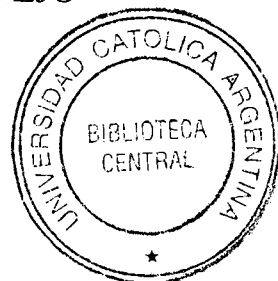


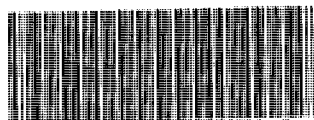
PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO
"SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO"

• Anuario
Argentino de
Derecho
Canónico



UCA - Biblioteca Central Hemeroteca



40110000013192



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

Ariel David Busso
Director

Alejandro W. Bunge
Nelson Carlos Dellaferrera
Carlos I. Heredia

Con las debidas licencias

Queda hecho el depósito que marca la ley 11.723

ISBN: 950-523-140-7

ISSN 0328 - 5049

Editor responsable

FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO "SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO"

Dirección y administración:

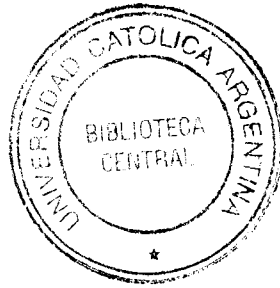
ANUARIO ARGENTINO DE DERECHO CANÓNICO

Av. Alicia Moreau de Justo 1500 - 1107 Buenos Aires, Argentina

Teléfono 349-0451/53 - Fax 349-0433

Correo electrónico: canonico@uca.edu.ar

Suscripción ordinaria en el país:	\$	30.-
Suscripción ordinaria en el exterior:	US\$	40.-
Suscripción extraordinaria de apoyo:	\$	80.-



ÍNDICE GENERAL

Abreviaturas y Citas	9
----------------------------	---

ARTÍCULOS

Busso, A. D., <i>El derecho natural</i>	13 ^{HE}
Dellaferrera, N. C., <i>El matrimonio en las sinodales del Obispo Trejo</i>	35
Heredia, C. I., <i>Las primeras reuniones del episcopado argentino, y algunos documentos "extravagantes"</i>	57
Martínez, P. D., <i>El "obsequium religiosum, intellectus et voluntatis" del canon 752</i>	75

NOTAS

Alessio, L., <i>Bautismo y personalidad jurídica</i>	113
Bunge, A. W., <i>Comentarios sobre el motu proprio Apostolos Suos a la luz del Instrumentum laboris del 11/7/1987</i>	129
Heredia, C. I., <i>Las colectas imperadas en Argentina</i>	147
Heredia, C. I., <i>Nuevos documentos pontificios sobre la vida consagrada</i>	167
Navarro Floria, J. G., <i>La identificación de los ministros religiosos católicos en Argentina</i>	183

JURISPRUDENCIA

Funghini, R., <i>Sentencia de la Rota Romana del 17 de abril de 1997 coram r. P. D. Raphaële Funghini, ponente. Bonet Alcón, J., Comentario a la sentencia</i>	197
García Failde, J. J., <i>Sentencia de la Rota de la Nunciatura Apostólica de Madrid del 23 de junio de 1999 coram J. J. García Failde, ponente. Baccioli, C., Comentario a la sentencia</i>	243

ACTUALIDAD

- García Quiroga, E., *Crónica de la Facultad de Derecho Canónico, Año académico 1999* 258

LEGISLACIÓN PARTICULAR ARGENTINA

- Obispo de Mar del Plata, *Directorio de Pastoral Sacramental de la diócesis de Mar del Plata. Introducción de Busso, A. D.* .. 267
- Comisión Episcopal de Ministerios de la Conferencia Episcopal Argentina, *Los obispos y el diaconado permanente. Introducción de Espinós, J.* 293

RECENSIONES

- Academia de Teología Católica, Varsovia, *Jus matrimoniale. Ze studiów nad kościelnym prawem małżeńskim, Rocznik* 305
- Astigueta SJ, D. G., *La noción del laico desde el Concilio Vaticano II al CIC 83* 307
- Astrada, E. M. y Consigli, J. M., *Actas Consistoriales y otros documentos de los Obispos de la Diócesis del Tucumán (s. XVII al XIX)* 309
- Cleve, J., *Inkompatibilität und Kumulationsverbot* 313
- Ferme, B. E., *Introduzione alla Storia del Diritto Canonico. I - Il Diritto Antico fino al Decretum di Graziano* 315
- Ibán, I. C. y Ferrari, S., *Derecho y religión en Europa occidental* .. 319
- Retamal Fuentes, F., *Chilena Pontificia. Monumenta Eccleside Chilensia. Primera Parte: de Pío IV a Pío IX (1561-1878)* 323
- Sucheki, Z., *La massoneria nelle disposizioni del "codex iuris canonici" del 1917 e del 1983* 325

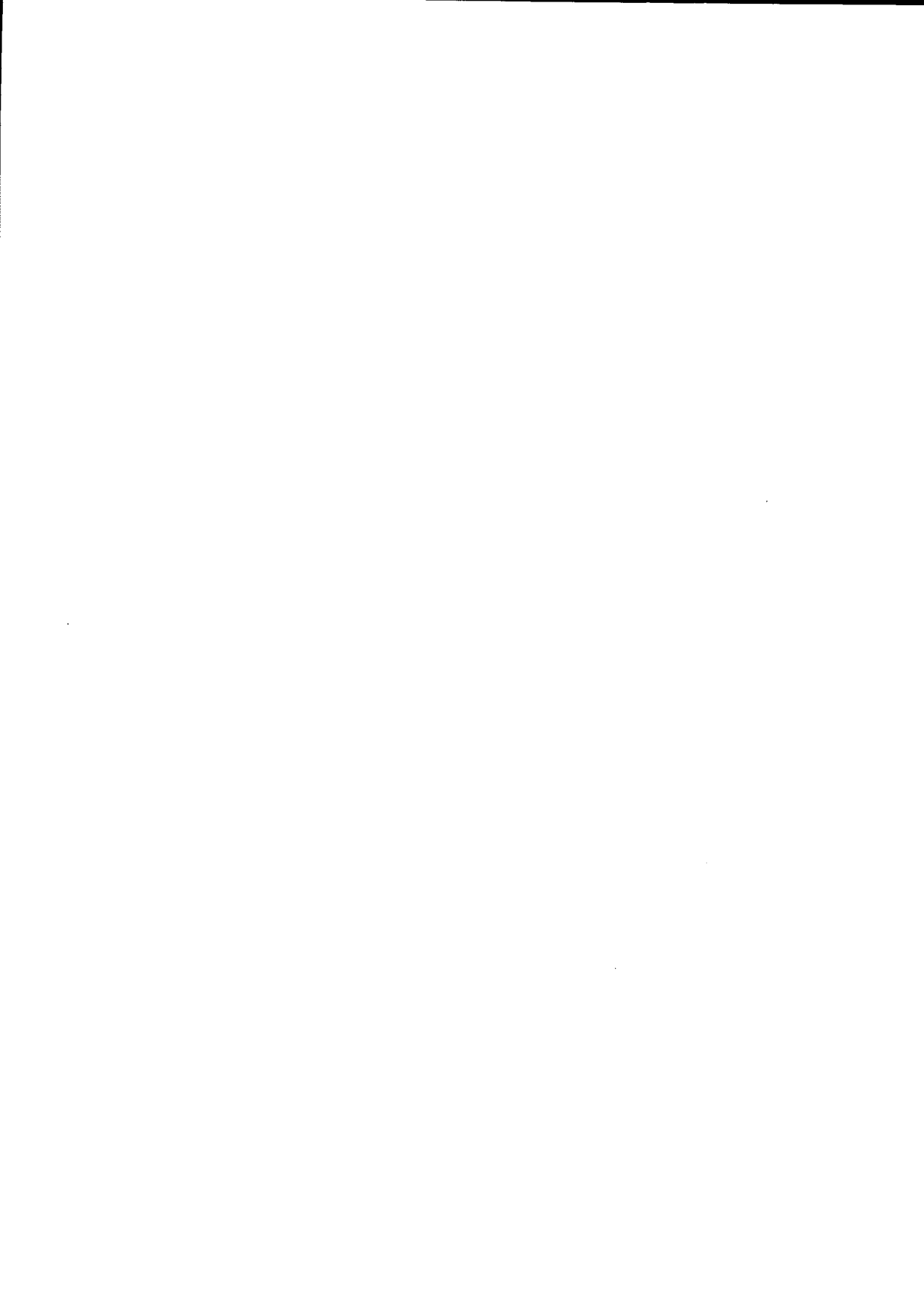
ABREVIATURAS Y CITAS

Nota: Además de las abreviaturas que se reportan a continuación, se han respetado otras utilizadas por los diversos autores, conforme a los modos más comunes de abreviar en obras de derecho canónico. Del mismo modo, se han respetado los diversos modos de citar libros y artículos utilizados por los diversos autores, siempre que han resultado claros y unívocos en cada artículo.

AADC	<i>Anuario Argentino de Derecho Canónico</i>	inc.	inciso
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>	incs.	incisos
art.	artículo	IVC	Instituto de Vida Consagrada
arts.	artículos	LG	<i>Lumen gentium</i>
c.	coram	ME	<i>Monitor Ecclesiasticum</i>
can.	canon	n.	número
cáns.	cánones	nn.	números
CCEO	<i>Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium</i>	op. cit.	<i>opere citato</i> (en la obra citada)
CD	<i>Christus Dominus</i>	pág.	página
CDC	<i>Código de Derecho Canónico</i>	págs.	páginas
CEA	Conferencia Episcopal Argentina	PB	<i>Pastor Bonus</i>
cf.	confrontar	REDC	<i>Revista Española de Derecho Canónico</i>
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i> (1983)	SC	<i>Sacrosanctum Concilium</i>
CIC '17	<i>Codex Iuris Canonici</i> (1917)	Sín.	Sínodo
IC	<i>Ius Canonicum</i>	SRRD	<i>Sacrae Romanae Rotae Decisiones</i>
IE	<i>Ius Ecclesiae</i>	s.	siguiente
		ss.	siguientes
		SVA	Sociedad de Vida Apostólica



ARTÍCULOS



EL DERECHO NATURAL
LA NECESIDAD DE RECURRIR
A UNA ONTOLOGÍA TRASCENDENTE

Ariel David Busso

SUMARIO: Introducción. I. El concepto de derecho natural; II. La dinámica del derecho natural; III. El proceso secularizador; IV. La necesidad del recurso a la metafísica.

Introducción

El concepto de naturaleza es uno de los conceptos fundamentales de todas las ciencias, pero que además interesa a todos los campos del saber. Le interesa a la filosofía en cuanto búsqueda racional y crítica, le interesa a las ciencias físicas, en cuanto estudias las leyes del mundo espacial, le interesa a las ciencias morales y jurídicas en cuanto determinan los principios y las normas de las acciones. La metafísica por ejemplo, que trata de la naturaleza de la sustancia, otorga a la moral y al derecho las bases para una concepción del hombre que puedan fundar y justificar las leyes del obrar. La búsqueda del valor de la naturaleza se transforma así en algo fundamental y esencial en la resolución de variados y fundamentales problemas de todas las ciencias especulativas y normativas.

En el campo de la filosofía del derecho el concepto de "naturaleza" y de "natural" tiene una explicación variada y a menudo imprecisa. Se habla de principios naturales, leyes naturales, justicia natural, obligaciones naturales; se discute sobre el estado de naturaleza; se elaboran doctrinas iusnaturalistas o contrarias al iusnaturalismo.

A veces se trata de una ambigüedad verbal, cuestiones de vocabulario equívoco que, como en todas las ciencias, no está ausente en la filosofía del derecho. Pero también puede tratarse un problema de lógica y de verdadera diferenciación conceptual. Se parte de pre-conceptos, se argumenta sobre la base de conceptos de autoridad o de consenso, se confunden cuestiones metafísicas con cuestiones históricas y los problemas teológicos con los problemas científicos.

Sin la aceptación previa de la existencia de una verdad objetiva y de la posibilidad de que esa verdad pueda ser conocida por la inteligencia humana, toda investigación queda trunca y todo intercambio recíproco del saber investigado es limitado. Investigar es seguir un orden, pero ¿Cuál orden si no existen las esencias, si solamente la investigación es la constatación de los modos de ser?

La concepción ontológica de la naturaleza es el único modo de aclarar no solamente las razones por la cual existe el derecho, sino también por qué existe tal derecho. Esta ontología admite la trascendencia y, por lo tanto, la distinción entre lo divino y lo natural, entre el Creador y la criatura. Dante afirmaba que la naturaleza es el "órgano del arte divino"¹ y Santo Tomás, sobre la base de la misma doctrina, concibe a la naturaleza como uno de los instrumentos del movimiento que es comunicado por Dios, primer motor de la naturaleza y primer principio del acto, ya sea natural o voluntario. Para Santo Tomás, aquello que es natural, no es sino una "participación de la ley eterna"².

Pero con el correr de los siglos, la negación de las esencias, la afirmación cada vez mayor de la importancia única de las existencias han llevado a negar lo innegable. Entonces, aquello que sostiene la inmutabilidad de los principios, es cambiado por la relatividad de lo fáctico. También el derecho.

I. El concepto de derecho natural

Se podría afirmar, en general, que todos los hombres tienen alguna idea de que el derecho natural es una exigencia de la recta razón para la realización auténtica de la persona, o que es un orden esencial íntimamente unido a la naturaleza humana o mejor dicho con la persona humana y que es de por sí independiente del legislador humano o del Estado.

El hombre es naturalmente llevado a subordinar la validez de la ley a la conformidad con el valor de la justicia que a su vez saca de los principios fundamentales de un orden interno del hombre mismo, como ya lo afirmaba Sófocles en su "Antígona": "Para mí no fue Zeus quien proclamó tal cosa/ Ni Diké que mora con los dioses infernales/ quien dispuso tales normas a los hombres/ ni creo que tus decretos son tan poderosos/ que un mortal pueda pasar por alto/ las leyes no escritas e inmovibles de los dioses,/ Porque éstas no son de hoy ni de ayer/ sino que permanecen para siempre y nadie sabe cuando aparecieron".³

¹ DANTE, Mon., LibII, cap.2: *organum est artis divinae quam natura communiter appellant.*

² S.T. I-II q. 91 a.2.

³ *Antígona*, II, 450-457.

No hay ninguno entre los hombres que teniendo uso de razón no sienta un dictamen de la razón misma, el cual además de hacerle discernir entre lo que es bueno y lo que es malo moralmente, le intima interiormente a hacer el bien y rechazar el mal.

Podrá existir divergencia sobre lo que es bueno o malo, lo que es justo o injusto, se podrá discutir sobre si una acción es buena o mala, se podrá tener una mayor o menor sensibilidad a sentir esta inclinación a lo que juzga como bueno o malo, pero la inclinación al buen obrar o la repugnancia a hacer el mal se encuentra inserta en la misma naturaleza humana; es común a todos los hombres.

Y esta ley o derecho natural es la que quiere que las leyes sean siempre más justas y humanas y que no sean dictadas solamente por la fuerza o el arbitrio.

El derecho natural viene así entendido generalmente como un orden vinculante, obligatorio y válido de la convivencia humano; como un orden normativo de carácter ético que deriva de un orden objetivo existente en la cosa misma, que originariamente es dado con el hombre mismo y que le impone como norma fundamental de "ser hombre", "de obrar como hombre": *Esto vir*. Pero también que vale universal y absolutamente, en todos los tiempos, en todos los lugares y para todos los hombres, independiente de cualquier institución positiva.

Pero una vez afirmado esto se presenta el gran problema de definir el derecho natural y se dice de ello que es *difficillima quaestio de natura natura*.

La palabra "natural" agregada a la de "derecho" ha sido origen de diversas confusiones, donde se ha confundido: el deber con la inclinación, el derecho natural con los instintos de la naturaleza y lograr así el ahogo del derecho natural en las fuerzas ciegas o de identificarlo con el poder y la necesidad física, que no hace más que eliminar totalmente las categorías morales que posee el derecho natural.

No se puede negar que este significado original de "naturaleza", *fisis*, haya dado en la historia teológica, moral y jurídica muchas dificultades y confusiones. Esta fue la causa por la que Rosmini sugirió abandonar el viejo y tradicional nombre de derecho natural por el de derecho racional⁴.

De esta manera Rosmini quiso explicar más claramente que el fundamento de tal derecho es la naturaleza racional del hombre: "La razón pues, por la cual nos gusta llamar a este Derecho mas bien racional que natural, se debe a la ambigüedad que produce el significado múltiple de la palabra naturaleza".

⁴ Cf. A. ROSMINI, *Filosofia del Diritto*, Padova (1967) 176-177.

Catherein decía, a su vez, que la expresión derecho racional es justa, porque el derecho natural subsiste en los principios prácticos obligantes y al conocimiento de los cuales la razón llega espontáneamente. Pero sería falso, agregaba, pensar que la fuerza obligante de tales preceptos provenga de la razón misma. La obligación de las leyes es una exigencia que la voluntad del superior presenta a la voluntad del súbdito y por lo tanto no podemos depender de nuestra propia voluntad. La razón, en cierto modo, es como un heraldo que notifica el pedido a nuestra voluntad del querer racional del autor de nuestra naturaleza. Por eso es mejor decir derecho natural que derecho racional⁵.

Si bien es cierto además que todo derecho natural es siempre racional, no por ello todo derecho racional es derecho natural. Así no todas las normas del derecho positivo, aún siendo justas y por lo tanto racionales, son también normas de derecho natural, como por ejemplo: el color de las luces de los semáforos, etc.

Se está de acuerdo con Rosmini que la palabra "natural" ha sido usada abusivamente incluso hasta cambiarle totalmente el significado como ocurrió de hecho en el Iusnaturalismo iluminístico.

Esto explica, quizás porque en el Concilio Vaticano II, cuando se habla de la ley que el hombre descubre en lo íntimo de su conciencia no usa el adjetivo: natural⁶. La palabra natural fue explícitamente no usada porque podría haber evocado y suscitado un complejo de problemas y discusiones.

Para aclarar este equívoco se buscará determinar el significado de la palabra natural.

La palabra natural, puede significar todo aquello que tiene que ver con el origen y por lo tanto todo lo que es congénito, connatural, innato. Esta es la significación nominal. La naturaleza expresa así el nacimiento; *natura a nascendo*. Este significado, natura como principio, es el que usa Cicerón: "Derecho natural es aquél que no es fruto de opiniones sino que está impreso en nosotros por una innata virtud"⁷.

Puede decirse, en segundo lugar, del movimiento que procede de un principio intrínseco, y así se distingue de aquello que es violento y artificial. Esta es la significación física.

Puede decirse, por último, de aquello que es causado por los principios esenciales de una cosa, y así conviene a la cosa misma según su propia naturaleza o sustancia, como por ejemplo las tendencias de la naturaleza humana. Es la significación metafísica: el significado viene

⁵ V. CATHEREIN, *Filosofía Morale*, Trad. Ital, Firenze (1913) 103-104.

⁶ Cf. GS 16; D H 1-3.

⁷ II *Rhetoric* can. 53.

aplicado a cada substancia para luego ser aplicado a cada ente y así a la natura como identificación con *substantia, ens*⁸.

Sobre la base de esto se puede concluir:

1. El derecho natural propiamente hablando, no puede decirse en el primer sentido, como innato o congénito.

Para hacer un juicio, como ocurre al enunciar una ley, el intelecto debe primero realizar un acto de conocimiento. Se podría decir en este caso que es innato con respecto a la causa, es decir en cuanto que el intelecto está en nosotros desde el nacimiento. Por eso sólo puede decirse que el derecho natural es innato con respecto a su principio, ya que el es un don que la naturaleza racional posee porque su Autor se la ha dado desde el comienzo.

2. El derecho natural puede decirse, en parte, natural en el segundo sentido, en cuanto es causado en parte por principios intrínsecos de la naturaleza humana.

El derecho natural es la ley interior de nuestra naturaleza racional y no algo impuesto al hombre desde afuera. Por ello Santo Tomás concibe a la naturaleza humana como la causa del derecho: *natura...est...iusti causa*⁹. La naturaleza o esencia del derecho no puede ser derivada sino de la naturaleza misma del hombre.

3. El derecho natural puede decirse “natural” en el tercer sentido en cuanto que su conocimiento está inserto en la razón, es decir, en cuanto la razón lo conoce según “su propia naturaleza”, está puesto necesariamente por la misma constitución intrínseca de nuestra mente¹⁰.

Resumiendo, el derecho natural se dice “natural” porque resulta de la misma naturaleza de las cosas, como complejo de normas obligantes y válidas necesariamente, de por sí y de su naturaleza, y no por un precepto positivo; en cuanto tiene su origen íntimo (causalidad intrínseca) en las inclinaciones o tendencias espontáneas. No es el resultado de una lenta elaboración histórica o de una lucha por el devenir o de una lenta emanación del “yo”. Pero además porque es conocido universalmente con la luz natural de la razón. O al menos puede ser fácilmente conocido por todos los hombres de todos los tiempos y lugares por medio de la ley natural; y en cuanto expresa una teleología, es decir que tiene su finalidad en aquellos bienes que el sujeto exige para su propia y natural perfección¹¹.

⁸ Cf. In *III Sent.* d.5, q.1, a.2.

⁹ In *V Ethica* lect.12.

¹⁰ Cf. S.T. I-II, q. 91, a.2, ad 2.

¹¹ Cf. S.T. I-II q. 1 a. 5.

La naturaleza expresa así la forma de cada ser en cuanto está inclinado y ordenado al fin por el cual fue hecho por su Autor. Esta finalidad, en un primer momento le presenta al ser su "propia razón de ser" y por lo tanto le presenta el motivo de cada uno de sus movimientos y, en un segundo lugar presenta la perfección del mismo:

"Cada cosa se dice perfecta en cuanto alcanza el propio fin, que es su última perfección"¹².

Podemos ensayar alguna definición del derecho natural recurriendo a algunos documentos magisteriales:

"Es el dedo que el mismo creador imprimió en las tablas del corazón humano y que la razón humana sana y no oscurecida de pecados y pasiones puede leer en ellas"¹³;

"Es una ley de naturaleza, común a todos los hombres y a todos los pueblos, de la cual provienen las normas del ser, del obrar y del deber, y cuya observancia asegura la pacífica convivencia y la mutua colaboración"¹⁴.

O como dice Reginaldo Pizzorni O.P.:

"Consiste en una suma de normas fundamentales, válidas absolutas y universales, las cuales general una verdadera obligación en la voluntad humana, según las directivas necesarias de la acción"¹⁵.

II. La dinámica del derecho natural

Llamamos dinámica del derecho natural al proceso en el que el derecho natural permaneciendo inmutable y siempre válido en sus principios generales, éstos se adaptan a las siempre mutables y concretas condiciones de la vida humana.

El derecho natural no es un edificio de fórmulas completas y perfectas, tampoco es un código ya hecho, numerado y paragrafado, como lo quería presentar el iluminismo de los siglos XVII y XVIII.

Es un núcleo de principios generales, universales e inmutables, en los cuales deberán inspirarse las fórmulas de los distintos códigos. Esos principios, rectamente entendidos, son muy amplios para ser agotados por el ambiente, la cultura o la historia.

Hay principios absolutos y relativos.

Los absolutos son los relacionados con la naturaleza humana ya que ésta permanece siempre la misma, pero son relativos en lo que respecta a su aplicación en la historia.

¹² S.T. II-II q. 184 a.1.

¹³ Pto XI, Encicl. *Mit Brennender Sorge*, de 14 de marzo de 1937, n° 8.

¹⁴ Pto XII, Alloc. "*La Riconciliazione Internazionale*", del 13 de octubre de 1955, n° 7.

¹⁵ *Attualità del diritto naturale?*, Roma (1971) 76.

Por lo tanto, hay un dinamismo que lleva a profundizar y a esforzarse para hacer más perfecto y más justo al derecho en sus determinaciones contingentes. Es según este dinamismo que los derechos de la persona humana toman forma política y social en la comunidad.

Esta no es una especulación tomada al vuelo, sino basada en la exigencia de la razón tomando al hombre histórico, concreto y no como ser en abstracto. En tal sentido los varios contenidos de los preceptos del derecho natural no son otra cosa que una interpretación nueva y siempre necesaria de la existencia humana en los diferentes períodos históricos en los cuales aún la naturaleza y el estado del hombre se diferencian, como dice Santo Tomás: "Los diversos estados del género humano varían según la sucesión de los tiempos"¹⁶.

Podemos hablar justamente de una dinámica del derecho natural, en cuanto, aún reconociendo su intrínseca inmutabilidad considerándolo en su aspecto objetivo y ontológico, debemos reconocer también un perfeccionamiento en él mismo. Esto es el progreso considerado desde el punto de vista subjetivo o gnoseológico, considerado al conocimiento que cada uno pueda tener o en cuanto a sus aplicaciones y formulaciones externas que puedan hacerse a las mutables situaciones históricas y a su eficacia permanente e histórica, por ejemplo: la dignidad de la persona humana en la conciencia.

Esta dinámica actúa como lo hace en cualquier otra verdad. Aunque la verdad sea absoluta, el conocimiento que nosotros podemos tener de ella, siendo el nuestro un conocimiento humano es siempre limitado, inadecuado, perfectible y mutable¹⁷.

Así no hay ideas innatas en el conocimiento humano y por lo tanto el conocimiento del derecho natural es una obra progresiva, sujeta también a la oscuridad, a los vaivenes y también a las desviaciones.

Se pueden conocer dos momentos de la promulgación y del conocimiento del derecho natural en el hombre:

1. En el acto mismo de su creación, es decir en el momento en el que los padres generan el cuerpo y Dios crea el alma racional. Así el derecho natural es connatural al hombre en cuanto deriva de la misma naturaleza humana idéntica en todos los espacios y tiempos para todos los hombres.

2. Este segundo momento se tiene cuando cada hombre en el desarrollo de su inteligencia y alcanza el uso de razón reconoce leyes que surgen de la misma naturaleza de las cosas. Esto se llama promulgación individual.

¹⁶ S.T.I-II. q.106, a.3, ad.2.

¹⁷ Cf. S.T. I, q.16, a.8.

Se puede comprender así como las leyes que provienen del derecho natural no podrán nunca completarse, debido a la variedad de circunstancias y disposiciones contingentes que deberán atravesar.

Una declaración de los derechos del hombre nunca será acabada y definitiva. Será siempre en función del estado de la conciencia moral y de la civilización de una época de la historia.

Es por ello que Bergson confundía y llamaba al derecho natural: "moral abierta", es decir siempre susceptible de un nuevo progreso mediante una profundización de las exigencias del derecho y una ampliación de su horizonte.

La dinámica del derecho natural tampoco es ascendente y rectilínea. Esto es debido a que la revelación del complejo de estos principios fundamentales no se realiza siempre y en todos los tiempos de la misma manera y depende también de la capacidad receptiva de cada conciencia humana.

Solamente Dios la conoce en sí misma perfectamente; los hombres la conocen al menos en sus primeros principios, comunes y universalísimos, que no pueden ignorados por nadie que tenga uso de razón; los otros principios podrán ser más o menos ignorados según la edad, la educación, el tiempo y el lugar. Y bajo este aspecto pueden ser mutables.

Así se distinguen una doble serie de normas que aparecen en el derecho natural y que son explicitados en las leyes de este derecho:

Los preceptos primarios, que contienen los preceptos generales o ese mínimo de reglas del bien y del mal, que expresan la tendencia espontánea de la naturaleza humana. Son evidentes o basta una pequeña reflexión para que vengan a ser reconocidos y admitidos por la razón.

Los preceptos secundarios, que derivan de los precedentes y admiten restricciones y excepciones a causa de las diversas circunstancias en las cuales deben ponerse en acto. Para juzgarlas y valorarlas se requieren mayor reflexión y ciencia suficiente. Dice Santo Tomás al respecto que estos preceptos, aún derivándose cercanamente de los primeros principios pueden cesar de tener vigor "en casos excepcionales y particulares, por causas especiales que impiden la observancia de tales preceptos"¹⁸.

Un ejemplo de vitalidad y actualidad del derecho natural lo tenemos en el derecho romano que se basó en la justicia según los principios absolutos e inmutables del derecho natural. Aún cuando estos principios fueron después vivificados por la doctrina cristiana, nunca constituyeron estos ni el más pequeño impedimento para el desarrollo

¹⁸ S.T. I-II, q.94, a.5.

histórico de aquel derecho. Siempre conservó su vigor como derecho común en tantas partes del mundo hasta la actualización en las codificaciones de los derechos nacionales que, en gran parte, reprodujeron las soluciones del derecho romano. Así vino a decirse *nel diritto tutto ciò che non é divino é romano*¹⁹.

Pero la inmutabilidad plena y absoluta está reservada sólo a Dios, mientras que la naturaleza del hombre es inmutable pero no perfectamente como Dios, sino que está sujeta a mejoramientos y depravaciones, aún en las relaciones de justicia que forman nuestro derecho natural²⁰.

La naturaleza humana no es inmutable e indefectible, aquello que le es natural no es necesariamente idéntico siempre y en todos lados, aunque hay algo de invariable, porque de otro modo no existiría la "naturaleza".

III. El proceso secularizador

El proceso secularizador de los últimos siglos es aquél que quiere separar siempre más al hombre de Dios, en todas sus manifestaciones individuales y sociales. En otras palabras es pretender a prescindir de Dios y a explicar todo sin recurrir a él a los fines de llegar a una pretendida liberación total del hombre. Con respecto al tema tratado aquí es tratar de lograr un verdadero derecho natural prescindiendo de Dios, fundándolo únicamente en la naturaleza humana, en la razón del hombre. Este problema en la filosofía del derecho conduce al uso de la razón humana, en su verdadera dimensión, que tiene como finalidad ordenar todas las actividades del hombre y de ser la causa de su libertad. La razón así concebida se transforma en norma próxima de honestidad, ley que impera y legislación viva que lleva en sí misma las características dejadas por el absoluto. Obrar *secundum rationem* es obrar según virtud²¹.

Según la concepción tomista, cristiana, la solución del fundamento del derecho natural depende sobre todo de la respuesta a la pregunta que la humanidad se propone y repropone a través de la historia "Dios ¿existe o no existe?".

La respuesta de la moral autónoma o del iusnaturalismo ateo supone que el hombre ha roto el vínculo con Dios como su autor y fin y lo considera como capaz de bastarse a sí mismo y de definirse fuera de un

¹⁹ R. PIZZORNI, o.c. pág. 151.

²⁰ Cf. Suppl., q. 41, a. 1, ad 3.

²¹ Cf. S.T I-II q. 94 a. 3.

orden objetivo. La naturaleza, a la cual deberá conformarse, será aquella indicada por la coacción de la fuerza o por la sugerencia del egoísmo. El fundamento del derecho natural es puesto en la naturaleza misma, en la razón recta del hombre, pero independiente de toda consideración de Dios, en cuanto que el hombre es la medida de todas las cosas y, por lo tanto, se transforma en regla y estímulo para obrar, ya sea individual como socialmente.

Esto antropocentrismo se basa en una exaltación del hombre y se agrava por el rechazo de cualquier forma de revelación así como de cualquier contexto religioso y moral preestablecida.

Esta era la doctrina del agnosticismo sofisticado del siglo V a.C. y, en menor medida, del epicureísmo. La conocida frase de Protágoras es el ejemplo claro: "El hombre es la medida de todas las cosas".

Un iusnaturalismo con la consecuente moral independiente de Dios, se encontró también en Pelagio, en el siglo V d.C., el cual separaba la acción humana de Dios, en un intento práctico de resaltar la naturaleza humana.

Otros errores fueron sumándose a éstos hasta llegar a la situación contemporánea, cuyas doctrinas exponentes fueron las siguientes:

1. El positivismo jurídico, nacido oficialmente en la primera mitad del S. XIX.

Consiste en la afirmación de la suficiencia de la ciencia para el conocimiento del derecho. Todo el derecho no es más que el dato ofrecido por lo positivo y negando todo camino a una especulación fuera de esos caminos. El derecho expresa así solamente la correspondencia a un sistema jurídico determinado y a condiciones históricas de la vida social.

Se concentran las fuerzas en los datos experimentales, históricos, fenomenológicos.

Se explicaría así que entre los múltiples y diferentes fenómenos sociales se encuentren también los jurídicos, que son una consecuencia de otros fenómenos sociales. Así el derecho va considerando solamente en su aspecto empírico o fenoménico, es decir como un hecho y no como un valor.

Es independiente de toda valoración metaempírica o suprafenoménica. La ciencia jurídica debe poner todo su empeño y atención sobre el dato experimental el derecho histórico las conexiones de los hechos que lo determinan la fenomenología del hecho jurídico.

"Mi intención es de descartar completamente toda la metafísica jurídica. Yo no busco determinar qué cosa sea el derecho ideal, absoluto. Poseo la profunda convicción que esto puede ser el objeto de una creencia, pero no de una determinación científica. Sobre el terreno positivo, busco determinar únicamente en qué momento una cierta regla, de la

cual el conjunto de individuos de un grupo social tiene un conocimiento más o menos claro, se transforma en regla del derecho”²².

En todo el positivismo, hay una especie de fobia a la ontología. Decir metafísica es decir ficción, porque es querer ir más allá de los hechos y salirse del realismo jurídico. Sería –para todos estos autores– un procedimiento anticientífico.

El derecho natural es solo un nombre. La mente humana no puede sacar de la realidad contingente y mutable del derecho positivo ninguna norma absoluta o criterio universal e inmutable de valoración, porque la experiencia da el derecho sólo como un “hecho de la sociedad humana” o como “un fenómeno puramente histórico”.

Decía Carnelutti al respecto: “El objeto de la jurisprudencia científica no puede ser otro, que el derecho positivo... El problema del derecho natural es extraño a la ciencia del derecho como el problema del alma a la anatomía humana”²³.

Esta es otra consecuencia y Carnelutti parece verlo. Para él estaría bien que el estudio del derecho natural sea realizado en el ámbito de la filosofía o más bien de la teología, pero no en el que él llama “científico”. Este es el gran límite: No significa solamente que el positivismo jurídico sea el estudio del derecho positivo, sino que es la convicción de la que única realidad es el derecho positivo.

Derecho es igual a derecho histórico-positivo, estableciendo una perfecta ecuación entre los dos términos excluyendo así un lugar al derecho natural.

Dada la imposibilidad de encontrar un fundamento racional al derecho, se llegó a la identificación del derecho con la voluntad del Estado, única y autónoma fuente del derecho, por el cual se crea el principio: “todo es en el Estado y nada fuera de él”; “todo es en la fuerza del legislador que siempre tiene razón”: “*Ius quia iussum*” y no “*Ius quia iustum*”.

Así, al resolver los conflictos internos o internacionales de los Estados, no puede existir otro criterio positivo que el de la fuerza. Algunos hasta pensaron que la historia siempre tiene razón y que la justicia se identifica con el suceso.

2. El sociologismo jurídico. Sus exponentes más significativos fueron: E. Durkheim (1858-1917), L. Levy-Bruhl (1857-1939), G. Gurvitch (1894-1965), entre otros.

Las teorías sociologistas nacieron para superar el positivismo jurídico. Desde este punto de vista se admite que el derecho es un hecho esencialmente social, es decir un producto de la vida social y de la con-

²² DUGUIT, *Traité de Droit Constitutionnel*, París (1921), Vol. I, 49.

²³ *La crisi del Diritto*, en “Acta Pontificia Academiae S. Thamae Aquinatis”, vol XII, Romae (1946) 45-46.

ciencia social, por el cual la normatividad del derecho se reduce a las fuerzas sociales que se imponen al individuo singular.

La ley moral, como el deber, no es otra cosa que el complejo de las exigencias de la sociedad en un determinado tiempo y lugar, fruto de la presión social, por el cual a un estado social enteramente definido le corresponde un sistema, más o menos armónico –y no solo– de reglas morales y jurídicas también enteramente definidas.

El derecho tiene así, como fundamento a la sociedad, como finalidad la necesidad colectiva y como método a las posibilidades sociales.

3. El idealismo jurídico. Esta doctrina tuvo como característica meritoria iniciar la reacción contra el positivismo filosófico. Pero no tuvo, desde el punto de vista de la filosofía del derecho, la posibilidad de salir de sus propios errores, por su posición ante la ontología.

Para estos, el pensamiento es un “pensamiento creador”, que se basta a sí mismo. Es la única realidad.

Decía Carnelutti: “El positivismo, en el contraste entre derecho positivo y derecho natural, niega uno de dos distintos; en cambio el idealismo niega la distinción. Para el primero el derecho natural no existe; para el segundo es un todo como con el derecho positivo”. “El camino de tal identificación es el historicismo”. “El derecho natural no es tanto un modelo propuesto al derecho positivo, sino que lo es la “idea” misma, en la cual el derecho positivo encuentra su expresión.”. Pero el pensamiento se encuentra siempre en movimiento, por lo tanto, es imposible que exista una sustancia fija a la cual pueda hacerse referencia, porque todo es cambiante.

