contraído por ambos e impugnado por el actor por el capítulo de defecto de consentimiento por exclusión de la sacramentalidad del matrimonio, es válido.

El actor apela al Tribunal de la Rota y el turno rotal decreta que la fórmula de dudas es sobre "si consta de la nulidad del matrimonio, en este caso, por la exclusión de la dignidad sacramental del matrimonio por parte de la convenida, conforme al canon 1101§2 CIC".

Posteriormente el turno rotal decretó una instrucción supletoria.

Hasta aquí se han descripto los pasos procesales que se han dado, cabe destacar que la sentencia remarca la omisión del Tribunal de Apelación de remitir la causa a examen ordinario y que pese a ello la revocó.

IN IURE

En los fundamentos de derecho la sentencia desarrolla la institución del matrimonio como sacramento natural y en el Nuevo Testamento fue elevada a la dignidad de sacramento, entre bautizados, por el Señor. Así comenta este principio siguiendo a los escolásticos la doctrina del magisterio y los discursos de Su Santidad Juan Pablo II a los Prelados Auditores de la Rota Romana.

A continuación la sentencia analiza la distinción entre contrato y sacramento que surgió siglos después. El considerar el sacramento como algo accesorio y separable del mismo ya fue considerado como una doctrina errónea por Pío IX en el Syllabus.

La inseparabilidad entre contrato y sacramento como doctrina próxima de fe fue defendida en una sentencia rotal c. Persiani del 27 de agosto de 1910 (AAS. Vol II (1910) p. 933) y tanto en el Código Piobenedictino como en el Código actual se considera la identidad entre contrato y sacramento y su inseparabilidad (can. 1012§2 y 2 CIC´17); (Can. 1055§1 y 2 CIC).

La sentencia en su parte doctrinal prosigue precisando que la doctrina de la sacramentalidad del matrimonio surge del principio dogmático según el cual la gracia no destruye la naturaleza y a la misma la eleva. Así desarrolla que esta identidad para los bautizados, esta alianza conyugal y sacramental nacen de la unidad de la historia de la salvación y del bautismo que imprime el carácter que consagra al bautizado para el culto de la religión cristiana, (Catecismo de la Iglesia Católica nº 1280) y ya antes explicada en la Exhortación pastoral de Juan Pablo II *Familiaris Consortio* nº 13 (AAS. Vol LXXIV (1982) pp. 94-95.

Después del análisis doctrinal la sentencia rotal entra a considerar la aplicación de estos principios en la doctrina y jurisprudencia canónica. Así enseña con el apoyo de varios autores que ya antes del Concilio Vaticano II la jurisprudencia canónica admitía que se podrían excluir la sacramentalidad solamente si en ella misma es excluido el matrimonio y por eso esta exclusión conducía al capítulo de la simulación total. Continúa afirmado que hoy ha aparecido una tendencia a equiparar la sacramentalidad a una propiedad o un elemento esencial del matrimonio y a hablar de la exclusión de la sacramentalidad como si fuese asimilable a la exclusión de la unidad o de la indisolubilidad, o sea una simulación parcial. Es incompatible que un matrimonio entre cristianos que es un verdadero sacramento y al mismo tiem-

po se pretenda ser privado de la sacramentalidad, de modo que se debe determinar que elemento es preponderante –y si la voluntad implícita prevalente es contraer un matrimonio auténtico– entonces la voluntad de excluir la sacramentalidad es ineficaz pero si la voluntad prevalente es no querer contraer un matrimonio sacramental y si contraer un matrimonio implica necesariamente recibir el sacramento, entonces no se quiere contraer un matrimonio en absoluto, el matrimonio mismo y no simplemente una de sus propiedades, es lo que se excluye (C. Burke, La sacramentalidad del matrimonio: *Riflessioni canoniche, in Studi giuridici*, XXXVI, *Sacramentalità e validità del matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana, Città del Vaticano*, 1995 pp. 147-148).

Así entonces la doctrina y la jurisprudencia rotal han señalado que si la fe personal está ausente en el contrayente bautizado, el sacramento nace válido si él realmente quiere comenzar el matrimonio. De acuerdo al reciente magisterio de la Iglesia en el proceso de simulación, la exclusión de la dignidad sacramental se da solamente si los contrayentes atacan la validez del matrimonio en el plano natural en el cual es colocado el mismo signo sacramental (Juan Pablo II, Alocución a los Prelados Auditores de la Rota Romana, el día 3° de enero de 2003, n° 8, en AAS. Vol XCV p. 397).

Entonces en el contrayente bautizado aún cuando haya abandonado la práctica de la vida cristiana o rechazado la fe se presume la recta intención de celebrar el matrimonio mientras no se pruebe otra cosa, así en la jurisprudencia rotal al ponderar la validez del matrimonio celebrado por el incrédulo se considera más la probidad y rectitud que la misma falta de fe. (coran Stankiewicz, decisio diei 19 maii 1988, n° 4, in RR Dec. vol LXXX, p. 325).

Como enseña el Concilio Vaticano II, los sacramentos suponen la fe y es posible que la persona rechace el don de la gracia, de modo que la dignidad sacramental del matrimonio se ha de mirar también bajo el aspecto subjetivo.

La fe y el consentimiento conyugal son actos personales, "la fe es un acto personal: la respuesta libre del hombre a la iniciativa de Dios que se revela (Catecismo de la Iglesia Católica, n° 166) y el canon 1057 nos dice que el matrimonio lo crea el consentimiento de las partes... que ningún poder humano puede suplir.

Sin embargo se sabe que la voluntad sacramental siempre permanece implícita en el contrayente bautizado que quiere celebrar un matrimonio ante la Iglesia si el mismo no pone óbice.

De modo que la exclusión de la voluntad sacramental del matrimonio se realiza solamente si el bautizado que se va a casar niega directamente y por un acto positivo de la voluntad aquello que la Iglesia pretende acerca del matrimonio de los bautizados, como lo expresa el Romano Pontífice Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* (nº 68. AAS vol LXXIV (1982) p. 165).

Después de este desarrollo de la doctrina tradicional tanto bajo el aspecto teológico como canónico, la sentencia llega a conclusiones muy claras que sintetizan lo elaborado con anterioridad. Así expresa que la exclusión de la sacramentalidad, sea por simulación total o parcial, solamente se puede realizar por un acto positivo de la voluntad. Es la voluntad la que tiene la fuerza de excluir, no el simple error que no se hace un acto de la voluntad. El que se va a casar por la voluntad debe obrar rechazando la sacramentalidad del matrimonio en su caso concreto y personal lo que no puede si tan sólo tiene una intención habitual o una voluntad genérica.

En cuanto a la prueba el juez debe adquirirla por el camino directo, es decir la confesión judicial y extrajudicial, y por lo declarado en el juicio por los testigos dignos de fe, así como por el camino indirecto es decir investigando todas las circunstancias prenupciales, concomitantes y posteriores al matrimonio.

La base de la prueba indirecta es la causa de la simulación como puede ser el odio a la Iglesia, los ritos, al menos el firme desprecio a la fe y a la práctica cristiana, no en cambio una vaga aversión, y mucho menos una ausencia o falta del sentido religioso, para que pueda ser tenido como una causa grave y proporcionada de la simulación. Concluye el juez rotal señalando que ciertamente los hechos si son ciertos, muchos y unívocos son más elocuentes que las palabras y han de ser tenidos en cuenta, lo mismo que los testimonios de credibilidad, indicios y adminículos (can. 1679) para conseguir la prueba plena.