4. El existencialismo. Rechazando la concepción tradicional de naturaleza, esta teoría considera a la libertad y a la voluntad de cada uno decidir sus normas, su bien y su mal, lo justo y lo injusto.

Las normas que valen para vida ético-jurídicas no pueden provenir de Dios –que no “existe”– y menos de la naturaleza humana, porque el hombre no es naturaleza sino libertad, es decir “indeterminación”, por la cual el hombre elige su norma moral en función de la diversidad de las situaciones y de la libertad que posee.

Según Sartre, el de la primera época, el hombre es libre en sentido absoluto. Su voluntad no está subordinada ni a valores, ni a imperativos de ningún orden. El es el creador, el inventor de todos los valores y de todas las normas del mundo. El valor no es otra cosa que lo que él elige o encuentra. Fuera del hombre no hay legislador, él legisla en plena soledad sobre sí mismo²⁴.

²⁴ J.P. SARTRE, desarrolló toda su doctrina especialmente en su obra *El existencialismo es un humanismo*.

Albert Camus, en su novela "El extranjero", describe las cavilaciones del personaje que luego de la muerte del padre tiene dentro de su conciencia. La referencia al bien o al mal no es a una situación objetiva, heterónoma, sino a su propia subjetividad. La conclusión es que no existen valores sino situaciones a valorar.

En este contexto existencialista no se puede hablar de "naturaleza" común a todos los hombres y, por lo tanto, se rechaza una "ética esencial" con valores vinculantes para todos. Hay una ética personal o una ética de situación.

5. El historicismo. Esta teoría justifica todo en la historia. *La storia non è mai giustiziera, ma sempre giustificatrice*²⁵. El principal exponente fue Benedetto Croce (1866-1952) y negaba el derecho natural como antihistórico y negador de la libertad y de la vida humana. No hay "criterio deontológico" porque: "la vida y la realidad es historia y nada más que historia"²⁶.

El historicismo se resuelve en la filosofía del hecho, es decir de la sola y única realidad histórica. Así el derecho es solamente la realización histórica, siempre cambiante, de la actividad económica, de una actividad eminentemente práctica movida por la utilidad individual. Se negaba así la realidad natural y toda relación entre moral y derecho.

El derecho es la fuerza, es la pura realización histórica y el cambio de las leyes es producto exclusivo de la libre voluntad que produce en las nuevas condiciones de hecho, la nueva ley.

Pero si el derecho es "fuerza", no podrá ser más que una fuerza contra otra fuerza, que ninguna es moral o inmoral, sino simplemente una realidad.

Seguía diciendo Croce: "El derecho natural, la legislación universal, el código eterno, que pretende fijar al transeúnte, va en contra del principio mutable de las leyes, que es consecuencia necesaria del carácter contingente e histórico de su propio contenido".

Si se dejase al derecho natural hacer lo que anuncia, si Dios permitiese que los asuntos de la Realidad fueran administrados según las leyes abstractas de los escritores, de los profesores, se vería, con la aplicación del Código Eterno, frenarse de golpe el Desarrollo, concluir la Historia, morir la Vida, deshacerse la Realidad"²⁷.

Pero esto para Croce no ocurre, "porque Dios, es decir la Realidad, no permite"²⁸. Y así un derecho natural no se encuentra en ninguna parte, porque es lógicamente contradictorio. Todo es bueno o malo moral-

²⁵ B. CROCE, *Teoria e storia della storiografia*, Bari (1948) 77.

²⁶ B. CROCE, *La nascita dello storicismo*, en *La crítica* (1937), 328.

²⁷ B. CROCE, *Filosofía della pratica*, Bari (1950) 323.

²⁸ *Ib.* p. 324.

mente según el tiempo o lugar. Toda la historia lleva consigo lo legítimo. Todo lo real es racional y todo lo racional es real.

Para los historicistas el derecho no tiene ninguna relación con lo trascendente. Literalmente esta relación es negada por el mismo Croce: "Donde se introduce la sombra de los trascendente, se hace oscuro, y en la oscuridad se puede introducir de todo"²⁹.

Este es el historicismo condenado en la Encíclica *Humani Generis* de Pío XII en 1950, cuando dice: "Se toma sólo los acontecimientos de la vida humana y arruina los fundamentos de cualquier verdad y ley absoluta, ya sea en el campo de la filosofía como de los dogmas cristianos"³⁰.

6. La teoría pura del derecho. Es el punto de referencia de Hans Kelsen (1881-1973). Se la llamó también Escuela de Viena o Escuela de jurisprudencia normativa.

Esta "ciencia pura del derecho" mira sólo a conocer qué es el derecho presentándolo "como es", es decir como "norma pura", sin legitimarlo como justo o descalificarlo como injusto, porque la ciencia se ocupa solamente del derecho "posible o real" y no del derecho justo.

Esta teoría se dedica limitativamente a considerar al derecho positivo como es, rechazando la valoración, por que pretender hacer esto es lo mismo que abandonar la realidad jurídica.

Kelsen se pondrá a favor de la consideración del Estado como derecho, porque el Estado no es una realidad que pueda considerarse distinta del derecho. El Estado es la personificación metafórica del orden jurídico. Por ello Kelsen niega el dualismo existente entre: el derecho positivo y el derecho natural, el derecho y la justicia, el derecho objetivo y el derecho subjetivo.

La ciencia es sólo de las normas ya creadas y puestas para la elección voluntaria del hombre, para aceptarlas o no. Así los términos jurídicos de "deber" y "obligación" no tienen porqué tener resonancia moral.

7. El iusnaturalismo moderno. Nos referimos a las doctrinas nacidas en el siglo XVII, cuando se produjo un desplazamiento de los centros culturales desde el Mediterráneo especialmente desde España e Italia hacia el centro y oeste de Europa: Alemania, Inglaterra, Francia, Holanda. Apareció así el pensamiento moderno que produjo un profundo cambio en la cultura europea, donde junto a una declinación del escolasticismo y de las concepciones clásicas, apareció un derecho natural separado de la teología.

²⁹ Ib. p. 301.

³⁰ AAS 42 (1950) 563.

Las causas que suelen señalarse son las siguientes:

La experiencia dolorosa de las guerras de religión y la necesidad de encontrar bases de un entendimiento pacífico independiente de la Verdad revelada;

La influencia protestante y la ruptura consiguiente entre lo natural y lo sobrenatural;

La postulación de la autonomía racional frente al dato religioso, naciendo así la influencia del racionalismo caracterizado por la exagerada confianza en la razón;

El surgimiento de la idea de “moral social”, con todas sus consecuencias.

Entre los principales exponentes pueden citarse a Samuel Pufendorf, Christian Thomasio, Christian Wolff.

Pufendorf, cuando era profesor en Heilderberg, instituyó la primera cátedra de Derecho Natural y se transformó en uno de los más celebres escritores de la escuela de derecho natural, aunque no pueda decirse que haya aportado una contribución de gran originalidad³¹. Desarrolla largamente en sus escritos la teoría del “estado de naturaleza”, es decir del estado anterior a la convivencia política, en el cual todos los hombres eran libres e iguales pero sin tener ninguna garantía de sus derechos. Debido a esto tuvieron que someter a un soberano, es decir, constituir el Estado.

Sobre el concepto de “estado de naturaleza” parece mostrarse un equívoco. Se podría entender por ello, o a un período histórico anterior al que existe en la sociedad, o a una idea de aquello que sería el hombre sin el Estado.

En el primer sentido se tendría una narración histórica insostenible; en el segundo sentido hay un principio hipotético, racional. Es en este segundo sentido como debe ser tomado el “estado de naturaleza” según esta idea del Iusnaturalismo que sostiene Pufendorf.

Con este autor, la escuela de derecho natural se presenta como un sistema más completo y elaborado. El derecho natural existe antes que el Estado y por eso conserva todo su imperio. Por ello distingue entre derecho innato, que es el propio del hombre aislado y derecho adquirido, que es propio del hombre “socio”, es decir cuando tiene experiencia de convivir.

El autor se inclina por una concepción llamada voluntarista de la ley natural, como influencia del pensamiento y de la fe luterana que

³¹ Sus obras principales fueron: *Elementa Jurisprudentiae Universalis* (1660); *De iure naturae et gentium* (1672); *De officio hominis et civis* (1673).

profesaba. La fe aparece como un mandato superior y en consecuencia la ley natural es fundamentalmente mandato de Dios.

El punto de partida de Pufendorf no fue la naturaleza —o esencia del hombre— entendida a partir de los principios de la ontología, sino tal como ella se muestra históricamente.

Thomasio, por su parte, se dejó influenciar por escritores anteriores, como por ejemplo Marsilio Da Padova y en parte Aristóteles. Pero quien influenció más en su cultura fue la *Aufklärung*³².

El intento de Thomasio fue principalmente político. El se propuso enseñar los confines de la autoridad legítima del Estado, reivindicando la libertad de conciencia individual, arbitrariamente violada por la coercibilidad jurídica. Combatió la tortura, los procesos contra las brujas y los herejes. Propugnó la libertad religiosa y de conciencia y por lo tanto le fue necesario aclarar que existen campos en los cuales la injerencia del Estado no tiene lugar.

Distinguió las normas del obrar y las ciencias correspondientes en tres especies: la ética, la política y la jurisprudencia. Estas tres disciplinas tienen todas, pero cada una de una manera distinta, un único fin: la felicidad. *Facienda esse quae vitam hominum reddunt et maxime diuturnam et felicissimam, et evitanda quae vitam reddunt infeliciem et mortem accelerant.*

La ética tiene por principio al *honestum*: “Haz a tí mismo aquello que querrías que los otros hicieran a sí mismos”; La política tiene por principio al *decorum*: “Haz a los otros aquello que quisieras que los otros te hagan a tí”;

La jurisprudencia tiene por principio al *justum*: “No hacer a los otros lo que no quisieras que te hagan a tí”.

Mientras que la moral y la política obran positiva mente, el derecho en cambio, prescribe solamente el no ofender. La ética se refiere exclusivamente a la conciencia del sujeto y tiende a procurar la paz interna. El derecho, en cambio, regula las relaciones con los otros, por lo tanto establece un régimen de co-existencia y tiene como principio fundamental la obligación de no ofender a los demás.

De esta manera los deberes morales se refieren solamente a la intención en el foro interno; mientras que el derecho, que tiende a la paz externa, concierne solo a la exterioridad de las acciones, es decir al foro externo, mirando a impedir los conflictos que puedan nacer de la convivencia. De allí se sigue que, según Thomasio, los deberes jurídicos se pueden hacer valer con la fuerza.

³² Sus obras: principales fueron: *Institutiones Jurisprudentiae divinae* (1688). Sigue las ideas de Pufendorf; *Fundamental iuris naturae et gentium* (1705). Trata la distinción entre derecho y moral.

Lo que se refiere al ámbito de la conciencia no es coercitivo, porque ninguno puede usar violencia contra sí mismo.

Es fácil ver que no existen deberes jurídicos con relación a sí mismo, ni tampoco tienen valor interno, en este campo domina solamente la legislación moral.

El Estado es el órgano del derecho y por lo tanto no puede penetrar en las conciencias. Sin embargo estos deberes jurídicos son coercitivos, porque la coacción es posible con respecto a los otros cuando se trata de acciones externas. Los deberes jurídicos son llamados por Thomasio perfectos y los morales son los imperfectos porque carecen de coacción.

Wolff, que fue discípulo de Leibniz. Escribió numerosos volúmenes de carácter enciclopédico desarrollando y vulgarizando la filosofía de aquel³³.

El principio fundamental de la Filosofía práctica, tanto de la moral como del derecho, es la idea de perfeccionamiento. El hombre tiene el deber de perfeccionarse y de promover el perfeccionamiento de los demás; y este deber es además un derecho.

Wolff afirma que el derecho no es más que la facultad de cumplir con el propio deber; es decir que el derecho permite, la moral ordena. Así el derecho es *lex permissiva* y la moral es *lex praeceptiva*.

El derecho natural en sentido propio no es para Wolff la ley natural, sino el derecho subjetivo natural (*la facultas agendi*).

Esta doctrina ofrece un flanco débil ya que confunde deber moral y deber jurídico y así no se da cuenta que muchas cosas son permitidas por el derecho pero que la moral prohíbe. No se puede hacer coincidir el lícito jurídico con la obligación moral. Además el derecho tiene también naturaleza imperativa y no simplemente permisiva.

En todo lo demás Wolff sigue la doctrina tradicional del Ius naturalismo moderno: El carácter natural social del hombre, El contrato social, Los derechos innatos (estado de naturaleza), El estado social, etc.

Otra característica de Wolff es también el abuso de la dialéctica y del método racional, con el cual pretende deducir a priori los datos empíricos, o sea aquel conocimiento que podemos recoger de la observación de los hechos, de la experiencia. Esto no hizo más que colaborar para que comenzara el período del empirismo, como reacción a los abusos realizados en el método racional, representado especialmente por Locke.

El denominador común de estas formas del pensamiento es el postulado fundamental de la nueva concepción del derecho en la que el punto principal es la "liberación" del derecho de la metafísica y de la

³³ Su principal obra fue: *Ius naturae methodo scientifica pertractatum* (1740-1748).

teología. Esta tentativa fue retomada más adelante por Kant, Fichte, Hegel. Kant desvinculó la moral y con ella el derecho de cualquier presupuesto trascendente. Dirá que antes de él la moral estaba fundada sobre la heteronomía del querer, y que él fue el primero en fundarla sobre la autonomía, sustrayendo el acto humano no solo a los estímulos de interés práctico, sino además a cualquier relación con Dios y con la vida futura. Dios no se encuentra mas en el fundamento de la moral, pero no porque Kant trate una moral que niega a Dios, en el sentido de que prescindiera de El. Los principios fundamentales del derecho no deben buscarse en la naturaleza, sino en la razón: así el iusnaturalismo se transforma en un iusracionalismo.

Después de Kant la doctrina será llevada a consecuencias extremas y el mismo pensamiento se transformará en el creador y arbitro absoluto del bien y del mal, de lo justo y de lo injusto, en cuanto que el derecho ya no será más considerado como *res o natura*, sino como emanación del sujeto.

IV. La necesidad del recurso a la metafísica

Hay que preguntarse si una norma de vida humana, desde el momento que no tiene "en sí" la razón suficiente de su existir, tenga su fundamento último, real y objetivo en Dios. Otra cosa sería preguntarse si esa norma puede o no ser conocida, reconocida y practicada, sin tener al mismo tiempo un ligamen con el remoto fundamento divino.

La primera cuestión es de orden metafísico-teológico, la segunda es psicológica.

Desde el punto de vista de la metafísica, el derecho natural no puede tener otro fundamento que el de Dios que, como raíz del ser, es también norma del obrar, causa y regla suprema de todas las cosas y por lo tanto de todo bien.

Desde el punto de vista psicológico, es cierto que es posible reconocer en nosotros esta ley natural como algo que obra en nosotros "desde adentro", como tendencia, como primera fuerza que el Creador impulsa en la criatura racional para dirigirla a sus fines, pero que pueda sentirse únicamente como una fuerza "en sí misma", sin sentir al Creador que la impulsa. Esta tendencia sería vista, solamente, como autonomía cuyo signo más visible sería la espontaneidad en el obrar. Esto quiere decir que se puede llegar así a conocer la tendencia, pero sin el deber moral que impone la Razón Eterna de la cuál se participa realmente la Verdad y la Bondad de todas las cosas.

Santo Tomás prueba la existencia de los actos intrínsecamente buenos e intrínsecamente malos, basándose únicamente en la consideración de la naturaleza humana que se expresa racionalmente sin hacer

un recurso directo a Dios: *Bonum et malum in humanis actibus, non solum sunt secundum legis positionem, sed etiam secundum naturalem ordinem*³⁴. A esto agregaré que la ciencia jurídica concibe a la naturaleza humana como la causa del derecho: *Iustum naturale est ad quod hominem natura inclinatur*³⁵. Es decir que la naturaleza íntima del hombre, no solamente es inclinación natural, sino también –y especialmente– racionalidad, porque tiene como fundamental finalidad “racionalizar sus mismas inclinaciones naturales”. Por eso el derecho natural encuentra su propio fundamento en la naturaleza humana y es conocido directamente por la razón.

Esta claridad de la metafísica puede encontrarse con la oscuridad de la psicología que proyecta su sombra sobre la misma metafísica. Esto ocurre cuando al conocer la tendencia, se cierra la puerta de entrada al origen de esa fuerza. Es allí donde el derecho natural puede aparecer separado de la idea de Dios, inmanente, válido aún aunque Dios no existiese. Es como si el hombre continuara a observar normas y preceptos ignorando o negando el fundamento, sin considerar el origen divino.

Este estado psicológico, separado de su fundamento objetivo, se transforma en una situación inestable y precaria, pero no del todo imposible ni tampoco privada de alguna utilidad. Es un remedio providente para aquellos que no quisieran entrar en las cuestiones teóricas debido a los grandes errores habidos en el pasado cuando se disputaba sobre asuntos doctrinales y que tuvieron nefastas consecuencias en las costumbres sociales.

Sin embargo, no basta negar a Dios para que Dios deje de existir. Su impronta continúa sellando en nuestras conductas aunque se persista en negarlo. Mas tarde o más temprano se termina con alguna forma de advertencia sobre lo ilógico de esta situación, como la historia recuerda en el positivismo o en el historicismo jurídico cuando, negando a Dios, refutando de este modo la existencia del derecho natural, todos los preceptos emanados se encontrarán vaciados de todo valor normativo y absoluto y reducidos a simples costumbres ordenadas a arreglar una necesidad de hecho³⁶.

Solamente llegando al último término, a Dios, el hombre puede encontrar su plena satisfacción y el verdadero fundamento en el cual apoyar su propio pensamiento y el de sus propias acciones. O se hace de la persona humana un absoluto y entonces se tiene una moral que no so-

³⁴ C. Gent., III, 129.

³⁵ In *V Ethica*, Lect. 12, n° 1018-1019.

³⁶ G. GRANERIS, *Contribución tomista a la filosofía del derecho*, Buenos Aires, (1977, 2°) 81-106.

lamente prescinde de Dios sino que llega hasta negarlo; o se funda la ley sobre la persona humana y entonces esta podrá apoyarse sobre el peldaño que mantiene el fundamento, no último. Será el más “penúltimo” y quedará siempre abierta la cuestión acerca del “por qué” o del “cómo” que lleva a buscar siempre el fundamento último. No se trata del “hombre deificado” que encuentra en sí mismo la ley —como le hubiera gustado a Kant— sino del que reconoce su finalismo ético y que siente en la voz del deber en su voluntad y en su razón, como la voz del Otro que ha dejado sus huellas en cuanto a las inclinaciones que posee.

El hombre, a través de sus propias inclinaciones naturales hacia el bien, advierte siempre la presencia de un finalismo inmanente, que está inserto en lo más profundo de su ser y que prescribe las leyes de su obrar a su razón. Estas leyes universales y absolutas no pueden provenir de una causa individual y limitada. Como su efecto es universal debe corresponder a una causa universal, y esta causa no puede ser más que Dios a través de aquellas inclinaciones puestas en su criatura humana y que la empuja a conseguir los fines designados en ella. Existe, por lo tanto, un derecho fundado sobre la naturaleza del hombre que no puede derivar de su naturaleza obligante ni del individuo considerado como ente autónomo, ni del Estado considerado como voluntad de ética universal. Es necesario llegar al fundamento último en Dios, suma razón, que prescribe un orden en todas las criaturas, orden que viene llamado “ley eterna” que es la inteligencia divina en cuanto regla y medida y fin último del universo.

La necesidad del recurso a la metafísica para admitir la existencia y el obrar del derecho natural debe encontrar, al mismo tiempo, un fundamento sólido en el momento teológico y pasar así del tiempo a la trascendencia.

El derecho nace de la dignidad de la persona humana, de la perfección del hombre y de su dependencia frente al absoluto. Quien no conoce bien al hombre no conoce tampoco el derecho, y no puede justificar razonablemente la inviolabilidad del derecho mismo. El derecho es “lo justo”, objeto de la ley, pero objeto también de la virtud de la justicia, aquello que dice conexión necesaria o al menos legítima con la naturaleza humana, con la persona. Este “justo” es un bien, es la acción que se debe valorar con un criterio basado también en la finalidad de la vida, de su relación con la persona humana.

Cuando se dice que el derecho, como la moral nacen del hombre, se debe entender en cuanto que el hombre es como si fuera una “encarnación de un pensamiento divino” que queda en él como promulgación de la ley natural, ética y jurídica, inviolable.

Poniendo en Dios el fundamento último del derecho, significa también que la voluntad divina no se manifiesta solamente a través de la

ley revelada, sino que lo hace también a través de la ley natural y en la cual deberá inspirarse la ley positiva humana. Por ello se dice que la ley positiva humana es racional cuando está conforme a la ley natural y eterna. En otros términos, el orden jurídico, pertenece al orden ético, del cual Dios con sus mandamientos, es el supremo legislador. Dios es así la fuente natural y remota del derecho natural, en cuanto creador y ordenador de la misma naturaleza humana. Los preceptos del derecho natural poseen su fuente material próxima en la naturaleza humana, y la fuente formal próxima en la razón del hombre que los formula como principios obligatorios según la recta razón. Esto no impide que todo esto se encuentre oscurecido por la ignorancia ni turbado por algunos intereses y pasiones que “pueden cambiar hasta la cara de la justicia”, según decía Pascal.

La metafísica le recordará al jurista que la ley moral y jurídica es, con respecto a nosotros, trascendente y heterónoma. Como el hombre no es el creador de sí mismo, tampoco es el soberano legislador, o el auto legislador de su propia esencia ética. La ley y el derecho natural tienen su fundamento próximo en la naturaleza humana y su fundamento ontológico en la mente de Dios. Por eso este derecho puede ser llamado “trascendente”, si se mira la fuente última de la cual deriva; “objetivo”, si se considera la fuente próxima, el orden creado, la coordinación y la subordinación de los seres y de sus propios fines. “Inmanente” en cuanto consta de principios intrínsecos a la misma naturaleza del hombre y de su vida social; “racional”, porque la facultad que lo dicta y lo promulga es la razón. A esto se refería Santo Tomás cuando decía que “cada hombre es ley a sí mismo”³⁷.

Es necesario retornar a este sano realismo racional y tradicional que lleva al derecho positivo a surgir de aquel propio de la naturaleza, de la naturaleza humana como Dios la ha creado y con como aquella que Kant y algunos de sus seguidores la interpretaron. Dios ha querido imprimir una característica de sí mismo en nuestra inteligencia, que no podrá nunca permanecer encerrada en ningún sistema filosófico y jurídico y en ninguna forma de inmanencia panteísta, porque la coherencia lógica a sus propios principios, la inteligencia humana, busca asegurarse en la realísima y necesaria transcendencia de Dios.

Si la filosofía del derecho no vuelve a estas alturas, el derecho no termina su plena justificación y por lo tanto el derecho no constituye así una ciencia verdadera.

³⁷ *Unusquisque sibi est lex inquamtum participat ordinem alicuius regulantis.* S.T. I-II q. 90 a. 3, ad 1.



EL MATRIMONIO EN LAS SINODALES DEL OBISPO TREJO

Nelson C. DELLAFERRERA

SUMARIO: I. Introducción. II. Preparación para el matrimonio. III. Dispensa de las amonestaciones. IV. La confesión antes de las nupcias. V. Impedir o forzar el matrimonio. VI. Velaciones y celebración de la boda. VII. La cohabitación de los cónyuges. VIII. Conclusión.

I. Introducción

La ciudad imperial de Trento, salvo el breve intervalo boloñés, fue testigo de las sesiones del concilio ecuménico que se desarrolló entre 1545 y 1563, donde España y sus teólogos tuvieron una marcada actuación. Rico en definiciones dogmáticas y en normas disciplinares, sus decisiones pasaron a ser leyes del Reino de acuerdo con la real cédula de Felipe II firmada en Segovia el 12 de julio de 1564.

Mi propósito es esclarecer la manera en que la legislación sinodal del antiguo Tucumán procuró poner en vigencia los decretos y cánones tridentinos en un medio de misión incipiente y frecuentemente alterado por las vicisitudes de la conquista. En las postrimerías del siglo XVI, el Tucumán era la avanzada española que partiendo de Lima buscaba una salida al atlántico. Una región inmensa, poblada por tribus de lenguas diversas que habían recibido escasa influencia civilizadora del imperio incaico. Escenario de conquistadores y colonos donde la pobreza de la tierra acicateaba las ambiciones de los blancos y fomentaba la opresión del indio.

Un lejano rincón del dominio español, que pronto sería erigido como diócesis del Tucumán, con sede en la ciudad de Santiago del Estero, a pedido de la Corona y por providencia de San Pío V. Su primer obispo, fray Francisco de Victoria asistiría al tercer concilio limense de 1583 en la ciudad de los Reyes, pero sólo su sucesor, fray Fernando de Trejo y Sanabria convocaría el primer sínodo en 1597 y los siguientes en 1606 y 1607.

En este breve trabajo me propongo analizar las disposiciones sinodales acerca del matrimonio, poniendo especial cuidado en determinar las fuentes de las mismas. En pocas palabras, qué hizo y cómo procuró Trejo que la reforma del matrimonio abordada por el concilio de Trento en su

sesión XXIV celebrada bajo el pontificado de Pío IV el 11 de noviembre de 1565, llegara a sus fieles. Importa pues descubrir al trasluz de aquellas normas breves y concisas la pastoral matrimonial del obispo y las fuentes en que se inspira, cuáles hace suyas y cuáles deja de lado, y obtener así un panorama aproximado de la realidad diocesana que le tocó vivir.

II. La preparación para el matrimonio

En este como en los demás puntos no se ha de buscar un tratado canónico-moral, ni una teología pastoral sobre el matrimonio. Se trata de una normativa breve sobre los aspectos que más preocupaban a la iglesia en ese primer momento de la misión. Casi no hay afirmaciones doctrinales. La normativa se ciñe a los puntos que podían ofrecer dificultades o necesitar corrección, sea de las costumbres, sea de la práctica implementada, a partir de las constituciones de los concilios de Lima¹.

Así, por ejemplo, Trejo alude muy de paso a la necesaria investigación y publicación de las proclamas que debían anteceder siempre a la celebración del matrimonio. Se limita a disponer:

“Los forasteros así españoles como indios, antes de casarse, den suficientes informaciones que son hábiles para el matrimonio, y apruébelas el ordinario, según lo manda el concilio general y el provincial últimos; y no dispensen los curas en las amonestaciones ni alguna de ellas, como lo disponen los sobredichos concilios, si no es con las causas que en ellos se dan”².

Esta norma tiene su origen en la práctica de los primeros cristianos que no solían contraer matrimonio sin comunicarlo previamente al obispo³, costumbre que luego tuvo relevante importancia jurídica. Los

¹ Cfr. D. RIPODAS ARDANAZ, *El matrimonio en Indias, realidad social y regulación jurídica*, FECIC, Buenos Aires 1977, pp. 69-84; F. AZNAR GIL, *La introducción del matrimonio cristiano en Indias: aportación canónica (s. XVI)*, Universidad de Salamanca, Salamanca 1985, pp. 23-39.

² *Primer sínodo del Tucumán 1597*, II Parte, const. 4, (en J.M. ARANCIBIA y N.C. DELLAFERRERA, *Los sínodos del antiguo Tucumán celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria 1597, 1606, 1607*, edición crítica, con introducción y notas, preparada por ... Facultad de Teología UCA, Buenos Aires 1979, p. 147, líneas 483-488).

³ Ignacio de Antioquia, muerto en el año 107 escribía a Policarpo: “Decet vero, ut sponsi et sponsae de sententia episcopi coniugium faciant, ut nuptiae secundum Dominum sint, non secundum cupidinem” (M.J. ROUET DE JOURNAL, *Enchiridion Patristicum*, ed 8^a, Friburgi Brisgoviae 1932, p. 23, n.º 67. Tertuliano afirmaba: “Penes nos occultae quoque coniunctiones, id est non prius apud ecclesiam professae, iuxta moechiam et fornicationem iudicari periclitantur” (*Ibidem*, p. 137, n.º 384).

concilios de París 1198 y de Londres 1200 introducen la práctica de las tres proclamas que debía hacer el párroco. La costumbre particular de las proclamas fue elevada a ley universal por el c. 51 del Cuarto concilio de Letrán de 1215⁴. Este precepto pasó luego casi textualmente al *Corpus Iuris Canonici*, en el libro IV, título 3, canon 3 de las decretales de Gregorio IX. Trento retoma esta doctrina⁵ que se traslada en el caso americano mediante la normativa de los concilios de Lima, México, Santo Domingo, La Plata y Santa Fe de Bogotá⁶.

La legislación canónica medieval nada especificaba acerca del matrimonio de los “vagos”, salvo las normas generales ya citadas. Trejo se remite al tridentino y al limense tercero para fundamentar su sinodal. La novedad del precepto no radica ni en la necesaria información ni en las pruebas que había que aportar para certificar la habilidad nupcial, sino en la prescripción, ciertamente nueva, de que la situación del peregrino o “vago” debía ser examinada por el ordinario, y sólo después de su *nihil obstat* podía el párroco pasar a bendecir la boda. Trento establece:

“Multi sunt, qui vagantur et incertas habent sedes, et, ut improbi sunt ingenii, prima uxore relicta, aliam, et plerumque plures, illa vivente, diversis in locis ducunt; cui morbo

⁴ “[...] Quare specialem quorundam locorum consuetudinem ad alia generaliter prorogando, statuimus ut cum matrimonia fuerint contrahenda, in ecclesiis per presbyteros publice proponantur, competenti termino prefinito, ut infra illum qui voluerit et valuerit legitimum impedimentum opponat. Et ipsi presbyteri nihilominus investigent utrum aliquod impedimentum obsistat” (en A. GARCÍA y GARCÍA, *Constituciones Concilii quarti Lateranensis una cum Commentariis glosatorum*, ed. Monumenta Iuris Canonici, Series A: Corpus glossatorum, vol. 2, Città del Vaticano 1981, c. 51, pp. 91-92).

⁵ “[...] antequam matrimonium contrahatur, ter a proprio contrahentium parrocho tribus continuis diebus festivis in ecclesia inter missarum solemnias publice denuntietur, inter quos matrimonium sit contrahendum; quibus denuntiationibus factis, si nullum legitimum opponatur impedimentum, ad celebrationem matrimonii in facie ecclesiae procedatur” (*Concilio de Trento, sesión XXIV de ref. matrim.* c. 1, en G. ALBERIGO, *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, ed. Dehoniane, Bologna 1991, pp. 755-756).

⁶ “Otro sí, mandamos so dicha pena que ningún cura ni clérigo despose a persona alguna sin que primero precedan las tres amonestaciones del derecho, en tres días, de los cuales el uno al menos sea domingo o fiesta de guardar” (*Primer concilio de Lima*, II Parte, const. 63, en R. VARGAS UGARTE, *Los concilios limenses*, t. I Lima 1951, p. 75). El *Segundo concilio de Lima*, I Parte, const. 15, (en *ibidem*, p. 108) establece “Denuntiationes [...] tribus continuis diebus, publice [...] fiant”. Por su parte el *Tercer concilio de Lima*, Acción II, cap. 34 (en *ibidem*, p. 278) determina: “Pro iis, qui contrahere volunt, publice monitiones aut denuntiationes fiant diebus festis, ubi populus frequens fuerit [...]”.

cupiens sancta synodus occurrere, omnes, ad quos spectat, paterne monet, ne hoc genus hominum vagantium ad matrimonium facile recipiant. Magistratus etiam saeculares hortatur, ut eos severe coerceant; parochis autem praecipit, ne illorum matrimoniis intersint, nisi prius diligentem inquisitionem fecerint et, re ad ordinarium delata, ab eo licentiam ad id faciendi obtinuerint”⁷.

El Tercer concilio de Lima repite los mismos conceptos:

“Ignoti vero et exteri aut vagantes, nullo modo ad conjugium admittantur, nisi informationem prius praelatus ipse et viderit et probaverit”⁸.

Aun cuando Trejo no haga alusión a los cánones del segundo limense, sin duda hubo de conocerlos. Él mandó publicar en su diócesis un resumen del mismo, cuya copia debían archivar los párrocos y doctrineros juntamente con el texto del tercer limense, por no existir ejemplares impresos en el lugar⁹. El capítulo 21 del segundo limense, después de referirse al decreto del tridentino, señalando la obligación de llevar el asunto al ordinario y la necesidad de obtener su autorización antes de asistir al matrimonio de extranjeros, añade a renglón seguido:

“Ignoti ergo et peregrini, quibuscumque in locis etiam indorum omnino non jungantur, nisi prius legitimis et patientibus testimoniis ostendant, ubi antea fuerint versati; quoniam multi, ut mali et improbi sunt, saepe prima uxore, adhuc tamen vivente, relicta, diversis in locis alias ducunt”¹⁰.

Y el mismo concilio, refiriéndose a los yanaconas que han abandonado sus propios pueblos, o los lugares donde servían a los españoles y tenían sus domicilios y legítimas esposas, para trasladarse a otros sitios abandonando a sus mujeres y contrayendo nuevos matrimonios, advierte:

“qua ratione strictissime sancta haec synodus sacerdotibus indorum praecipit intelligere et servare sanctissimum nuper tridentini statutum de conjugii extraneorum, et alienum pa-

⁷ Concilio de Trento, sesión XXIV de ref. matrim. c. 7, (en *ibidem*, p. 758).

⁸ Tercer concilio de Lima, Acción II, cap. 34, (en *ibidem* p. 278).

⁹ Primer sinodo del Tucumán 1597, I Parte, const. 1, (en *ibidem*, p. 139, líneas 260-273).

¹⁰ Segundo concilio de Lima, I Parte, c. 21 (en *ibidem*, p. 111).

rochianum non conjungere, sine testimonio et licentia proprii curati seu illorum qui volunt contrahere”¹¹.

Junto a estas fuentes que podríamos llamar inmediatas, otras resoluciones conciliares americanas reflejan el mismo espíritu, lo que hace ver que la preocupación era continental. En efecto, los obispos que ejercían el ministerio pastoral en América en el período de la organización y afianzamiento de la Iglesia, detectaron los peligros que encerraban los viajes a las Indias. Advierten la nueva situación que se va creando con la inmigración española. Muchos de estos hombres, desarraigados de su contexto cultural, privados de la apoyatura sociológica que les brindaba la aldea o la pequeña ciudad peninsular, corrían todos los riesgos de una libertad que se les aparecía como omnímoda¹².

De ahí que mucho antes de la publicación definitiva de los decretos del tridentino en que los padres conciliares se abocaron a la reforma del matrimonio, el primer concilio limense, convocado por fray Jerónimo de Loaysa en 1551, analizara las nuevas circunstancias e impusiera severas reglas, de manera que el casamiento de los extranjeros y desconocidos se realizara reduciendo al minimum el peligro de bigamia. A este respecto disponía:

“Porque hemos sabido que muchas personas extranjeras vienen a esta nuestra diócesis y provincia, diciendo ser solteros, se casan por segunda vez y como son personas no conocidas aunque son amonestados en la Iglesia de la Parroquia donde quieren contraer matrimonio no puede ser sabido el impedimento y después aparece ser primeramente casados o te-

¹¹ *Segundo concilio de Lima*, II Parte, const. 70 (en *ibidem*, p. 191); cfr. *ibidem*, II Parte, const. 64 y 65, pp. 188-189.

¹² El principio tradicional de la legislación castellana en orden a mantener la unidad del domicilio de los casados, se traslada al derecho indiano. En efecto, “la nutrida corriente emigratoria que el descubrimiento de América trajo consigo fue causa de innumerables abusos y corruptelas, en los que se desconocía y quebrantaba la eficacia de los preceptos legales que repetidamente se venían sancionando y definiendo, se hizo preciso que el legislador reaccionase ante el peligro y esto motivó una cantidad abundantísima de Reales Cédulas y otras disposiciones, en las cuales por todos los medios se perseguía el sostenimiento en la práctica de la unidad del domicilio de la sociedad conyugal, impidiendo que ningún hombre casado pudiera pasar a Indias, ni menos vivir en ellas, dejando abandonada en España a su mujer” (J.M. OTS CAPDEQUI, *El Estado español en las Indias*, Ed. Fondo de la cultura económica, Buenos Aires-México 1965, p. 83). Cfr. *Recopilación de las leyes de los Reinos de Indias*. Ed. Boix, Madrid 1841, lib. 7, tit. 3; en el lib. 1, tit. 7. L. 14 donde se ordena a los preladados informarse acerca de los españoles casados en España que viven en Indias y avisen a la autoridad civil para que los hagan embarcar.

ner otros impedimentos, de que se siguen muchos peligros e inconvenientes, por ende, S.C.A. mandamos que ningún cura ni clérigo de nuestra diócesis y provincia casen, desposen los tales extranjeros, sin licencia de nuestros provisosores o jueces o sin que traigan testimonios de como son personas libres para se poder casar y den informaciones de ello y como fueron amonestados en la Iglesia de su Parrochia y no se hallando impedimento en el dicho matrimonio y el tal testimonio que trajere sea primero examinado por nuestro provisor o juez y el cura que lo contrario hiciere incurra en suspensión del oficio sacerdotal y en pena de un marco de oro, aplicado a lo susodicho [...]”¹³.

El Primer concilio mexicano celebrado en 1555, si bien se expone más sobre el tema, pormenorizando las situaciones y los diversos requisitos que debían exigirse a quienes emigraban a América, repite los mismos conceptos¹⁴. Sin embargo, con respecto a los indígenas puntualizaba circunstancias que debían ser atendidas especialmente por los doctrineros¹⁵, mientras que el limense se limi-

¹³ *Primer concilio de Lima*, II Parte, const. 63 (en *ibidem*, p. 75).

¹⁴ “Porque tenemos muy entendido, que muchas personas extranjeras y de los Reinos de España pasan a estas partes diciendo ser solteros, los cuales en sus tierras son casados o desposados, y se casan acá segunda vez, diciendo que son libres, en gran peligro de sus ánimas y perjuicio de las segundas esposas o mujeres, porque las dejan perdidas y afrentadas cuando se vienen a saber los primeros desposorios o matrimonios, que en sus tierras o en otras partes hicieron, y por ser personas no conocidas, aunque son amonestados en las Iglesias, donde quieren contraer matrimonio, no puede ser sabido el impedimento; por ende, S.A.C. estatuímos y mandamos, que ningún cura ni clérigo ni religioso de nuestro arzobispado y provincia case, ni despose los tales extranjeros, sin licencia de nuestros provisosores o jueces, sin que traigan testimonio de como son personas libres o den suficiente probanza de como lo son para se casar, la cual probanza se haga delante de nuestros provisosores o vicarios, y no en otra manera, y no dando el dicho testimonio y probanza, lo remitan los curas a nuestros jueces [...]” (*Primer concilio de México*, cap. 39, en F.A. LORENZANA, *Concilios provinciales primero y segundo celebrados en la muy noble y muy leal ciudad de México presidiendo el Illmo y Rmo. Sr. D. Fr. Alonso de Montúfar en los años 1555 y 1565*, México 1769, p. 100).

¹⁵ “Muchos indios con título de mercaderes y tratantes andan vagabundos por muchos pueblos y provincias, tianguetz y minas, fuera de sus casas, dejando a sus mujeres e hijos desamparados por muchos días y años sin volver a hacer vida con ellas, y lo peor es que en muchas partes se casan segunda vez, y las mujeres primeras viven en peligro y muchas veces no saben de sus maridos; Por ende S.C.A. estatuímos y mandamos que todos los ministros así religiosos como curas, vicarios, que residen en los pueblos de indios, hagan hacer gran inquisición y pongan gran diligencia en inquirir y saber de los indios extranjeros que viven y negocian fuera de sus casas, en los tianguetz y pueblos, y sepan de los tales cómo viven y si son casados en su tierra, y

ta a señalar el hecho e indicar el castigo que impone a quienes han delinquido¹⁶.

III. Dispensa de las amonestaciones

En cuanto a la dispensa de las amonestaciones que debían preceder siempre a la celebración del matrimonio, el franciscano hace un aporte realmente interesante, al discernir con precisión los decretos del tridentino, que no he observado en el texto de los concilios ya citados. Esto revela que el infatigable obispo tenía una no común capacidad de interpretación de los cánones y de los principios de la teología moral. El móvil de Trejo es eminentemente pastoral, buscando el bien espiritual del indio y la facilitación de la tarea de los doctrineros.

El sínodo comienza haciendo una afirmación de principio:

“y no dispensen los curas en las amonestaciones ni alguna de ellas, como lo disponen los sobredichos concilios, si no es con las causas que en ellos se dan”¹⁷.

Trento había determinado el número y el momento en que debían efectuarse las proclamas matrimoniales¹⁸. Pero a renglón seguido consignaba la excepción ya contenida en la legislación medieval¹⁹.

“Quod si aliquando probabilis fuerit suspicio, matrimonium malitiose impediri posse, si tot praecesserint denuntiationes; tunc vel una tantum denuntiatio fiat, vel saltem a parrocho et duobus, vel tribus testibus praesentibus, matrimonium celebretur”²⁰.

cuánto tiempo ha que andan fuera de sus casas, y dónde son naturales, y hallando que no viven bien, y que ha mucho tiempo que dejaron sus mujeres, los recojan y den noticia de ellos a los diocesanos, para que les manden hacer vida maridable con sus mujeres si las tienen, y teniéndolas, si se hubieren casado en otra parte, los manden castigar” (*Primer concilio de México*, cap. 71, en *ibidem*, p. 145).

¹⁶ *Primer concilio de Lima*, I Parte, const. 24 (en *ibidem*, p. 20).

¹⁷ *Primer sínodo del Tucumán 1597*, II Parte, const. 4 (en *ibidem*, p. 147, líneas 486-488).

¹⁸ Cfr. nota 3.

¹⁹ “Si quis autem ad impediendam legitimam copulam malitiose impedimentum obiecerit, ecclesiasticam non effugiat ultionem” (en A. GARCÍA y GARCÍA, *Constitutiones ... oc*, c. 51, p. 92).

²⁰ *Concilio de Trento*, sess. XXIV. de ref. matrim. c. 1, (en *ibidem*, p. 756).

La dificultad radicaba en saber si el tridentino al consignar como única excepción la sospecha probable de que el matrimonio sería impedido maliciosamente, por el tiempo que llevaba la publicación de las proclamas, lo hacía de manera taxativa, o sólo a manera de ejemplo. Porque si bien es cierto, que Trento añade a renglón seguido, que una vez celebrado el matrimonio, maliciosamente impedido, las proclamas debían publicarse en cada caso, a menos que el Ordinario estimare conveniente omitirlas definitivamente²¹ ni los concilios limenses posteriores, ni algunos canonistas de la época, creyeron que el canon tridentino pudiera ser ampliado a otros casos.

En efecto, los concilios limenses primero y segundo hacen una interpretación rígida, limitando la posibilidad de dispensaa al caso expresamente indicado por Trento²². En este punto, pareciera que la fuente próxima en que pudo haberse inspirado Trejo es el Tercer concilio mexicano, celebrado en 1585 y publicado en Roma en 1589. Este concilio amplía la causal de dispensa al establecer que los obispos, por sí mismos o por sus vicarios generales, podían conceder tal facultad existiendo una causa grave²³.

Trejo, con profundo sentido pastoral, sin salir de lo que es una correcta interpretación canónica, va más allá y apuntando a las necesidades de su diócesis y de las almas que le han sido confiadas, determina:

“Cuando entre los indios que se hubieren de casar constare al cura que no hay impedimento, y por otra parte tuviere temor que se han de juntar, como de ordinario lo suelen hacer antes de desposarlos, pueda dispensar en las amonestaciones tanteando con prudencia las cosas sobredichas”²⁴.

²¹ “Deinde ante illius consummationem denuntiationes in ecclesia fiant; ut, si aliqua subsunt impedimenta, facilius detegantur; nisi Ordinarius ipse expedire judicaverit, ut praedictae denuntiationes remittantur; quod illius prudentiae et iudicio sancta Synodus relinquit” (*Concilio de Trento*, sesión XXIV, de ref. matrim. c. 1, en *ibidem*. p. 756).

²² “[...] in quibus episcopus non debet dispensare, nisi quando, ut ibi dicitur, probabilis fuerit suspicio, matrimonium malitiose impediri posse; itaque nisi in casu praedicto, Ordinarius in hujusmodi denuntiationes non dispenset” (*Segundo concilio de Lima*, I Parte, cap. 15, en *ibidem*, p. 108). “[...] Animadvertant quoque ordinarii ne in dispensatione denunciationum faciles se exhibeant, nisi cum valde probabile est impedimentum malitosum matrimonio obfuturum” (*Tercer concilio de Lima*, Actio II, cao. 34, en *ibidem*. p. 278).

²³ “Episcopis vero injungitur, ut ad id, non per quoslibet suos oficiales, sed ipsi per se, aut per suum vicarium generale, ex gravi causa facultatem concedant” (*Tercer concilio de México*, lib. 4, tit. 1 de sponsalibus et matrimoniis, § 4, (en J. D. MANSI, *Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio*, Akademische Druck-V Verlangsans-talt, Graz 1961, vol 34B, col. 1144).

²⁴ *Primer sinodo del Tucumán*, II Parte, const. 5, (en *ibidem* pp. 147-148, líneas 492-495).

La sinodal se aparta de la letra de los Concilios provinciales de Lima, concediendo una delegación general a los curas doctrineros. Sin embargo, la interpretación del canon tridentino es correcta, aunque algunos autores no lo entendieran así, otros incuestionables doctores lo comprendieron en el sentido de que la delegación general era válida²⁵.

El texto mismo de la sinodal pone de manifiesto que Trejo tiene presente que la causa final de la dispensa canónica consiste en la “*charitas*”, en el fin mismo de la Iglesia y de su ordenación jurídica. El empleo que hace de la “*potestas dispensandi*” es ciertamente “*ad aedificationem*” y no “*ad destructionem*”. Se aparta de la letra del texto conciliar limense, al que como obispo sufragáneo estaba vinculado, pero se apoya en el más genuino espíritu del derecho canónico, señalando como suficiente para la dispensa el “*periculum animae*” en favor de los más pequeños en la fe.

Este temperamento de la sinodal fue ratificado más tarde por disposiciones de la Santa Sede y de la Corona. El conocidísimo P. Muriel exponía en sus clases en la Universidad de Córdoba:

“Ut parochis Indiarum liceret juxta Concilium Tridentinum; parochianos non impeditos conjungere, dummodo non essent vagi, forenses, aut loco distante nati non spectata venia episcopalis curiae [...]”²⁶.

Más adelante vuelve a insistir:

²⁵ “Verius tamen credo, posse Episcopum generaliter hanc facultatem delegare; quia iure ordinario sibi competit, cum concedatur a Tridentino dicto capite I indistincte omnibus Ordinariis in perpetuum” (T. SÁNCHEZ, *De sancto matrimonii sacramento*, lib. 3, disp. 7, n° 20, t. I, Viterbii, apud Nicolaum Pezzana 1754). Cfr. *ibidem*, lib. 3, disp. 10, n° 6 donde considera causa justa para la dispensa el *periculum animae* y la más general *ad vitanda scandala*.

²⁶ C. MORELLI, *Fasti novi orbis et Ordinationum Apostolicarum ad Indias pertinentium breviarium cum adnotationibus*, apud Antonium Zatta, Venetiis 1776 Ord. 356, pp. 454-455. En este lugar, Muriel copia una Real Cédula del 19 de septiembre de 1749: “EL REY [...] Fui servido de encargar al Arzobispo (de México), que en el interin no se impidiese a los curas doctrineros, que hiciesen todas las diligencias necesarias para la celebración del matrimonio según lo dispuesto por el Concilio de Trento, y en caso necesario diese la jurisdicción necesaria a los doctrineros; y considerando el Comisario General de San Francisco, que la resolución sería firme si Su Santidad la confirmase, acudio año de 1673, pidiendo varias cosas, de que por la Congregación de Cardenales se le concedieron dos. La I. para que a los párrocos de Indias fuese lícito casar a sus feligreses, no siendo vagantes, extranjeros, o de parte distante, según el Concilio de Trento, no resultando impedimento alguno para el matrimonio, aunque en las curias de las diócesis no se hubiesen dado informaciones de libertad, ni obtenido licencia los contrayentes [...]”.

“Confirmatur decretum a S. Congregatione factum ad instantiam Regis Catholici pro America, ut quoad loca ultra duas dietas distantia a curia episcopali ecclesiarum parochialium rectoribus, aut aliis personis sibi bene visis facultatem recipiendo probationes de statu libero, matrimonium contrahere volentium concedant Episcopi, ita ut probationibus ejusmodi sic factis, ad matrimonii celebrationem deveniri valeat”²⁷.

IV. La confesión sacramental antes de la boda

Siendo el matrimonio un sacramento de vivos se insiste y se recomienda encarecidamente a los fieles y a los curas en la necesidad de la confesión sacramental antes de su celebración. Sin embargo, se ha de tener presente que en el derecho común no existía precepto alguno que obligase a tal práctica. El Concilio de Trento se limitaba a exhortar a los fieles²⁸, y los concilios provinciales²⁹ se colocaron en la misma línea pastoral. Trejo va más allá e impone obligatoriamente el precepto de la confesión de los pecados antes de la celebración del matrimonio:

²⁷ C. MORELLI, *Fasti novi orbis ... oc*, Ord. 436, p. 488. En el comentario dice: “Ea temperatur sequens Concilii Limani decretum: Ignoti vero, et exteri, et vagantes nullo modo ad conjugium admittantur, nisi informationes praelatus ipse et viderit et probaverit; alioquin graves poenas arbitrio ipsius incurrant. Quod non tantum de Hispanis, vel Europaeis, sed et de Indis intelligendum exprimit Synodus Tucumanensis anni 1597, ubi dicitur: Los forasteros así Españoles como Indios antes de casarse den suficientes informaciones de que son hábiles para el matrimonio, y apruébelas el Ordinario según lo manda el Concilio General, y el Provincial último”.

²⁸ “Postremo sancta synodus coniuges hortatur, ut, antequam contrahant, vel saltem triduo ante matrimonii consummationem, sua peccata diligenter confiteantur et ad sanctissimum Eucharistiae sacramentum pie accedant” (*Concilio de Trento*, sesión XXIV, de ref. matrim. c. 1, en *ibidem*, p. 756).

²⁹ “[...] y encargamos a los sacerdotes que persuadan a los que se casaren que se confiesen para recibir este santo sacramento, o a lo menos que tengan contricción de sus pecados y propósito de confesarse cuando manda la Iglesia, si no son nuevamente bautizados” (*Primer Concilio de Lima*, I Parte, const. 15; en *ibidem*, 15-16). Cfr. *Segundo Concilio de Lima*, I Parte, cap. 14, donde transcribe casi literalmente el texto del tridentino; en *ibidem*, p. 108). El *Primer Concilio de México* establece: “Otro sí mandamos a los dichos ministros, que no casen a ninguno de los indios, sin que primero sepa la Doctrina cristiana, y si posible fuere, se confiesen antes de contraer el matrimonio, o a lo menos les procuren tengan contricción y dolor de sus pecados, y se les haga entender, que es necesaria esta contricción verdadera para recibir gracia en el sacramento” (*Primer Concilio de México*, cap. 65, en *ibidem*, p. 140).

“Los curas de indios no casen a sus feligreses, si primero no se hubieren confesado, so pena que si por culpa de los tales curas no se confesaren antes de casarse: por la primera vez paguen dos pesos; y por la segunda cuatro; y por la tercera veinte, aplicados por tercias partes, iglesia, juez y denunciador. Pero, si los indios no supieren la lengua general, cumplirán los sacerdotes con moverles a contricción, por sí o por intérpretes, y con esto les podrán casar”³⁰.

La insistencia mayor recae sobre los doctrineros, a quienes se imponen penas pecuniarias si omiten cumplir con su obligación. El celo pastoral de Trejo se pone nuevamente en evidencia. No hace caer el peso del precepto sobre el indígena, sino sobre el sacerdote, a quien corresponde instruir, convencer y mover al arrepentimiento. En este sentido, pareciera que la sinodal, si bien se entronca en la práctica del derecho particular al establecer el precepto, lo exige en el espíritu del derecho común.

V. Impedir o forzar el matrimonio

Desde muy antiguo la Iglesia defendió la libertad para contraer matrimonio. La nueva realidad americana puso a los obispos frente al mismo viejo problema, pero con características más complicadas. Por un lado debían enfrentar la prepotencia del conquistador o del colono que impedían o forzaban el matrimonio de quienes les estaban sometidos; y por otro, luchar contra la inveterada costumbre de los caciques indios que obligaban a sus súbditos a casarse con determinadas personas.

El mal dilagaba en las regiones del antiguo Tucumán. Para estirparlo no bastaban las severas penas impuestas por el Concilio de Trento y constantemente renovadas por los concilios provinciales. Así parece indicarlo el texto de la sinodal, y el recurso que en ella se hace al gobernador:

“Habiendo considerado el grande atrevimiento que algunos tienen, en traspasar el derecho natural y divino, y las leyes eclesiásticas, y que sin temor de las excomuniones que el concilio general y el provincial han pronunciado contra los señores temporales que fuerzan o impiden los matrimonios, con todo eso

³⁰ *Primer sínodo del Tucumán 1597*, II Parte, const. 6 (en *ibidem*, p. 148, líneas 501-508).

cada día los hacen violentamente y los impiden, hemos diligentemente buscado algún remedio para ocurrir a tan grande mal. Para lo cual, ultra de las sobredichas penas, las cuales renovamos, en toda esta santa sínodo, pedimos al muy ilustre Gobernador hiciese una ordenanza, y nos en cuanto podemos hacemos la misma, por la cual diese y damos por perdido el derecho que tuvieren de servirse de los indios o indias, a los cuales violentamente casaren, o maliciosamente impidieren sus matrimonios. De suerte que por el mismo caso que el encomendero o cualquiera persona señor de indios impidiere a algún indio suyo el matrimonio, constando de ello con suficiente probanza, pierde el derecho que tiene de servirse de él, y el mismo pierde, cuando por la fuerza los casare. Y a nuestro pedimento y suplicación dijo el muy ilustre Gobernador haría ordenanza de lo que dicho es, y los encomendaría en el denunciador, cuando suficientemente se probase”³¹.

Las fuentes próximas de esta sinodal son el Concilio de Trento³² y el Segundo Concilio de Lima³³, que con singular fuerza se lanza contra quienes violan la libertad de los indígenas para contraer o no contraer

³¹ *Primer sínodo del Tucumán 1597*, II Parte, const. 12, en *ibidem*, p. 152, líneas 609-627.

³² “Quare cum maxime nefarium sit, matrimonii libertatem violare, et ab eis iniurias nasci, a quibus iuris exspectantur; praecipit sancta synodus omnibus, cuiuscumque gradus, dignitatis et conditionis existant, sub anathematis poena, quam ipso facto incurrant, ne quovis modo, directe vel indirecte, subditos suos vel quoscumque alios cogant, quominus libere matrimonia contrahant” (*Concilio de Trento*, sesión XXIV de ref. *matrim.* c. 9, (en *ibidem*, p. 759).

³³ “Hac deploratissima tempestate adeo inolevit cupiditas, ut quadam execranda avaritia, procurent homines sibi licere, indos quos in famulos domesticos habent impedire ne matrimonia libere, ne dicamus minime, contrahant, ut vel sic eos, quasi perpetuo, domi habeant; de qua oppressione quam plurima damna evenisse videmus, maxime pro quibusdam mulieribus domicellis, quas adeo stricte et cum rigore, suae dominae custodiunt, ut a matrimoniis contrahendis, omnino exclusae et explosae maneant. Quod malum non latuit Tridentinum Concilium [...]. Et cum non sit minoris culpa prohibere aliquibus ne contrahant, quam cogere alios ad contrahendum; visum fuit contra hujusmodi insolentes agere, quos trina monitione praemissa, si non resipuerint, et ab hujusmodi oppressionibus cessaverint, hujusmodi matrimonii libertatem violatores. haec sancta synodus excommunicationi sujicit, et excommunicatos declarat; ita quod indi hujus provinciae, tam viri quam feminae, libertatem habeant contrahendi, quando voluerint, et cum quo maluerint; sine hoc quod suorum dominorum, aut dominarum, seu commendatariorum assensu expectetur aut requiratur; sed quod eis sit liberum contrahere aut non contrahere, omnia violentia seclusa, quam haec sancta synodus, quoad hoc extirpare cupit. De servis autem aethiopianis, idem prorsus iudicium habeatur” (*Segundo Concilio de Lima*, I Parte, c. 19 (en *ibidem*, pp. 110-111).

matrimonio. Respecto a la arbitrariedad de los caciques indios, es nuevamente el Segundo Concilio de Lima el que insiste en desterrar la costumbre, señalando los peligros más frecuentes³⁴. Puesto que el Primer Concilio de Lima nada decía en este punto, es probable que el Segundo limense se haya inspirado en el Primer Concilio de México³⁵. Sin duda, estos dos concilios y la advertencia del Tercer Concilio de Lima acerca del matrimonio de los negros³⁶, ejercieron notable influjo en la letra y el espíritu de la sinodal.

Sin embargo, Trejo va más allá. No se conforma con renovar las penas existentes, ni en solicitar una ordenanza al gobernador, sino que coloca estos atentados en la lista de los pecados reservados³⁷. Era una manera particular de evidenciar la gravedad del pecado. Trejo hace uso de la facultad que le concede el derecho y que el Concilio de Trento ha renovado, porque era de gran importancia para el gobierno del pueblo cristiano, que ciertos delitos graves y atroces no pudieran ser absueltos por un sacerdote cualquiera sino por los sumos sacerdotes³⁸.

El Segundo sínodo del Tucumán vuelve a insistir sobre el mismo asunto. Habían pasado nueve años desde la celebración del primero, y probablemente, frente a la gravedad de las penas impuestas y a la fir-

³⁴ "Ex nimia subjectione qua indis curachis subduntur, evenit quod aliquando ex mandato curachae aliquis indorum, seu vir seu mulier, invite contrahit, cum eo vel cum ea, cum qua jubet ipse curacha, et aliquando mulierem fidelem cogit nubere viro infideli et contra. Mandat ergo sancta synodus in favorem libertatis matrimonii, ut sacerdos roget seorsum et secrete contracturos, an libere velint contrahere necne, et an ad matrimonium contrahendum alicujus compulsione moveantur, an sponnei veniant, qua in re etiam circa matrimonii libertatem, servare faciant sacerdotes nuper sanctae Tridentinae synodi decretum" (*Segundo Concilio de Lima*, II Parte, c. 63, en *ibidem*, p. 188).

³⁵ "[...] Y porque es costumbre entre los indios Maceguales no se casar sin licencia de sus principales, ni tomar mujer, sino dada por su mano, de lo cual se siguen grandes inconvenientes, y el matrimonio no tiene entre las personas libres la libertad que debe tener. Por tanto mandamos y ordenamos que ningún indio principal de cualquier estado y calidad que sea, no dé de su autoridad mujer a nadie, ni ponga impedimento a ningún Macegual para que no se pueda libremente casar con la mujer que quisiere y bien le estuviere, so pena de treinta días de prisión, y haga otra penitencia, la que al juez le pareciere" (*Primer Concilio de México*, cap. 72, en *ibidem*, p.147).

³⁶ "Servi aetiopes neque contrahere matrimonia neque contractis uti, a suis dominis prohibeatur neque vero distrahantur conjugati in ea loca ubi a conjugibus abesse perpetuo aut etiam diu cogantur; non enim debet lex matrimonii naturalis per legem servitutis humana derogari" (*Tercer Concilio de Lima*, Actio II, cap. 36, en *ibidem*, p. 279).

³⁷ *Primer sínodo del Tucumán 1597*. II Parte, cont. 11 (en *ibidem*, pp. 151-152, líneas 593-595).

³⁸ Cfr. *Concilio de Trento*, sesión XIV, c. 7 (en *ibidem*, p. 708).

meza del obispo en hacerlas cumplir, los encomenderos hallaron mañosamente la manera de salirse con la suya. Tal parece ser el sentido de la sinodal en que Trejo vuelve por los fueros lesionados de los indios:

“Porque muchas personas ponen impedimentos improbables para estorbar los casamientos de los naturales, y esto es contra los sacros cánones y santos concilios. Se ordena y manda que si alguna persona diere causa para que los tales casamientos no se hagan, se oigan por juez ordinario, y si dentro de un breve tiempo no las probara, y se viere la malicia de querer impedir el matrimonio, la tal persona caiga en pena de excomunión mayor *ipso facto incurrenda*, y sea condenado en cincuenta pesos corrientes; y so la misma pena se manda a los vicarios ante quien tales causas pasaren las hagan cumplir y ejecutar”³⁹.

No hemos encontrado en ninguno de los concilios provinciales de Lima una constitución semejante a la que hemos copiado. En general, los concilios se limitan a advertir y castigar a quienes callan a sabiendas y maliciosamente los impedimentos para contraer matrimonio⁴⁰, pero nada dicen de aquellos que, con igual malicia los denuncian para impedir la celebración nupcial. En este caso, Trejo se aparta de la legislación particular y se apoya en el derecho común⁴¹.

VI. Las velaciones y la celebración de la boda

1. Respecto a las velaciones, Trejo se limita a concretar la antigua praxis de la Iglesia en el ambiente y la realidad de los nuevos convertidos a la fe:

“[...] y cuando casare los indios en tiempo que no están cerradas las velaciones, los despose y vele juntamente, porque cuando pasa aquel tiempo, se están muchos años sin recibir las bendiciones de la Iglesia, y si los desposare en tiempos prohibidos para las velaciones, luego que se abran los vele; sobre lo cual les encargamos las conciencias a los dichos curas”⁴².

³⁹ *Segundo sínodo del Tucumán 1606*, cap. 18 (en *ibidem*, p. 190. líneas 1529-1538).

⁴⁰ *Segundo Concilio de Lima*, II Parte, const. 66 (en *ibidem*, pp. 189-190).

⁴¹ “Si quis autem ad impediendam legitimam copulam malitiose impedimentum obiecerit, canonicam non effugiet ultionem” (X, 4.3.3 § 2).

⁴² *Primer sínodo del Tucumán 1597*, II Parte, const. 5 (en *ibidem*, p. 148, líneas 495-500. Cfr. X, 4.18,6).

Las fuentes inmediatas de la sinodal se leen en el Concilio de Trento⁴³ y las disposiciones del Tercer Concilio de Lima⁴⁴. Con todo, la redacción del texto de la constitución pareciera inspirarse más bien en los decretos de los dos primeros concilios de Lima:

“por cuanto, estos nuevamente convertidos a nuestra santa fe católica, aún no entienden bien el sacramento del matrimonio y no saben la distinción que hay entre el desposorio por palabras de presente y la velación, y piensan que hasta que se velan no están ligados a permanecer juntos: S.S. ap. mandamos que si no fuere en algún caso de necesidad se desposen y velen juntamente, siendo tiempo para ello. Y los que por el dicho caso de necesidad, o por no ser tiempo para ello, se desposaren sin velarse, sea en la iglesia, para que entiendan la grandeza del sacramento, y se les dé a entender que aquél es el matrimonio, y que en siendo tiempo se vengan a velar y recibir las bendiciones”⁴⁵.

El Segundo Concilio de Lima propone el asunto casi con las mismas palabras, para terminar afirmando:

“[...] Ne ergo propter dictam ignorantiam, quod indissolubile est, ad his qui rei veritatem ignorant, dissolvatur, et ut sollemnius matrimonia ipsa celebrentur, statuit sancta synodus conformiter ad statutum in alia synodo in hac civitate celebrata, et mandat sacerdotibus, ut benedictiones contrahentium non differant, sed eo ipso die quo contraxerint, benedictiones conferant [...]”⁴⁶.

⁴³ “[...] Praeterea eadem sancta synodus hortatur, ut coniuges ante benedictionem sacerdotalem in templo suscipiendam, in eadem domo non cohabitent. Statuitque benedictionem a proprio parrocho fieri; neque a quoquam, nisi ab ipso parrocho, vel ab ordinario licentiam ad praedictam benedictionem faciendam alii sacerdoti concedi posse...” (*Concilio de Trento*, sesión XXIV de ref. matrim. c. 1 (en *ibidem*, p. 756).

⁴⁴ “Cum nuptiae benedicuntur missa juxta praescriptum novi Romani Missalis dicatur, nihil penitus mutato ceremoniae vero consuetae fiant ad Ecclesiae januam, prout moris est, donec sanctissimi Romani Pontificis auctoritate manuale commune publicetur, quod oportebit per omnia sequi” (*Tercer Concilio de Lima*, Actio II, cap. 37 (en *ibidem*, p. 279).

⁴⁵ *Primer Concilio de Lima*, I Parte, const. 20 (en *ibidem*, p. 18).

⁴⁶ *Segundo Concilio de Lima*, II Parte, const. 68 (en *ibidem*, p. 190. Cfr. I Parte, cap. 16 (en *ibidem*, pp. 108-109). *Primer Concilio de México*, cap. 67 (en *ibidem*, p. 142); *Tercer Concilio de México*, lib.4, tit. 4 § 6 (en *ibidem*, vol 34B, col 1145).

A primera vista llama la atención que Trejo no remarque el peligro de confusión entre el matrimonio y las velaciones. No es que en el Tucumán existiese menor ignorancia religiosa que en el resto del Perú. Simplemente pone el acento en un elemento más pastoral, que refleja su particular amor por el indígena, a quien quiere ver recibiendo las mismas gracias que los españoles.

Quizás, más realista, sabiendo que muchas de aquellas constituciones conciliares no serían observadas en su diócesis⁴⁷, manda a los doctores que velen a los naturales una vez abierto el tiempo para ello, sin esperar a que se presenten espontáneamente, como lo indica el primer limense⁴⁸, y parece insinuarlo el segundo⁴⁹. Por otra parte, el obispo conocería bien el privilegio que había existido diez años atrás, aunque no renovado oportunamente.

En efecto, la constitución *Etsi Sedes Apostolica* de Pio IV del 12 de agosto de 1562, concedía a los indios, por el término de veinticinco años, la gracia de recibir la bendición nupcial en cualquier tiempo del año, evitando el público estrépito de la fiesta. Sabemos por el testimonio del P. Muriel que el privilegio no fue renovado y que caducó en 1587⁵⁰.

2. En cuanto a la celebración del matrimonio, hay que destacar la preocupación constante de los concilios provinciales, no sólo por la recta administración de los sacramentos, sino también por la decencia y el ornato en las celebraciones litúrgicas. Trejo se hace eco de aquellas disposiciones, recordando a sus sacerdotes que las cosas santas deben ser

⁴⁷ “[...] Y porque no todas las cosas ordenadas por ellos se pueden guardar en estas provincias de una misma manera, explicamos en algunas de nuestras constituciones el modo como se deben guardar, según que mejor fuere para el fin que se pretende” (*Primer sínodo del Tucumán 1597*, I Parte, const. 1 (en *ibidem*, p. 139, líneas 269-273).

⁴⁸ “[...] y que en siendo tiempo se vengán a velar y recibir las bendiciones [...]” (*Primer Concilio de Lima*, I Parte, const. 20; en *ibidem* p. 18).

⁴⁹ “[...] si vero non potuerint eadem die benedictiones dare, ob gravem aliquam causam, et non alias, doceant sacerdotes ipsos contrahentes, matrimonii indissolubilem nexum in mutuo consensu per verba de praesenti expresum, et non in benedictionibus consistere, etiam si de praecepto sint [...]” (*Segundo Concilio de Lima*, II Parte, const. 68; en *ibidem*, p. 190). El sínodo de Quito estatuye: “les concede su Santidad que se puedan casar y recibir las bendiciones nupciales en todo tiempo del año excepto de la dominica in passione hasta el segundo día de la pascua de resurrección con lo que en la cuaresma no se hagan fiestas en las bodas (*Sínodo de Quito de 1570* (en *ibidem*, t. II, p. 167).

⁵⁰ C. MORELLI, *Fasti novi orbis ... oc*, Ord. 103, pp. 214-215. Cfr. F.J. HERNÁEZ, *Colectión de bulas, breves y otros documentos*, t. I, Bruselas 1879, pp. 168-169; G. DURÁN, *El Catecismo del III Concilio Provincial de Lima y sus complementos pastorales (1584-1585)*, Facultad de Teología UCA, Buenos Aires 1982, p. 486.

tratadas santamente. A renglón seguido exige el uso de los ornamentos sagrados para la administración de los sacramentos:

“[...] Y así mandamos a todos los doctrinantes, que para la administración del bautismo y matrimonio y para enterrar a los muertos, se pongan sobrepelliz y estola, y lleven oleo y crisma para el santo bautismo como está mandado, y hagan con gran reverencia los ritos y ceremonias eclesiásticas, porque conforme a esto lo tendrán los indios en la debida veneración, y se recibirá el fruto que se desea en sus almas [...]”⁵¹.

La disposición es clara y tiende a evitar los fáciles abusos que cómodamente podían ser justificados por los doctrineros, dadas las dificultades que encontraban en el ejercicio del ministerio. La preocupación del obispo es que todos los elementos dispuestos por el magisterio litúrgico estén presentes en la catequesis sacramental. En este sentido, el desvelo del obispo es tanto más notable, si se tiene en cuenta que la carencia de utensillos sagrados para el culto era agustiosa en las provincias del Tucumán⁵².

El telón de fondo de estas prescripciones lo constituyen los decretos del Concilio de Trento⁵³, pero las fuentes inmediatas de la sinodal deben buscarse en los cánones de los concilios limenses. De éstos, el Segundo Concilio de Lima parece ser el que ejerce una influencia más directa:

“[...] si ergo sancta sancte tractare oportet, haec quae totius christianae religionis sacratissima sunt, debent certe puriori mente et cultu ab omnibus sacratis ministris pertractari, et ab eis maxime qui indis illa conferunt, ut per exteriorem cultum in notitiam veniant sanctitatis interius latentis. De caetero ergo nemini unquam sacerdotum liceat illa extra ecclesiam, et sine superpelliceo, ut minus stola, et sine externo apparatu et caerimoniis, ut antiquorum patrum traditio habet, administrare, nisi in extrema alia necessitate”⁵⁴.

⁵¹ Tercer sínodo del Tucumán 1607, cap. 8 (en *ibidem*, pp. 203-204, líneas 1875-1881).

⁵² R. LEVILLIER, *Organización de la Iglesia y Ordenes religiosos en el virreinato del Perú en el siglo XVI*, t. I, Madrid 1919, p. 419.

⁵³ Concilio de Trento, sesión XXII de sacrificio missae, c. 4-5, (en *ibidem*, p. 734); *ibidem*, sesión VII de sacramentis in genere, c. 13 (en *ibidem*, p. 685).

⁵⁴ Segundo Concilio de Lima, II Parte, const. 23 (en *ibidem*, p. 172).

Sin embargo, no podemos dejar de apuntar la falta de coincidencia respecto al lugar en que debían administrarse los sacramentos. Los concilios de Lima insistían en la obligatoriedad de hacerlo en el templo, como se ve por la constitución citada arriba y por la anoto a pie de página⁵⁵. La sinodal de Trejo no hace referencia expresa a este requisito, aunque insiste en que la misa y el bautismo sean celebrados en la iglesia⁵⁶. Es de pensar que la medida más elástica, se debe posiblemente a la gran penuria de templos en la región⁵⁷.

VII. La cohabitación de los cónyuges

Son varias las constituciones encaminadas a la defensa de la unidad del domicilio conyugal, frecuentemente quebrantada por los abusos que cometían los encomenderos. Las sinodales receptan la doctrina tradicional que exigía la comunidad de lecho, mesa y habitación para que los fines del matrimonio pudieran realizarse adecuadamente. No hay innovaciones ni en el derecho canónico⁵⁸ ni en la legislación de la Corona⁵⁹. El problema era eminentemente práctico. Se arriesgaba el éxito de la pastoral matrimonial entre los indios. El contenido de la predicación y de la catequesis quedaba desvirtuado por la práctica del servicio personal a que era sometido el indígena, y que recién sería abolido por las Ordenanzas del Visitador Alfaro en 1612⁶⁰.

⁵⁵ "Item. porque, de no guardarse en la administración del sacramento del bautismo y demás sacramentos la autoridad y reverencia que se les debe, así en el ornato de la persona que lo administra como en las ceremonias con que se administra, podrán venir estos misterios en algún desprecio, principalmente entre esta gente nueva; A.S. ap. mandamos que todos los sacramentos, fuera de caso de necesidad, se administren en la iglesia donde la hubiere, y el sacramento del bautismo vestido el sacerdote a lo menos con sobrepelliz y estola" (*Primer Concilio de Lima*, I Parte, const. 8 (en *ibidem*, pp. 11-12).

⁵⁶ Cfr. *Primer sínodo del Tucumán 1597*, II Parte, const. 3 (en *ibidem*, p. 147, líneas 473-481); *Segundo sínodo del Tucumán 1606*, const. 15 (en *ibidem*, p. 188, líneas 1488-1501).

⁵⁷ *Primer sínodo del Tucumán 1597*, I Parte, const. 11 (en *ibidem*, p. 145, líneas 430-438).

⁵⁸ Cfr. X, 2.23.11. En este título Alejandro III alude a la comunidad de mesa y lecho como elementos de la *individua vitae consuetudo*.