IN FACTO

En el análisis de los hechos en concreto la sentencia analiza en primer lugar la declaración de la convenida donde se puede notar que de su testimonio y de sus cartas al Tribunal de Primera Instancia no surge que ella hubiese excluido la sacramentalidad de su matrimonio, ella no admite ninguna exclusión y acepta el matrimonio religioso. Es más surge que cuando

se determina, por la madre de él, que el matrimonio deberá celebrarse en la Iglesia católica, ella tampoco pone objeción tal como ella misma declara.

Si bien reconoce que el actor junto con su madre le dijeron que si no se casaban por la Iglesia no había matrimonio, ella expresa que le dijo que se casaba en la Iglesia católica únicamente por ese motivo, porque fue coaccionada.

Entonces la cuestión que trata de resolver la sentencia es si el rechazo de la convenida era solamente a los ritos externos o implicaba a la misma dignidad sacramental del matrimonio conforme a la doctrina de la Iglesia. De los actas surge que ella carecía de instrucción cristiana, había recibido el bautismo solamente por causa del matrimonio sin preparación conveniente. Sin embargo, rechazado el rito católico ella hubiera podido implícitamente excluir la doctrina de la Iglesia sobre la inseparabilidad entre la alianza conyugal y el sacramento. Pero resulta de las pruebas que ella confesó que habría ido libremente a la celebración religiosa si se hubiera evitado la coacción de él con su madre, es decir ella insiste que si no la hubiera obligado quizás ella misma habría ido, es más continúa diciendo que ella no estimó el matrimonio en la Iglesia como algo superfluo.

Por otro lado el actor dice que ella se casó en la Iglesia para guardar las apariencias y que durante la celebración no mostró ningún signo de fe, es decir que fue algo formal. Con buen criterio la sentencia expresa que esto no es suficiente para probar la exclusión de la dignidad sacramental, y aclara que la indiferencia en la ceremonia, como afirma el actor, se debió más por la inercia que por un acto positivo de la voluntad.

Los otro testimonios aportan muy poco a la cuestión. La madre de él, que sabía de la coacción sufrida por la convenida, no dice nada particular sobre el pensamiento de ella, lo mismo el hermano del actor que solamente dice que ella hubiese preferido el matrimonio civil y que era débil respecto a la religión.

Por el contrario el padre del actor como su abuela, expresan que ella nunca manifestó aversión al rito católico, es más, que ella había dicho que consentía en casarse con el y asintió el matrimonio en la Iglesia católica.

Seguidamente la sentencia analiza la posible causa de la simulación. Pareciera que la presunta causa fuera la aversión de ella hacia la fe católica, según el actor, pero el mismo reconoce que ella aceptó el rito católico, así él declara que cuando él le dijo a ella que quería casarse por Iglesia católica, al principio ella aceptó pero después por influencia de su madre desea-

ba que el matrimonio se celebrara en una Iglesia acatólica o ante el magistrado, pero agrega el actor que tiempo después ella con su madre les dijo a los padres de él que consentía en casarse en la Iglesia católica.

La sentencia considera que la convenida tenía un conflicto entre el deseo de su marido y la voluntad de su madre, pero el amor hacia su marido fue prevalente ya que el mismo actor reconoce que ella lo amaba.

También es cierto que para evitar las hostilidades de su madre, ella le propuso realizar el casamiento civil y después en secreto la ceremonia religiosa al día siguiente. Dice que ella pensaba que lo más importante era que Dios bendijera el matrimonio de ellos, y que la celebración no pertenecía a la sustancia.

Además ella quería que los hijos fueran bautizados y educados en la confesión evangélica, así lo declara el mismo actor diciendo que ella aceptaba casarse por la Iglesia católica y que él aceptó el pedido de ella de bautismo de los hijos en una Iglesia acatólica porque pensó que eso se debía a la influencia de la madre y que en el futuro podría persuadirla.

Ahora bien en la sentencia los jueces observan que la tolerancia de la mujer hacia la fe católica profesada por el nuevo marido católico, con el cual está unida, es una dificultad para pensar que ella hubiese sido contraria a la Iglesia católica. Hoy día dice con mi nuevo marido católico no tenemos ninguna discusión religiosa, visitamos la iglesia con nuestros hijos.

Entonces se ve que no surge la causa de la exclusión, no está claro, ya que la mujer estaba abierta al sentido religioso del matrimonio y al deseo de su marido. Se concluye de este análisis de que la convenida quiso el matrimonio y ella tuvo la voluntad de contraer un verdadero contrato.

Estudiando las circunstancias anteriores al matrimonio, la sentencia expresa que es muy importante el tiempo y el modo en que ella recibió el bautismo, ya que parece que ella fue al sacramento coaccionada por su marido y por su madre. Así ella admite que antes del casamiento, el la forzaba para que se bautizara y que presionada por su madre, ella fue bautizada en la iglesia evangélica. Sin embargo ella solamente pedía que se postergara el bautismo con la ocasión del bautismo de los hijos, es más ella misma declara que fue preparada por un ministro evangélico y que recibió el sacramento con plena conciencia y voluntad libre.

Agrega que durante la vida matrimonial se hablaba poco de cuestiones religiosas y admite su defecto de la práctica religiosa pero al mismo tiempo sostiene que no tenía una mala relación con la fe.

Los testigos prueban muy poco sobre la aversión de ella hacia el sentido religioso de la vida, solamente hablan de su falta de piedad y así estas afirmaciones no dan ningún juicio sobre el desprecio de la religión por parte de ella.

Tampoco, dice la sentencia, que de las actas se puede concluir un error radicado contra la dignidad sacramental del matrimonio ya que ella misma estaba con sus palabras, claramente a favor de la sacramentalidad del vínculo conyugal, al referirse antes a la bendición de Dios sobre el matrimonio de ellos.

De modo que el estudio de las circunstancias sobre las condiciones del bautismo de la convenida no llegan a constituir una causa de aversión hacia lo religioso.

En cuanto a las circunstancias concomitantes inclinan a pensar que la mujer quiso dar el consentimiento conyugal. En las actas figuran que el sacerdote dio fe de su sinceridad al responder a las preguntas que le hizo en la Iglesia, y no rechazó las propiedades esenciales así como la ordenación a la prole, ya que expresó que quería contraer con él un matrimonio indisoluble y no suponía que la cohabitación con él terminaría en un divorcio. Ante estas afirmaciones tan claras, la sentencia expresa que si es verdad como afirma el actor que ella hubiese preferido el rito civil no hubiera mostrado tan firme su voluntad sobre la indisolubilidad del vínculo.

En cuanto a la fidelidad ella expresó que quería guardar la fidelidad en el matrimonio y que lo decidió al momento de contraer matrimonio y también declara que deseaba tener hijos y antes de casarse ellos hablaban de tener dos hijos y quería persuadir a su marido de bautizarlos en una Iglesia acatólica. Así se concluye que estas afirmaciones sobre el bautismo de los hijos, aunque en una comunidad acatólica, se contrapone con la exclusión de la alianza conyugal. La intención con la que la mujer fue al matrimonio, de ningún modo permite pensar que atentó hacer una especie de matrimonio como pretende el actor.

Analizado las circunstancias posteriores a la celebración de las actas, se ve que entre ellos nunca hubo discusiones sobre la confesión religiosa.

Es cierto que la madre de ella comenzó a interponer dificultades en la vida conyugal como la convenida reconoce que a causa de este modo de obrar de la madre, se veía afectado el matrimonio.

De las actas de ve que la ruina del matrimonio surge de las sospechas del marido sobre la infidelidad de su mujer con cierta persona, como lo de-

claran varios testigos y el hermano del actor considera que la causa del fracaso matrimonio fue la disparidad de carácter entre ellos.