⁵⁹ J.M. OTS CAPDEQUÍ, *Historia del derecho español en América y del derecho indiano*, ed. Aguilar, Madrid 1969, pp. 222-225.

⁶⁰ "Circa ann. 1605 ad regis Catholici pias aures delatus est clamor, indos Tucumanos, Fluminis Argentei accolas, Paraguarios multimodis pati contra libertatem, et contra regia, quibus illa miseris asserebatur, edicta. Mandata dedit primun effectu vacua, donec missus est D. Franciscus Alfaro qui provincias eas visitaret, vectigalia taxaret, injuriisque vexatos redimeret; quod ad cumulum praestitit. Relictaque Pro-

Se ha de reconocer que en este aspecto como en tantos otros, la perfección ética y la elevada espiritualidad de las Leyes de Indias, no pudieron solucionar adecuadamente la situación de desamparo que vivía el indígena. El foso abierto entre la perfección de la norma escrita y la vida real en Indias llegó a ser prácticamente infranqueable. La ley exigía respeto al indio, a su dignidad de persona, a su libertad, a sus bienes. En los hechos se hacía de él la mano de obra barata para llevar adelante la explotación de los recursos naturales.

En este medio hostil y prepotente se levanta la voz del obispo en defensa del inalienable derecho del indio a convivir con su mujer y con sus hijos. La letra y el espíritu de estas sinodales indican con claridad hasta qué punto eran pisoteados los derechos del indígena:

“Procuren los encomenderos y encomenderas de indios, que las indias hagan vida maridable con sus maridos, y no anden perdidas ni les den ocasión para ello, porque los pecados, principalmente los adulterios, hacen miserables a los pueblos, como dice la Santa Escritura. Por lo cual mandamos no los aparten por cualquier menudencia el uno del otro, ocupándolos en cosas de poco interés, porque con eso se amanceban con otros y pierden el amor conyugal el uno al otro. Y asimismo, les mandamos que no encierren a las chinas casadas para que duerman aparte de sus maridos, porque las han menester para que les sirvan en vestirles y desnudarles, porque demás de la grande ofensa que hacen a Dios Nuestro Señor, se procederá contra los tales que separaren el uso del matrimonio”⁶¹.

El sentido y el alcance de la sinodal se completa con la que se añade casi a renglón seguido, señalando el origen del mal que pretende aventar:

“Algunas personas hay que por servirse de indios, los tienen apartados de sus mujeres, y a las mujeres apartadas de sus maridos. Por lo cual mandamos que so pena de excomunión mayor, que cualquier persona que tuviere indio o india de la

regi et Platensi Cancellariae provincia restitutiones urgendi tunc impossibiles, multa ordinavit in futurum. Novus exoritur clamor contra ordinationes Alfari, sed frustra, nam regia manu protectae sunt, et auctoritate munitae ac tandem Juri Indico paucis mutatis insertae” (C. MORELLI, *Fasti novi orbis ... oc*, Ord. 295, p. 406).

⁶¹ *Primer sínodo del Tucumán 1597*, II Parte, const. 14 (en *ibidem*, p. 154. líneas 654-665).

manera que dicho es en su casa, chacra, pueblo o estancia, lo manifieste luego ante el teniente de la ciudad, o ante el que estuviere en su lugar, para que lo envíe a hacer vida con su compañera ausente adonde el indio debe servir. Lo cual ordenamos y mandamos a todos los tenientes y justicias de esta gobernación so dicha pena⁶².

La sola lectura de estos textos evidencia el profundo conocimiento que tenía el obispo de la realidad en que debían moverse los evangelizadores. Ninguno de los concilios de Lima, ni los numerosos sínodos convocados por Toribio de Mogrovejo analizan y procuran remedio tan claro y firme a esta situación.

El relevamiento de las fuentes se hace particularmente delicado en este caso, ya que no siempre es posible distinguir lo que procede directamente del derecho canónico indiano y de la teología y lo que trae su origen de la legislación de la Corona.

De hecho las leyes de Partidas recogen la normativa canónica en este terreno.

La unidad del domicilio de los indios casados fue defendida siempre y en todos los casos por la Corona. En este terreno no hay novedades, se aplica siempre el principio tradicional del derecho castellano. Solorzano no duda en afirmar: "Este cuidado y mandato es muy antiguo en las provincias de las Indias, como consta de lo que refiere Antonio Herrera, y de él hizo un entero y largo capítulo Juan Matienzo, poniendo y formando a su modo ciertas leyes y ordenanzas con que le pareció que esto podría tener más cómoda ejecución. Y fúndase en lo mucho que conviene que los casados hagan vida maridable, pues el matrimonio toma de ahí lo más de su definición, y de que no puedan apartarse ni privarse voluntariamente de su cohabitación y comunicación como consta de muchos textos y doctrinas [...]"⁶³.

Todo se condensa en la brevísima aseveración del Catecismo Romano publicado por Pío V en 1566. El matrimonio es: "la unión marital de un hombre y una mujer contraída entre personas legítimas, formando inseparable comunidad de vida"⁶⁴.

⁶² *Primer sínodo del Tucumán 1597*, III Parte, const. 9 (en *ibidem*, p. 160, líneas 798-807. Cfr. *Tercer sínodo del Tucumán 1607*, cap. 6 y 9 (en *ibidem*. pp. 203-204, líneas 1855-1863 y 1888-1920).

⁶³ J. SOLORZANO y PEREYRA, *Política Indiana*, Ed. Compañía Ibero-Americana, Madrid-Buenos Aires 1930. t. IV, p. 84, n° 22.

⁶⁴ *Catecismo Romano*, Segunda Parte, cap. VII. *El matrimonio* (en P.M. HERNANDEZ, traducción, introducción y notas de ... BAC Madrid 1956, p. 653).

VIII. Conclusión

Toda esta normativa sinodal acerca del matrimonio se inserta en el campo más amplio que se propone la erradicación de todos los excesos sexuales⁶⁵ en el territorio de la diócesis:

“Manden los curas de indios a sus fiscales, que no consientan ir muchachos y muchachas mezclados por yerba ni agua, porque en siendo grandecillos suelen resolverse en esos tiempos en amancebamientos que duran muchos años [...]”⁶⁶.

Los pobleros no podían servirse de indias jóvenes, casadas ni solteras, ni llamarlas a su casa a solas y menos durante la noche. Si alguien contravenía esta prescripción era castigado muy severamente por el provisor y visitadores. Lo mismo se manda a los doctrineros⁶⁷. Entre los casos reservados al obispo se enumeran el ayuntamiento con infiel, el pecado nefando y el incesto⁶⁸.

Con la misma orientación, el sínodo prohibía las lecturas vanas y de caballerías que sólo sirven para henchir la imaginación de torpes deseos y de hueras y mentirosas fábulas, que corrompen y encienden fuegos libidinosos en los más jóvenes. Con idénticos propósitos se mandaba que nadie bailara, danzara, tañera o cantara bailes y canciones torpes o deshonestos⁶⁹.

En idéntico sentido proceden las normas que condenan a los encomenderos que trasquilan las indias:

“Y porque trasquilar las indias casadas es negocio injurioso al matrimonio, porque los maridos pierden por ello algunas veces el amor a sus mujeres, y las indias trasquiladas, por ser entre ellos grande afrenta, pierden la misa y la doctrina y otros bienes espirituales. Mandamos [...] que ninguno trasquile india casada, sino que si el delito en algún caso lo mereciere, sea por

⁶⁵ J.P. BRENNAN, *The evangelization of the indians in ancient Tucuman 1550-1614*, dissertatio ad lauream in Facultate Sacrae Theologiae apud P.U. S. Tomae in Urbe, Birmingham 1989, pp. 227-247.

⁶⁶ *Primer sínodo del Tucumán 1597*, III Parte, const. 8 (en *ibidem*, p. 159 líneas 791-794).

⁶⁷ Cfr. *Primer sínodo del Tucumán 1597*, III Parte, const. 3 y 5 (en *ibidem*, p. 157-158, líneas 735-740 y 759-765).

⁶⁸ Cfr. *Primer sínodo del Tucumán 1597*, II Parte, const. 11 (en *ibidem*, p. 152, líneas 599-600).

⁶⁹ Cfr. *Primer sínodo del Tucumán 1597*, III Parte, const. 23 y 24, (en *ibidem*, pp. 167-168, líneas 980-1012).

justicia. Y el que lo contrario hiciere será castigado en que le quitarán la india y su marido por tiempo de seis meses, y la depositarán en el hospital o en otra parte donde la justicia ordenare”⁷⁰.

En resumen, en materia matrimonial, el sínodo dicta disposiciones generales, válidas para españoles e indios, como son las informaciones previas a la celebración del sacramento del matrimonio. Pero además, concede a los doctrineros facultad para dispensar de las proclamas; manda se confiese a los indios antes de la boda; condena a quienes impiden o fuerzan el casamiento de los naturales y establece normas claras para que los casados vivan con sus mujeres, así como sanciona a los pobleros que separan a los casados

Al cerrar estas observaciones acerca de la pastoral y normativa matrimonial, no podemos omitir una brevísima consideración respecto a este gran obispo que llega a ser una de las figuras más descollantes del Tucumán colonial. “Gran organizador, dotado de una muy buena visión del porvenir, experimentado en la vida apostólica, enérgico, y sobre todo, con un corazón franciscano lleno de amor por el indígena, estaba llamado a dar a su extensa diócesis los rasgos fundamentales que la caracterizarían durante la época hispánica y aun mucho más allá”⁷¹.

⁷⁰ *Primer sínodo del Tucumán 1597*, II Parte, const. 13 (en *ibidem*, p. 154, líneas 641-650. Consta que la pena del servicio fue conmutada en sanción pecuniaria, con el acuerdo del gobernador y de los procuradores de las ciudades, estableciéndose que “el encomendero o encomendera que trasquilare las indias casadas, por la primera vez sea penado en veinte pesos, y por la segunda en cincuenta, los cuales se aplican desde luego al hospital, con que cesa el entregarlos por los dichos seis meses, como dicho es, al dicho hospital” (en *ibidem*, pp. 174-175, líneas 1149-1155).

⁷¹ J.M. ARANCIBIA y N.C. DELLAFERRERA (en *ibidem* p. 93). Cfr. A. GARCÍA y GARCÍA, *Iglesia, sociedad y derecho*, U.P. de Salamanca, Salamanca 1985, t. I, p. 410.

LAS PRIMERAS REUNIONES DEL EPISCOPADO ARGENTINO Y ALGUNOS DOCUMENTOS “EXTRAVAGANTES”

Carlos I. HEREDIA

SUMARIO: Introducción; 1. El primer documento del episcopado argentino; 2. La primera reunión del episcopado argentino; 3. La ley de educación común; 4. La coronación pontificia de la imagen de Ntra. Sra. de Luján; 5. La ley del matrimonio civil; 6. Patronazgo de Ntra. Sra. de Luján.

La lectura del primer volumen de los “Documentos del Episcopado Argentino”¹ puede inducirnos a pensar que hasta 1889 los obispos no tuvieron acciones orgánicas, denominando así a las “reuniones” (al modo de lo que hoy se denominan “Asambleas Plenarias” de la Conferencia Episcopal Argentina) y a los “documentos colectivos”².

No obstante, si bien las fuentes son escasas, nos brindan importantes indicaciones en contrario. Presentamos aquí algunos documentos, muchos de los cuales son inéditos, que complementan la edición de los documentos de la Conferencia Episcopal Argentina, y por eso aquí los denominamos “extra-vagantes” por estar fuera de la colección oficial, pero que no por ello carecen de valor jurídico y doctrinal.

¹ *Documentos del Episcopado Argentino. 1889-1909. Tomo I* (Recopilador N.T. AUZA) Oficina del Libro (Buenos Aires 1993) 224 págs.

² En las págs. 47-52 de dicha recopilación se publica un documento que -revisando el Archivo de la H. Cámara de Diputados de la Nación- el infrascripto encontró. Se trata del manuscrito de la presentación hecha por los obispos con motivo de la ley de divorcio, fechado el 4.7.1902, cuyos datos archivísticos son: Caja 312 Año 1902 Particulares Expte. 205. Un ejemplar de dicha presentación, impreso en aquella oportunidad, se encuentra en: Archivo Secreto Vaticano (= ASV). Segretaria di Stato Rubr. 251 (1902) fasc. 4 f. 81. Lleva por título “El Episcopado argentino ante el Congreso. Solemne documento de actualidad. Se ruega a todo el que reciba este folleto, lo haga circular cuanto le sea posible”.

1. El primer documento del episcopado argentino

El Arzobispo de Buenos Aires, Mons. Federico Aneiros, escribe el 8.3.1882 al Obispo de Córdoba, Fray Mamerto Esquiú, diciéndole:

“Tengo el honor de remitir a V.S.I. copia auténtica de la contestación de N.S.P. León Papa XIII a la carta colectiva que enviamos el año pasado acatando la Encíclica *Aeterni Patris*”³.

El Obispo Esquiú, el 14.4.1882, respondió:

“A mi vuelta a esta ciudad, poco antes de Semana Santa, he hallado la muy respetable nota de V.E. Rma. e Illma. fecha 8 de Marzo con la copia de las Letras de N.S.S. Padre el Papa León XIII que se ha dignado dirigir en contestación a la carta colectiva del Episcopado de esta Provincia Eclesiástica de 1880 sobre el estudio de la Filosofía Escolástica, o sea, de la Filosofía cristiana.

Aprovecho gustosísimo la ocasión de acusar recibo de la citada copia para expresar a V.E. Rma. mi profunda gratitud por el imponderable honor de haberme hecho signatario de aquella nota colectiva, después de deberle la consagración episcopal”⁴.

La traducción de la carta latina de León XIII es la siguiente:

“Venerables Hermanos: salud y bendición apostólica. Con sumo agrado nos enteramos, por carta de fecha 20 de agosto⁵, de la diligencia y devoción con que vosotros habéis acatado unánimemente y puesto en práctica lo que nuestra Carta Encíclica que, comenzando con las palabras *“Aeterni Patris”*⁶, escribimos acerca de la renovación de las disciplinas filosóficas según la mente de Santo Tomás de Aquino, y para promover un plan racional de los altos estudios, temas que para Nuestro oficio revisten gran valor.

Esta noticia nos causó tanto mayor satisfacción, por cuanto –al mismo tiempo– nos hacéis saber que habéis puesto en vi-

³ Archivo del Arzobispado de Córdoba (= AAC). Legajo 43 Comunicaciones de Arzobispos y Obispos (1859-1905) s.f.

⁴ AAC. Libro de Notas 1876-1892 fs. 257-258. Este documento había sido publicado muchos años atrás en GONZÁLEZ M.A. *Fray Mamerto Esquiú y Medina (Su vida privada)* La Moderna (Córdoba [1914]) 876.

⁵ El texto dice “XIII kalendas Septembris”.

⁶ Cf. ASS 12 (1879-1880) 97-115.

gencia este plan de estudio en vuestros Seminarios conforme a nuestros deseos. En este hecho comprobamos un egregio testimonio de vuestra buena disposición para con Nos, como también una evidente muestra de vuestra solicitud pastoral para dotar de una sólida instrucción al clero joven, por lo que alabamos sin restricción vuestra diligencia y celo, e invocamos sobre estas iniciativas la propicia benignidad del Espíritu Santo conforme a vuestros deseos.

Nos, estamos firmemente persuadidos y así buenamente lo esperamos, que estas solícitas providencias vuestras tendrán un feliz éxito. En efecto, no es de esperar sino que esta semilla depositada en ánimos dóciles den frutos abundantes y de pronta madurez. Y estos frutos será más abundantes si corresponden a vuestros esfuerzos la prontitud y diligencia de los docentes.

En prenda de una copiosa gracia celestial que imploramos juntamente para vosotros, Venerables Hermanos, para los profesores y alumnos de vuestros Seminarios, impartimos afectuosamente en el Señor nuestra bendición apostólica, como testimonio de nuestro afecto hacia vosotros, hacia los amados hijos mencionados, a todo el clero y al pueblo confiado a vuestro cuidado.

Dado en Roma, junto a San Pedro, el 17 de diciembre de 1881⁷.

Hasta aquí la documentación que se conocía. Faltaba la carta colectiva que había merecido tal respuesta, la que finalmente se encontró en el Archivo Secreto Vaticano.

La carta del episcopado argentino fue firmada el 20.8.1881 por el Arzobispo de Buenos Aires y los obispos de Córdoba, San Juan de Cuyo, Salta y Paraná. Se conserva la versión italiana presentada a su paso por Roma por el Vicario General de Buenos Aires, Mons. Antonio Espinosa. Su traducción es la siguiente:

“Beatísimo Padre: Los infrascriptos Arzobispos y Obispos de la República Argentina manifiestan su completa adhesión a la Encíclica Aeterni Patris, informando a V.P. que no lo hicieron antes porque primero querían que fuese establecida la en-

⁷ AAC. Legajo 14 Santa Sede T. I (1645-1882) s.f. Se trata de una transcripción realizada por el Secretario del Arzobispado de Buenos Aires el 8.3.1882. El original seguramente se conservaría en el archivo de ese Arzobispado, hoy destruido por el incendio de 1955. La carta pontificia fue publicada en *Acta Leonis XIII, Pontificis Maximi Typographia Vaticana (Romae 1882) 492-493.*

señanza según Vuestros deseos. Ahora, que ya se enseña en sus seminarios según las ordenes Vuestra, lo hacen saber y piden la bendición Apostólica para ellos y para los seminaristas”⁸.

Digno de notarse es que ésta, *la primera carta colectiva del episcopado argentino que conocemos hasta ahora*, expresa un acto de adhesión al magisterio y disciplina pontificia, lo más genuino de un cuerpo de obispos católicos.

2. La primera reunión del episcopado argentino

Los primeros escarceos con el pensamiento liberal se hicieron sentir en relación con el registro de los nacimientos, matrimonios y defunciones. El Delegado Apostólico, Mons. Luis Matera, solicitó reservadamente observaciones a los obispos argentinos sobre las repercusiones pastorales de una eventual oficialización de los registros. El Obispo de Córdoba, Fray Mamerto Esquiú, las presentó en nota del 22.4.1882:

“... teniendo en cuenta quienes son los agentes de la nueva ley, no puedo dudar ni por un momento que ella será una obra maestra de sabiduría satánica para establecer el matrimonio civil o preparar su establecimiento, para borrar de los Cementerios su carácter religioso y levantar todos los falsos cultos al nivel del católico, es decir, suprimir todos y establecer el puro naturalismo.

V.E. me perdone este lenguaje desesperante. El nace de mis convicciones más profundas, fruto de cuanto he visto y observado en mi vida en estos países, y no puede ser de otra manera desde que ellos se han amamantado a los pechos de la gran prostituta, *la revolución francesa*”⁹.

El Gobierno de la Nación, el 17.5.1882 presentó al Senado de la Nación un proyecto de Registro Civil, luego de lo cual Eduardo Wilde,

⁸ ASV. Lettere Latine. Pos. et min. vol. 137 f. 151. La “colección” de adhesiones del episcopado mundial se encuentran en ASV. Segretaria di Stato Rubr. 1 (1899) fasc. 1 y 2. Al no tener el original no sabemos si los obispos firmaron personalmente una nota, o manifestaron su adhesión a la iniciativa sugerida por el Delegado Apostólico. El Siervo de Dios Fray Mamerto Esquiú, por su parte, en la fecha de la nota, está predicando ejercicios espirituales a los franciscanos de Córdoba. Agradezco a Mons. Aldo Cooper la ayuda prestada en la búsqueda de este documento en los archivos vaticanos.

⁹ Archivo Segreto Vaticano. Nunziatura Apostolica in Brasil Caja 63 (ex 59 Repúblicas Españolas VIII) fasc. 304 fs. 38-39

Ministro de Justicia, Culto e Instrucción Pública, solicitó al Delegado Apostólico sugerencias al respecto:

“Me tomo la libertad de dirigirme a Monseñor acerca de nuestro viejo asunto. Monseñor sabe por qué serie de inconvenientes no le fue remitido el proyecto de Registro Civil, según espontáneamente se lo había prometido, pues deseaba oír sus observaciones. Ahora que es ya conocido ese trabajo y se halla al estudio de la Comisión respectiva en el Senado, las observaciones que Monseñor pudiera hacer serán de utilidad y yo le ruego que me las comunique para llevarlas a la Comisión.

Prelados distinguidos deben concurrir en breve a esta ciudad para asistir a la consagración de Monseñor, y me permito sugerirle con este motivo la conveniencia que habría en que ellos le suministraran los datos que, en su larga experiencia, hubieren recogido sobre la materia, como pueden hacerlo también las personas de nuestro ilustrado clero.

Si Monseñor no tiene en ello inconveniente, le estimaré que me ayude en este asunto, como fue mi propósito desde el principio, rogándole perdone la forma en que le hago el pedido, en virtud de su amable autorización”¹⁰.

La reunión, presidida por el Delegado Apostólico, tuvo lugar la mañana del 20.7.1882 en el antiguo Arzobispado de Buenos Aires, con la asistencia del Arzobispo de Buenos Aires, de los Obispos de San Juan de Cuyo y el de Córdoba, Fray Mamerto Esquiú, de los auxiliares de Salta y San Juan, y los Vicarios Generales de Buenos Aires y Montevideo. Luego de las oraciones de práctica, se trataron los siguientes temas: la celebración de sínodos diocesanos; las licencias de los sacerdotes extranjeros; la realización de un Concordato y el envío de un representante argentino ante el Papa; el nombramiento de canónigos; el proyecto de ley de Registro Civil a nivel nacional; la colecta para el Santo Padre. Las resoluciones tomadas fueron las siguientes:

“Han probado la más viva satisfacción en dar una vez más una prueba de su sincera deferencia y profunda veneración a la augusta Cabeza de la Iglesia tomando parte en el acto solemne de la consagración del Delegado Apostólico y representante pontificio aquí acreditado.

¹⁰ Archivo Segreto Vaticano. Nunziatura Apostolica in Brasil Caja 63 (ex 59 Repúblicas Argentinas VIII) fasc. 304 fs. 56-57

Siendo graves los obstáculos que se oponen a la celebración de un Concilio provincial, ellos asumen la idea de facilitar desde ahora su realización. Con esta finalidad deciden:

[1] Aprobar la idea del Arzobispo de hacer rápidamente divulgar la reedición de todos los Concilios provinciales celebrados en América desde el tiempo de la conquista.

[2] Aprobar la propuesta de obligar al clero los ejercicios espirituales y de los exámenes en cuanto sea posible.

[3] Alabar el envío de un diplomático argentino ante Su Santidad, y apoyar las negociaciones para un concordato con la Santa Sede para regular los asuntos eclesiásticos de la República y especialmente el ejercicio del patronato, si bien son previsibles los serios obstáculos para la sanción.

[4] Convenir plenamente los mismos en la compilación de una memoria que presentará el Arzobispo, en nombre y por comisión de todo el episcopado argentino, al Ministro de Culto relativo al proyecto de registro civil, a fin de obtener —si es imposible el retiro— al menos que se introduzcan modificaciones en favor de la Iglesia y se elimine la exclusiva [y] perniciosa injerencia de la autoridad civil, como se había podido obtener en la vecina República del Uruguay por medio del Internuncio y los esfuerzos del difunto Monseñor Vera.

[5] Finalmente, respecto al óbolo para el Santo Padre, los obispos se mostraron todos interesadísimos para continuar a recogerlo, pero sin poder determinar una época fija ni adoptar por ahora un método determinado y conforme. Fuera de la Arquidiócesis de Buenos Aires y la diócesis de Córdoba, en las otras poco se puede recoger siendo pobres la población y escasa la influencia del clero¹¹.

El Arzobispo de Buenos Aires, en nombre de todo el episcopado argentino, el 16.8.1882 solicitó al Ministro Wilde una reunión conjunta:

“Ocupada desde algún tiempo nuestra atención del proyecto de Registro civil elevado al Soberano Congreso, no pude me-

¹¹ En Buenos Aires también estaba presente el Secretario del Obispado de Asunción del Paraguay. La relación de la reunión, fechada el 29.7.1882, en Archivo Segreto Vaticano. Segretaria di Stato Rubr. 251 (1882) fasc. 1 fs. 95 y 97-98. El proyecto de respuesta del Secretario de Estado, fechado el 17.9.1882, en el f. 96. Se trata del Prot. 50431, cuyo texto original no hemos encontrado.

nos de tratar de este asunto con los Señores Obispos reunidos poco ha en la Capital y con su acuerdo cumpla el deber de dirigir a V.E. la presente, tanto más confiadamente, cuanto que tengo entendido hallarse el Señor Ministro en la mejor disposición al respecto.

En esta virtud excuso manifestar el sentimiento de que hallándonos en la mejor armonía con el Gobierno, no hubiéramos tenido ocasión de tratar con V.E. tan grave asunto.

Ni recordaré los servicios prestados por la Iglesia con su registro parroquial único y exclusivo en la República, que ha servido y está sirviendo sin que se pueda deducir serios inconvenientes contra su sistema, y sin ningún gravamen para la Nación ni gran costo para los fieles.

Nos limitaremos a suplicar al Señor Ministro que antes de la discusión se digne hacerse cargo y tratar con los Obispos sobre los puntos del proyecto que puedan inspirarles temor de preparar más fácilmente la vía a una separación de la Iglesia y el Estado e introducir y sancionar algunos usos perniciosos para los fieles y contrarios a la santidad y pureza de la religión católica.

Tomaría parte en esto, con mucho gusto de todos, el Exmo. Señor Delegado Apostólico y con las buenas disposiciones de V.E. podría obtenerse un feliz resultado”¹².

Ante la respuesta del Ministro, cuyo texto desconocemos, el Arzobispo presentó sus observaciones el 31.8.1882:

“Consecuente con la Nota del 16 de este mes y respuesta de V.E. cumpla un deber exponiendo lo siguiente acerca del Registro del Estado Civil.

El Código Nacional, en el título de las pruebas del nacimiento de las personas, se refiere a los Registros públicos municipales, parroquiales, extranjeros y militares. Si todos estos registros se llevasen con esmero, tendríamos el Registro del Estado Civil en cuantos objetos se necesita.

Por lo que hace a nuestros registros parroquiales, es innegable que llevan la máxima parte. Ellos han servido para el estado civil desde su instalación y hoy con las modificaciones que plugo proponer el ilustrado Gobierno de 1857. Así deben llevar los suyos los Ministros de otro culto o disidentes del nues-

¹² Archivo General del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. Caja 202 (1882) Exp. 9 fs. 1-2

tro. Faltarán los demás y toca al Gobierno mandarlos llevar con exactitud, lo que fácilmente se hará y hasta podría, si se quiere, llevarlos la Iglesia auxiliada sólo al efecto del Registro de aquellos que no le pertenecen.

No hay, pues, necesidad de un registro llevado por autoridades y comisionados del Gobierno civil exclusive. No hay necesidad del gasto considerable que esto debe ocasionar a la Nación y al pueblo, fuera de los inconvenientes o peligros de la innovación. No hay precisión de causar los perjuicios morales y materiales que traería al Culto y a sus ministros, alejando de la Iglesia a los que aún por el vínculo del registro le estaban adheridos.

Compréndese muy bien que un enemigo de la Iglesia despreciaría todo esto y aún por lo mismo se moviera a proceder en contra. Pero el Gobierno de una Nación, cuya Constitución patrocina el culto, no puede negar a esto su estimación cuando, por otra parte, esto del Registro del estado civil en rigor no es cuestión religiosa.

Creo llenar con esto los deseos que V.E. me acaba de hacer presente. Quedo, sin embargo, dispuesto a proseguir si se considerase conveniente”¹³.

El Delegado Apostólico envió a la Santa Sede un relato pormenorizado de todo lo actuado fechado el 20.5.1883, en el cual —luego de citar el parecer antes mencionado del Obispo Esquiú— solicita indicaciones al Secretario de Estado. El 12 de agosto siguiente, el Card. Ludovico Jacobini respondió:

“Le ruego, por lo tanto, ponga en obra su valorada influencia sea ante las personas del Gobierno, sea ante el mismo Presidente de la Confederación, para obtener que no sea dado curso al mencionado proyecto, cuya ejecución no podrá menos de ser perjudicial y peligrosa para la Iglesia.

Si, como Ud. prevé, sus esfuerzos no obtuvieran lo deseado, se remite a su experimentada prudencia, después de haber escuchado el parecer de los Obispos, de cuidar con todos los medios, que sea menos dura la condición que con la nueva ley se encontrará el clero”¹⁴.

¹³ Archivo General del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto. Caja 202 (1882) Exp. 9 fs. 3-4

¹⁴ Cf. Segretaria di Stato. Sezione per i rapporti con gli Stati Archivio Storico (ex S.C. degli Affari Ecclesiastici Straordinari) Argentina fasc. 3 (1882-1884) Pos. 181 fs. 25-28: Prot. 54210

Como se sabe, las tratativas fueron en vano, pues el 30.10.1884 se promulgaba la Ley del Registro Civil para los territorios de jurisdicción federal¹⁵.

3. La ley de educación común

Entre 1883 y 1884 se debate la que será la ley 1420 sobre educación común, la cual impuso la enseñanza religiosa de las escuelas de jurisdicción nacional fuera del horario escolar¹⁶.

No hemos encontrado intervenciones colectivas del episcopado al respecto, si bien al tema se referirá el punto IV de la Carta pastoral colectiva del 28.2.1889. Ciertamente los católicos manifestaron su oposición, pero los obispos prefirieron –como sucede hasta nuestros días– solicitar la benéfica influencia de los funcionarios políticos a presentar ante el Poder Legislativo una petición, como las leyes de la República lo prescriben, para tutelar los legítimos derechos de los católicos argentinos.

4. La coronación pontificia de la imagen de Ntra. Sra. de Luján

El 29.4.1886, con las firmas del Arzobispo de Buenos Aires, Mons. Federico Aneiros, del Obispo de San Juan de Cuyo, Fray José Wenceslao Achával, el Obispo de Paraná, Mons. José María Gelabert, y en representación del Obispo de Córdoba, el Cgo. Aquilino Ferreyra, se solicitó al Papa León XIII la coronación pontificia de la imagen de Ntra. Sra. de Luján y la celebración anual con oficio propio de la festividad en la Provincia eclesiástica de Buenos Aires, es decir, en todo el territorio de la República Argentina¹⁷. La traducción del texto original en latín es la siguiente:

“Beatísimo Padre: León Federico, Arzobispo de la Santísima Trinidad de Buenos Aires y sus sufragáneos, humildemente exponen a Su Santidad.

Siempre la Iglesia, Esposa de Cristo, árbitro de lo verdadero y de lo recto, ha tenido la gran gloria de honrar, venerar y

¹⁵ Cf. *Registro Nacional de la República Argentina* s.d. (Buenos Aires 1896) T. IX (1882-1884) 893-898. Había sido sancionada por el Congreso de la Nación el 25.10.1884.

¹⁶ El proyecto fue sancionado por el Congreso de la Nación el 26.6.1884.

¹⁷ Cf. Archivo Segreto Vaticano. Segretaria di Stato Rubr. 283 (1887) fasc. 7 fs. 12-13v (Prot. 68140)

alabar a la Virgen María, Madre de Dios. Y, mientras abraza con ternura a Jesús, su Santísimo Esposo, e invita fervientemente a sacar agua con gozo de la fuente del Salvador, siguiendo su voluntad ha tributado este encomiable culto a la dulcísima Madre estrechamente unido al de El. Por ella se abren para la Iglesia las puertas del trono de la gracia, para obtener misericordia y encontrar oportunamente el auxilio de la gracia.

De esto son testimonio tantas festividades instituidas por la Iglesia ya desde el primitivo culto, tantas piadosas oraciones prescriptas por la Iglesia, tantos templos y capillas erigidas en honor de la Madre de Dios. Y con tanto mayor afecto se ha adherido firmemente la Iglesia al culto mariano, con cuanta mayor violencia las olas de la persecución sacudían a la navecilla de Pedro. De ese modo, la Iglesia se ha visto más segura, incólume y feliz, tanto en cuanto a la piedra misma que es Cristo, como bajo su maternal protección.

En estos tiempos, en que la Iglesia se ve afligida por las gravísimas calamidades presentes, la Sede Apostólica recomienda con gran ahínco el suavísimo afecto a la Inmaculada Virgen como prenda de salvación y amparo, como lo demuestran admirablemente tanto la Carta Encíclica divulgada estos años como las piadosas oraciones establecidas para saludarla. Por eso, el culto a la Santísima Madre está cada día más vivo y floreciente, muchos templos y capillas abandonadas o desposeídas de piadosas ofrendas se los restaura para que vuelvan a ser igual que antes lugar de culto, y a ellos superando dificultades, confluyen multitudes en peregrinación.

La bondadosa Madre ha querido manifestar su agrado y aceptación por estas muestras de pública veneración y por el amor que le tributan los pueblos, no pocas veces obrando prodigios y milagros. Con esto ha contribuido no poco a quebrantar la arrogancia de los impíos y a confortar los corazones devotos con la esperanza de la victoria.

En vista de esto, la Sede Apostólica se esfuerza por mantener y favorecer estas piadosas obras, y por los insignes privilegios con que las enriquece, añade día tras día mayores estímulos e incentivos, de modo que los fieles de Cristo robustezcan cada más la piedad de los pecadores y que reluzca entre ellos, no sólo para que en su vida íntima imiten sólidamente las virtudes de la Santísima Madre, sino que también en público se inciten unos a otros a promover el decoro de sus templos e imágenes. De ahí que el mismo Sumo Pontífice haya encomiado y decretado las solemnes coronaciones de las imágenes de la Bienaventurada Virgen María. Con

esta realmente piadosa actitud, la Madre de Dios se alegra sobremanera en sus hijos, se exalta la majestad de la Reina de los cielos y se inflama en todos el fervor y la voluntad de agradarle.

La República Argentina, anhelando perseverar en esas huellas y alentar el piadoso entusiasmo de los pueblos por venerar a la Virgen, y emulando el fervor de sus antepasados cuanto mayores son sus penurias tanto más frecuentes peregrinaciones organiza, de un modo especial el Sagrado Templo de la Bienaventurada Virgen de Luján, en cuyo materno seno la familia argentina siempre tuvo un refugio, y siempre experimentó una mano amiga y propicia.

El P. Jorge Salvaire, sacerdote de la Congregación de la Misión, ha escrito hace poco una preciosa historia de esta venerada imagen de la Virgen de Luján, que con agrado hemos querido obsequiar a Vuestra Santidad de manos del propio autor. Muchos datos contiene que agradarán sobremanera de Vuestra Santidad. Entre otros, el conocido y manifiesto hecho de que Vuestro Predecesor Pío IX, de feliz memoria, al pasar para la República de Chile con una misión pontificia secreta, visitó el mencionado Templo, y allí oró ante la imagen de la Inmaculada Virgen de Luján con lágrimas en los ojos.

Todo esto, Beatísimo Padre, nos incentiva y nos urge a presentarnos suplicantes ante Vuestra Benignidad para que, si es de Vuestro beneplácito agregar un nuevo aliciente a nuestro ánimo para llevar a cabo la tarea de promover la religión, se digne coronar con vuestras propias manos nuestra venerada imagen de la Virgen de Luján, como perpetuo testimonio de amor y perenne prenda y recuerdo de sumisa piedad.

Asimismo, con ocasión de haberse encontrado en esta Iglesia Metropolitana un valioso documento sobre la Fiesta del Patrocinio de la Bienaventurada Virgen de Luján que ya celebraban nuestros antepasados, hemos pensado someter a Vuestra Santidad un nuevo pedido: que nos conceda celebrar dicha festividad con su respectivo oficio, asignándole para su celebración el Domingo cuarto después de Pascua R.D. con rito doble mayor, en beneficio de la Arquidiócesis de Buenos Aires.

Mientras tanto, imploramos humildemente la Bendición Apostólica¹⁸.

¹⁸ Traducción del Pbro. Vicente Nughedu, a quien corresponde también la división de los párrafos. Una traducción no muy fiel fue publicada en: VARELA L.V. *Historia de la Virgen de Luján* s.d. (s.d. 1897) 151-154 nota 1.

El Papa León XIII concedió la coronación pontificia solicitada el 1.10.1886¹⁹. La S. Congregación para los ritos, por su parte, con fecha del 18.11.1886, estableció que la festividad de Ntra. Sra. de Luján fuera celebrada el IV Domingo de Pascua con Oficio y Misa para todas las diócesis peticionantes.

La corona, confeccionada en París y bendecida por el Papa León XIII el 30.9.1886, fue colocada sobre la histórica imagen por el Arzobispo Aneiros el 8.5.1887, con la presencia de todos los obispos sufragáneos invitados por la Circular del Arzobispo fechada el 10.3.1887²⁰.

5. La ley del matrimonio civil

Los vaticinios del Obispo Esquiú finalmente su cumplieron. Al comenzar las actividades del año 1887 se conocía la intención oficial de presentar un proyecto de ley sobre el matrimonio civil²¹, y el mismo Presidente de la República, Dr. Miguel Juárez Celman, lo confirmaba el 9.5.1887 en su mensaje anual al Congreso de la Nación²².

¹⁹ La traducción fue publicada en: VARELA L.V. *Historia de la Virgen de Luján* s.d. (s.d. 1897) 155-156 nota 1. El original no fue publicado en las "Actas Leonis XIII". Del Breve Apostólico se deduce que el Obispo de Montevideo se unió también a la petición de los obispos argentinos: "Habiéndonos presentado una solicitud o preces a nombre del Episcopado Argentino y del Obispo de Montevideo para que bendijésemos la corona de oro y piedras preciosas que los fieles de las mismas Repúblicas dedican a la Inmaculada Madre de Dios que se venera en el antiguo Santuario de Luján..." (id.).

²⁰ Cf. *Coronación de Nuestra Señora de Luján. Documentos. Ceremonias* s.d. (Buenos Aires 1887)

²¹ Cf. *Rumores: La Unión* (Buenos Aires) 19 abril 1887

²² "El Ministro de Justicia prepara un proyecto... de reformas al título del Código Civil referente al matrimonio, a fin de que éste, que es la base de la familia y de la sociedad, quedando legislado de una manera más completa y en armonía con las tendencias y exigencias de nuestra civilización, pueda ser celebrado por todos los habitantes de la República sin violentar su conciencia" (*Congreso de la Nación Argentina. Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores* Cía. Sud-Americana de Billetes de Banco (Buenos Aires 1888) 19). Como dirá en su Mensaje anual del 8.5.1888, el proyecto intentaba responder a las exigencias de la masiva inmigración que se estaba produciendo en la Argentina: "La inmigración afluye cada día con mayor abundancia, buscando el bienestar en nuestro suelo, bajo nuestro cielo, bajo nuestro hermoso clima y al amparo de nuestras instituciones que le garantizan la libertad de culto y de conciencia./ Para hacer práctica esa garantía, os presenté en el período anterior de vuestras sesiones, un proyecto de ley de reformas al título relativo al matrimonio del Código Civil, con cuya sanción los habitantes de la República podrán formar familia al amparo de la ley y sin violentar sus creencias./ Ese proyecto respeta todas las opiniones sobre materias religiosas, siendo la verdadera expresión de la libertad de conciencia./ Sus disposiciones han sido aprobadas con general aplauso; la necesidad de su sanción es cada día más sentida; lo tenéis a vuestro estudio desde el año pasado; debo por lo tanto pedirlos le prestéis preferente atención, para no demorar por más tiempo la realiza-

Por tal razón, los obispos –reunidos con ocasión de la coronación pontificia de la imagen de Ntra. Sra. de Luján– decidieron remitir una nota al Presidente, firmada el 20.5.1887, de la cual sólo conocemos la transcripción del siguiente párrafo:

“Partiendo de las palabras del Señor Presidente en su Mensaje de Mayo último al Congreso Nacional, en que aseguraba que el Ministro del Culto presentaría en oportunidad un proyecto de Ley para que todos pudiesen casarse, sin que nadie sufriera violencia de su conciencia, decíamos que esto no podía menos de alarmarnos, pues que tratándose de complacer a todos el proyecto contendría disposiciones que de ningún modo podía la Iglesia tolerar y nos obligaría a predicar en contra.

En esta virtud, tratándose de un punto de derecho común en que no podíamos con nuestra propia autoridad convenir con la ley civil y habiendo tantos otros asuntos que reclamaban la inteligencia del Gobierno con la Santa Sede, pedíamos que cuanto antes tratara directamente el Poder Ejecutivo con Su Santidad”²³.

El Presidente contestó visiblemente molesto el 23.5.1887²⁴. Sin embargo, no obstante la oposición católica la ley fue promulgada el 12.11.1888.

Por esta razón, en enero de 1889, el Obispo de Córdoba, Fray Reginaldo Toro op, propuso al Arzobispo de Buenos Aires la realización de

ción de tan notable progreso en nuestra legislación” (*Congreso de la Nación Argentina. Diario de Sesiones de la Cámara de Senadores* Cía. Sud-Americana de Billetes de Banco (Buenos Aires 1889) 21).

²³ Segretaria di Stato. Sezione per i rapporti con gli Stati Archivio Storico (ex S.C. degli Affari Ecclesiastici Straordinari) Argentina (1878-1903) Pos. 211 fasc. 12 fas. f. 4. El transcriptor escribe: “Es copia fiel de un extracto hecho por el Exmo. Señor Arzobispo de esta Arquidiócesis Dr. Dn. Federico Aneiros de la nota dirigida en Mayo último por los Prelados Argentinos al Exmo. Señor Presidente de la República Dr. Dn. Miguel Juárez Celman, con motivo de lo manifestado en su Mensaje al Congreso Nacional sobre que, en oportunidad, su Ministro de Culto le presentaría en oportunidad a su consideración un proyecto de ley sobre matrimonio civil. En fe de ello, por mandato de S.E.R. firmo y sello en Buenos Aires a 20 de Octubre de 1887. Francisco Arrache, Secretario del Arzobispado”. El original no se ha podido ubicar en el Archivo General de la Nación, y la copia que seguramente existía en el Archivo del Arzobispado de Buenos Aires se quemó en los incidentes ya conocidos.

²⁴ Hay una transcripción en: Segretaria di Stato. Sezione per i rapporti con gli Stati Archivio Storico (ex S.C. degli Affari Ecclesiastici Straordinari) Argentina (1878-1903) Pos. 211 fasc. 12 fas. f. 5.

“una Conferencia de todos los obispos argentinos para tratar de combinar una acción pastoral y de común acuerdo sobre la ley de matrimonio civil”. Al mismo tiempo, junto con Mons. Pablo Padilla, Gobernador del Obispado de Salta, remiten un proyecto de nota al Papa pidiéndole consejos sobre cómo tratar el asunto²⁵.

La reunión comenzó el 18.2.1889, remitiéndose al Papa una nota de adhesión, implorando su apostólica bendición para la Argentina:

“A Su Santidad León XIII, Pontífice Máximo.

Beatísimo Padre: Los Obispos Argentinos que ésta suscriben, reunidos por primera vez espontáneamente en la Metrópolis al objeto de tratar en familia los asuntos de nuestro sagrado ministerio y de uniformar nuestras vistas para la acción común en todo lo concerniente a la Religión Católica, el bienestar espiritual y la paz entre los fieles de la grey confiada a nuestros cuidados, dirigimos primero la mirada a Dios y a su Vicario en la tierra cuya excelsa dignidad preside el Consejo más venerable del mundo, cuya voz escuchan y cuya justicia admiran aún los más sabios y poderosos entre los hombres que a su vez dirigen las naciones que Dios ha dotado con la preeminencia sobre otras muchas en instrucción, poder y civilización.

Nosotros también, vuestros humildes hijos, al iniciar nuestra obra saludamos amorosamente al Sucesor de San Pedro, al Jefe augusto de la República Cristiana, a Nuestro Padre y Pastor que con autoridad y libertad admirable nos ha dado en la Encíclica “Inmortale Dei” la muestra de un Estado Cristiano, y nos ha enseñado la concordia que debe reinar entre el Estado y la Iglesia de Dios. Os hemos visto como Cabeza visible de esta Iglesia tratar incesantemente con Príncipes y Gobiernos para obtener la abrogación de leyes que oprimen y agravan a los católicos, y su reemplazo con otras más conformes a la justicia y a los derechos de la Iglesia.

En verdad, los hombres han aplaudido la sabiduría de vuestra acción y Dios ha derramado sus bendiciones sobre vuestra obra. Con alegría os hemos visto felicitado en vuestro jubileo sacerdotal por los Príncipes de toda la tierra. Homenaje rendi-

²⁵ AAC. Libro de Notas (1876-1892) f. 432: Carta del Obispo de Córdoba al Arzobispo de Buenos Aires, Federico Aneiros, 21.1.1889. Una invitación similar, dirigida al Obispo de Paraná, José María Gelabert, fue remitida por el Obispo de Córdoba el 31.1.1889 (cf. id. f. 433). Se conservan las respuestas fechadas respectivamente el 28 de enero y el 12 de febrero (cf. AAC. Legajo 43 Comunicaciones del Arzobispo y Obispos (1851-1905) s.f.)

do al representante de Dios únicamente, no ciertamente al Príncipe temporal encerrado en el Vaticano por algunos de sus mismos hijos que todavía niegan los derechos de la Santa Sede a la libertad, dignidad e independencia en la tierra. Bien sabemos que la vida del cristiano es una lucha continua, y que sin ella no hay premio. Si mirásemos las vicisitudes de la vida con ojos humanos, podríamos desesperar y temer este estado de cosas, pero enseñados por Jesucristo y embarcados con Vos en la nave de Pedro, desaparece todo temor recordando la divina amonestación “¿porqué teméis hombres de poca fe?”. Lo que para los hombres es imposible, es muy posible para Dios, implorando los fieles su misericordia sin cesar, para los que odian como para los que aman, a fin de que dobleguen sus corazones y voluntad a los pies del más augusto ministro del perdón, pronto siempre para recibirles y para borrar sus culpas.

Nosotros también tenemos nuestra parte en estas vicisitudes de la Iglesia de Dios, y también sufrimos de cuando en cuando las persecuciones del Príncipe de este mundo, cuyo soplo hiela el corazón de los hijos fieles que son casi todos los habitantes de esta República.

Con estos sentimientos antes de comenzar nuestra tarea nos presentamos, Santísimo Padre, a vuestros pies, renovando nuestros votos solemnes de obediencia, sumisión y veneración a la Santa Sede y adhesión al Sumo Pontífice, Vicario de Dios, pidiendo su Santa Apostólica Bendición para nosotros como para nuestro Gobierno y para el pueblo entero”.

Buenos Aires, día 18 de Febrero de 1889²⁶

Asimismo, se designó una comisión redactora de la Pastoral colectiva publicada el 28.2.1889²⁷, cuyo quinto capítulo se refiere al matrimonio civil²⁸.

²⁶ AAC. Legajo 14 Santa Sede T. II (1883-1907) s.f. El texto no tiene las firmas. El Arzobispo de Buenos Aires había solicitado instrucciones al respecto al Secretario de Estado, Card. Mariano Rampolla, el 28.11.1888, cuya respuesta -fecha del 18.2.1889- fue enviada junto con una carta de León XIII del día siguiente (cf. Segreteria di Stato. Sezione per i rapporti con gli Stati Archivio Storico (ex S.C. degli Affari Ecclesiastici Straordinari) Argentina Pos. 76).

²⁷ Cf. AAC. Legajo 43 Comunicaciones del Arzobispo y Obispos (1859-1905) s.f.: Carta del Pbro. Francisco Arrache, Secretario del Arzobispado de Buenos Aires, al Obispo de Córdoba, 25.2.1889

²⁸ Cf. *Documentos del Episcopado Argentino I*, 32-35. El Vicario General de Córdoba, Mons. Uladislao Castellano, por su parte, envió instrucciones a los párrocos el 28.3.1889 (cf. *Circular del Obispado con motivo de la ley de matrimonio* El Porvenir

Recién en setiembre de 1902 los obispos argentinos se reunirán nuevamente, esta vez en Salta, con ocasión de la coronación de las imágenes del Señor y de la Virgen del Milagro, tomando importantes resoluciones²⁹.

6. Patronazgo de Ntra. Sra. de Luján

Con ocasión del Tercer Centenario de la llegada de la imagen de la Inmaculada Concepción, el Obispo de La Plata, Mons. Francisco Alberti, escribe el 3.2.1930 al Papa Pío XI:

“Que según se puede ver por las copias auténticas y legalizadas que se agregan al fin de este petitorio, y con motivo de la solemne celebración del 3er. centenario de la Virgen de Luján que este año conmemoramos, todos los Excmos. Señores Arzobispos e Ilmos. Señores Obispos Diocesanos de la Argentina, Paraguay y Uruguay humildemente suplican a S.S. declare a la Virgen Santísima de Luján, Patrona principal de las tres Repúblicas del Plata por creerlo sumamente conveniente para el incremento de la fe y de la piedad en su diócesis y en todo de acuerdo con las tradiciones religiosas, tres veces seculares, de sus respectivos cristianos pueblos...

En virtud de estos fundamentos, y estando enclavado el Santuario de Luján en nuestra Diócesis de La Plata, *en mi nombre y en el de todo el Episcopado argentino, uruguayo y paraguayo*, humildemente pido a S.S. declare a la Virgen Santísima de Luján, Patrona principal de las tres Repúblicas Argentina, Uruguay y Paraguay³⁰.

(Córdoba 1889) 20 págs.; un ejemplar se encuentra en Segreteria di Stato. Sezione per i rapporti con gli Stati Archivio Storico (ex S.C. degli Affari Ecclesiastici Straordinari) Argentina fasc. 13). En ambos documentos, se toleraba la nueva situación creada, permitiendo que los fieles cumplan con el requisito legal previo a la celebración sacramental del matrimonio. No obstante, algunos sacerdotes mostraron su oposición al matrimonio civil siendo encarcelados por admitir al matrimonio canónico contrayentes que previamente no se habían pasado ante el Registro Civil.

²⁹ Cf. DELLAFERRERA N.C. *La primera Conferencia Episcopal Argentina: Criterio* 55 (1982) 487. Se trata de la primera reunión trienal celebrada en cumplimiento de lo dispuesto en el canon 208 del Concilio Plenario Latinoamericano. Ver *Documentos del Episcopado Argentino* T. I, 53-162.

³⁰ SCARELLA A. *Historia de Nuestra Señora de Luján* Tucluri (Venezuela 1932) 755. El autor publica el texto completo del petitorio y el texto de la Circular enviada a los obispos de las tres naciones fechada el 3.2.1930. En su Breve Apostólico, el Papa Pío

El Santo Padre, por Breve Apostólico del 8.9.1930, declaró a “la Santísima Inmaculada Virgen María, bajo el título de Luján, Patrona principal ante Dios de las tres Repúblicas de Argentina, Uruguay y Paraguay”³¹.

* * *

Las intervenciones colectivas de los obispos argentinos han acompañado todas las circunstancias más importantes de la historia de la Argentina constitucional.

IX afirma que -además del Obispo de La Plata- se presentaron petitorios en igual sentido de 16 obispos. Lamentablemente, los petitorios no se encuentran en el Archivo del Arzobispado de La Plata, y el Archivo Secreto Vaticano del período aún no está abierto a la consulta pública.

³¹ El texto original latino en AAS 23 (1931) 156-157; *Boletín Eclesiástico de La Plata* 32 (1930) 389-390.



EL 'OBSEQUIUM RELIGIOSUM, INTELLECTUS ET VOLUNTATIS' DEL CANON 752

Pedro Daniel MARTÍNEZ

SUMARIO: Introducción; I. Parte histórico-genética; 1. Antecedentes del obsequio religioso en el CIC'17; 1.1. Los Verbales y el Esquema de 1913; 1.2. El c. 600 del Schema Codicis Iuris Canonici de 1913; 1.3. Exclusión del c. 600 del Schema de 1913; 1.4. El CIC'17; 2. El c. 752 del CIC'83 en los Esquemas previos hasta 1981; 2.1. Fase antepreparatoria; 2.2. Primera fase de revisión del CIC ; 2.3. Segunda fase de revisión del CIC; 3. El c. 752 del CIC'83 en el proyecto de Lex Ecclesiae Fundamentalís; 3.1. Fase antepreparatoria; 3.2. El Textus prior; 3.3. El Textus emendatus; 3.4. Los 'Borradores' de 1973; 3.5. Esquemas posteriores hasta 1981; 4. Desde la Asamblea Plenaria de 1981 hasta la promulgación del CIC'83; 4.1. Asamblea Plenaria de 1981 y el Esquema del CIC (1982) ; 4.2. Fase final y promulgación del c. 752 del CIC'83; 5. Sinopsis del iter del c. 752 del CIC'83; Conclusión.

El estatuto epistemológico y la hermenéutica del Derecho canónico actual implican una relación necesaria con las afirmaciones del Concilio Vaticano II, su Ecclesiología y la *Const. Ap., Sacrae disciplinae leges*, (25.I.1983). Así nos lo sugiere ésta, pues luego de exponer que el nuevo Código fue anunciado al mismo tiempo que el Concilio¹, afirma que era necesaria la labor previa de éste, puesto que los trabajos “[...] para preparar el nuevo Código, al tener que basarse en el Concilio, no pudieron comenzar hasta la conclusión del mismo”. Por ello entonces, el CIC'83 “[...] no sólo por su contenido sino también ya desde su inicio demuestra el espíritu de este Concilio”².

Incluso históricamente fue el mismo Juan XXIII (1958-1963) quien, al anunciar un Sínodo Diocesano en la Urbe y un Concilio Ecuménico, indicaba, al mismo tiempo, cómo aquel Sínodo y este Concilio podían conducir al *atteso aggiornamento* del Código de Derecho canónico, el

¹ Cfr. JUAN PABLO II, *Const. Ap., Sacrae disciplinae leges*, en AAS 75, *Pars II* (1983), p. VIII.

² *Ibid.*, pp. VIII-IX.

cual sería como la coronación de aquellos dos históricos acontecimientos³.

Ahora bien, como en la *Const. Ap., Sacrae disciplinae leges* se da una trilogía: Concilio Vaticano II –Eclesiología conciliar– Derecho canónico, por ello, en cierta manera “[...] puede concebirse este nuevo Código como el gran esfuerzo para traducir al lenguaje *canónico* esa misma doctrina, es decir la *eclesiología conciliar*”⁴, el estudioso del Derecho canónico al considerar el objeto propio de su estudio no podrá separar lo que el ‘legislador’ ha unido. Es más, el nuevo CIC es así considerado como “[...] complemento del magisterio propuesto por el Concilio Vaticano II, particularmente en lo referente a las dos Constituciones, la dogmática y la pastoral”⁵.

La afirmación del Concilio Vaticano II acerca de la necesidad de adherirse con un obsequio religioso de la voluntad y de la inteligencia al magisterio auténtico del Romano Pontífice, aun cuando no hable *ex cathedra* (LG n. 25a) encuentra ‘su complemento’ en el *c. 752 del Libro III del CIC*⁸³. El objeto del presente estudio lo hemos centrado en investigar, en el contexto de la Teología del Derecho, precisamente ese “complemento al magisterio conciliar”. Es decir, intentar determinar el *iustum* del *c. 752* y, en él, el obsequio religioso de la inteligencia y de la voluntad.

Para concluir satisfactoriamente nuestro intento, *metodológicamente*, tendremos que acercarnos a él tanto bajo una consideración histórica como doctrinal. Por ello, nos ha parecido oportuno dividir nuestro estudio en *dos Partes*, según esas dos consideraciones formales. Para poder desentrañar su *iter histórico inmediato particular*, hemos estructurado la *Primera Parte* en tres momentos. En el primero consideraremos el contenido del *c. 752* en su faz histórica, desde el inicio de los trabajos hasta la Asamblea Plenaria de la Pontificia Comisión para la Revisión del CIC (20-28.X.1981). Simultáneamente a la revisión del CIC se trabajaba en un proyecto teológico-jurídico más amplio, común a la Iglesia latina y a las Iglesias orientales, la *Lex Ecclesiae Fundamentalis*⁶.

³ Cfr. *Sollemn. Alloc., Questa festiva ricorrenza*, (25.I.1959), en AAS 51 (1959), pp. 65-69.

⁴ JUAN PABLO II, *Const. Ap., Sacrae disciplinae leges*, *cit.*, p. XI.

⁵ *Ibid.*, p. XII.

⁶ Cfr. PABLO VI, *Alloc., Singolari cum animi*, (20.XI.1965), en AAS 57 (1965), pp. 985-989. En esta *Allocutio*, con ocasión de la inauguración oficial de los trabajos de Revisión del Código, el Santo Padre, recogiendo el deseo de algunos Padres conciliares, respondió afirmativamente a la cuestión de la oportunidad de esa *Lex*. “Peculiaris vero hic existit quaestio eaque gravis, eo quod duplex est Codex Iuris Canonici, pro Ecclesia Latina et Orientali, videlicet num conveniat communem et fundamentalem

Como en este proyecto aparecía el contenido del futuro c. 752, analizaremos, en un segundo momento, el *iter* histórico-genético del canon en relación al proyecto de *Lex Ecclesiae Fundamentalis*⁷. Pero al quedar en suspenso su promulgación, nos dedicaremos, en el punto 4, al desarrollo posterior, desde la Asamblea Plenaria de 1981 hasta la promulgación del CIC'83, dando así una visión de conjunto que explicará con más claridad las vicisitudes histórico-genéticas del texto del c. 752.

La determinación de este texto nos permitirá estudiar nuevamente el c. 752, en la *Segunda Parte*, pero según una *consideración doctrinal* (teológico-jurídica). Para ello, luego de un *análisis descriptivo* del mismo, examinaremos cómo la Iglesia ha concretado las relaciones de justicia referentes al *munus docendi* jerárquico, en el c. 752 del Lib. III del CIC'83. Finalmente, determinaremos el objeto formal *quod* de nuestro trabajo: el *iustum* del c. 752 y, en él, el *obsequio religioso de la inteligencia y de la voluntad*, al magisterio auténtico y no-definitivo del Sumo Pontífice o del Colegio de los Obispos.

I. PARTE HISTÓRICO-GENÉTICA

1. Antecedentes del obsequio religioso en el CIC'17

Nuestro intento es estudiar, al presente, solamente el *iter* histórico *inmediato particular* del c. 752. En este sentido, no desconocemos su base originaria: LG n. 25a. Pero, como la investigación del *iter* de ese número de la *Lumen Gentium* incluye, además y necesariamente del suyo inmediato particular, el de la *Ep.*, *Tuas libenter*, (21.XII.1863) de Pío IX (1846-1978) y de la *Const. dogm.*, *Dei Filius*, cap. 3, § 4, del Concilio Vaticano I, hemos preferido exponer en otro trabajo esa investigación según sus fuentes propias.

No obstante, sí hemos creído oportuno hacer una indagación previa en el CIC'17 sobre nuestro argumento. Precisamente porque en su fase de redacción fue tratado el *obsequio religioso*, en el c. 600 del Esquema de 1913.

condi Codicem, ius constitutum Ecclesiae continentem" (*Ibid.*, p. 988). Cfr. CASTILLO LARA R., *Le livre III du CIC de 1983. Histoire et principes*, en "L'Année Canonique" 31 (1988), p. 37.

⁷ Al respecto, para su estudio hemos podido investigar también en sus fuentes inéditas (especialmente los *verbales*), tal como se encuentran en el Archivo del Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos.

1.1. Los Verbales y el Esquema de 1913

El Papa san Pío X (1903-1914), a través del *Motu propr.*, *Arduum sane munus*, (14.IV.1904), dio inicio a una 'Codificación del Derecho', creando, para ello, una Comisión Pontificia⁸, en donde sobresalió la figura del Cardenal Pietro Gasparri (+ 1934)⁹.

Con la reunión de la Comisión Cardenalicia del 3-4 de marzo de 1904, comenzaron los trabajos de codificación¹⁰. En esa oportunidad fue considerada la conveniencia de introducir cambios en el Derecho canónico, y, en caso afirmativo, cuáles¹¹. En relación a los cambios, fue unánime la respuesta afirmativa, pues se hacía muy difícil el estudio del Derecho¹². Concretar ese paso llevó más tiempo, precisamente por su contenido. La misma Comisión se reunió nuevamente durante los días 17 y 18 de marzo, en donde se estableció trabajar simultáneamente sobre dos campos: por una parte, comenzar la elaboración del "Código", y, por otra, hacer una "colección de documentos".

El 17 de abril de 1904 tuvo lugar la *primera reunión general de Consultores*, cuyo presidente fue Mons. Gasparri y, quien firmaba las *Actas* como asistente, E. Pacelli¹³. Se presentó un primer *Schema* que fue aceptado en general como para comenzar o método de estudio, si

⁸ Cfr. ASS 36 (1903/04), pp. 549-551. "[...] ut universae Ecclesiae leges, ad haec usque tempora editae, lucido ordine digestae, in unum colligerentur, amotis inde quae abrogatae essent aut obsoletae, aliis, ubi opus fuerit, ad nostrorum temporum conditionem propius aptatis; quod idem plures in Vaticano Concilio Antistites postularunt" (p. 550). La Comisión se llamará 'Commissio Pontificia Legibus Canonicis in unum redigendis'.

⁹ Cfr. GASPARRI P., *Storia della Codificazione del diritto canonico per la Chiesa latina*, en *Acta Congressus Iuridici Internationalis*, (Romae 12-17 Novembris 1934), Vol. 4 (Romae 1937), pp. 3-10. En donde, además, el entonces Cardenal afirmaba que deseó entrar en la Compañía de Jesús pero fue disuadido por Wernz, s.j., pues tenía que teminar su labor sobre el CIC (cfr. p. 10). Sobre la figura y obra del Card. Gasparri, cfr. ROBERTI F.A., *Il Cardinale Pietro Gasparri: L'Uomo - Il Sacerdote - Il Diplomatico - Il Giurista*, en "Apollinaris" 33 (1960), pp. 5-43.

¹⁰ Los 'documentos' relativos a los trabajos de reforma del Código hasta su promulgación en 1917 los hemos podido consultar en el Archivo Secreto Vaticano, *Commissione Riforma Cod. Diritto Canonico*, Índice 1164. Para citarlos, agregaremos entre paréntesis la 'Scatola' que se trate y, luego, el fascículo o subdivisión interna.

¹¹ Cfr. *Verbal* (3.III.1904), en *Archivio Segreto Vaticano* (=ASV), *Commissione Riforma Cod. Diritto Canonico*, (Scatola 2: *Praeliminariva varia*), f. 1r: "Dubbio I: [...] Se convenga prendere qualche provvedimento intorno allo stato attuale del diritto canonico. [...]. Dubbio II [...] Quale provvedimento conviene prendere".

¹² Cfr. *Ibid.*, "Tutti gli Emi. rispondono affermativamente, facendo tutti risaltare che nello stato attuale del diritto canonico lo studio ne e' quasi impossibile e quindi la pratica ne soffre".

¹³ Cfr. *Verbal* (17.IV.1904), en *Ibid.*, ff. 1r-6v.

bien no poseía las características de un *Schema de codificación*. En esta oportunidad Palmieri, y luego de él también Janssens, propuso que en el Lib. I, Título I se agregara algo sobre el Romano Pontífice y alguna definición del Concilio Vaticano I. En el mismo sentido, Oietti manifestó su parecer de incluir algo *de constitutione ecclesiae et de primatu Romano Pontificis*¹⁴.

En el mes de junio de 1904 se distribuyó un *Schema* para ser estudiado en la *Consulta parcial* del 5 de Junio del mismo año. En cuanto se refiere al *De Magisterio ecclesiastico* se aceptó generalmente como estaba. Una apreciación crítica importante fue la del P. Wernz, si bien se refería al *De Clericis* (Lib. II, *Pars prima*) no obstante es muy sintomática para entender la *ecclesiastica potestas*, pues fue en una *Consulta* cuyo objeto era "[...] la discusión del esquema de división de las materias del futuro Código, distribuido a los consultores [...]"¹⁵. Es decir, en el contexto dentro del cual tendría que ubicarse 'todo' el futuro CIC, por lo tanto también el *De Magisterio*. Su crítica era la siguiente: "Existe además en el esquema una gravísima laguna, ya que se omite una completa consideración de la jerarquía de orden, y todo se reduce a la jerarquía de jurisdicción"¹⁶. *Mutatis mutandis*, esta apreciación nos ayuda a entender el *De Magisterio*, si bien inicialmente, también bajo su aspecto teológico-sacramental, como será afirmado luego, claramente y de modo más completo, en el Concilio Vaticano II no sólo según una consideración puramente jurídica.

En la *Consulta* de 5 de abril de 1908 un Consultor propuso que la definición de la potestad de magisterio fuera expresada de modo más jurídico, si bien muchos no estaban de acuerdo. Y agregó que no parecía clara la expresión "Magisterio ordinario". Otro observó su desacuerdo en distinguir el Magisterio ordinario de las decisiones de las Sagradas Congregaciones¹⁷ La *Consulta* del 12 de abril del mismo año fue muy importante, pues en ella se delinearón los primeros pasos concretos sobre las distintas 'calificaciones' del Magisterio: 1º Magisterio infalible (Romano Pontífice y el Episcopado junto con el Romano Pontífice); 2º Ma-

¹⁴ Cfr. *Ibid.*, ff. 3v-4r.

¹⁵ *Consulta parcial* (8.V.1904), en *Ibid.*, f. 1r.

¹⁶ *Ibid.*, f. 9v: "Vi è poi nello schema una gravissima lacuna, giacchè si omette una completa trattazione della gerarchia di ordine, e tutto si riduce alla gerarchia di giurisdizione".

¹⁷ Cfr. *Verbal* (5.IV.1908), en ASV, *Commissione Riforma Cod. Diritto Canonico*, (Scatola 58: *Lib. III De rebus*), f. 1r: "Eschbach vorrebbe la definizione della potestà di magistero, in un canone più giuridico. Molti non convengono. [...]".

"Van Rossum osserva ancora che no gli sembra bene distinguere l'ordinario magisterio e le decisioni delle SS.CC.RR.

"Ad Eschbach non sembrano chiare le parole: *ordinario magisterio*".

gisterio de cada Obispo; 3º Magisterio ordinario de la Iglesia; 4º Proposiciones próximas a la fe. Al mismo tiempo, se manifestaba la contraparte del ejercicio del Magisterio, es decir, el aspecto del asentimiento y sumisión debidos por parte del fiel cristiano a aquellas calificaciones magisteriales.

En una respuesta (Gasparri) se aclara que la obediencia incluye “[...] la adhesión de la mente, y en este sentido está comprendida en el *obsequium*”¹⁸. Complexivamente se propuso incluir la doctrina del Concilio Vaticano I y la respuesta del fiel cristiano en el contexto del *religiosum obsequium*. Al respecto, fue muy sintomática la opinión de Buceroni, quien refería ese *obsequium* al ‘Magisterio ordinario’¹⁹.

1.2. El c. 600 del Schema Codicis Iuris Canonici de 1913

Estando así las cosas, luego de analizarse todas las proposiciones y sugerencias, el Card. Gasparri envió, para ser consultado, el 1 de abril 1913 –en nombre de la *Commissio Pontificia Legibus Canonici in unum redigendos*– el *Esquema del Libro III del futuro CIC* 17. La *Pars Quarta* del mismo, bajo el nombre *De Magisterio Ecclesiastico*, estaba compuesta de 86 cánones y 5 Títulos. Dos son los cánones que nos interesan especialmente: cc. 599-600. El c. 599, dividido en 4 párrafos, hacía mención también a las doctrinas que debían ser creídas con fe divina y católica, pronunciadas por un juicio solemne tanto del Romano Pontífice (*ex cathedra loquentis*) como de un Concilio ecuménico²⁰.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ Cfr. *Verbal* (12.IV.1908), en *Ibid.*, f. 1r: “[...] Giustini: dopo metterebbe il C. del Con. Ecumenico Vaticano, relativo all’assenso. Presidente [Gasparri] seguirebbe quet’ordine: 1º magistero infallibile (R. Pontifice ed Episcopato insieme col Pontifice) 2º magistero dei singoli Vescovi 3º oggetto proximo all’oggetto di fede, al quale è dovuto il religioso ossequio.

[...] Esser non trova sufficiente il *religiosum obsequium*, p. e. per le proposizioni prossime alla fede. Esteban vorrebbe il C. IV del Conc. Vaticano, più comprensivo.

“Melata consacrerebbe a questo posto alcune formole date dal Franzelin.

“Alcuni direbbero che a questo ordinario magistero *non licet temere dissentire*.

“Buceroni: Etiam ordinario Ecclac magisterio, circa exercitium infallibilitatis (licet hoc irreformabile non sit) debetur religiosum obsequium”.

²⁰ Cfr. *Schema Codicis Iuris Canonici*, (Romae 1913), c. 599, pp. 254-255: “§ 1. Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive solemnii iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur.

§ 2. Solemne huiusmodi iudicium pronuntiare proprium est tum Romani Pontificis ex cathedra loquentis tum oecumenici Concilii.

§ 3. Declarata seu definita dogmatice res nulla intelligitur nisi ex verbis ipsis manifeste constiterit.

§ 4. Is haereticus est qui pertinaciter aliquam ex veritatibus fide divina et catho-

El c. 600, por el contrario, se refería a otras manifestaciones del *Magisterio* que no alcanzaran el grado de una definición infalible:

c. 600: "Todos debe profesar también una sumisión religiosa a las decisiones y declaraciones que se refieran a la doctrina de fe y de las costumbres, si bien no alcanzan el grado supremo de las definiciones infalibles, tanto aquellas del mismo Romano Pontífice como las de las Sagradas Congregaciones, aprobadas por el Romano Pontífice"²¹.

De la lectura de este canon observamos dos cosas importantes, en relación al *Magisterio* sobre doctrinas de fe y moral, si bien *supremum definitionum infallibilium gradum non attingunt*. La primera, se refiere a la clara incorporación del *obsequium religiosum*, si bien no se determina como "sumisión en conciencia", a las decisiones de las Sagradas Congregaciones, tal como lo presentara el Papa Pío IX en la *Ep., Tuas libenter*. La segunda, es la mención explícita de las decisiones y declaraciones del mismo Romano Pontífice que, en cuanto a su formulación, es nueva.

1.3. Exclusión del c. 600 del Schema de 1913

En la fase de consultas sobre este *Esquema* de 1913 entre las observaciones de los Obispos, excepción hecha de la Provincia eclesiástica de Toledo, no hemos hallado ninguna que se refiera al c. 600, según las fuentes que se encuentran en el *Archivo Secreto Vaticano*²². Incluso llama la atención que, en muchos casos, se da una especie de "salto" del

lica credendis denegat aut de ea dubitat, apostata, qui catholicus quum sit omnes has veritates reicit, vel sectae haereticæ, schismaticæ, ethnicae dat nomen, schismaticus denique, qui pertinaciter supremæ in Ecclesia auctoritati debitam obedientiam detrectat".

²¹ *Ibid.*, c. 600, p. 255: "Omnes religiosum obsequium illis quoque decisionibus et declarationibus profiteri debent quæ ad doctrinam fidei et morum pertinent, sed supremum definitionum infallibilium gradum non attingunt, sive eae sint ipsius Romani Pontificis sive Sacrarum Congregationum, a Romano Pontifice probatae". Las cursivas son nuestras. El Card. P. Gasparri cita como fuentes de este canon los siguientes documentos: *Corpus Iuris Canonici*, T. I, cc. 14-15, C. XXIV, q. 1; *VATICANUM I*, Sess. III, (24.IV.1870), cap. IV; MARTIN V (1417-1431), *Const., Inter cunctas*, (22.II.1418); Pío IX, *Ep., Tuas libenter*; LEÓN XIII, *Ep. Sicut acceptum*, (29.IV.1889); Pío X (san), *motu propr., Praestantia Scripturae*, (18.XI.1907); S.C.S.OFF., *Decr.*, del 4 de junio de 1907, prop. 8.

²² Cfr. ASV, *Commissione Riforma Cod. Diritto Canonico*, (Scatola 96: *Animadversiones Episcoporum*; Fasc. "1913-1914. Osservazioni dei Vescovi").

c. 599 al c. 601. Esta conclusión la vemos confirmada al analizar el resumen de las *Animadversiones* editadas por la misma Comisión²³. En efecto, al mencionar el c. 600 sólo se mencionan las observaciones de la Provincia eclesiástica de Toledo, del Cardenal L. Billot y del Cardenal Lorenzelli²⁴. Las *Animadversiones* de los dos Cardenales fueron decisivas, en este punto, para la redacción definitiva del CIC'17.

Según el Cardenal L. Billot, el término *religiosum obsequium* se refería a una expresión introducida por ciertos teólogos modernos y era susceptible de ser entendida ambiguamente deformando su significado. Especialmente, por el peligro de interpretarla como el *silentium obsequiosum* de los jansenistas. Por tal motivo pensaba que de ninguna manera debía estar consagrada por el Código²⁵. A su vez, hace también referencia al *se subiiciant* de la *Ep., Tuas libenter* para indicar la actitud del fiel ante las decisiones doctrinales de las Congregaciones pontificias. Luego mencionaba el *monitum post canones* del Concilio Vaticano I – al final de la *Const. dogm., Dei Filius*. En donde se afirma que deben ser observadas las Constituciones y Decretos de la Santa Sede cuando prohíben alguna doctrina que *plus minusve* se acercan a proposiciones heréticas. A tal punto que el fiel cristiano deberá rechazar esas doctrinas (*ipsas ex animo reiicere*), si bien no bajo pena de herejía sí bajo pena de pecado más o menos próximo a la herejía²⁶.