Las discusiones surgieron también por las costumbres de él que se ausentaba del hogar conyugal y la infidelidad de ella y no por cuestiones religiosas como advierte rectamente el Defensor del Vínculo.

Sin embargo la sentencia de Primera Instancia motivada por algunos indicios entre las cuales menciona una negligencia de la mujer en sus obligaciones para con Dios, el grave peso de la madre de ella en las elecciones que debía hacer su hija, la ligereza con la que recibió el bautismo, la ruptura de la fidelidad llevó a pensar que la convenida simuló el consentimiento porque excluyó la dignidad del sacramento. Se pregunta el Tribunal como esa sentencia podía pasar por alto la declaración judicial de la mujer sobre las propiedades esenciales del matrimonio.

La Segunda Instancia reformó esta sentencia.

Por último la instrucción supletoria realizada a pedido del turno rotal no agrega nada nuevo.

En efecto el actor reconoce que la convenida, al menos en el final de la celebración mostró signos de fe. La convenida por su parte afirma que ella recibió en su familia educación cristiana, e iban a veces a la iglesia y ahora con su nuevo marido católico observa la práctica cristiana.

Sobre el error acerca de la necesidad del bautismo para casarse con un católico, ella misma dice que recibió el bautismo solamente por el casamiento, ya que el párroco había dicho que no se podían casar si ella no estaba bautizada y el mismo actor reconoce que ella no era contraria al sacramento del bautismo si bien manifestaba que estaba pasiva.

La incomodidad que ella sufrió fue más bien por la actitud imperativa de la madre de él y en mínimo grado por el rito sagrado, fue para ella muy desagradable la imposición. El hecho que ella se casó nuevamente ante un ministro acatólico prueba que ella era favorable a la celebración sagrada, ella misma expresa que se casaron en la Iglesia evangélica porque eso no era posible en la Iglesia católica.

Es cierto como dice un testigo que la madre de ella no estaba de acuerdo con la ceremonia católica, sin embargo ella actuó contra la voluntad de su madre al aceptar el rito católico.

De las actas surge que la convenida estaba angustiada por la condición que imponía la madre de él, le daba fastidio que no la dejaran elegir,

pero que ella no excluía que si la hubiera permitido decir su opinión hubiera elegido la celebración en la Iglesia católica.

De acuerdo a un testigo ella era muy sumisa a su madre sin embargo ella declara que su madre se oponía al matrimonio porque no lo veía a él como un persona apta para su hija y no solamente por un matrimonio religioso y como se ve finalmente se casó transgrediendo la aversión de su madre hacia la Iglesia católica.

Finalmente la sentencia, declara que estas nuevas declaraciones de ambas partes no agrega ningún indicio de la exclusión de la indisolubilidad o que se estuviera a favor del divorcio. Por lo tanto la sentencia es negativa, es decir que no consta la nulidad del matrimonio por la exclusión de la dignidad sacramental por parte de la convenida.

Se puede concluir que la sentencia objeto de este comentario muestra una coherencia entre los principios y su aplicación. Precisamente en la parte doctrinal se puede ver como se ha expuesto con claridad la doctrina común de la inseparabilidad entre contrato y sacramento entre los bautizados. Es importante ver la precisión y análisis que hace la sentencia de los principios teológicos y canónicos, así como el aspecto de la dimensión personal de la fe.

Son estos principios en los cuales nos hemos detenido los que orientan la aplicación concreta del derecho en este caso. La sentencia analiza con toda objetividad las pruebas que surgen de las actas y se puede ver que no ha existido una voluntad positiva contra la sacramentalidad del matrimonio por parte de la convenida.

Es más se estudia con detención las dificultades que presentan ciertas circunstancias que han girado alrededor de la exigencia del bautismo y del casamiento religioso.

Pero como se puede ver la sentencia analiza la eventual causa y todas las circunstancias que pueden hacer dudar, o inclinar a pensar de que no hubo un consentimiento al matrimonio sacramental. Sin embargo el estudio y la correcta aplicación de los principios permite ver con claridad que no ha habido una voluntad de simulación.

El análisis doctrinal y de las pruebas constituye un ejemplo de como se debe proceder en las sentencias: principios claros y estudio serio de las declaraciones y testimonios así como de las circunstancias personales y sociales.

Estamos entonces frente a una sentencia que constituye un punto de referencia para todos los tribunales en un capítulo de nulidad muy difícil.

ACTUALIDAD

CRÓNICA DE LA FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO

CICLO LECTIVO 2007

I. INAUGURACIÓN DEL AÑO ACADÉMICO

El 12 de marzo comenzaron las clases del decimosexto año lectivo de la Facultad, en su sede del edificio "Santa María" del campus universitario de Puerto Madero.

La inauguración formal del ciclo lectivo 2007 se efectuó algunos días después, con la celebración de la Santa Misa concelebrada por profesores y alumnos. La posterior *lectio brevis* estuvo a cargo del Pbro. Dr. Hugo Adrián von Ustinov, Profesor Estable de la Facultad y miembro de su Consejo Académico, quien ofreció "*Algunas reflexiones sobre el can. 221*".

II. DESIGNACIÓN DEL DECANO DE LA FACULTAD

De acuerdo con los Estatutos de la Facultad, el 19 de abril de 2007 los miembros del Consejo Académico votaron una terna de profesores para desempeñar el decanato, la que fue elevada al Gran Canciller de la Universidad, S.Em.R. el Sr. Cardenal Jorge Mario Bergoglio s.j., quien eligió como Decano para el trienio 2007-2010 Mons. Víctor Enrique Pinto. El nombramiento fue confirmado por decreto de la Congregación para la Educación Católica del 31 de Mayo de 2007 y, a partir de esa ratificación, la designación se hizo efectiva mediante otro decreto del Gran Canciller del 15 de junio de 2007.

El 14 de agosto siguiente, Mons. Pinto prestó juramento para este nuevo período en que tendrá a cargo el Decanato, durante una celebración litúrgica a la que asistió el Vicerrector de la Universidad Lic. Ernesto J. Parselis, junto con profesores y alumnos.

El nuevo Decano es abogado graduado en la Universidad de Buenos Aires, Licenciado en Sagrada Teología por la Pontificia Universidad Católica Argentina –en cuya Facultad de Teología dicta Derecho Canónico desde hace más de veinte años– y Licenciado en Derecho Canónico en la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma. Integra el Consejo Académico de nuestra Facultad desde su erección canónica, ocupó el Decanato en el período anterior y tiene a su cargo las cátedras de "Función de Enseñar", "Función de Santificar" y "Derecho Litúrgico". En colaboración con otros profesores de la Facultad, es coautor del "*Curso sobre la preparación al matrimonio*", "*La Curia Diocesana. Organización, diversos oficios, modelos de formularios*" y "*Pastores y fieles: constructores de la comunidad parroquial*". Actualmente se desempeña como Vicario Judicial Adjunto del Tribunal Interdiocesano Bonaerense cuya presidencia tuvo a cargo durante 1993. También integra la Comisión de Asuntos Jurídicos de la Conferencia Episcopal Argentina y es párroco de "Santa Elena" en la Arquidiócesis de Buenos Aires.

III. ADHESIÓN DE LA FACULTAD AL CINCUENTENARIO DE LA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA

Para adherir a la celebración del cincuentenario de la fundación de la Pontificia Universidad Católica Argentina, que fue oficialmente inaugurada el 6 de mayo de 1958, la Facultad realizó un acto académico el 29 de octubre en el auditorio Mons. Derisi.

Con la presencia del Vicerrector de la Universidad, Lic. Ernesto Parselis, quien presidió el acto junto con el Decano, Mons. Víctor Enrique Pinto y la participación de profesores, alumnos y graduados, fueron recordados todos aquellos que hicieron posible el crecimiento y la consolidación de la Facultad en el transcurso de sus primeros quince años lectivos.