Luego, haciendo una referencia a la distinción entre el objeto primario y secundario del Magisterio infalible de la Iglesia, sostenía que no se deben confundir las decisiones relacionadas al objeto secundario con aquellas que no alcanzan el grado supremo de la infalibilidad²⁷.

²³ Cfr. *Ibid.*, (Scatola 60: CODEX JURIS CANONICI, *Liber III. De rebus. Animadversiones*). En la primera hoja se lee: *Riassunto delle osservazione dei Vescovi e Superiori regolari al libro III del codice*.

²⁴ Cfr. *Ibid.*, pp. 249-252.

²⁵ Cfr. *Ibid.*, p. 250 ““ Insuper locutio haec de religioso obsequio a modernis quibusdam theologis de recenti introducta, nosthis praesertim diebus viedetur esse periculosa, ambigua, quae in pravum sensum facile contorqueri possit, talis denique quae non debeat ullo modo a Codice iuris consecrationem accipere. Nam silentium obsequiosum Iansenistarum quaedam species religiosi obsequii condemnationes doctrinales reverenter et obsequiose recipere profitentur, interim vero nihil reprobant, nihil retractant, a suo sensu ne tantillum recedunt...”

²⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 251. Hace referencia a los 45 artículos de J. Wiclef, a los 30 de J. Hus y a las proposiciones de P. Quesnell.

²⁷ Cfr. *Ibid.*: ““Et hoc totum ideo est, quia infallibile Ecclesiae magisterium pro obiecto quidem primario habet solas res in deposito catholicae revelationis formaliter explicitae vel implicitae contentas, sed adhuc pro obiecto secundario habet omnes veritates in se non revelatas quae requiruntur ut revelationis depositum integrum custodiatur. In omni autem modo, non sunt promiscue confundendae decisiones, quae de praedicto obiecto secundario sunt, cum decisionibus supremum definitionum infallibilium gradum non attingentibus””.

En el mismo sentido se manifestaba el Cardenal Lorenzelli, quien prefería la locución *subiectionem sinceram et obedientiam* a la de *religiosum obsequium*. Pues esta última al tener una significación muy amplia recordaba el *obsequiosum silentium* introducido por los modernistas²⁸.

1.4. El CIC'17

En el CIC'17, promulgado el 27 de mayo de 1917 por el Papa Benedicto XV (1914-1922)²⁹, se incluyeron dos precisiones, materializadas en dos cánones. Una se encuentra en el c. 1323, § 1º sobre el acto de fe debido al contenido de la Palabra de Dios y propuesto por la Iglesia como divinamente revelado³⁰, como ya lo habían afirmado el Concilio Vaticano I y León XIII³¹. Por otra parte, el c. 1324³², al decir 'Santa Sede', incluyó no sólo al Romano Pontífice sino también a las Sagradas Congregaciones, los Tribunales y los Oficios. Es decir, la Curia Romana, *per quae idem Romanus Pontifex negotia Ecclesiae universae expedire solet*. No obstante, ni la 'expresión' *religiosum obsequium* del *Schema* del c. 600 del Lib. III ni el 'canon' fueron recogidos en el CIC'17, por los motivos ya explicados³³.

2. El c. 752 del CIC'83 en los Esquemas previos hasta 1981

El estudio preliminar realizado sobre el *obsequium religiosum* durante el *iter* del CIC'17 nos ha permitido conocer los antecedentes jurí-

²⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 251-252.

²⁹ Cfr. *Const. ap., Providentissima Mater Ecclesia*, en AAS 9, *Pars II* (1917), pp. 5-8.

³⁰ Cfr. CIC'17, c. 1323, § 1º: "Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt quae verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia sive sollemni iudicio sive ordinario et universali magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur".

³¹ Cfr. El c. 1323 contiene fundamentalmente el contenido del c. 599 del *Schema* CIC'17, aunque con algunas modificaciones. Cfr. *CONCILIUM VATICANUM I, Sess. III, (24.IV.1870), Const. dogm., Dei Filius*, cap. 3; LEÓN XIII, *Litt., encycl., Sapientiae christianae*, (10.I.1890).

³² Cfr. CIC'17, c. 1324: "Satis non est haereticam pravitatem devitare, sed oportet illos quoque errores diligenter fugere, qui ad illam plus minusve accedunt; quare omnes debent etiam constitutiones et decreta servare quibus pravas huiusmodi opiniones a Sancta Sede proscriptae et prohibitaesunt".

³³ El mismo Cardenal Gasparri en un primer momento sólo corrigió en el c. 600 una palabra (*profiteri debent* por *exhibere debent*). No obstante, luego tachó todo el c. 600 y las citas a pie de página, como se observa claramente en sus borradores (cfr. *ASV, Commissione Riforma Cod. Diritto Canonico, Liber I-II-III, (Scatola 86: "Bozze del Cardinal Gasparri")*, c. 600, p. 255).

dicos del c. 752 del CIC'83. En el presente apartado consideraremos los trabajos directamente realizados en orden a la redacción definitiva del c. 752.

La primera Sesión Plenaria de la Comisión para la Revisión del CIC³⁴ tuvo lugar el 25 de noviembre de 1965, luego de la *Allocutio* del Papa Pablo VI del 20 de noviembre de 1965³⁵ coronando sus trabajos el 22 de abril de 1982 al presentar al Santo Padre el *Esquema III* (1982)³⁶ y su posterior promulgación el 25 de enero de 1983. En los trabajos realizados para la revisión del CIC se distinguen claramente cuatro períodos o momentos³⁷ hasta su promulgación:

- 1° 1966-1977: Preparación y elaboración de un *Esquema* (1977), para ser sometido a distintas consultas.
- 2° 1978-1980: Se estudian las respuestas recibidas como fruto de la consulta en base al *Esquema* anterior.
- 3° 1980-1981: *Nuevo Esquema* (20.VI.1980). Observaciones y respuestas. *Asamblea plenaria* del 20-28 de octubre de 1981.
- 4° 1982: *Nuevo Esquema* (25.III.1982) y posterior revisión por el Santo Padre, Juan Pablo II.

³⁴ Cfr. AAS 55 (1963), pp. 363-364, [28.III.1963], en donde bajo el título de *Diarium Romanae Curiae* se afirma: "Il Santo Padre Giovanni XXIII, felicemente regnante, si è degnato di costituire una COMMISSIONE PER LA REVISIONE DEL CODICE DI DIRITTO CANONICO [...]" (*Ibid.*, p. 363). Luego se enumera el elenco de sus miembros (40 Cardenales). Dicha Comisión de Cardenales se reunió por primera vez (primera Sesión o mejor una 'reunión confidencial') el 12 de noviembre de 1963, cfr. *Prima Sessio Em.morum Cardinalium*, en "Communicationes" 1 (1969), p. 36: "Sodales, post aliquam discussionem, convenerunt cum Praeside, Card. Ciriaci, formales labores recognitionis Codicis differendos esse post conclusionem Concilii Vaticani II, attamen initium dari posse modo privato laboribus praeparatoriis".

³⁵ Cfr. PABLO VI, *Alloc.*, *Singulari cum animi*, cit. Para un estudio general de la historia del CIC'83, cfr. D'OSTILIO F., *La storia del nuovo Codice di Diritto Canonico. Revisione - Promulgazione - Presentazione*, (Città del Vaticano 1983), pp. 23-68. 105-110; PAVONI N., *L'iter del nuovo codice*, en AA.VV., *Il Codice del Vaticano II. Perché un codice nella Chiesa*, (Edit. A. LONGHITANO), (Bologna 1984), pp. 127-170; ONCLIN W., *Le nouveau Code de droit canonique*, en "Ephemerides Theologicae Lovanienses" 60 (1984), pp. 325-345.

³⁶ Cfr. CASTILLO LARA R., *Le livre III du CIC de 1983. Histoire et principes*, cit., p. 38.

³⁷ Cfr. *Ibid.*, pp. 19-39.

2.1. Fase antepreparatoria

En la Sesión del Grupo central de Consultores (3-7.IV.1967) fueron considerados aspectos importantes para tener en cuenta en el desarrollo de la revisión del CIC. Uno de ellos trataba sobre la posibilidad de hacer un esquema provisorio sobre el orden sistemático del futuro Código³⁸. La propuesta se dejó para ser consultada en el Sínodo de los Obispos (30.IX-4.X. 1967)³⁹, formando parte del n. 10 de los *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*. Ese número hacía referencia explícita al Lib. III que, en cuanto al orden entonces vigente (= CIC'17), no era del todo satisfactorio y, además, había que adecuarlo a la doctrina del Concilio Vaticano II⁴⁰.

Posteriormente a la aprobación de los *Principia quae*, se constituyó (XI.1967) un Grupo especial de Consultores para redactar el orden sistemático del nuevo CIC⁴¹. En este sentido, se tenían que tener en cuen-

³⁸ Cfr. "Communicationes" 1 (1969), p. 101: "In sessione habita a Coetu Centrali Consultorum, diebus 3 ad 7 aprilis 1967, consideratae fuerunt tres quaestiones fundamentales relate ad organicam progressionem laboris nostrae Commissioni commendati, scilicet:

- 1) principia directiva pro recognitione vigentis Codicis Iuris Canonici;
- 2) schema Legis Fundamentalibus seu constitutionalis Ecclesiae;
- 3) possibilitas condendi schema provisorium ordinis systematici novi Codicis".

³⁹ Cfr. *Ibid.*: "Quoad tertiam denique quaestionem, scilicet de ordine systematico novi Codicis, in eadem sessione mense aprili 1967 habita, statutum est tempus nondum esse ad efficacium studium peragendum istius problematis". La cursiva es textual. Cfr. CAPRILE G., *Il Sinodo dei Vescovi. Prima assemblea generale (29 settembre - 29 ottobre 1967)*, (Roma [1968]), pp. 87-139. Para el aporte del Episcopado en general a la obra de Revisión del CIC, se vea HERRANZ J., *Studi sulla Nuova legislazione della Chiesa*, (Milano 1990), pp. 71-96. En el *Appendice* el A. no sólo enumera las distintas Conferencias Episcopales, según sus observaciones a cada parte del CIC, sino también las ordena cronológicamente teniendo en cuenta la intervención de cada una, acompañado del n° de protocolo.

⁴⁰ Cfr. "Communicationes" 1 (1969), pp. 77-100. "10. Deductio in praxim principiorum quae super enucleata sunt, structuram Codicis Iuris Canonici postulare videtur haud leviter novam. Inde sequitur eius ordinem esse innovandum. Fere ab initiis publicationis vigentis Codicis, eius ordo systematicus a praeclarioribus canonistis aestimatus est in aliquibus deficere, praesertim in dispositione librorum secundi et tertii. Nunc vero minus adhuc aptus apparet. Componendus igitur est sive ad mentem et spiritum Decretorum Sacri Concilii sive ad scientificas legislationis canonicae exigentias" (p. 85). La cursiva es nuestra. Cfr. D'OSTILIO F., *La storia del nuovo Codice di Diritto Canonico. Revisione - Promulgazione - Presentazione*, cit., pp. 42-45.

⁴¹ Cfr. "Communicationes" 1 (1969), p. 102: "Constituto itaque hoc speciali Coetu "De ordinatione systematica novi Codicis", eius membris sequens quaesitum propositum est:

"Utrum in hoc novo Codice perficiendo retinendus sit ordo systematicus praesentis Codicis Iuris Canonici, debite renovatus, an novus ordo systematicus adoptandus sit et quibusdam innixus principiis".

ta además las características del nuevo Código, en cuanto propio de la Iglesia, es decir no ya bajo el *aspectum mere iuridicum Codicum civilium*⁴² Pues el derecho de la Iglesia asume, al mismo tiempo, principios sobrenaturales-ecclesiológicos, incluso en la estructura y metodología de distribución de sus materias. Por ello, se trataba de un trabajo de profunda 'innovación' jurídica para convertir al futuro CIC en un verdadero "instrumento de la vida de la Iglesia"⁴³. Innovación dentro de una herencia legislativa y jurídica de la Revelación y de la Tradición, en el contexto de la Historia de la salvación⁴⁴. Con estos criterios,

De los *vota Consultorum* nos interesan particularmente dos: "A) Omnes concordabant –saltem quoad conclusiones practicas– circa necessitatem derelinquendi veterem ordinem novamque adhibendi systematicam ordinationem in futuro Codice [...]. D) Illa igitur ordinatio quaerenda videbatur, quae aptius conveniret doctrinae ecclesiologicae Concilii Vaticani II [...]" (*Ibid.*, p. 104).

⁴²Cfr. *Responsiones ad animadversiones circa "Principia quae Codici Iuris Canonici recognitionem dirigant"*, en "Communicationes" 1 (1969), p. 94: "Opus Commissionis non sit mera revisio sed potius profunda cognitio Codicis. Derelinquat proinde aspectum mere iuridicum Codicum civilium, et assumat alium in quo principia supernaturalia institutionum exponantur".

Se observe la diferencia en relación a las propuestas de algunos Obispos durante el Concilio Vaticano I, referentes a la reforma del *Codicis iuris canonici* que, en cuanto a la redacción, tendría que ser "ad instar codicum modernorum" (cfr. *Praefationem Codicis iuris canonici*, (Romae 1934), pp. XXXII-XXXV). En éste contexto, Pablo VI afirmaba que la renovación del CIC "[...] non esse potest sola emendatio prioris, quatenus res in aptum ordinem rediguntur, iis additis, quae inducenda visa sunt, atque iis omissis, quae non amplius vigent, sed *instrumentum vitae Ecclesiae quam maxime accommodatum post celebratum Concilium Vaticanum II evadat oportet*" (*Alloc., Iucundus est Nobis*, (4.II.1977), en AAS 69 (1977), p. 148). La cursiva es nuestra.

⁴³ PABLO VI, *Alloc., Iucundus est Nobis*, cit., p. 148. El CIC'17 estaba estructurando siguiendo muy de cerca el estilo clásico del Derecho romano (derecho civil), es decir la trilogía: *personae, res, actiones*, cfr. CORECCO E., *Theological Justifications of the Codification of the Latin Canon Law*, en AA.VV., *Le nouveau Code de droit canonique*, (V^e Congrès international de droit canonique), (Ottawa-Ontario 1986), pp. 72-80. Los nuevos criterios, aprobados en la sesión Plenaria de la Comisión para la revisión del Código (28.V.1968) para el ordenamiento sistemático y metodológico del CIC'83, se pueden observar, por ejemplo, en el Lib. III (*munus docendi*) y en el Lib. IV (*munus sanctificandi*) que en el CIC'17 se encontraban, entre otras cosas, bajo el título genérico de *res*. De la simple lectura emerge la consideración teológica directiva en la división de los Libros III y IV en virtud de los *munera Ecclesiae* y no ya en virtud de un criterio de división que podría ser válido en el campo puramente civil pero no en el eclesiástico.

⁴⁴Cfr. JUAN PABLO II, *Const. Ap., Sacrae disciplinae leges*, cit., p. XI. Innovación dentro de una tradición jurídica recogida luego, clara y explícitamente, en el mismo CIC'83 en su c. 6 § 2º: "Canones huius Codicis, quatenus ius vetus referunt, aestimandi sunt ratione etiam canonicae traditionis habita". Cfr. RYAN D., *Law in the Church. The Vision of Scripture*, cit., p. 24: "Canon law must always be understood in the wider context of the history of salvation"; RWEYEMAMU R., *Communio-Koinonia. De iuris na-*

la Comisión Plenaria (28.V.1968) aprobó el ordenamiento general del futuro Código en 7 libros⁴⁵, como transcribimos comparativamente con el CIC'17:

CIC'17		CIC'83	
Lib. I	Normae generales	Lib. I	<i>De normis generalibus</i>
Lib. II	De personis	Lib. I	<i>De populo Dei</i>
Lib. III	De rebus	Lib. III	<i>De Ecclesiae munere docendi</i>
		Lib. IV	<i>De Ecclesiae munere sanctificandi</i>
Lib. IV	De processibus	Lib. V	<i>De bonis Ecclesiae temporalibus</i>
Lib. V	De delictis et poenis	Lib. VI	<i>De sanctionibus in Ecclesia</i>
		Lib. VII	<i>De processibus</i>

2.2. Primera fase de revisión del CIC

En enero de 1966 comenzaba oficialmente, al constituirse el Grupo *De Magisterio ecclesiastico*⁴⁶, la historia particular del contenido del actual Lib. III del CIC'83: *De Ecclesiae munere docendi*.

El canon de referencia, en relación al contenido del c. 752 del CIC'83, era la segunda parte del c. 1324 del CIC'17⁴⁷, analizada en la primera

tura et structura in Ecclesia in doctrina Concilii Vaticani II, (Pontificia Università Lateranense, Roma 1986), p. 75: "In hoc quod de mysterio, quo vita Ecclesia constituitur, declaratur, ibi continetur et jus quod a mysterio salutis non alienatur. Juris ratio in mysterio salutis ponitur".

⁴⁵Cfr. "Communicationes" 9 (1977), pp. 229-230. "Haec ordinatio systematica novi Codicis Iuris Canonici parata est iuxta ea quae deliberata sunt et approbata in Congregatione Plenaria Patrum Commissionis, die 28 Maii 1968 habita" (p. 230).

⁴⁶Cfr. *Ibid.*, 1 (1969), pp. 33. 44.

⁴⁷Cfr. CIC'17, c. 1324: [1^a] "Satis non est haereticam pravitatem devitare, sed oportet illos quoque errores diligenter fugere, qui ad illam plus minusve accedunt; [2^a] quare omnes debent etiam constitutiones et decreta servare quibus pravas huiusmodi opiniones a Sancta Sede proscriptae et prohibitae sunt". Los corchetes son nuestros, para evidenciar la segunda parte del canon. Como se puede observar es la segunda parte que nos interesa particularmente por su semejanza, más o menos cercana, con el canon que es objeto de nuestro estudio. Cfr. "Communicationes" 19 (1987), p. 221:

Sesión (23-28.I.1967)⁴⁸. En dicha oportunidad cuatro Consultores propusieron mantener la segunda parte del canon como estaba⁴⁹. Un Consultor propuso incluir la necesidad de adherirse, por parte del fiel, a los decretos del propio Obispo. Por lo que entonces no se trataba ya de la sola afirmación de adhesión a las *Constitutiones* y *Decretos* por los que la Santa Sede prohibía doctrinas como erróneas. En efecto, el c. 1324 del CIC'17, en su segunda parte, sostenía esa adhesión pero sólo en cuanto se refería a doctrinas erróneas por evitar. En este sentido, no se consideraba en esa adhesión el aspecto positivo al exponer la doctrina, es decir el *religioso animi obsequio adhaerere debent*⁵⁰. A esta sugerencia se agregó otra similar, hecha por el Secretario Adjunto (G. Onclin)⁵¹.

No obstante, se prefirió omitir la parte positiva y no hacer referencia al acto interior (*de interno animi obsequio*)⁵². El mismo el Secretario Adjunto propuso luego un texto, prometiendo su perfeccionamiento⁵³. Finalmente el texto aprobado para ser estudiado y, presentado en un Apéndice, fue el siguiente:

“Quaestiones quas in hoc studiorum coetu tractandas [se refiere al *Coetus studiorum de Magisterio Ecclesiastico, Sessio I, (23-28.I.1967)*] proposuit Commissionis secretaria sequentibus verbis enuntiatae sunt: “quaenam sint recognoscenda, scilicet addenda, suppressenda aut mutanda: 1) in normis generalibus de Magisterio Ecclesiastico (cann. 1322-1326) [...]”

⁴⁸ Cfr. “Communicationes” 1 (1969), p. 50. En esta Sesión se analizaron los cc. 1322-1349 del CIC'17. Para el elenco general de las Sesiones, cfr. *Ibid.*, 19 (1987), pp. 281-284.

⁴⁹ Cfr. *Ibid.*, 19 (1987), p. 230: “2. *Pars secunda*: Quattuor Consultores proponunt servandum esse textum uti est”.

⁵⁰ Cfr. *Ibid.*: “Est Rev.mus Consultor qui proponit ut pars secunda canonis affirmet etiam *necessitatem religiose adhaerendi* decretis proprii Episcopi et textum proponit ut sequitur: “In rebus fidei et morum non solum evitanda est haeresis sed etiam errores ad illa plus minusve accedentes: quare fideles suo Episcopo docenti *religioso animi obsequio adhaerere debent*, singulari vero rationes Constitutionibus, decretis aliisque actis Sedis Apostolicae””. Las cursivas son nuestras.

⁵¹ Cfr. *Ibid.*: “Iuxta Rev.mum Secretarium Ad. hoc modo proponi potest ista pars canonis: “Quare omnes religioso animi obsequio obsecundare tenentur constitutionibus et decretis quos ad veram doctrinam declarandam erroresque contra eas serpentes denunciandos dederint Apostolica Sedes aut proprius Episcopus””.

⁵² Cfr. *Ibid.*: “Iuxta Exc.mum Consultorem melius est servare tantum partem negativam et postiviam omittere. Notat alter Exc.mus Consultor de interno animi obsequio canonem nihil statuere posse, quia legislator non valet actus internos regere”.

⁵³ Cfr. *Ibid.*, p. 231: ““Quare omnes debent etiam constitutiones et decreta serva

c. 1324: "[...]. Por lo cual todos deben observar también las constituciones y decretos, por los que se proscriben y prohíben opiniones erróneas, dadas por el Obispo propio, y, por especial razón, las publicadas por la Sede Apostólica"⁵⁴.

En la segunda Sesión del Grupo *De Magisterio ecclesiastico* (13-17.II.1968) fue revisado nuevamente el canon arriba expuesto⁵⁵. Entre los días 2 al 4 de abril de 1968 el Grupo especial *De ordinatione systematica novi Codicis* tuvo una Sesión. En ella se propuso a votación una nueva disposición del Lib. III para el futuro CIC, pues debido a las materias tan diversas que allí se trataban no convenía mantener el orden como se encontraba en el CIC' 17⁵⁶. La propuesta versaba sobre la división en tres partes en conformidad con los *tria munera*. Como resultado de la votación se propuso ubicar el *De Magisterio ecclesiastico seu de munere docendi* en la primera parte⁵⁷.

Posteriormente tuvo lugar la Sesión Plenaria de la Comisión (28.V.1968) la cual votó afirmativamente en favor de aquella decisión⁵⁸.

re quibus erroneae opiniones proscribit aut prohibet proprius Episcopus speciali vero ratione quae edit Apostolica Sedes"

⁵⁴ *Ibid.*, p. 252: "[...]. Quare omnes debent etiam constitutiones et decreta servare quae ad proscribendas prohibendasque erroneas opiniones fert proprius Episcopus, speciali vero ratione quae edit Apostolica Sedes". También se decidió no incluir junto a *Episcopo proprio* las Conferencias Episcopales "[...] quia Conferentiae Episcoporum potestatem non habent in omnibus materiis, sed in certis tantum" (*Ibid.*, p. 231).

⁵⁵ Cfr. *Ibid.*, 1 (1969), p. 50; *Ibid.*, 19 (1987), pp. 282-283, en donde se afirman los argumentos tratados en las Sesiones referidas. *Sessio III* (21-26.X.1968): "Relatio Sessionis II^{ae}: canones de magisterio et de ministerio verbi in genere (cann. 1322-1324, 1333) [...]" (*Ibid.*, p. 282).

⁵⁶ Cfr. *Ibid.*, 1 (1969), pp. 105-106. "5^o Praesens structura libri III Codicis, qui sub rubrica "de rebus" materias inter se valde diversas complectitur, servari non posse videtur" (p. 106).

⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 107: "2^a Quaestio: "An placeat ut in parte distincta conficiatur legislatio de tribus muneribus in Ecclesia, videlicet: 1^a pars: de Magisterio ecclesiastico seu de munere docendi [...]".

Exitus suffragationis fuit:

Praesentes votantes:	10
Placet:	8
Non placet:	2"

⁵⁸ Cfr. *Ibid.*, pp. 111-113. "IV. *Utrum placeat distincta agatur circa legislationem de qua sub n. III schematis* [se refiere a una división según los *tria munera*].

Placet	30
Non placet	-
Placet iuxta modum	10" (p. 113).

En la *Sessio VII^a* (17-22.I.1972) se decidió mantener el c. 1324 del CIC'17 en su sustancia, aunque tendría que ser más determinado y preciso⁵⁹.

El 15 de noviembre de 1977 fueron enviados a los Organos consultivos los 5 *Esquemas* del CIC, uno por cada Libro y acompañado de una breve introducción, con la nota de hacer llegar a la Comisión las respuestas u observaciones antes de fines del mes de octubre de 1978⁶⁰. El *Esquema* del Lib. III⁶¹, bajo el nombre de *Schema canonum Libri III de Ecclesiae munere docendi*, estaba compuesto de 85 cánones y dividido en dos partes: *Canones generales* (cc. 1-6); y 5 Títulos (cc. 7-85) la restante. Entre sus cánones introductorios, no se encontraba el contenido del c. 752 del CIC'83⁶², y luego del c. 6 comenzaban los Títulos que se refieren a otros argumentos⁶³.

No obstante, en el c. 3, observamos los conceptos centrales del antiguo c. 1324, y, en su segunda parte, la figura de los Concilios particulares y de las Conferencias episcopales, junto al Obispo propio del fiel. Al mismo tiempo, la exposición de esta segunda parte mantenía su contexto negativo, refiriéndose a las doctrinas prohibidas y proscriptas, en cuanto erróneas:

c. 3: “[...]; por lo cual todos deben observar también las constituciones y decretos, por los que se proscriben y prohíben opiniones erróneas, que dieran el Obispo propio, los Obispos de una región o provincia eclesiástica en los Concilios particulares o de

⁵⁹ Cfr. *Sesión VII^a* (17-22.I.1972): “De magisterio ecclesiastico in genere (cann. 2. 3. 5-8. 10-12. 15-20. 23. 26-28: CIC 1917 - cann. 1324. 1323 [...]” (“*Communicatio-nes*” 19 (1987), p. 283). En la Síntesis de los trabajos realizados por el Grupo *De Magisterio ecclesiastico*, expuesta por el Relator (G. Onclin) se afirma que se ha mantenido en sustancia el contenido del c. 1324 del CIC'17. “*Servantur quoad substantiam praescripta cann. 1323 et 1324, quibusdam tamen magis determinatis*” (*Ibid.*, 7 (1975), p. 150).

⁶⁰ Cfr. *Ibid.*, 9 (1977), pp. 227-273.

⁶¹ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schemata canonum novi Codicis Iuris Canonici (Reservatum)*, (Typis Polyglottis Vaticanis 1977). Lo llamaremos *Esquema I* (1977).

⁶² El c. 1, compuesto de dos párrafos, expresaba el contenido del c. 1322 del CIC'17. El c. 2 era nuevo, pues transcribía, del Concilio Vaticano II, la *DH* nn. 1-2. 4. El c. 3 era la versión del c. 1324 del CIC'17. El c. 4, por su parte, refería el c. 1325 del CIC'17. El c. 5, con dos párrafos, era nuevo, pues versa sobre el movimiento ecuménico. Finalmente el c. 6 se relacionó con el c. 1326 del CIC'17.

⁶³ Cfr. *Titulus I: De Divini Verbi ministerio* (cc. 7-32). *Titulus II: De actione Ecclesiae missionali* (cc. 33-41). *Titulus III: De educatione christiana* (cc. 42-71). *Titulus IV: De instrumentis communicationis socialis et in specie de libris* (cc. 72-84). *Titulus V: De Fidei professione* (c. 85).

las Conferencias Episcopales, y, por especial razón, aquellas que publicara la Sede Apostólica"⁶⁴.

2.3. Segunda fase de revisión del CIC

A la Secretaría de la Comisión Pontificia para la Revisión del CIC llegaron 154 respuestas u observaciones sobre el *Esquema I* (1977)⁶⁵. En base a estas observaciones se comenzó la segunda fase de revisión del CIC en la cual, durante tres Sesiones, fueron estudiados los cánones referentes al Lib. III⁶⁶. El fruto de estas Sesiones dio lugar a la composición de un nuevo Esquema del CIC, el 29 de junio de 1980⁶⁷.

En este *Esquema II* (1980), el Lib. III ocupaba los cc. 706-788, estructurado también en dos partes: *Los cánones introductorios*, sin nombre alguno (cc. 706-710); y *5 Títulos* (cc. 711-788). Los cánones introductorios sustancialmente refieren los semejantes del Esquema anterior, excepto el c. 6 que, en el presente *Esquema*, fue omitido. No obstante, el c. 708 § 2º, leído en su contexto⁶⁸, creemos que podría ubicarse como un antecedente genérico del contenido del futuro c. 752, que lo afirma de una manera positiva:

⁶⁴ *Esquema I* (1977), c. 3: "[...]; quare omnes debent etiam constitutiones et decreta servare quae ad proscribendas prohibendasque erroneas opiniones ferant proprius Episcopus, Episcopi regionis vel provinciae ecclesiasticae in Conciliis particulibus aut Episcoporum Conferentiis, speciali vero ratione quae edat Apostolica Sedes". Hemos omitido la primera parte, pues se refiere a las doctrinas propuestas para ser creídas con fe divina y católica: "Cum eis quae ab Ecclesia proponuntur tanquam de fide divina et catholica credenda, fidei obsequio adhaerendum sit, tenentur omnes quascumque devitare doctrinas iisdem contrarias, immo et eas quae cum doctrina catholica non congruunt".

⁶⁵ Cfr. PAVONI N., *L'iter del nuovo codice*, cit., pp. 147-148; CASTILLO LARA R., *Le livre III du CIC de 1983. Histoire et principes*, cit., p. 33. La Secretaría de la Comisión elaboró una síntesis completa de estas observaciones en 117 páginas, cfr. *Synthesis animadversionum quas organa consultationis fecerunt*, en PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Acta et Documenta Coetus studii "De Magisterio Ecclesiastico"*. Series Altera.

⁶⁶ Cfr. "Communicationes" 19 (1987), p. 284. *Sessio I*: 4-9.II.1980. Se estudiaron los cc. 1-27; *Sessio II*: 24-28.III.1980. Fueron analizados los cc. 28-40 bis. 41-52 bis. 53; *Sessio III*: 21-26.IV.1980, en donde se revisaron los cc. 54-60 bis. 61-64 ter. 65-85.

⁶⁷ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema Codicis iuris Canonici, iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatiumque ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecratae recognitum (Patribus Commissionis reservatum)*, (Libreria Editrice Vaticana 1980). Lo llamaremos *Esquema II* (1980).

⁶⁸ Cfr. *Esquema II* (1980), c. 708. El § 1º se refiere al *obsequium* y al *assensus* de fe que hay que dar a las doctrinas que la Iglesia propone para ser creídas con fe divina

c. 708 § 2º: “Den los fieles cristianos un obsequio religioso a la doctrina que, sobre fe y costumbres, propone la legítima autoridad de la Iglesia y cuiden de evitar aquellas que no concuerden con la misma”⁶⁹.

El *Esquema II* (1980) fue enviado (29.VII.1980) a los Cardenales miembros de la Comisión y a otros (en total fueron 75 Padres) solicitando que trasmitiesen posibles observaciones⁷⁰. En general el *Esquema II* (1980) *placet*⁷¹. Al Lib. III se realizaron 84 observaciones (6 fueron *ex officio*). De ellas 18 fueron admitidas, entre las cuales 10 se referían a modificaciones no sustanciales⁷². En el mes de julio de 1981

y católica. El § 3º menciona la obligación de los fieles de mantener (*servandi*) las constituciones y decretos que manifiesten una doctrina y evitar las proscriptas por la legítima autoridad eclesiástica.

⁶⁹ *Ibid.*, c. 708 § 2º: “*Religiosum obsequium praestent christifideles doctrinae quam de fide et moribus proponit legitima Ecclesiae auctoritas et devitare curent quae cum eadem non congruunt*”. La cursiva es nuestra.

⁷⁰ Cfr. PAVONI N., *L'iter del nuovo codice*, cit., p. 151; CASTILLO LARA R., *Le livre III du CIC de 1983. Histoire et principes*, cit., pp. 35-36. Los trabajos en relación al Lib. III: *De Ecclesiae munere docendi* de este *Esquema II* (1980), cuantitativamente fueron los siguientes:

“Consultores ipsi apparando operam dederunt:	22
Sesiones hebdomadariae Coetuum studiorum:	12
Numerus totalis adunationum:	
Numerus totalis horarum quae labori:	144
Collegiali Coetuum studiorum dicatae sunt:	360” (“Communicationes” 12 (1980), p. 223).

⁷¹ Cfr. “Communicationes” 14 (1982), p. 122: “In genere *placet* novum Schema Codicis I. C. Plerique id expresse affirmant, etiam laudantes opus recognitionis perfectum (ita multi Patres).

“Rationes quae allegantur sunt praecipue convenientia canonum tum doctrina Concilii Vaticani II, systematica iuridica melior, rigor et claritas in redactione canonum, formulatio magis iuridica, immo et stylus homogeneous”.

⁷²Cfr. “Communicationes” 15 (1983), pp. 88-109; PAVONI N., *L'iter del nuovo codice*, cit., pp. 150-151; CASTILLO LARA R., *Le livre III du CIC de 1983. Histoire et principes*, cit., p. 36. Todas las observaciones y las respuestas al *Esquema II* (1980) del CIC fueron editadas en la *RELATIO complectens synthesim animadversionum ab Em. mis atque Exc. mis Patribus Commissionis ad novissimum schema Codicis Iuris Canonici exhibitaram, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis (Patris Commissionis stricte reservata)*, (Typis Polyglottis Vaticanis 1981). “1. Id quod canon adiungit LEF cann. 59-60 pretii minimi est, id quod omittitur grave est. Etenim can. 708 § 2º omittit “etsi definitivo actu eandem proclamare non intendat” can. 60 LEF. Unde religiosum obsequium sufficeret “doctrinae quam de fide et moribus proponit legitima Ecclesiae auctoritas”, ergo etiam definitioni dogmaticae (est enim doctrina de fide vel moribus a legitima auctoritate proposita) (Pater de quo supra).

“R. Admittitur: ordo §§ invertitur—§ 1 fit § 2, ubi post “Eis” adiungitur “vero”—§ 3

fueron enviadas a los 75 Padres todas aquellas observaciones y las respuestas respectivas para ser estudiadas nuevamente, al mismo tiempo que se los convocaba para la Asamblea Plenaria (20-28.X.1981). En ésta se discutieron 32 observaciones al *Esquema II* (1980) aunque ninguna se refirió al Lib. III⁷³.

3. *El c. 752 del CIC'83 en el proyecto de Lex Ecclesiae Fundamental*

Expuesto de éste modo el *iter* de Lib. III y el contenido del futuro c. 752 en él, entre las primeras observaciones que podrían llamar la atención al estudioso de ese Libro del CIC'83 en su faz histórico-genética, como la hemos analizado, es la ausencia del contenido del c. 752 en la agenda de la Comisión para la Revisión del CIC. El por qué de esta 'omisión', hasta el *Esquema II* (1980), no hay que entenderla como un descuido o un no haber profundizado las características teológico-jurídicas del *munus docendi* jerárquico en la Iglesia por parte de dicha Comisión. Por el contrario, para una respuesta adecuada es necesario dirigir la investigación a los trabajos que, simultáneamente a los de la revisión del CIC, se realizaban para el proyecto de una *Lex Ecclesiae Fundamental*.

En efecto, en éste proyecto fueron recogidas aquellas características teológico-jurídicas de la *LG* n. 25a, fuente conciliar del c. 752 del CIC'83⁷⁴. Pero al quedar suspendido el proyecto de *LEF*, luego de la

fit canon per se stans qui erit can. 708-bis. Tamen cfr. notam praeiviam" (*Ibid.*, p. 168). Esta *Relatio* fue posteriormente publicada en "Communicationes" 14 (1982), pp. 116-230; *Ibid.*, 15 (1983), pp. 57-109. 170-253; *Ibid.*, 16 (1984), pp. 27-99. En particular al c. 708 § 2º, cfr. *Ibid.*, 15 (1983), p. 90. Cfr. *infra*, nota .

⁷³Cfr. CASTILLO LARA R., *Le livre III du CIC de 1983. Histoire et principes, cit.*, p. 36; PONTIFICIO CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Congregatio Plenaria diebus 20-29 octobris 1981 habita*, (Typis Polyglottis Vaticanis 1991). "Hoc volumen strictam habet relationem sive cum *Schemate Codicis Iuris Canonici*, anno 1980 edito, sive cum *Relatione complectens synthesim animadversionum ...*, anno 1981 conscripta. Una simul quandam efformant "trilogiam", necessariam ad debite aestimandam Codicis Iuris Canonici recognitionem" (*Ibid.*, *Praesentatio*, (CASTILLO LARA R.), p. viii).