Entre las múltiples adhesiones a la celebración, se leyó una carta enviada por el Gran Canciller de la Universidad, Arzobispo de Buenos Aires y Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, S.Em.R. Cardenal Jorge Mario Bergoglio s.j. quien, en 1994, siendo Obispo Auxiliar de Buenos

Aires, fue ponente en el curso sobre "*La vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo*". El Gran Canciller resaltó en su esquela la trascendencia "que ha significado la labor docente que eficientemente han llevado a cabo en bien de nuestros sacerdotes y laicos, durante estos fructíferos años, teniendo en cuenta la salvación de las almas, que debe ser siempre la ley suprema de la Iglesia (c.1752 CDC)". A la vez, hizo llegar su "más vivo y personal agradecimiento a todos los prestigiosos integrantes de la comunidad educativa de esa querida Facultad, porque realmente «han edificado sobre roca» (Lc. 6.48)".

También enviaron cálidas notas de adhesión profesores que en distintas ocasiones han dictado cursos o conferencias en la Facultad. Entre otros, hicieron llegar sus saludos S.Em.R. Cardenal Jorge Mejía, Archivista y Bibliotecario Emérito de la Sacra Iglesia Romana; S.Em.R. Cardenal Antonio Rouco Varela, Arzobispo de Madrid y ex Presidente de la Conferencia Episcopal Española; S.Em.R. Cardenal Estanislao Karlic, Arzobispo Emérito de Paraná y ex Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina; S.Em.R. Cardenal Urbano Navarrete, ex Rector de la Pontificia Universidad Gregoriana; el Sr. Arzobispo de Paraná, Mons. Mario Maulión; el Sr. Arzobispo Emérito de Resistencia, Mons. Carmelo Giaquinta; el R.P. Gianfranco Ghirlanda, Rector de la Pontificia Universidad Gregoriana; Mons. Juan José García Faílde, ex Decano del Tribunal de la Rota de la Nunciatura Apostólica de Madrid. También lo hicieron tres profesores de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz: el ex Decano de su Facultad de Derecho Canónico, Pbro. Dr. Carlos Errázuriz; el actual Secretario del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, también ex Decano de la Facultad de Derecho Canónico, Mons. Dr. Juan Ignacio Arrieta y Mons. Dr. Joaquín Llobell, director de *Ius Ecclesiae*. También adhirieron el R.P. Dr. Nikolaus Schöch, Defensor del Vínculo en el Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica y ex Decano de la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Antonianum; el Dr. Giorgio Feliciani, Presidente de la *Consociatio Internationalis Iuris Canonici Promovendo*; y el Dr. Helmuth Pree Profesor Ordinario de Derecho Canónico en la Facultad de Teología y en el Klaus-Mörsdorf-Studium für Kanonistik de la Ludwig-Maximilians-Universität de Munich.

El acto contó con la palabra del Profesor Estable Ordinario, Pbro. Dr. Nelson Carlos Dellaferrera, quien tuvo a su cargo una evocación histórica de la Facultad cuyo primer ciclo lectivo se inició en abril de 1992, con siete alumnos en el ciclo propedéutico y catorce –todos sacerdotes– en el ciclo

de Licenciatura. El Prof. Dellaferrera recordó al primer Decano, Pbro. Dr. Ariel David Busso, y a su sucesor, Pbro. Dr. Carlos Ignacio Heredia, fallecido tempranamente en 2002, en ejercicio del Decanato.

Finalizada esta exposición, se entregaron presentes recordatorios al Decano fundador, Pbro. Dr. Ariel David Busso; a una hermana del Pbro. Dr. Carlos Ignacio Heredia y a los hermanos de Mons. Dr. Luis Antonio Alessio, Profesor Estable Ordinario quien al fallecer, en 2003, legó toda su biblioteca a la Facultad. También hubo distinciones para dos profesores eméritos, el actual Arzobispo de Rosario, SER Mons. Dr. José Luis Mollaghan, y Mons. Dr. Rodolfo Nolasco.

Fue objeto de un especial reconocimiento la memoria de un benefactor de esta unidad académica, el Dr. Ramiro de Lafuente, cuya valiosa colección de libros fue la base de la biblioteca de la Facultad que hoy lleva su nombre. Su viuda, la Sra. Gloria Castaño de de Lafuente, recibió un recordatorio como testimonio de gratitud de la Facultad.

También fueron distinguidos los mejores alumnos de la Licenciatura durante los quince años académicos transcurridos desde la creación de la unidad: Pbro. Dr. Patricio Olmos, de la Prelatura del Opus Dei; Pbro. Lic. Javier González Grenón, de la Arquidiócesis de Santa Fe; Pbro. Dr. Juan Roger Rodríguez Ruiz, de la Diócesis de Chimbote – Perú; Pbro. Lic. Fernando Sepertino, de la Diócesis de Rafaela; Pbro. Lic. Fernando Hugo Rodríguez, de la Arquidiócesis de Córdoba; Pbro. Lic. Alejandro Bovero, de la Arquidiócesis de Santa Fe; Pbro. Lic. José Manuel Fernández, de la Arquidiócesis de San Juan; Pbro. Lic. Fabián Yanes, de la Diócesis de Mar del Plata; Lic. María Rosa Saad, del Movimiento de la Palabra de Dios; Lic. Miguel Alberto Grosso, de la Diócesis de Quilmes y Pbro. Lic. José María Delfino, de la Diócesis de Villa María.

En representación de los graduados, se dirigió a los presentes el Pbro. Dr. Patricio Olmos, Vicario de la Prelatura del Opus Dei en la Argentina, quien fue el alumno más destacado de los quince años lectivos, con 9.75 puntos de promedio y medalla de oro en su Licenciatura. Cerró el encuentro el Decano, Mons. Víctor Enrique Pinto, quien se refirió a la inserción y el futuro de la Facultad dentro de la Universidad Católica Argentina, y reseñó los más de quince años de labor académica, en una trayectoria que permitió obtener la Licenciatura y el Doctorado en Derecho Canónico a numerosos alumnos, no sólo de nuestro país, sino también de Brasil, Uruguay, Chile, Perú, Paraguay y Ecuador.

IV. ACTIVIDADES

Comenzaron muy temprano las actividades especiales de este año. El 13 de marzo en Roma, organizada por la cátedra de Derecho Eclesiástico del Departamento de Derecho Público de la Facultad de Jurisprudencia de la *Università degli Studi di Roma Tor Vergata,* junto con el *Centro di Studi Giuridici Latinoamericani dell'ISGI (Istituto di Studi Giuridici Internazionali),* el *Istituto Italo-Latino Americano* (IILA) y el patrocinio de la *Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo*, se realizó una mesa redonda sobre *Lo sviluppo degli studi canonistici in America Latina. A proposito di recenti pubblicazioni in Argentina,* en la que se presentaron dos obras de la colección Facultad de Derecho Canónico: "*La Fidelidad del Apóstol, visión canónica del ser y el obrar del clérigo*" del Pbro. Dr. Ariel David Busso y "*Las claves del Código*", del Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge. Además de las ponencias de ambos autores, el encuentro contó con exposiciones del Prefecto de la Congregación para la Educación Católica, S.Em.R. el Cardenal Zenon Grocholewski, y de los profesores R.P. Dr. Damián Astigueta sj. de la Pontificia Universidad Gregoriana, Pbro. Dr. Eduardo Baura de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz y Dr. Pier Antonio Bonnet del Universidad de Teramo.

Entre el 27 y el 29 de agosto se desarrolló uno de los cursos especiales, abiertos a todos los interesados, que más asistencia de participantes ha tenido en estos dieciséis años de vida académica en la facultad. Acudieron más de doscientos inscriptos de toda la Argentina y del Brasil, Bolivia, Costa Rica, Colombia, Chile, Estados Unidos, México, Paraguay, Perú, Uruguay y Venezuela, incluyendo cuatro obispos: S.E.R. Mons. Gerardo Rojas López de la diócesis de Nuevo Casas Grandes (México), S.E.R. Mons. Ramón Vilorio, obispo de Puerto Cabello (Venezuela), S.E.R. Mons. Gaspar Quintana de la diócesis de Copiapó (Chile) y el obispo coadjutor de Catamarca, S.E.R. Mons. Luis Urbanic. El Curso sobre "*La Curia Diocesana. Aspectos jurídicos y pastorales*" se llevó a cabo en el auditorio San Agustín.

La apertura estuvo a cargo del Vicario General de la Arquidiócesis de Buenos Aires, Mons. Joaquín Sucunza, quien se refirió a "*La dimensión pastoral de la Curia Diocesana*". Posteriormente, con espacios para el diálogo y las consultas de los participantes, se fueron sucediendo las ponencias sobre "*Principios teológicos y canónicos de la organización de la Curia diocesana. Su función administrativa y consultiva*" de Mons. Dr. Alberto Perlasca; *El Moderador de la Curia, el Vicario General y Episcopal. El*

Consejo Episcopal del Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge; *El Canciller y los notarios eclesiásticos* a cargo del Pbro. Dr. César Sturba; *El Ecónomo y el Consejo de Asuntos Económicos* del Pbro. Dr. Hugo Adrián von Ustinov; *El Consejo Presbiteral y el Colegio de Consultores en su relación con la Curia diocesana* del R.P. Dr. Emilio Barcelón o.p.; *La Curia y las parroquias. La Curia y los lugares sagrados*, en conjunto por Mons. Dr. Víctor Enrique Pinto y el Pbro. Lic. Alejandro Russo; *La Curia y el Consejo Diocesano de Pastoral* del Pbro. Dr. Marcelo Daniel Colombo; *Los archivos eclesiásticos, memoria de la Iglesia. La secretaría parroquial* del Pbro. Dr. Nelson Carlos Dellaferrera; *La curia y los colegios parroquiales. La figura de los representantes legales* de Mons. Dr. Víctor Enrique Pinto y la Dra. María Angela Cabrera; *La Curia y los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica*, también por parte del R.P. Dr. Emilio Barcelón o.p.; *El Tribunal Eclesiástico y la Comisión Judicial Diocesana* del Pbro. Dr. Nelson Carlos Dellaferrera y el Pbro. Dr. Carlos Baccioli. El cierre estuvo a cargo del Pbro. Lic. Jorge Oesterheld, Director de la Oficina de Prensa del la Conferencia Episcopal Argentina, con una conferencia sobre *La oficina de prensa diocesana.*

Ya en el segundo semestre, el Prefecto de la Congregación para la Educación Católica, S.Em.R. Cardenal Zenon Grocholewski, volvió a distinguir a la Facultad con su visita, la cuarta después del primer curso que dictó en 1999 y las conferencias que ofreció en 2002 y 2005. Esta vez, el 4 de septiembre se reunió con el claustro académico y brindó una conferencia sobre *Las universidades y los colegios católicos.*

El segundo curso especial del año estuvo a cargo del R.P. Eusebio Hernández O.A.R., *capo ufficio* de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica. Ante una calificada concurrencia reunida en el auditorio Santa Cecilia, del 1° al 3 de octubre desarrolló distintos aspectos de la "*Actualidad y renovación de la vida consagrada. Perspectivas canónicas y pastorales*".

V. ACTIVIDADES DE LOS INSTITUTOS DE INVESTIGACIÓN

Los institutos de la Facultad también promovieron distintas actividades académicas abiertas. El Instituto de Derecho Eclesiástico realizó una jornada sobre "*Las relaciones entre Argentina y la Santa Sede a 150 años de la misión Alberdi*", que contó con la presencia del Sr. Nuncio Apostólico

Mons. Adriano Bernardini y del embajador argentino ante la Santa Sede, Carlos Custer. Luego de la presentación del Dr. Juan Gregorio Navarro Floria quien hizo una evocación de la figura del Dr. Angel Centeno, un destacado miembro del Instituto recientemente fallecido, hubo dos ponencias ofrecidas por Mons. Dr. Juan Guillermo Durán y el Dr. Norberto Padilla. El cierre estuvo a cargo del director del Instituto, Pbro. Dr. Ariel David Busso.

El 10 de octubre hubo un encuentro de especialistas en el que se abordó el tema de las "*Competencias del Estado nacional, provincial y municipal en materia de libertad religiosa*". En dicha ocasión expusieron dos integrantes del Instituto, los Dres. Alberto M. Sánchez, de San Juan y Jorge H. Gentile, de Córdoba.

El Prof. Ariel David Busso, director del Instituto de Derecho Eclesiástico, también fue invitado a dictar conferencias en el exterior. En marzo expuso sobre "*Relaciones Iglesia y Estado. Deberes y derecho de los clérigos*" en la Universidad de Salzburgo y sobre "*Relaciones Iglesia y Estado en la Argentina actual*" en la Universidad Católica de Lisboa; en julio lo hizo en las Jornadas de la Sociedad de Canonistas Brasileños realizado en Belho Horizonte: en esta oportunidad, el tema fue "*El Apostolado en el Siglo XXI. Aspectos sociales y jurídicos*". En el mes de septiembre, durante el Encuentro del Instituto Pablo VI de Brescia, abordó el tema de "*Pablo VI y América Latina*".

El Instituto de Historia del Derecho Canónico Indiano, invitó en 2007 a tres profesores extranjeros. La Dra. Sabine Panzram, Profesora de la Facultad de Historia de la Universidad de Hamburgo ofreció una conferencia sobre "*Los cánones de Elvira como instrumento del disciplinamiento social*" el 29 de mayo. El 5 de julio, el Dr. Michael Müller, Profesor de la Facultad de Teología de la Universidad de Maguncia expuso su investigación sobre "*Jesuitas centro-europeos en las misiones de indígenas en las antiguas provincias de Chile y del Paraguay (siglos XVII y XVIII). Aspectos histórico-jurídicos*".

Por último, quien fuera Decano y actual Profesor de la Facultad de Derecho de la Universidad de Bonn, el Dr. Mathias Schmoeckel, dictó un curso sobre "*Aspectos de la historia del derecho procesal canónico-medieval*", durante los días 16 y 17 de octubre.

En el mes de octubre 2007, el Director y el Vicedirector del Instituto, Pbro. Dr. Nelson C. Dellaferrera y Dr. Thomas Duve, participaron en el Encuentro del Grupo de Investigación sobre la Historia de los Concilios No-

vohispanos en el Colegio de Michoacán (México) y fueron formalmente integrados en dicho centro de estudios. Asimismo, fueron ponentes en el VI Seminario Internacional "*Concilios Provinciales Mexicanos*" que se realizó del 4 al 5 de Octubre en Zamora: el Prof. Nelson Dellaferrera tuvo a su cargo tres conferencias sobre "*La jurisdicción eclesiástica en sus orígenes*", "*La jurisdicción eclesiástica en los canonistas de los siglos XVI-XVIII*" y "*Tercer Concilio de Lima y sínodos diocesanos de la metropolitana de Charcas*"; el Prof. Thomas Duve, por su parte, expuso sobre los "*Concilios mexicanos y la historia del derecho*".