⁷⁴Para consultar de modo esquemático el *iter* de todo el proyecto de la *Lex Ecclesiae Fundamental* se vea "Communicationes" 4 (1972), pp. 120-121; *Ibid.*, 19 (1987), pp. 304-307. Como no es el objeto de nuestra indagación elaborar la evolución de aquel proyecto de Ley nos remitimos para ello a otros estudios específicos de valiosa significación. Cfr. BEYER J., *De Legis Ecclesiae fundamentalis: redactione, natura et crisi*, en "Periodica" 62 (1972), pp. 525-551. GANGOTTI B., *Possibilità, convenienza e contenuto di una legge fondamentale nella Chiesa*, en "Hodiernae canonicae quaestiones", (Studia Universitatis S. Thomae in Urbe), 1 (1974), pp. 7-39. Especialmente se vea la biblio-

Asamblea Plenaria (1981) de la Comisión para la Revisión del Código, se decidió incluir algunos cánones de aquel proyecto en el Lib. III. Entre los cuales se encontraba el contenido del actual c. 752. Por esta razón al querer estudiar el *iter* histórico del c. 752 del CIC'83 lo haremos investigándolo también en el proyecto de *LEF*.

Metodológicamente justificamos nuestro proceder a partir de los mismos *Praenotanda* al *Esquema I* (1977) que prevenían al lector del *Esquema* la no mención de algunos cánones referentes a principios generales como se encontraban en el CIC'17. Para ello remitían a los que se enunciaban en la *Lex Ecclesiae Fundamental*⁷⁵.

3.1. Fase antepreparatoria

En el contexto de la fase antepreparatoria partimos de las conclusiones de los Consultores que fueron editadas en un fascículo: *Quaestiones fundamentales*⁷⁶. En su apartado *Divisio materiae* encontramos nuestro argumento en la *VII Sectio*, de once, bajo el título *De Magisterio Eccl.: Lib. III*, que consideraba los cc. 1322-1408 del CIC'17⁷⁷. Posteriormente, la Comisión especial elaboró, en base a aquellas *Quaestiones fundamentales*, una *Prima quaedam adumbrata propositio Codicis Ecclesiae fundamentalis*, (VII.1966), compuesta de 66 cánones

grafía, hasta la fecha del artículo, en pp. 35-39; ROSA L., *La "Lex Ecclesiae Fundamental*: *il lungo e faticoso "iter" di un progetto*, en AA.VV., *Problemi e prospettive di diritto canonico*, (Edit. E. CAPPELLINI), (Brescia 1977), pp. 51-70; MAZZIOTTI M., *Riflessioni di un costituzionalista sulla "Lex Ecclesiae Fundamental*, en "Ephemerides Juris Canonici" 45 (1989), pp. 109-135. Este artículo había aparecido en "Diritto e Società" 2 (1979), pp. 289-313.

⁷⁵ Cfr. *Esquema I* (1977), p. 3: "Canones aliqui generales principia quaedam enuntiant quae ad munus Ecclesiae docendi pertinent. Mirum quidem quibusdam videri potest aliqua principia quae in Codice Iuris Canonici a. 1917 proponuntur hoc in schemate legis recognitae deficere; ita revera in hoc schemate non habentur principia in can. 1323 CIC enuntiata [...]. Haec vero principia generalia, sicuti et alia quaedam, enuntiantur in schemate quod inscribitur *Lex Ecclesiae Fundamental* et ideo in schemate canonum *De Ecclesiae munere docendi iterum enuntianda non sunt*".

⁷⁶ Cfr. *Quaestiones fundamentales* (Typis Polyglottis Vaticanis 1965); "Communicationes" 1 (1969), p. 37; BEYER J., *De Legis Ecclesiae fundamentalis: redactione, natura et crisi, cit.*, p. 526.

⁷⁷ Cfr. *Quaestiones fundamentales, cit.*, pp. 54-55: "Post longam et accuratam discussionem, per decem (10) suffragia contra duo (2), duodecim (12) membris praesentibus, approbatum est schema divisionis materiae in undecim quae sequuntur sectiones [...].

"VII Sectio: De Magisterio Eccl.: Lib. III cc. 1322 - 1408 summa cc. 87".

y estructurada en un *Prooemio* y tres capítulos⁷⁸. El capítulo tercero (cc. 22-28): *De Ecclesiae munere docendi*, en su c. 25 transcribía los conceptos fundamentales de la *LG* n. 25a del siguiente modo:

c. 25: "Si bien no se trata de un obsequio de fe, sin embargo, *se ha de dar un obsequio de la mente* [ánimo] también a la doctrina que, acerca de fe o costumbres, pronuncia la Iglesia en el ejercicio de su magisterio no infalible sino auténtico"⁷⁹.

Esta *Propositio LEF I* (1966) fue analizada en la Sesión del 26 al 27 de julio de 1966⁸⁰ y, una vez recogidas distintas observaciones, se elaboró (1.III.1967) una *Lex Ecclesiae Fundamental. Altera quaedam adumbratio propositionis*, [*Propositio LEF II* (1967)]⁸¹, estructurada en un *Prooemio* y tres capítulos y compuesta de 88 cánones. Su capítulo segundo (cc. 49-78) recogía, en el c. 56 § 1º, el contenido del c. 25 de la *Propositio LEF I* (1966), cambiando *animi obsequium* por *voluntatis et intellectus obsequium*, en estos términos:

c. 56 § 1º: "Si bien no se trata de un obsequio de fe, sin embargo, *se ha de dar un obsequio religioso de la voluntad y de la inteligencia* también a la doctrina que, acerca de fe o de las costumbres, pronuncia la Iglesia en el ejercicio de su magisterio auténtico, si bien no infalible"⁸².

⁷⁸ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Acta et Documenta Coetus Specialis studii "De Lege Ecclesiae Fundamental"*, Vol. I, pp. 16-43; BEYER J., *De Legis Ecclesiae fundamentalis: redactione, natura et crisi*, cit., p. 526; "Communicaciones" 1 (1969), pp. 114; HERRANZ J., *The Juridical Status of the Laity: The Contribution of the Conciliar Documents and the 1983 Code of Canon Law*, en *Ibid.*, 17 (1985), p. 293: "The Special Commission of theologians and canonists, established to draft a new schema of the constitutional or fundamental law of the Church [...]". Llamaremos este 'Borrador', preparado por G. ONCLIN (*Relator*): *Propositio LEF I* (1966).

⁷⁹ *Propositio LEF I* (1966), c. 25: "Non quidem fidei obsequium, *religiosum tamen animi obsequium praestandum est* etiam doctrinae quam de fide vel moribus Ecclesia, non infallibile sed authenticum magisterium exercens, enuntiat". La cursiva es nuestra.

⁸⁰ Cfr. "Communicaciones" 1 (1969), p. 114; HERRANZ J., *The Juridical Status of the Laity: The Contribution of the Conciliar Documents and the 1983 Code of Canon Law*, cit., p. 293, nota 17.

⁸¹ PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Acta et Documenta Coetus Specialis studii "De Lege Ecclesiae Fundamental"*, Vol. I, pp. 101-149. El texto fue aprobado *quad substantiam* el 4 de abril de 1967 por el Comité central de la Comisión para la Revisión del CIC, cfr. "Communicaciones" 1 (1969), p. 115; BEYER J., *De Legis Ecclesiae fundamentalis: redactione, natura et crisi*, cit., p. 527. Llamaremos a este segundo 'Borrador': *Propositio LEF II* (1967).

⁸² *Propositio LEF II* (1967), c. 56 § 1º: "Non quidem fidei obsequium, *religiosum*

3.2. *El Textus prior*

La *Propositio LEF II* (1967) fue objeto de estudio por parte de la Comisión especial durante tres Sesiones (28-31.X.1968; 3-7.III.1969; 16-24.IV.1969)⁸³. Terminadas las mismas, el fruto de los trabajos fue finalmente sometido al juicio y aprobación de los Cardenales Miembros de la Pontificia Comisión para la Revisión del Código de Derecho Canónico⁸⁴. Dando así lugar, el 24 de mayo de 1969, al *Esquema LEF I* (1969), que será el *Textus prior* del proyecto de *LEF*⁸⁵, estructurado en un *Prooemium* y tres Capítulos⁸⁶.

El cap. II (cc. 50-82), precedido de tres cánones introductorios (cc. 50-52), trataba de los *tria munera* (*docendi, sanctificandi, regendi*) ocupando así tres Artículos para cada uno de ellos. El Art. 1º llevaba por título: *De Ecclesiae munere docendi* (cc. 53-61) y en su c. 57 encontramos el contenido del futuro c. 752 del CIC'83, como a continuación transcribimos:

c. 57: "Se ha de dar un obsequio religioso de la voluntad y de la inteligencia, sin que llegue a ser de fe, a la doctrina que el Sumo Pontífice o el Colegio de los Obispos, en el ejercicio de su

tamen voluntatis et intellectus obsequium praestandum est etiam doctrinae quam de fide vel de moribus Ecclesia, authenticum, licet non infallibile, magisterium exercens, enuntiat". La cursiva es nuestra.

⁸³ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema Legis Ecclesiae Fundamentalibus cum relatione* (*Sub secreto*), (Typis Polyglottis Vaticanis 1969), p. 57. Llamaremos a este Esquema: *Esquema LEF I* (1969). "Qui ad hoc opus parandum adlaboraverunt canonistae et theologi, variis ex nationibus et scholis, id potissimum animo intenderunt ut, inspecta doctrina a Conciliis praesertim Vaticano I et Vaticano II tradita atque attento etiam spiritu oecumenico, schema Legis Ecclesiae Fundamentalibus genuinam praebeat imaginem Ecclesiae, eiusque constitutionem delineet, uti divinitus ordinata atque antiqua praesertim traditione magis determinata est" (*Ibid.*).

⁸⁴ Cfr. *Ibid.*: "Hoc schema, diligenti studio emendatum, nunc iudicio subiicitur E. morum PP. Cardinalium, Membrorum Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici recognoscendo".

⁸⁵ Cfr. *suprc*, nota .

⁸⁶ Los capítulos consideraban respectivamente: Cap. I: *De Ecclesia seu de Populo Dei*, tratado en dos Artículos (cc. 1-49); Cap. II: *De Ecclesiae muneribus*, considerados en tres Artículos (cc. 50-82); Cap. III: *De Ecclesia et hominum consortione* (cc. 83-94). Esta edición típica fue enviada a la Comisión de Cardenales miembros de la Comisión para la Revisión del Código de Derecho Canónico, a la Congregación para la Doctrina de la Fe y a la Comisión Teológica Internacional. Cfr. "Communicationes" 1 (1969), pp. 119-120; *Ibid.*, 3 (1971), p. 45.

magisterio auténtico, enseñan acerca de la fe o de las costumbres, aunque no pretendan proclamarla con un acto definitivo [*definito*]"⁸⁷.

En la *Relatio*, refiriéndose al c. 57, leemos: "Textus huius canonis ab omnibus probatus est"⁸⁸. Una vez que fue quitada la mención *licet non infallibile* del c. 56 § 1º de la *Propositio LEF II* (1967), se dio más claridad a los conceptos de Magisterio auténtico y Magisterio infalible⁸⁹.

3.3. *El Textus emendatus*

Recogidas las sugerencias al *Textus prior*⁹⁰ fue elaborado un nuevo *Esquema*, aprobado el 25 de julio de 1970 (*Textus emendatus*)⁹¹, y enviado a los Cardenales de la Comisión para la Revisión del Código de Derecho Canónico y a todos los Obispos, el 10 de febrero de 1971, para que expresaran sus pareceres, antes del 1º de septiembre de ese año, sobre la oportunidad o no en la aprobación de una *LEF* y sobre el *Esquema* y cada uno de los cánones⁹².

⁸⁷ *Esquema LEF I* (1969), c. 57: "Non quidem fidei, religiosum tamen voluntatis et intellectus obsequium praestandum est doctrinae quam sive Summus Pontifex, sive Collegium Episcoporum, de fide vel de moribus enuntiant, cum magisterium authenticum exercent, quin definito actu eandem proclamare intendant."¹⁶ El número ¹⁶ se refiere a la nota a la cual envía el mismo c. La cita es: Cfr. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 25.

⁸⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 106.

⁸⁹ Cfr. *Ibid.*: "Postquam de Magisterio infallibili quaestio fuit, nunc traditur norma de obsequio debito doctrinae quam Summus Pontifex aut Episcoporum Collegium enuntiant, cum magisterium authenticum exercent."

"Ab uno Consultore propositum est ut delerentur verba quae habebantur in textu prius proposito "...cum authenticum, *licet non infallibile*, Magisterium exercent". Alii, consentientes ut illa verba tollantur, aestimarunt differentiam inter Magisterium infallibile et Magisterium authenticum clare manifestandam esse".

⁹⁰ El Grupo especial de estudio las analizó en las *Sesiones IV*^a (19-23.V.1970) y *V*^a (20-25.VII.1970). Para ésta última Sesión, cfr. "Communicationes" 2 (1970), pp. 115-116; *Ibid.*, 3 (1971), p. 57-69; *Ibid.*, 19 (1987), p. 306. Al c. 57, del *Esquema LEF* (1969), objetó un Consultor: "Obiicit tamen Rev.mus [...] doctrinam authenticam haberi si adsit actus, quamvis non definitivus. Ad mentem huius animadversionis, Rev.mus [...] suggerit ut dicatur: "... exercent, *etsi definitivo* actu eandem proclamare non intendant. Hoc placet omnibus" (PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Acta et Documenta Coetus Specialis studii "De Lege Ecclesiae Fundamentali"*, Vol. IV, p. 39).

⁹¹ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema Legis Ecclesiae Fundamentalitatis. Textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis*, (Typis Polyglottis Vaticanis 1971), pp. 119-159. Llamaremos a este *Esquema: Esquema LEF II* (1970).

⁹²Cfr. "Communicationes" 3 (1971), pp. 45-46. El *Textus emendatus* también fue

La estructura de este nuevo *Texto* era semejante al anterior con pocos cambios sustanciales⁹³. En el Art. 1º del Capítulo II el c. 58⁹⁴, recogía el mismo texto del anterior, si bien modificado en su conclusión. Pues afirmaba *etsi definitivo actu eandem proclamare non intendant* en lugar de *quin definitivo actu eandem proclamare intendant*. El motivo fue para clarificar mejor el objeto del *obsequium* requerido, como afirmara el Relator, recogiendo la observación hecha por un Consultor⁹⁵.

3.4. Los 'Borradores' de 1973

La *Sessio VI*^a (20-23.XI.1972), donde se analizaron las respuestas de los Obispos al *Esquema LEF II* (1970)⁹⁶, tenía como objeto establecer los principios generales para la revisión del *Esquema*⁹⁷. Consecuencia de esta Sesión fue la elaboración (IV.1973) de una *Schematis secundum generales Episcoporum animadversiones emendati prima quaedam adumbratio [Borrador I (IV.1973)]*⁹⁸, preparado por un reducido grupo de Consultores y compuesto de 65 cánones, divididos en un *Prooemio* y dos Capítulos, recogiendo en el c. 62 el contenido del c. 58 del *Esquema*

enviado, el 9 de marzo de 1971, a la Unión de Superiores Generales, cfr. *Ibid.*, p. 45, en nota. Incluso también, como el anterior, a la Congregación para la Doctrina de la Fe, a los Consultores de la Comisión Teológica Internacional.

⁹³El *Esquema LEF I* (1969) estaba compuesto de 94 cánones, el *Esquema LEF II* (1970), en cambio, de 95 cánones, pues el c. 21 era nuevo. Cfr. *supra*, nota, 90.

⁹⁴*Esquema LEF II* (1970), c. 58: "Non quidem fidei, religiosum tamen voluntatis et intellectus obsequium praestandum est doctrinae quam sive Summus Pontifex, sive Collegium Episcoporum, de fide vel de moribus enuntiant, cum magisterium authenticum exercent, *etsi definitivo actu eandem proclamare non intendant*."¹⁶ La cursiva es textual. El número ¹⁶ se refiere a la nota a la cual envía el mismo c. La cita es: Cf. Conc. Vat. II, Const. dogm. *Lumen gentium*, n. 25.

⁹⁵Cfr. ONCLIN G., *Relatio super schemate Legis Ecclesiae Fundamentalisi emendato*, en *Esquema LEF II* (1970), p. 147: "Ut distincte affirmetur religiosum voluntatis et intellectus obsequium requiri, quando Summus Pontifex aut Collegium Episcoporum doctrinam de fide vel de moribus enuntiant, licet non intendant eam definitivo actu proclamare, mutatur textus canonis, in fine, ita ut sit: "Non quidem... cum magisterium authenticum exercent, *etsi definitivo actu eandem proclamare non intendant*". Las cursivas son textuales. Cfr. *supra*, nota .

⁹⁶Cfr. "Communicaciones" 4 (1972), pp. 122-160. "20-24 novembris 1972. Sexta sessio Coetus specialis "De Lege Ecclesiae Fundamentalisi" ad examinandas et perpendendas animadversiones et propositiones ab Episcopis circa schema LEF factas" (*Ibid.*, p. 121).

⁹⁷Cfr. *Ibid.*, 5 (1973), pp. 196-216; *Ibid.*, 9 (1977), p. 77: "Scopus huius sessionis erat examini subiicere sententias Episcoporum ut, postquam ipsae consideratae fuerint, principia generalia pro recognitione schematis sancirentur [...]".

⁹⁸Cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Acta et Documenta Coetus specialis studii "De Lege Ecclesiae Fundamentalisi"*, Vol. IV, pp. 423-449. Lamaremos a este Esquema: *Borrador I* (IV.1973).

LEF II (1970)⁹⁹. En octubre del mismo año se elaboró un nuevo *Schematis secundum generales Episcoporum animadversiones emendati quaedam adumbratio [Borrador II (X.1973)]*¹⁰⁰, dividido en un *Prooemio*, dos *Títulos*, y *Normae finales* (en total 86 cánones). En el c. 59, del Capítulo II (cc. 56-65): *De Ecclesiae munere docendi*, del Título II (cc. 54-82): *De Ecclesiae muneribus*, fue omitida la expresión *voluntatis et intellectus*. Si bien no hemos podido conocer —a partir de las *actas y verbales*— el por qué último de esta omisión. De alguna manera, no obstante, podríamos deducirla a partir del *voto* de un Consultor que se inclinaba a ubicar el requerimiento de esa modalidad de sumisión en el marco de una obligación sólo moral y no jurídica¹⁰¹.

c. 59: "*Se ha de dar un obsequio religioso, sin que llegue a ser de fe, a la doctrina que o el Sumo Pontífice o el Colegio de los Obispos, en el ejercicio de su magisterio auténtico, enseñan acerca de la fe o de las costumbres, aunque no pretendan proclamarla con un acto definitivo*"¹⁰².

Posteriormente, en la VIIª Sesión plenaria de la Comisión mixta de la *LEF* (17-22.XII.1973), se votó éste *Borrador II (X.1973)*¹⁰³. El contenido del canon que nos ocupa fue examinado por el Grupo especial de

⁹⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 442.

¹⁰⁰ Cfr. *Ibid.*, pp. 472-501. Llamaremos a este Esquema: *Borrador II (X.1973)*.

¹⁰¹ Cfr. *Ibid.*, p. 461: "Ad can. 62. Oportet declarare utrum agatur de obligatione iuridica an tantum morali. Si obligatio est tantum moralis, non videtur norma haec in *Lege* fundamentali posse collocari, saltem prout iacet". Se refiere al c. 62 del *Borrador I (IV.1973)*, que transcribía, en los mismos términos, el c. 58 del *Esquema LEF II (1970)*.

¹⁰² PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Acta et Documenta Coetus specialis studii "De Lege Ecclesiae Fundamentali"*, Vol. IV, p. 493, c. 59: "Non quidem fidei, *religiosum tamen obsequium praestandum est* doctrinae, quam sive Summus Pontifex sive Collegium Episcoporum de fide vel de moribus enuntiant, cum magisterium authenticum exercent, etsi definitivo actu eandem proclamare non intendant". La cursiva es nuestra.

¹⁰³ Cfr. "Communications" 4 (1972), pp. 122-160. Las *Animadversiones* al Cap. II del Título IIº, donde se encuentra nuestro argumento, pp. 155-157; *Ibid.*, 5 (1973), pp. 196-216. *Relatio Cardinalis Praesidis*, (Card. P. Felici), III *Iter in consultatione sequendum et status singulorum schematum novi Codicis* en la Sesión plenaria del 24 al 27 de mayo de 1977, en *Ibid.*, 9 (1977), pp. 76-77. "Diebus 17-22 decembris 1973 iterum convenit Coetus plenarius "De Lege Ecclesiae Fundamentali" ad accurate perpendendum novum schema hoc modo uti basis studii elaboratum" (p. 77). El Esquema estaba estructurado en *dos partes* (doctrinal y dispositiva), (Cfr. *Ibid.*, 5 (1973), p. 198; *Ibid.*, 6 (1974), p. 61). En la primera parte dedicada a una *introducción doctrinal*, es en donde se encontrará ubicado el contenido de nuestro canon (Cfr. *Ibid.*, 6 (1974), pp. 60-72.201; *Ibid.*, 8 (1976), p. 79; *Ibid.*, 9 (1977), pp. 77. 110).

estudio de la *LEF*¹⁰⁴, en la IXª Sesión (17-21.III.1975)¹⁰⁵. El c. 59 del *Borrador II* (X.1973) ocupó el c. 58 que, redactado en los mismos términos, *placet*¹⁰⁶.

3.5. Esquemas posteriores hasta 1981

En la Xª Sesión (23-27.II.1976) se estudiaron los cánones restantes y algunas *Quaestiones quae magis respiciunt Orientales*¹⁰⁷. En junio de 1976 fue elaborado un nuevo *Esquema*¹⁰⁸, estructurado esta vez en un *Prooemio*, tres *Títulos* y *Normae finales*. Será el *Esquema LEF III* (1976). En éste observamos que su c. 60 transcribe también en los mismos términos el c. 58 del anterior¹⁰⁹.

En las Sesiones XIª (24-29.IX.1979)¹¹⁰ y XIIª (7-12.I. 1980)¹¹¹ tuvo

¹⁰⁴ El Grupo especial de estudio de la *LEF* fue creado en 1974 por el Papa Pablo VI y estaba compuesto también por miembros de la Pontificia Comisión para la Revisión del Código de Derecho Canónico Oriental, teniendo su primera Sesión los días 23 al 26 de abril de 1974 y posteriormente del 17 al 21 de marzo de 1975; del 23 al 27 de febrero de 1976 y del 7 al 12 de enero de 1980. Cfr. "Communications" 6 (1974), pp. 59-60; *Ibid.*, 9 (1977), pp. 78-79; *Ibid.*, 13 (1981), pp. 44. Tomará el nombre también de *Comisión mixta*.

¹⁰⁵ Cfr. "Communications" 7 (1975), p. 25; *Ibid.*, 9 (1977), pp. 83-84. En esa Sesión se examinaron los cc. 30. 35-41. 44-65 (*Ibid.*, pp. 84-116). Posteriormente se votaron los cc. 35-63 (Olim c. 65), cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Acta et Documenta Coetus specialis studii "De Lege Ecclesiae Fundamentalii"*, Vol. V, pp. 104-167.

¹⁰⁶ Cfr. "Communications" 9 (1977), p. 110: "Censet unus Consultor textum sonare ac si magisterium infallibile, de quo in canone praecedente, opponatur magisterio authentico. Notat autem Relator rem plene clarificari per verba addita "etsi definitivo actu...". Placet ergo formula proposita". Cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Acta et Documenta Coetus specialis studii "De Lege Ecclesiae Fundamentalii"*, Vol. V, *Adnexum I. Canones in hac Sessione approbati*, p. 165.

¹⁰⁷ Cfr. "Communications" 9 (1977), pp. 274-297. Los cc. 64 (olim c. 66) - 84 (Olim c. 86). Los argumentos que se refieren en particular a los Orientales en pp. 297-303.

¹⁰⁸ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Acta et Documenta Coetus specialis studii "De Lege Ecclesiae Fundamentalii"*, Vol. V, pp. 210-248; "Communications" 9 (1977), p. 79. Llamaremos a este *Esquema: Esquema LEF III* (1976).

¹⁰⁹ Cfr. "Communications" 13 (1981), p. 67.

¹¹⁰ En la XIª Sesión, de los días 24 al 29 de septiembre de 1979, la Comisión mixta había revisado los cc. 1-28, además de recoger algunas observaciones generales, cfr. "Communications" 12 (1980), pp. 25-47. La función de esa Comisión consistió, desde ese momento, en mejorar el *Esquema* y su estructura y no cambiar sustancialmente el texto, pues "Nostris igitur Coetus tantummodo est observationes a Sodalibus duarum Commissionum peractas examinare, ita ut schema adhuc ulterius perficiatur antequam tradatur Supremo Ecclesiae universae Legislatori. Quapropter, etsi aliqua habeatur animadversio quoad opportunitatem Legis Ecclesiae Fundamentalii apparandae, haec quaestio non amplius ponitur, quia soluta iam fuit post consultationem universi Episcopatus catholici. Neque labor noster est schema penitus mutare, sed perficere textum iam post tot consultationes emendatum" (*Ibid.*, p. 25).

¹¹¹ Cfr. "Communications" 13 (1981), pp. 44-110.

lugar la *Postrema recognitio Schematis*. Será en la XIIª Sesión que fue analizado el contenido de nuestro canon, es decir el c. 60 del *Esquema LEF III* (1976), el cual, una vez consideradas las distintas *animadversiones*¹¹², *placet* con la introducción de la voz *assensus* por la de *obsequium* al inicio del canon¹¹³. Terminados los trabajos se confeccionó un nuevo *Esquema*¹¹⁴, compuesto de 87 cánones y estructurado en dos Títulos y *Normae finales*. En este *Esquema LEF IV* (I.1980), el c. 61 fue redactado del siguiente modo:

c. 61: "*Se ha de dar un obsequio religioso, sin que llegue a ser un asentimiento de fe, a la doctrina que o el Sumo Pontífice o el Colegio de los Obispos, en el ejercicio de su magisterio auténtico, enseñan acerca de la fe o de las costumbres, aunque no pretendan proclamarla con un acto definitivo*"¹¹⁵.

Luego de tres meses y de haber sido revisado aquel *Esquema*, se elaboró uno nuevo, el 24 de abril de 1980, en el que no se introdujeron cambios importantes¹¹⁶. En él, el c. 60 recogía, en los mismos términos, el c. 61 del anterior, agregando su fuente conciliar (*LG* n. 25). Entre tanto, tuvo lugar la Sesión de una Comisión especial¹¹⁷ con el fin de manifestar al Santo Padre la oportunidad o no de la promulgación de la *LEF* (III.1981). Para ello se realizó una votación, en la cual la mayoría se pronunció a favor de la promulgación (13 votos a favor y 5 en contra). No obstante, con motivo de la intervención de algunos Obispos, el

¹¹² Cfr. *Ibid.*, p. 67. "Placet ut, initio, dicatur: "Non quidem fidei *assensus*, religiosum tamen ...".

¹¹³ En los *Adnexum: animadversiones factae* al c. 60 leemos:

"1. In initio huius canonis loco "non quidem fidei", dicatur "*etsi non fidei assensus*", etc.: unus Pater, quia secundum terminologiam usitatam, dicitur fidei *assensus*, non *obsequium tantum*.

"2. Secundum unum Patrem, posset dici forma positiva haec praescriptio: delendo verba "Non quidem fidei" et etiam particulam "tamen", ita ut textus initium faciat a verbis "Religionis *obsequium ...*" (*Ibid.*, p. 101).

¹¹⁴ Cfr. *Lex Ecclesiae Fundamentalis seu Ecclesiae Catholicae Universae Lex Canonica Fundamentalis*, en PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Acta et Documenta Coetus specialis studii "De Lege Ecclesiae Fundamentalii"*, Vol. V, pp. 370-396. Llamaremos a este *Esquema: Esquema LEF IV* (I.1980).

¹¹⁵ *Esquema LEF IV* (I.1980), c. 61: "Non quidem fidei *assensus*, *religiosum tamen obsequium praestandum est doctrinae*, quam sive Summus Pontifex sive Collegium Episcoporum de fide vel de moribus enuntiat, cum magisterium authenticum exercent, *etsi definitivo actu eandem proclamare non intendant*". La cursiva es nuestra.

¹¹⁶ Cfr. *Ibid.*, pp. 397-451. Llamaremos a este *Esquema: Esquema LEF V* (IV.1980).

¹¹⁷ Cfr. D'OSTILIO F., *La storia del nuovo Codice di Diritto Canonico. Revisione - Promulgazione - Presentazione*, cit., p. 48.

Sumo Pontifice consideró oportuno no promulgar, por el momento, la *LEF*¹¹⁸.

4. Desde la Asamblea Plenaria de 1981 hasta la promulgación del CIC'83

La consecuencia de esta nueva situación dio lugar a que la Secretaría de la Comisión para la Revisión del CIC (16.VII.1981) propusiera incluir del proyecto de la *LEF* algunos cánones, considerados indispensables, en el *Esquema* del CIC. Los mismos fueron transcritos en un Apéndice, incluso con la mención explícita al canon de la *LEF* que debía incluirse en el CIC y en qué lugar¹¹⁹. El motivo de esta introducción era debido a la necesidad de completar algunos cánones preliminares del CIC con una adecuada síntesis teológico-jurídica¹²⁰, y, además, porque varios lugares del texto del *Esquema* del CIC remitían a los cánones de la *LEF*¹²¹. En relación al Lib. III del *Esquema* del CIC se incluye-

¹¹⁸ Cfr. *Ibid.*: "Dopo la consegna dello Schema al Santo Padre, trascorso un congruo periodo di riflessione, il Segretario della Commissione, non vedendo arrivare alcuna decisione, interpella in merito il Cardinale Segretario di Stato. Questi risponde: "Il Santo Padre ha deciso di non promulgare, per il momento, la L.E.F.".

"Nel marzo de 1981 si riunisce una Commissione speciale costituita da 18 membri, tra Cardinali e Vescovi, per offrire al Santo Padre un parere sulla opportunità o meno della promulgazione della L.E.F.; la maggioranza esprime parere favorevole (13 voti affermativi e 5 negativi).

"Successivamente, però, intervengono alcuni Prelati di lingua Inglese (Irlandesi e Nordamericani) e il Santo Padre decide di non promulgare, almeno per il momento, la L.E.F". Cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Acta et Documenta Coetus specialis studii "De Lege Ecclesiae Fundamentalii"*, Vol. V, pp. 486-488.

¹¹⁹ Cfr. "Communicationes" 14 (1982), p. 122: "*Si Lex Ecclesiae Fundamentalii non promulgabitur, ut probabiliter nunc accidit, praescripta eius necessaria videntur ad Codicem complendum suis in locis inserentur. In Appendice prostant huiusmodi praescripta, stylo Codicis aptata*". Cfr. *Canones "Legis Ecclesiae Fundamentalii" qui in Codicem Iuris Canonici inserendi sunt, si ipsa "Lex Ecclesiae Fundamentalii" non promulgabitur*, en "Communicationes" 16 (1984), pp. 91-99. En total eran propuestos 38 cánones de la *LEF*. En general trataban: de los derechos y deberes de los fieles (cc. 5-6.8-24); del Romano Pontífice y del Colegio de los Obispos (cc. 29-33. 35-39); del *munus docendi* (cc. 57-61); y del *munus sanctificandi* (cc. 67-70).

¹²⁰ Cfr. CASTILLO LARA R., *Le livre III du CIC de 1983. Histoire et principes, cit.*, p. 38: "La Commission décida alors d'insérer dans le Code quelques canons de la Loi Fondamentale qui étaient absolument nécessaires ou qui offraient une très bonne synthèse théologique et juridique".

¹²¹ Cfr. "Communicationes" 14 (1982), p. 122: "*Generalis animadversio quae a plerisque proponitur respicit defectum textus Legis Ecclesiae Fundamentalii. Non raro remittitur ad canones LEF in ipso textu Codicis. Praeterea, si deficiunt canones qui habentur in LEF, deficiunt quaedam praescripta, uti sunt ea quae respiciunt Romanum Pontificem, Collegium Episcoporum, etc., quorum defectus impossibile reddit iu-*

ron los cc. 57-61, de la *LEF*. Para mayor claridad proponemos, en un cuadro comparativo, los cánones respectivos que fueron seleccionados y con qué número debían ser incluidos en el *Esquema* del CIC¹²²:

<i>LEF</i>	<i>Esquema del CIC</i>
c. 57	c. 706
c. 58	c. 707 bis
c. 59	c. 707 ter
c. 60	c. 707 quater
c. 61	c. 707 quinquies

4.1. Asamblea Plenaria de 1981 y el Esquema del CIC (1982)

Luego de la Asamblea Plenaria se imprimió, después de una votación¹²³, un nuevo *Esquema* del CIC, (25.III.1982)¹²⁴, presentándolo al Santo Padre el 22 de abril del mismo año. Este *Esquema III* (1982) muestra al Lib. III del CIC dividido en 5 Títulos (cc. 747-833), precedidos de 9 cánones introductorios (cc. 747-755). El c. 751 transcribe, por primera vez en los *Esquemas* del CIC, un contenido específico semejan-

dicium de ipso Codice vel saltem difficile reddit tale iudicium. Praeterea notatur *Legem Ecclesiae Fundamentalem* praecedere debere Codicem, cum *LEF* contineat praescripta fundamentalia superioris valoris. Requiritur itaque ut *LEF*, si servetur, promulgetur ante ipsum Codicem aut saltem una cum Codice (sic plures Patres)".

¹²² Cfr. *Ibid.*, 16 (1984), pp. 97-98. Cfr. *Ibid.* 15 (1983), p. 88 en donde, al tratar de los cánones del Lib. III, se hace referencia, bajo el título de *Nota*, lo siguiente: "Animadversiones quae *LEF* respiciunt propriam considerationem habebunt ex eo quod plures canones *LEF* probabiliter in C.I.C. nunc inserendi sunt (cfr. *Appendicem*)".

¹²³ Cfr. PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Congregatio Plenaria diebus 20-29 octobris 1981 habita, cit.*, p. 592: "Placet 45 supra 45 sequens quaesitum:

"Placetne Patribus ut post examinata in Plenaria schema CIC et emendationes iam inductas, idem schema, introductis quae in Plenaria maioritatem obtinuerint, prae oculis quoque habitis, quae datae fuerint, animadversionibus, atque perpolititione facta quoad stilum et latinitatem (quae omnia Praesidi et Secretariae committuntur) dignum habeatur quod Summo Pontifici, qui tempore et modo, quae sibi videantur, Codicem edat, quam primum praesentetur?"

¹²⁴ Cfr. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENTO, *Codex Iuris Canonici. SCHEMA NOVISSIMUM post consultationem S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum Facultatumque ecclesiarum necnon Superiorum Institutorum vitae consecratae recognitionem, iuxta placita Patrum Commissionis deinde emendatum atque SUMMO PONTIFICI praesentatum*, (Typis Polyglottis Vaticanis 1982). Lo llamaremos *Esquema III* (1982).

te al texto definitivo. Lo transcribimos resaltando, entre corchetes, las 'dos partes' que lo componen:

c. 751: “[1] *Se ha de dar un obsequio religioso*, sin que llegue a ser un asentimiento de fe, a la doctrina que o el Sumo Pontífice o el Colegio de los Obispos, en el ejercicio de su magisterio auténtico, enseñan acerca de la fe o de las costumbres, aunque no pretendan proclamarla con un acto definitivo; [2] por lo tanto los fieles cristianos cuiden de evitar aquellas que no concuerdan con la misma”¹²⁵.

Observamos en este texto especialmente dos introducciones importantes. [1] Ante todo, la inclusión del *obsequium religiosum* especificándolo en relación con las doctrinas propuestas por el magisterio auténtico, no ya con la expresión general de la 'legítima autoridad de la Iglesia', sino en la particularidad tanto del Romano Pontífice como del Colegio de los Obispos, en materia de fe y de moral, aunque lo hagan sin la intención de proclamarlas de modo definitivo. Además, se establece un cambio en el modo de expresar ese *obsequium*, pues en el entonces c. 708 § 2º, del *Esquema II* (1980), se afirmaba de un modo 'positivo' (*Religiosum obsequium praestent christifideles*), en cambio en la presente edición del *Esquema*, el c. 751 comienza de modo 'negativo' (*Non quidem fidei assensus, religiosum tamen obsequium praestandum est doctrinae*). Distinción de modalidad que no deja de ser sugerente. Ahora bien, podríamos indagar acerca del por qué de esta nueva redacción del canon y de su modo, pues en los anteriores *Esquemas* no se encontraba así formulado. La respuesta se encuentra en los motivos expuestos como consecuencia de la no promulgación de la *LEF*. Por lo que el c. 751 del *Esquema III* (1982) asumió el contenido y el texto del c. 61 del *Esquema LEF V* (IV.1980). [2] En su conclusión se puede ver la introducción del § 2º del c. 708 del *Esquema II* (1980), con la inclusión del *christifideles ergo*, clarificándolo aún más.