VI. OTRAS ACTIVIDADES

Los cursos de doctorado del mes de mayo este año estuvieron a cargo del Pbro. Dr. Hugo Adrián von Ustinov: "*Cuestiones sobre la tutela procesal de los derechos del fiel*"; de Mons. Dr. José Bonet Alcón: "*La preparación al matrimonio (can. 1063)*"; del Dr. Thomas Duve: "*La historia de las instituciones del derecho canónico. Una introducción a la investigación*"; y del Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge: "*Metodología jurídico-canónica*". En el mes de agosto, el R.P. Dr. Emilio Barcelón o.p. aceptó una invitación de la Facultad y brindó un curso sobre "*El estatuto jurídico del fiel cristiano*".

El Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge, Profesor Estable Ordinario, tuvo a su cargo la *lectio brevis* en la inauguración del curso lectivo de la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Javeriana, en Bogotá, Colombia, abordando: "*El derecho, la pastoral y la verdad (discursos de Benedicto XVI a la Rota Romana, 28/01/2006 y 27/01/2007)*".

Mons. Dr. Víctor Pinto, por su parte, participó del Encuentro del Grupo Italiano de Docentes de Derecho Canónico sobre "*Los sacramentos en la iniciación cristiana*", realizado en Italia, del 2 al 6 de julio de 2007.

Con respecto a la evolución de la matrícula, en 2007 ingresaron en el ciclo introductorio cinco nuevos alumnos y otros siete lo hicieron en el ciclo de licenciatura –sumando veintinueve alumnos en las distintas etapas de licenciatura–. Cinco licenciados fueron admitidos al doctorado.

Ernesto GARCÍA QUIROGA
SECRETARIO ACADÉMICO

RECENSIONES

ALVES FERREIRA, R., *Impedimento matrimonial de ORDEM SACRA. Estudio histórico-jurídico do cânon 1087*, Universidade Católica Editora, ISBN 972-54-0147-6, Lisboa 2006, 311 págs.

El orden sagrado tiene asociada la obligación del celibato, relación estrechísima y de gran tradición. Sin embargo, el presente libro no es un estudio sobre el celibato eclesiástico, sino en cuanto éste constituye impedimento matrimonial de acuerdo a lo que prescribe el canon 1087 del Código de Derecho de 1983.

El autor se dedica a hacer un estrecho estudio histórico-jurídico de este impedimento. Procura mostrar el paso de la prohibición al impedimento, es decir como transcurren los pasos normativos del *Impedimentum impediens* a *Impedimentum dirimens*. Al mismo tiempo evidencia la diferencia entre la legislación sobre el celibato y la constitución de impedimento matrimonial canónico.

La obra está constituida por dos partes: una histórica y otra analítica. La primera recorre los tiempos apostólicos, los Concilios lateranenses, la legislación civil, el Concilio de Trento y el Código pío-benedictino. Luego del período postcodicial, la obra analiza los documentos magisteriales publicadas entre 1917 y 1983. La segunda parte abarca la disciplina actual del CIC para la Iglesia latina y el proceso de dispensa para la pérdida del estado clerical y la obligación de observar el celibato. Una abundante bibliografía completa la obra escrita como tesis doctoral.

De acuerdo al autor y recorriendo el libro se puede concluir que, excepto en períodos oscuros de documentación o de práctica, existe desde el comienzo un hilo conductor que concluye con el explícito enunciado del impedimento. No saltos en la historia. La ley del celibato ha quedado perfectamente unida al ministerio de orden sagrado. Es éste quien constituye el fundamento del impedimento. La historia de ambas instituciones se entrelaza y, en períodos, se confunden a lo largo de los siglos. El autor hizo un gran esfuerzo para distinguir primero y volver a unir después.

Es una obra que servirá de consulta a los canonistas que buscan tanto en el *munus sanctificandi* como en el tratado de *De populo Dei*, un auxilio a sus estudios y lecciones.

Ariel David BUSSO

URBANO NAVARRETE, *Derecho Matrimonial Canónico. Evolución a la luz del Concilio Vaticano II*, Biblioteca de Autores Cristianos, ISBN: 978-844-7914-869-0 Madrid 2007, págs. XXXVIII+1192.

Con admiración leímos este monumental trabajo. Son más de mil páginas muy bien escritas. Quizás, sea la única obra de recopilación sistemática que nos permite apreciar, en su conjunto, la evolución de la doctrina sobre el matrimonio canónico a la luz del Concilio Vaticano II y de los trabajos de la codificación que llegaría a su término con la promulgación del Código de Derecho Canónico de 1983.

La publicación ha sido articulada en IX capítulos, precedidos de un epígrafe indicador, que reúne los principales trabajos de U. Navarrete sobre el tópico señalado en cada caso.

Así, el cap. IE titulado: "*La competencia de la Iglesia en el matrimonio de los bautizados y sus límites*" agrupa tres trabajos que analizan el tema desde diversos ángulos. El cap. IIE aborda: "*La potestad vicaria de la Iglesia. Evolución histórica del concepto y observaciones habida cuenta de la eclesiología del Vaticano II*". Bajo esta inscripción se reúnen doce excelentes artículos que tienen en cuenta cada uno de los aspectos enunciados en el título. En el cap. IIIE rotulado como "*Preparación al matrimonio e impedimentos*" encierra ocho temas que van desde el "Derecho fundamental al matrimonio y al sacramento"; "La tutela del matrimonio y de la familia", pasando por los capítulos de nulidad del matrimonio, los impedimentos relativos a la dignidad del hombre, y siguiendo por la impotencia, el "Transexualismo y ordenamiento canónico" y finalizando con el tratamiento del impedimento de disparidad de culto. El cap. IVE está dedicado a "*El consentimiento matrimonial*". Son once trabajos de primer nivel en este delicado tema que arrancan con la psicología y el consentimiento matrimonial hasta la aplicabilidad a los matrimonios de los no católicos del vicio de consentimiento por miedo (c. 1103), según la interpretación auténtica del 23 de abril de 1987. El cap. VE sobre la "*Forma canónica ordinaria*" consta de dos trabajos de notable importancia. El cap. VIE dedicado a la "*Indisolubilidad del matrimonio rato y consumado*" con dos artículos. A continuación, el cap. VIIE concentra dos interesantes trabajos sobre el tema del "*Privilegio de la fe*", comenzando por un excelente análisis de las constituciones pastorales del siglo XVI, para terminar con un extenso ensayo sobre el "Favor fidei" y la "salus animarum". El cap. VIII" reúne tres medulosos trabajos sobre

"*Cuestiones de derecho procesal*". De los tres, desde mi punto de vista el más notable es el dedicado al "Conflicto entre el fuero interno y externo en el matrimonio". Finalmente el cap. IXE al que se denomina Síntesis consta de un único artículo sobre "*El matrimonio canónico y el Concilio Vaticano II*" en el que se analiza la problemática relativa a la estructura esencial del matrimonio cristiano, así como la referida a la dimensión sexuada de la pareja y la que atañe al consentimiento matrimonial.

El volumen reúne cuarenta y cuatro trabajos en total. Dieciséis de ellos vieron la luz en "*Periodica*" Revista de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Gregoriana. Todos ellos escritos en el buen latín escolástico, claro y sintético que Urbano Navarrete empleaba también para dictar sus clases. Los otros veintiséis artículos fueron publicados en diversas revistas italianas y en las Actas de diferentes Congresos.

Agradecemos a la Cátedra de Derecho Canónico de la Facultad de Teología "San Dámaso" de Madrid que a través de los Profesores Roberto Serres López de Guereñu y Alejandro Arellano Cedillo hicieron posible esta edición, así como la traducción al español de los diferentes trabajos. Nuestro agradecimiento se extiende al R.P. Janusz Kowal, discípulo y sucesor de U. Navarrete en la Cátedra de Derecho Matrimonial de la Universidad Gregoriana, por la constante ayuda brindada al Maestro de Canonistas.

Lejos han quedado en nuestra memoria las clases de Derecho Sacramental iniciadas en el curso lectivo 1958/59, pero está siempre presente la figura de gran señor, sabio jurista y santo sacerdote entregado totalmente al servicio de la Iglesia. El Santo Padre ha querido elevarlo a la dignidad cardenalicia como reconocimiento a su incansable servicio a la Curia Romana. Para nosotros será siempre el querido maestro, el Padre Navarrete,

Nelson C. DELLAFERRERA

SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, José Luis, *La cuenta de conciencia al superior en el derecho de la Compañía de Jesús*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2007, 553 págs.

El P. José Luis Sánchez-Girón Renedo s.j. nos ofrece su obra *La cuenta de conciencia al superior en el derecho de la Compañía de Jesús*, editada en la prestigiosa colección Analecta Gregoriana, la cual ha merecido el premio Bellarmino 2007.

El título nos sitúa frente a una institución propia de la vida religiosa, *la cuenta de conciencia*, en relación con el derecho particular de la Compañía de Jesús, nacida a mediados del siglo XVI.

La obra se estructura en cinco capítulos, sustanciosos y bien elaborados, precedidos por una extensa introducción general y acompañados por cuatro anexos que facilitan al lector la documentación propia de la Compañía de Jesús en esta materia, luego de ofrecer una conclusión donde confluyen de un modo claro y preciso los conceptos fundamentales de la cuenta de conciencia en el contexto específico de la Compañía de Jesús, arraigada en la espiritualidad que la nutre y en relación con el dinamismo misionero que ella ha venido a aportar a la Iglesia.

En la introducción general (págs. 7-28), el autor comienza ubicándonos exhaustivamente en la legislación particular de la Compañía de Jesús, cuya revisión iniciada en 1965, en la Congregación General 31 para afrontar la renovación suscitada por el Concilio Vaticano II, se concluye en 1995 con su adecuación al Código de Derecho Canónico de 1983. De un modo sencillo, el P. Sánchez Girón-Renedo nos introduce no sólo en un elenco normativo, sino fundamentalmente en su pedagogía subyacente.

El primer capítulo (págs. 29-98) presenta el contexto espiritual, histórico e institucional en que debe encuadrarse el estudio de la cuenta de conciencia. Se trata de un recorrido por los grandes temas jesuíticos, constitutivos de un rico y original patrimonio comunicado a la Iglesia: el discernimiento espiritual, la dirección espiritual, los ejercicios espirituales, la estructura apostólica de la Compañía desde el primer grupo y el modo de gobierno, estrechamente vinculado a la misión que ella desenvuelve. Todos estos conceptos son analizados en referencia a la persona de S. Ignacio de Loyola y a su concreta experiencia cristiana.

En este capítulo, la preocupación del autor es en primer lugar, familiarizar al lector con los distintos documentos que integran el derecho parti-

cular de la Compañía de Jesús y sus antecedentes, entre los que están las versiones del *Examen* y las *Constituciones*, previas a la redacción final. Luego explica las distintas denominaciones que se fueron asignando a lo largo del tiempo y según los textos, a los formandos de la Compañía, para más tarde enunciar los distintos oficios relacionados con el ejercicio de la autoridad. Todo esto se entiende como una presentación que permita captar en el capítulo siguiente, el dinamismo institucional específico de la Compañía.

El segundo capítulo (págs. 99-190) trata el comienzo y la implantación general de la cuenta de conciencia en la Compañía. El autor pone de manifiesto la estrecha conexión entre esta institución y la misión, fundamento del carisma de la Orden. La misión va más allá del ejercicio de un determinado cargo u oficio, y tiene que ver con toda la persona y la vida del jesuita. He ahí la razón de la importancia de la cuenta de conciencia, como una plena y total apertura al Superior que se orienta hacia el envío en misión y a lo que se relaciona con la estructura interna de la Orden.

El P. Sánchez-Girón Renedo recorre los distintos niveles de aplicación de la cuenta de conciencia, desde los comienzos de la formación, pasando por las distintas etapas de incorporación a la compañía hasta el desempeño de misiones como superiores locales, en cuyo caso, la visita anual del Superior provincial es la ocasión para recibir la cuenta de conciencia de aquéllos. Se trata pues, de un instituto aplicable a todos los jesuitas. Inclusive en el nivel de los superiores provinciales, que dan anualmente su cuenta de conciencia al Padre General, se invita a una comunicación frecuente con los restantes provinciales, que constituya un intercambio franco y profundo, al modo de la cuenta de conciencia. En el caso del Padre General, como señala el autor, no tiene a qué Superior dar su cuenta de conciencia ni tampoco consta en fuente alguna que debe rendirla al Papa.

El capítulo tercero aborda de lleno el sentido profundo de la cuenta de conciencia, un medio al servicio del gobierno espiritual de la Compañía y de la dirección espiritual del jesuita, todo lo cual posibilita el discernimiento del Superior para tomar decisiones en ejercicio de su autoridad. El autor explica que el bien de la Compañía, como institución, y el bien personal de jesuita, deben ser considerados estrechamente unidos en relación con lo que busca el discernimiento espiritual: la voluntad de Dios. Se sirve para ello del análisis de la experiencia concreta de S. Ignacio, quien sin ingenuidad y con convicción firme, consideraba que la autoridad debe ejercerse con honestidad y acierto.

En relación con la cuenta de conciencia, cada jesuita realiza un primer discernimiento, de índole personal, que se orienta a buscar la voluntad de Dios. Más tarde, para confirmar este discernimiento, lo comunicará abierta e íntegramente al Superior, para que éste, conociendo la vida del religioso y cuanto sucede en ella, sin pormenores o detalles innecesarios, tome las decisiones convenientes en relación con la misión del jesuita y su pertenencia a la Compañía. En la aceptación de esta definición del superior, el jesuita ejerce la obediencia a Dios.

El autor señala que la cuenta de conciencia no procura un mero consejo por parte del superior ni se identifica con el sacramento de la reconciliación, aunque alguien pudiera manifestar en su revelación, sus propios aspectos negativos. Además, se pide al Superior un trato respetuoso y responsable. En suma, hay un modo de gobernar específico de la Compañía, que exige un diálogo sereno, abierto, transparente entre los jesuitas y sus responsables en las distintas etapas de su vida y misión.

El capítulo cuarto (págs. 315-438) se ocupa del régimen jurídico de la cuenta de conciencia, sus características y peculiaridades. El autor ha aguardado a esta altura del trabajo para presentar la obligatoriedad de la cuenta de conciencia a partir del texto de las *Constituciones*. Esta obligatoriedad dejó de regir en el período 1918-1923, a partir de la promulgación del CIC 1917 y la necesaria revisión de la legislación particular para articularse con el derecho común. Un privilegio concedido por Pío XI a la Compañía en 1923, restauró la obligatoriedad, y en 1995, la Congregación General 34, clarificó la autonomía del instituto de la cuenta de conciencia respecto a la celebración del sacramento de la reconciliación, de modo que el Superior no se viera limitado en su uso de lo conocido con ocasión de la cuenta de conciencia.

A la confianza del religioso en su Superior a quien manifiesta su conciencia, se corresponde la exigencia de que éste respete la confidencialidad de lo que ha llegado a conocer a través de esta institución. En el caso del religioso jesuita, se trata, al menos, de una confianza institucional que parte de la base de la convicción en que la Compañía procura Superiores en quienes pueda creer. En esa Compañía el religioso ha empeñado su vida y quiere llevar adelante su misión.

El capítulo quinto (págs. 438-482) se ocupa de los alcances de la cuenta de conciencia, y la compleja trama de derechos, deberes y procedimientos en juego. Se trata de un capítulo breve pero que, en forma contun-

dente, trata de las implicancias jurídicas de la cuenta de conciencia. El autor reconoce que el abordaje jurídico del instituto no basta, dada la presencia en el discernimiento espiritual, de otros componentes, espirituales y místicos que van más allá de las previsiones jurídicas.

El telón de fondo del capítulo es el canon 220 CIC relativo a la protección de la intimidad y la eventual conflictividad con la cuenta de conciencia. El P. Sánchez Girón-Renedo presenta de un modo eficaz y claro los deberes de quienes participan de esta institución: el jesuita y el Superior. Señala el marco de la realización del encuentro donde tiene lugar la manifestación de conciencia, una cierta solemnidad que lo encuadra, la particular situación del noviciado, actitudes o comportamientos del superior que sean inaceptables en una institución que apela a la genuina originalidad de la Compañía. El autor trae a colación una expresión del antiguo Padre General P. H. Kolvenbach para quien *"la cuenta de conciencia comporta el sacrificio del derecho a la 'privacidad' oficialmente reconocido"* (Carta *Le compte de conscience*, dirigida a todos los Superiores Mayores, del 21 de febrero de 2005, pág. 556), opinión que matiza indicando que se trata de una parcial renuncia del ejercicio del derecho a la intimidad. El ejercicio del derecho a la intimidad no es absoluto, tiene límites y es renunciable, según señala el autor, por razón de la comunión eclesial, *"la unión de los ánimos"* en el decir de S. Ignacio. La renuncia de la que se habla, se satisface ante la sociedad considerándose la prestación de un consentimiento libre e informado, el cual se verifica en la incorporación a la Compañía en las distintas etapas, según los criterios que se comunican y aceptan para que se dé dicho ingreso y desempeño. Por otra parte, las normas de la legislación particular de la Compañía prevén distintas hipótesis que tutelan la confianza y la serenidad espiritual que acompañan al religioso jesuita en la vivencia de su vocación y misión.

El libro que presentamos es una obra que enriquece el ámbito de la investigación canónica y contribuye con sus aportes a un mejor conocimiento de la cuenta de conciencia, entendida como una institución espiritual y jurídica estrechamente unida a la Compañía de Jesús, en su dinamismo histórico y en su significación apostólica eclesial. Oblicuamente, este libro presta un servicio al ámbito de la formación religiosa y sacerdotal, al reflexionar sobre conceptos útiles para la formación, tales como el discernimiento espiritual, el fuero interno, la protección de la intimidad y el secreto entre otros.

Se abordan con eficacia los aspectos conflictivos que podrían suscitarse a partir de una consideración meramente jurídica de la cuenta de conciencia y su eventual colisión con la protección de la intimidad, despejándose toda interpretación negativa de la cuenta de conciencia. El pertinente análisis documental, histórico e institucional del P. Sánchez-Girón Renedo nos ayuda a contextualizarla adecuadamente y a comprender su peculiar significación en orden a contribuir a la comunión apostólica de vidas y de misiones de quienes han sido llamados a vivir y a servir en la Compañía de Jesús.

M. COLOMBO

PUBLICACIONES

COLECCIÓN FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO

1) *"Introducción a la historia de la ciencia canónica"*, del Pbro. Dr. Péter Erdö. Traducción al castellano de María Delia Alonso osb y Sergio Dubrowsky, EDUCA (Buenos Aires 1993) 198 págs.

   $ 25

2) *"Causas de canonización (Introducción y comentarios al proceso diocesano en la nueva legislación canónica)"*, de Mons. Dr. José Bonet Alcón, EDUCA (Buenos Aires 1993) 79 págs.

   $ 20 Por correo $ 25 Al exterior U$S 20

3) *"Procesos administrativos de canonización"*, del Pbro. Dr. Ariel David Busso, Dr. Juan Manuel Cárcamo, R.P. Dr. Rafael Cúnsulo op, Pbro. Dr. Carlos I. Heredia, Mons. Lic. Luis H. Rivas y Lic. Liliana de Denaro, EDUCA (Buenos Aires 1995) 87 págs.

   $ 20 Por correo $ 25 Al exterior U$S 20

4) *"Curso sobre la preparación al matrimonio"*, de los profesores de la Facultad de Derecho Canónico, EDUCA (Buenos Aires 1995) 183 págs.

   $ 40 Por correo $ 45 Al exterior U$S 40

5) *"Precisiones jurídicas sobre las funciones de las Conferencias Episcopales. Aportes del Magisterio de Juan Pablo II"*, del Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge, EDUCA (Buenos Aires 1996) 507 págs.

   $ 40 Por correo $ 45 Al exterior U$S 40

6) *"La curia diocesana. Organización. Diversos oficios. Modelos de formularios"*, de los profesores de la Facultad de Derecho Canónico. 2ª edición corregida y aumentada, EDUCA (Buenos Aires 1998) 381 págs. **Agotado**

7) *"Régimen jurídico de los religiosos y de los institutos de vida consagrada"*, del Abog. Juan G. Navarro Floria y del Pbro. Dr. Carlos I. Heredia, EDUCA (Buenos Aires 1997) 164 págs. **Agotado**

8) *"Derecho litúrgico"*, de Mons. Dr. Luis A. Alessio, EDUCA (Buenos Aires 1998) 153 págs.

$ 40 Por correo $ 45 Al exterior U$S 40

9) *"Pastores y fieles, constructores de la comunidad parroquial"*, de los profesores de la Facultad de Derecho Canónico, EDUCA (Buenos Aires 1999) 203 págs.

$ 40 Por correo $ 45 Al exterior U$S 40

10) *"Los procesos eclesiásticos diocesanos. Documentos y modelos de formularios"*, del Pbro. Dr. Carlos I. Heredia, EDUCA (Buenos Aires 2000) 454 págs.

$ 50 Por correo $ 55 Al exterior U$S 50

11) *"La Iglesia y la comunidad política"*, del Pbro. Dr. Ariel David Busso, EDUCA (Buenos Aires 2000) 403 págs.

$ 50 Por correo $ 55 Al exterior U$S 50

12) *"Elementos de derecho matrimonial y procesal canónico"*, de Mons. Dr. José Bonet Alcón, EDUCA (Buenos Aires 2001) 300 págs.

$ 50 Por correo $ 55 Al exterior U$S 50

13) *"La Fidelidad del Apóstol. Visión canónica del ser y el obrar del clérigo"*, del Pbro. Dr. Ariel David Busso, TI 270 págs.; TII, 323 págs. (2004).

$ 75 Por correo $ 85 Al exterior U$S 75

14) *"Introducción a la Historia de las Fuentes del Derecho Canónico"*, de Mons. Brian Edwin Ferme. 236 págs. (2006).

$ 40 Por correo $ 45 Al exterior U$S 40

15) *"Las claves del código."*, del Pbro. Dr. Alejandro Bunge. 377 págs. (2006).

$ 50 Por correo $ 55 Al exterior U$S 50

16) *"El derecho natural y la prudencia jurídica"*, del Pbro. Dr. Ariel David Busso. 290 págs. (2008).

$ 50 Por correo $ 55 Al exterior U$S 50

17) "Procesos Canónicos. Catálogo (1688-1888). Archivo del Arzobispado de Córdoba", del Pbro. Dr. Nelson Dellaferrera, (2008) 1007 págs.

$ 75 Por correo $ 85 Al exterior U$S 75