4.2. Fase final y promulgación del c. 752 del CIC'83

El *Esquema III* (1982), así presentado al Santo Padre, fue examinado por Su Santidad ayudado de un grupo de siete expertos de su con-

¹²⁵ *Esquema III* (1982), c. 751: “[1] *Non quidem fidei assensus, religiosum tamen obsequium praestandum est doctrinae, quam sive Summus Pontifex sive Collegium Episcoporum de fide vel de moribus enuntiant cum magisterium authenticum exercent, etsi definitivo actu eandem proclamare non intendunt*; [2] *christifideles ergo de vitare curent quae cum eadem non congruunt*”. La cursiva es nuestra.

fianza, entre los días 4 y 10 de septiembre de 1982. En dicha oportunidad se realizaron alrededor de 60 observaciones, analizadas luego en el mes de octubre¹²⁶. Finalmente el Santo Padre decidió promulgar el nuevo CIC el 25 de enero de 1983, día del primer anuncio de la Revisión del CIC hecha por Juan XXIII¹²⁷. El texto promulgado del c. 752 del Lib. III del nuevo CIC¹²⁸ fue el siguiente:

c. 752: "Se ha de dar un obsequio religioso, *de la inteligencia y de la voluntad*, sin que llegue a ser un asentimiento de fe, a la doctrina que o el Sumo Pontífice o el Colegio de los Obispos, en el ejercicio de su magisterio auténtico, enseñan acerca de la fe o de las costumbres aunque no pretendan proclamarla con un acto definitivo; por lo tanto, los fieles cristianos cuiden de evitar aquellas cosas que no concuerden con la misma"¹²⁹.

¹²⁶ Cfr. CASTILLO LARA R., *Le livre III du CIC de 1983. Histoire et principes*, cit., p. 38: "Le Schéma édité fut présenté, le 22 avril 1982, au Saint-Père, qui s'apprêta à l'examiner, aidé d'un groupe de 7 experts ayant sa confiance [nota 38] et d'un comité formé des cardinaux Casaroli, Ratzinger, Jubany et Mgr Vincenzo Fagiolo.

"Sur le Livre III furent faites, en particulier par des experts, environ soixante observations de diverses sortes, exprimées devant le Saint-Père dans les réunions tenues le 4 et le 10 septembre 1982 à Castelgandolfo avec ma participation et discutées ensuite collégialement durant le mois d'octobre". La nota 38 cita textualmente a: P. Umberto Betti, O.F.M., Mgr István Mester, Mgr Zenon Grochowski, Mgr E. Egan, Sac. Eugenio Corecco, P. Javier Ochoa, C.M.F., P. Luis Díez, C.M.F.

¹²⁷ Cfr. PAVONI N., *L'iter del nuovo codice*, cit., p. 156: "Infine [el Santo Padre], dopo aver analizzato e definito alcune questioni importanti con un'altra commissione di presuli qualificati tra i quali il card. Ratzinger prefetto della Congregazione per la dottrina della fede, decretò che il nuovo Codice fosse promulgato il 25 gennaio 1983, giorno anniversario del primo annuncio della revisione fatto da papa Giovanni XXIII".

¹²⁸ Cfr. AAS 75, *Pars II* (1983), pp. VII-XIV.

¹²⁹ CIC'83, c. 752: "Non quidem fidei assensus, religiosum tamen *intellectus et voluntatis* obsequium praestandum est doctrinae, quam sive Summus Pontifex sive Collegium Episcoporum de fide vel de moribus enuntiant, cum magisterium authenticum exercent, etsi definitivo actu eandem proclamare non intendant; christifideles ergo devitare curent quae cum eadem non congruant". La cursiva es nuestra.

Este canon se encuentra formulado, en los mismo términos, en el c. 599 del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, que fue promulgado el 18 de octubre de 1990, cfr. *Const. Ap., Sacri Canones*, en AAS 82 (1990), pp. 1033-1044. Sobre la evolución del c. 599 podemos observar que en los Esquemas previos del CCEO no se encontraba un canon semejante ni a la segunda parte del c. 1324 del CIC'17, ni al c. 752 del CIC'83. Será recién con la inclusión de los cc. 57-61 del proyecto de la *LEF* que los encontramos, cfr. "Nuntia" 17 (1983), p. 17. Cfr. *Ibid.*, 12 (1981), pp. 5-6. c. 13, p. 17; *Ibid.*, 17 (1983), c. 15 quinquies (CIC 752), p. 20; *Schena Codicis Iuris Canonici Orientalis*, en *Ibid.*, 24-25 (1987), c. 596, p. 113. Para los *Emendamenti redazionali allo Schema CICO* del 1986, cfr. *Ibid.*, 27 (1988), c. 596, p. 53. Para un estudio del *munus docendi* en el CCEO, cfr. NEDUNGATT G., *The Teaching Function of the Church in Oriental Canon Law*, en "Studia Canonica" 23 (1989), pp. 39-60.

De la lectura del texto, que fundamentalmente se mantiene como fue presentado en el *Esquema III* (1982), c. 751, podemos observar dos aspectos: a. La inclusión de la cualificación del *intellectus et voluntatis* del *religiosum obsequium*, como se lee en su fuente conciliar, y que no se encontraba en el c. 61 del *Esquema LEF V* (IV.1980)¹³⁰; b. La inversión del *voluntatis et intellectus* (LG) en *intellectus et voluntatis* (c. 752). Este cambio, según la autorizada afirmación de U. Betti, fue *preterintenzionale*¹³¹.

Al mismo tiempo, entre aquellas observaciones de octubre, se introdujo una referencia al c. 752 en el contexto del derecho penal. En efecto, se agregó, al *iusta poena puniatur* del c. 1371 1º del *Esquema III* (1982), la mención explícita de quien *doctrinam, de qua in can. 752, pertinaciter respuit*¹³².

5. Sinopsis del iter del c. 752 del CIC'83

Proponemos, antes de la conclusión, la sinopsis del *iter* del c. 752 facilitando así una comprensión adecuada de su camino hasta la promulgación del CIC'83:

¹³⁰ Cfr. LG n. 25a. BETTI U., *In margine al nuovo Codice di Diritto Canonico*, en "Antonianum" 58 (1983), p. 645: "Con le parole "voluntatis et intellectus" è indicato dal Concilio Vaticano II l'ossequio dovuto al magistero autentico, ma non definitivo, del Sommo Pontefice; e il medesimo ossequio nel Codice viene esplicitamente esteso anche al magistero, dello stesso tipo, del Collegio episcopale. Queste parole, che sembrava più che normale non abbandonare perché concorrono insieme ad indicare la natura anche interiore dell'ossequio dovuto, dovevano essere recuperate appunto per questa loro specifica indicazione".

¹³¹ Cfr. *Ibid.*, p. 645, nota 46: "Da notare che, mentre nel testo conciliare si dice "voluntatis et intellectus", nel testo del *Codex* si ha "intellectus et voluntatis". *Si tratta certamente di una inversione preterintenzionale*, anche se una intenzionalità sarebbe possibile, ma non auspicabile". La cursiva es nuestra.

¹³² Cfr. *Esquema III* (1982), c. 1371: "Iusta poena puniatur:

1º. qui, praeter casum de quo in can. 1364 § 1, doctrinam a Romano Pontifice vel a Concilio Oecumenico damnatam docet [vel doctrinam, de qua in can. 752, pertinaciter respuit,] et ab Apostolica Sede vel ab Ordinario admonitus non retractat". Las cursivas entre corchetes fue el texto agregado.

Cfr. BETTI U., *In margine al nuovo Codice di Diritto Canonico*, cit., p. 646: "Proprio in questa prospettiva il *Codex* non si è contentato di fare, nel can 752, una riaffermazione di principio dell'ossequio della volontà e dell'intelletto all'insegnamento del supremo magistero anche se non dato come definitivo. All'affermazione di principio ha voluto dare un complemento più specificamente giuridico nel can. 1371, 1º, che stabilisce la comminazione di pene per certi delitti".

1°
Schema Lib. III
CIC'17

c. 600: "*Omnes religiosum obsequium illis quoque decisionibus et declarationibus profiteri debent quae ad doctrinam fidei et morum pertinent, sed supremum definitionum infallibilium gradum non attingunt*, sive eae sint ipsius Romani Pontificis sive Sacrarum Congregationum, a Romano pontifice probatae".

2°
CIC'17

c. 1324: "[...] *quare omnes debent etiam constitutiones et decreta servare* quibus pravas huiusmodi opiniones a Sancta Sede proscripae et prohibitae sunt".

3°
Esquema LEF I
(1969)

c. 57: "*Non quidem fidei, religiosum tamen voluntatis et intellectus obsequium praestandum est doctrinae quam sive Summus Pontifex, sive Collegium Episcoporum, de fide vel de moribus enuntiant, cum magisterium authenticum exercent, quin definito actu eandem proclamare intendant*".

4°
Esquema LEF II
(1970)

c. 58: "*Non quidem fidei, religiosum tamen voluntatis et intellectus obsequium praestandum est doctrinae quam sive Summus Pontifex, sive Collegium Episcoporum, de fide vel de moribus enuntiant, cum magisterium authenticum exercent, etsi definitivo actu eandem proclamare non intendant*".

5°
Esquema LEF III
(1976)

c. 60: "*Non quidem fidei, religiosum tamen obsequium praestandum est doctrinae, quam sive Summus Pontifex sive Collegium Episcoporum de fide vel de moribus enuntia[n]t, cum magisterium authenticum exercent, etsi definitivo actu eandem proclamare non intendant*".

6°
Esquema I
(1977)

c. 3: "[...]; *quare omnes debent etiam constitutiones et decreta servare* quae ad proscribendas prohibendasque erroneas opiniones ferant proprius Episcopus, Episcopi regionis vel provinciae ecclesiasticae in Conciliis particularibus aut Episcoporum Conferentiis, speciali vero ratione quae edat Apostolica Sedes".

7°
Esquema LEF IV/V
(1980)

c. 61/60: "*Non quidem fidei assensus, religiosum tamen obsequium praestandum est doctrinae, quam sive Summus Pontifex sive Collegium Episcoporum de fide vel de moribus enuntiat, cum magisterium authenticum exercent, etsi definitivo actu eandem proclamare non intendant*".

8°
Esquema II
(1980)

c. 708 § 2°: "*Religiosum obsequium praestent christifideles doctrinae quam de fide et moribus proponit legitima Ecclesiae auctoritas et devitare curent quae cum eadem non congruunt*".

9°
Esquema III
(1982)

c. 751: "*Non quidem fidei assensus, religiosum tamen obsequium praestandum est doctrinae, quam sive Summus Pontifex sive Collegium Episcoporum de fide vel de moribus enuntiant cum magisterium authenticum exercent, etsi definitivo actu eandem proclamare non intendant; christifideles ergo devitare curent quae cum eadem non congruunt*".

CIC'83, c. 752: "Non quidem fidei assensus, *religiosum tamen intellectus et voluntatis obsequium praestandum est* doctrinae, quam sive Summus Pontifex sive Collegium Episcoporum de fide vel de moribus enuntiant, cum magisterium authenticum exercent, etsi definitivo actu eandem proclamare non intendunt; christifideles ergo devitare curent quae cum eadem non congruant".

Conclusión

Del análisis de los trabajos realizados, tanto del Grupo *De Magisterio Ecclesiastico* como del Grupo Especial de estudio *De Lege Ecclesiae Fundamentali*, podemos concluir que desde el inicio es objeto de investigación el determinar el alcance y significado preciso de una afirmación conciliar: LG n. 25a. Hasta el momento de la decisión de suspender la promulgación del proyecto de LEF observamos que ambos *Coetus* (LEF y del CIC) llegaron, fundamentalmente, a la misma conclusión, en cuanto al texto por promulgar. Este término *ad quem* semejante muestra no sólo la conciencia de una misma doctrina sobre el Magisterio en la Iglesia sino también la mutua colaboración entre uno y otro Grupo.

Metodológicamente, si bien los dos centraron sus trabajos en el contexto doctrinal del Concilio Vaticano II, el término *a quo* para iniciar sus estudios fue distinto.

El *Coetus De Magisterio Ecclesiastico*, comenzó desde la segunda parte del c. 1324 del CIC'17. A medida que se desarrollaron las Sesiones se fue precisando la generalidad del mantener, por parte del fiel, las Constituciones y los Decretos que prohíben doctrinas erróneas emanados tanto por su propio Obispo como por la Sede Apostólica. Esta determinación se expresó de un 'modo positivo' (*Religiosum obsequium praestent christifideles*), en relación a las doctrinas expuestas por la legítima autoridad de la Iglesia. En segundo lugar, en cambio, se ubicó el 'aspecto negativo' (*et devitare curent quae cum eadem non congruunt*), como se encontraba en el *Esquema II* (1980).

No obstante, quedaba hasta ese momento la 'indeterminación' de la interioridad o no requerida por aquel *religiosum obsequium* y por cuál autoridad legítima de la Iglesia era solicitado, al manifestar doctrinas sobre fe y moral, como así también el 'modo' (definitivo o no) de proponerlas.

Por otra parte, el *Coetus De Lege Ecclesiae Fundamentali*, inició sus trabajos a partir del texto conciliar de la LG n. 25a. Lo primero que observamos, ya desde sus comienzos [*Propositio LEF I* (1966)], son tres precisiones: a. El *religiosum obsequium* no es de fe (*non quidem fidei obsequium*); b. El *obsequium* requerido por parte del fiel debe ser interior (*religiosum tamen animi obsequium*); c. El objeto del *religiosum*

animi obsequium son las doctrinas (fe y moral) propuestas no de modo infalible, aunque sí auténticamente (*non infallibile sed authenticum magisterium*).

En su desarrollo posterior, es claro el camino hacia la determinación de la autoridad de la Iglesia a la que hace referencia el canon. En el último *Esquema* de la *LEF* [*Esquema LEF V* (IV.1980)], se afirmaba que esa *autoritas* era: *sive Summus Pontifex sive Collegium Episcoporum*. No obstante, las determinaciones iniciales del *religiosum obsequium*, tanto del espíritu, *Propositio LEF I* (1966), como del *voluntatis et intellectus*, *Propositio LEF II* (1967), fieles reflejos de la *LG* n. 25a, se consideró, en su *iter*, no redactarlas en el texto del último *Esquema* [*Esquema LEF V* (IV.1980)], permaneciendo así aún por determinar la cualidad del *obsequium religiosum*.

En el *Esquema III* (1982), luego de la Asamblea Plenaria (20-29.X.1981), el texto del c. 751 expresaba su contenido en dos partes. La primera, recogió el c. 60 del *Esquema LEF V* (IV.1980); la otra, asumió la segunda parte del c. 708 § 2º del *Esquema II* (1980).

El c. 752 del CIC'83 promulgado expresa el c. 751 del *Esquema III* (1982), determinando aquello que quedaba por determinar: el *religiosum obsequium* por parte del fiel cristiano. Es decir, un *obsequium religiosum intellectus et voluntatis*, como había sido sugerido por un Consultor en la primera Sesión del *Coetus De Magisterio Ecclesiastico* (*religiosum animi obsequium*) y como expresado en la *Propositio LEF II* (1967) (*voluntatis et intellectus obsequium*). Esta particularidad del *obsequium* fue introducida, como vimos, luego del examen realizado en octubre de 1982 por el mismo Santo Padre conjuntamente con algunos peritos. En dicha oportunidad también se introdujo el contenido del c. 752 (c. 751) en el contexto del derecho penal (c. 1371, 1º).

El texto, así promulgado, manifiesta adecuadamente la letra y el espíritu de la *LG* n. 25a, aunque cambiando el orden (*preterintenzionale*) de una expresión: *voluntatis et intellectus* (*LG* n. 25a); *intellectus et voluntatis* (c. 752).

El estudio *histórico-genético* del c. 752 nos ha proporcionado, con precisión, el texto del mismo, la comprensión de sus vicisitudes, enmiendas y redacciones hasta su promulgación. No obstante, una investigación sólo del texto (letra) no sería suficiente para su apreciación completa. Por ello, para lograr una inteligencia acabada del mismo será necesario unir a esta reflexión la *profundización doctrinal* (espíritu), objeto de la segunda parte del presente trabajo.



NOTAS



BAUTISMO Y PERSONALIDAD JURÍDICA

Luis ALESSIO

SUMARIO: Introducción; 1. La personalidad jurídica humana; 2. El efecto jurídico del bautismo; 3. La personalidad jurídica eclesial; 4. Una singular habilidad nupcial; 5. La liberación de pila; 6. Los derechos y deberes naturales del bautizado; 7. Los deberes y derechos eclesiales del bautizado; 8. La libertad en la iglesia.

Introducción

Una teología del derecho eclesial, o mejor, una eclesiología jurídica, debe detectar en la Iglesia tanto la existencia de un verdadero derecho cuanto la singularidad del mismo. Uno de los aspectos más importantes de dicha singularidad lo constituye la afirmación de la especial personalidad jurídica que los miembros de la Iglesia adquieren en virtud del bautismo.¹ El *nuevo* Pueblo de Dios está integrado por hombres *nuevos*, por *nuevas* criaturas, que poseen una *nueva* personalidad jurídica.² La tesis fundamental la expone cabalmente el canon 96 de la codificación latina. Las páginas que siguen no tienen otra pretensión que la de ilustrar dicha tesis desde una perspectiva prevalentemente teológica.³

¹ Aunque la plenitud de la incorporación se alcanza solamente con la celebración de los sacramentos de la iniciación cristiano, los nuevos derechos y deberes comienzan con la celebración del bautismo, verdadera "puerta" de la Iglesia.

² Advertimos de antemano que nos referimos a la persona *física* y no a las llamadas personas jurídicas o morales. Quizás sería preferible reservar la expresión "personalidad" para las primeras y hablar de "personería" en el caso de las segundas.

³ Me siento deudor particularmente de D. COMPOSTA, *La Chiesa visibile. La realtà teologica del diritto ecclesiale* (Vaticano 1985); L. VELA SANCHEZ, *Persona física y Persona jurídica* en C. CORRAL y J.-M. URTEAGA, *Diccionario de Derecho Canónico* (Madrid 1989) 468-473 y 473-479; P. J. VILADRICH, *Teoría de los derechos fundamentales del fiel. Presupuestos críticos* (Pamplona 1969) y P. ERDO, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale* (Torino 1996).

La teología católica ha sostenido siempre el carácter eclesial de la existencia cristiana: ser-cristiano significa ser-Iglesia. La Iglesia no es un sistema social posterior a los derechos de los creyentes y por eso sin la Iglesia cualquier discurso sobre la personalidad y la libertad del creyente carece de sentido.

1. La personalidad jurídica humana

“Persona” es una palabra que expresa un significado complejo: usada ante todo en el teatro romano, asumida después como término filosófico, pasó luego al lenguaje cristiano en el debate cristológico de los siglos IV y V. Es conocida la importancia que tuvo en las apasionadas investigaciones de la filosofía y de la teología medievales. En el lenguaje moderno eclesiástico “persona” se usa para expresar la dignidad del hombre en sentido ontológico.

La persona en sentido ontológico

Es la “substancia individual de naturaleza racional” (*rationalis naturae individua substantia* : Boecio, s. Tomás).

Es la *substancia* en su última perfección (*suppositum*), es decir, en su independencia absoluta de toda otra substancia para subsistir como sujeto de actos. La persona es siempre sujeto, es el Yo metafísico. La persona es substancia *individual*. Es una substancia completa, integral (*ens indivisum a se*). Subsiste en si misma, no pertenece a otro sino que se pertenece a si misma y es sujeto de sus propios atributos. La persona es la señora de la individualidad, es la libertad del yo, es la razón formal de la individualidad.

La *racionalidad* significa espiritualidad, es decir, el modo más perfecto de Ser. Siendo Dios el único esse infinito, persona es el modo más perfecto de participación en el ser, es gozar del acto de ser del modo más intenso (libertad, amor, autoconciencia). La racionalidad significa conciencia, autonomía y, por lo tanto, dignidad.

La persona en sentido jurídico

La persona es el yo pero en esencial relación constitutiva con otros yo (tu). La existencia de los demás y la realidad objetiva constituyen el límite que impiden a la persona reducirse a pura subjetividad. Su subjetividad es inter-subjetividad, una subjetividad objetiva. La persona es “relacionalidad” y sobre esta alteridad personal recíproca y bilateral se funda el derecho en cuanto relación intersubjetiva de obligaciones y pretensiones.

La persona es la substancia misma del derecho, es el derecho sustantivo del cual se derivan todas las adjetivaciones. Es el a priori jurídico de todos los derechos. Sin subjetividad no hay derecho, de aquí deriva el derecho fundamental a ser cada uno reconocido y tratado por los otros como fin y nunca como medio. La personalidad jurídica no le viene al hombre ni de la sociedad ni del Estado, sino que, por el contrario, cualquier otro derecho público tiene como presupuesto el derecho personal.

La personalidad jurídica positiva es la habilidad, la capacidad de tener, de adquirir, de ser sujeto de derechos y obligaciones en una sociedad positiva. “¿Cuál es la nota definitoria de la persona en sentido jurídico? A ello podemos responder que, pues el concepto jurídico de persona enlaza con la persona como ser-en-relación y antes hemos descrito el ordenamiento jurídico como un sistema de relaciones jurídicas, la persona no es otra cosa que el *sujeto de la relación jurídica*, como titular del derecho o del deber; es, pues, la persona el *sujeto de derechos y obligaciones*. Propiamente la persona se define como el sujeto de relaciones jurídicas, porque la relación - ser-en-relación - es lo primario en cuanto expresión de la socialidad. Sólo secundariamente y por derivación la persona puede definirse como sujeto de derechos y obligaciones...” (J. Hervada).

El hombre histórico creado en Adán y redimido en Cristo, posee una personalidad jurídica natural reconocida necesariamente por la Iglesia. El ser humano es sujeto de derechos naturales, originarios, esenciales, fundamentales, innatos, humanos, personales. Estos derechos naturales son divinos y no pueden no ser respetados y protegidos por la Iglesia. Aquí aparece la conexión entre el derecho divino natural y el derecho positivo eclesiástico.

¿Cuál es la relación de esa personalidad jurídica “natural” con la institución eclesial? Si la Iglesia tiene el derecho y el deber originario de predicar el Evangelio a todas las gentes, entonces todos los hombres están llamados –y en cierta medida gozan del derecho- a formar parte del Pueblo de Dios (cf. *Lumen gentium* 13) y tienen el deber y el derecho de buscar la verdad, abrazarla y practicarla (cf. *Dignitatis humanae* 1). Sin ser sujeto de derechos y deberes en la Iglesia, el hombre “natural” tiene alguna relación jurídica con la Iglesia. Y así, puede ser ministro extraordinario del bautismo (c. 861, 2), testigo del matrimonio (c. 1108), puede contraer matrimonio canónico, aunque no sacramental (c. 1118), puede recibir algunas bendiciones de la Iglesia (c. 1170), impetrar rescriptos (c. 60; 1142); demandar en juicio (c. 1476); ser testigo en el proceso (c. 1549) o disponer de sus bienes en beneficio de la Iglesia (c. 1299, 1).

2. El efecto jurídico del bautismo

El bautismo es una nueva generación : “el que no nace del agua y del Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios” (Jn 3, 5), es *un nuevo nacimiento* que confiere a quien se bautiza un nuevo ser, el “*esse christianum*” con efectos invisibles y subjetivos y con efectos objetivos y eclesiales. Es una regeneración mediante la cual la gracia lo transfigura en una vida divina “conforme a la imagen del Hijo” (Rom 8, 29). Por esta invisible y admirable operación de la gracia el hombre asume una estatura y una personalidad sobrenaturales de cara a Dios. Y también en la Iglesia: bautizado sacramentalmente el hombre adquiere una dignidad sagrada que se dilata con los demás sacramentos.

En el orden humano la concepción y el nacimiento constituyen una especie de consagración que atribuye el nuevo ser la dignidad humana aún antes que sus derechos, deberes y funciones. Algo semejante sucede en el bautismo: la generación a la vida sobrenatural le confiere al ser humano la dignidad de cristiano. El cristiano es consagrado a Dios en la Iglesia, es miembro de la comunidad de los creyentes.

El bautismo hace del hombre una “*nueva criatura*” (Gal 6, 15), le otorga una nueva vida que transforma al hombre natural, “el que vive en Cristo es una nueva criatura, lo antiguo ha desaparecido, un ser nuevo se ha hecho presente” (2 Co 5, 17).

Estas imágenes ponen en evidencia que el bautismo es un nuevo nacimiento, comporta una nueva criatura, un nuevo sujeto de derechos y deberes que no se fundan en el nacimiento humano sino en el sobrenatural. Se constituye una nueva persona que, sin destruir la humana precedente, no puede ser reducida a ésta.

El bautismo tiene efectos invisibles: la remisión del pecado original y de los eventuales pecados actuales; la salvación (Mc 16, 16); el revestirse de Cristo (Gal 3, 27); la resurrección con El ; etc. Pero también tiene *efectos sociales*: el bautismo en cuanto *incorporación* constituye al bautizado en miembro de la Iglesia: “todos hemos sido bautizados en un solo Espíritu para formar un solo Cuerpo, judíos y griegos, esclavos y hombres libres (1 Co 12, 13), “todos nosotros formamos un solo Cuerpo en Cristo” (Rom 12, 5). La imagen del cuerpo es eminentemente bíblica y en lenguaje jurídico es integrada y especificada con el concepto de persona.

Esta inserción del neobautizado en un grupo social, se manifiesta también en *otras expresiones* de los Hechos de los Apóstoles: “se unieron a ellos” (Hech 2, 41) ; “acrecentar la comunidad” (Hech 2, 47); “aumentaba el número” (Hech 5, 14): el bautizado se “agrega” a una comunidad ya constituida y forma parte de ella. Quien no ha sido bautizado no forma parte de esta comunidad: “Apolo, originario de Alejandría...era

versado en las Escrituras...y lleno de fervor...aunque no conocía otro bautismo más que el de Juan..."(Hech 18, 24-28). Pablo explica la insuficiencia del bautismo de Juan. "Al oír estas palabras ellos se hicieron bautizar en el nombre del Señor Jesús" (Hech 19, 1-6).

La *circuncisión* hebrea era hecha por manos de hombre, pero la iniciación cristiana es hecha por el mismo Cristo en el bautismo; "recuerden lo que ustedes eran antes: paganos de nacimiento, llamados <incircuncisos> por aquellos que se dicen <circuncisos>, en virtud de un corte practicado en la carne" (Ef 2, 11), "ustedes fueron circuncidados, no por mano de hombre, sino por una circuncisión que los despoja del cuerpo carnal, la circuncisión de Cristo. En el bautismo, ustedes fueron sepultados con él, y con él resucitaron..." (Col 2, 11-12). Como la circuncisión del antiguo hebreo no era solamente símbolo de pertenencia a Dios sino también título de ciudadanía hebrea, así la nueva circuncisión o sea el bautismo es título y vínculo de incorporación al "nuevo Israel" (Hech 10, 44-48).

3. La personalidad jurídica eclesial

El bautismo es entonces un verdadero negocio jurídico en virtud del cual el hombre queda constituido en algo que no era antes del Bautismo. "El Bautismo es la causa exclusiva por la cual el hombre se hace persona en la Iglesia".⁴

La personalidad jurídica eclesial es una personalidad positiva, ya que la Iglesia no es una sociedad natural sino positiva sobrenatural y, por tanto, nadie tiene un derecho estricto previo para esta personalidad. El mismo Fundador de la Iglesia determinó el acto por el cual puede el hombre "constituirse", (no simplemente ser declarado) persona eclesial: el bautismo sacramental válido.⁵

La personalidad eclesial incorpora al fiel al número de aquellos que son de Cristo y lo configura con Cristo haciéndolo cristiano. Siendo el carácter indeleble, nunca puede perderse, aunque pueda, en algunos casos, limitarse el ejercicio de los derechos.

El bautismo produce la incorporación a la Iglesia con la plenitud de la condición de miembro. Y ser miembro de la Iglesia implica una condición personal y ontológica, cuyo contenido constituye un verdadero patrimonio jurídico: la incorporación como vínculo jurídico que le une a

⁴ L BENDER, *Normae generales de personis* (Roma 1958) 15.

⁵ Por cierto, se trata solamente del bautismo válido de agua. El bautismo "de sangre" introduce en la Iglesia triunfante y el "de deseo" no tiene relevancia jurídica. Cf. sin embargo, la nota siguiente.

la Iglesia, el conjunto de derechos y deberes fundamentales que le corresponden en la comunidad eclesial, etc. El bautismo es un sacramento con efecto estructurador de la Iglesia, al aportar nuevos miembros dotados de una condición personal de libertad y dignidad, que reclama ser actuada y tutelada al participar en la vida y fines de la Iglesia.

El bautismo confiere la condición cristiana que es el modo de ser fundamental en la Iglesia: es la "professio christianitatis" de San Agustín. En el lenguaje del Concilio y del Código: *credentes, membra, baptizati, christifideles, fideles, christiani, fratres*. El bautismo no es solamente la necesaria puerta de entrada en la Iglesia, sino también el sacramento que determina una posición de igualdad sustancial común a todos los fieles, anterior e independientemente de su diferenciación en ministerios y funciones.

La Iglesia es el sacramento universal de salvación y la persona que se hace miembro de la Iglesia por relacionalidad es el hombre ya encaminado a la salvación. Aquí se toma la salvación en su momento decisivo, en su "kairós" más significativo que es el bautismo sacramental que constituye la unidad espiritual suficiente y necesaria, sea para la pertenencia a la Iglesia, sea para su destino de salvación. Aquí no interesan tanto las disposiciones de la persona en la Iglesia ni la del hombre que accede a la Iglesia sino el hecho de la recepción del bautismo de agua, como signo cierto, objetivo, visible y exterior; y por la otra, la presencia igualmente cierta de la Iglesia visible que vincula consigo la persona como miembro mediante los lazos igualmente visibles de la comunión eclesial. El bautismo es el fundamento de la personalidad eclesial del cristiano.

La personalidad jurídica eclesial constituye un patrimonio de derechos y deberes que brotan necesariamente de la común condición de cristianos derivada del bautismo. Sobre este patrimonio común se podrán insertar otros en base a la condición propia específica (laico, consagrado, etc.).

El ejercicio de tales derechos y deberes está subordinado a dos condiciones precisas: la comunión eclesiástica y la ausencia de cualquier tipo de sanción eclesiástica: 1) *la comunión eclesiástica*: para poder ejercer los derechos tienen que estar en comunión con la Iglesia: profesar la misma fe, participar en los mismos sacramentos, obedecer a los legítimos pastores. La falta de comunión plena, aunque involuntaria, tiene consecuencias para las obligaciones y los derechos. Ejemplos: las leyes meramente eclesiásticas obligan solamente a los bautizados en la Iglesia católica, (que tengan suficiente uso de razón y que hayan cumplido siete años) (c. 11); los ministros católicos administran lícitamente los sacramentos a los fieles católicos (c. 844); 2) *ausencia de sanción*: la ruptura voluntaria extrema de la comunión viene expresada en el c. 751

por la apostasía, la herejía y el cisma. Pero hay otras rupturas menos extremas, legítimamente impuestas por determinados comportamientos. Sin embargo, ni la personalidad eclesial ni la comunión se pierden totalmente *nunca* (*semel christianus, semper christianus*), pues siempre queda el sujeto dentro de la economía salvífica eclesial, con el derecho de entrar en la plena comunión por el perdón y la recepción en ella.

Los bautizados no católicos en virtud del bautismo (c. 849) poseen una titularidad potencial de la subjetividad canónica, aunque claramente limitada en su ejercicio actual por la falta de comunión eclesiástica (cc. 96 y 751), pero pueden intervenir en relaciones canónicas determinadas, como el matrimonio (cc. 1124-1129, 1671, 1692) o el proceso (c. 1476), ser objeto de la atención pastoral de la Iglesia (cc. 383, 3; 1183, 3), e incluso participar en la *communicatio in sacris* (c. 844, 3 y 4).⁶

La centralidad de la persona

Una bien entendida centralidad del hombre constituye un dato previo, un verdadero existencial filosófico, teológico y jurídico. Un ordenamiento canónico sin sentido para el hombre no es canónico, porque no es cristiano. Un ordenamiento canónico que no asuma los derechos de la persona en cuanto tal, no es canónico porque no es humano. Ya desde el principio, pues, la vocación canónica es humana y busca esa estructura esencial de cada persona, que es en sí metaideológica y que descubre el auténtico Derecho, anterior a toda posible división en civil y canónico.⁷

La centralidad de la persona en el ordenamiento canónico significa fundamentalmente dos cosas:

1. que las leyes de la Iglesia no están al servicio o utilidad exclusiva de una determinada categoría de miembros del Pueblo de Dios, sino al servicio salvífico y al ordenado encuadramiento eclesial de todo bautizado en plena comunión eclesiástica: es decir, de la *persona in Ecclesia Christi*, del fiel, del *christifidelis*, categoría teológico-jurídica que trasciende –además de comprenderlas– las nociones más limitadas de laico, de ministro sagrado y de religioso;

⁶ Los catecúmenos tienen un especial estatuto jurídico (cf. cc. 206, 708, 851, 1; 1170; 1183; 857, 1; 860, 1). Están ligados por un título particular a la Iglesia, en cuanto han pedido explícitamente ser incorporados a ella. Más aún, están unidos a la Iglesia por la vida de fe, esperanza y caridad que llevan y la Iglesia les presta particular cuidado, pero no forman parte propiamente porque aún no están incorporados a ella. Por lo tanto, las relaciones entre ellos y la Iglesia no podrían ser definidas estrictamente en términos de derechos y deberes.

⁷ L. VELA SÁNCHEZ, *Derecho Canónico en C. CORRAL, Diccionario...188-191.*

2. que precisamente por este motivo, no es que el protagonismo del nuevo derecho canónico haya pasado de la jerarquía, de los ministros sagrados, a los fieles laicos; porque los protagonistas del derecho, como de la vida y misión santificadora y evangelizadora de la Iglesia, son todos los fieles, y no según estilos de convivencia seculares –monárquicos, democráticos, aristocráticos, etc – sino cada uno de acuerdo con los derechos, deberes y facultades jurídicas que corresponden a su respectiva condición sacramental y canónica dentro de la constitución divina del Pueblo de Dios.

El Papa Juan Pablo enseña que por esta centralidad de la persona en el derecho eclesial, éste debería ser un modelo para el derecho civil: “...el Derecho canónico, además de ayudar a la Iglesia en el cumplimiento de su misión, adquiere una dimensión de *ejemplaridad* para las sociedades civiles, estimulándolas a considerar el poder y sus ordenamientos como un servicio a la comunidad, en el supremo interés de la persona humana. Así como en el centro del ordenamiento canónico está el hombre redimido por Cristo y hecho por el bautismo persona en la Iglesia ‘con los deberes y derechos que son propios de los cristianos teniendo en cuenta la condición de cada uno’ (can. 96), así las sociedades civiles son invitadas por el ejemplo de la Iglesia a poner la persona humana en el centro de sus ordenamientos, sin substraerse jamás a los postulados del derecho natural para no caer en los peligros de la arbitrariedad o de falsas ideologías”.⁸

4. Una singular habilidad nupcial

Un ejemplo descollante de la nueva capacidad jurídica otorgada por el bautismo lo tenemos en el llamado “privilegio paulino”. Se llama así en cuanto fundado sobre 1 Co 7, 12-15: “Si un hombre creyente tiene una esposa que no cree, pero ella está dispuesta a convivir con él, que no la abandone, Y si una mujer se encuentra en la misma condición, que tampoco se separe de su esposo...Pero si el cónyuge que no cree desea separarse, que lo haga, y en ese caso, el cónyuge creyente no permanece ligado al otro, porque Dios nos ha llamado a vivir en paz.”

Se refiere al matrimonio válido entre dos personas no-bautizadas. Hasta tanto permanecen sin bautizarse, su matrimonio, válido “*ex iure naturae*” es indisoluble. Si una de ellas se convierte a la fe cristiana y recibe el bautismo, la permanencia del vínculo conyugal depende del comportamiento de la parte no bautizada:

⁸ JUAN PABLO II, *Al Congreso Internacional de Derecho Canónico* (abril 1993) en *Communicationes* XXV (1993) 12-16.

1. si el cónyuge no bautizado se convierte y se bautiza, el matrimonio adquiere la indisolubilidad del matrimonio sacramental: en fuerza del doble bautismo su matrimonio se transforma en "rato" en sentido propio y completo, y en el caso que fuera consumado después, adquiriría la indisolubilidad absoluta (cf. c. 1141);

2. si el cónyuge no bautizado no se convierte, pero acepta convivir "pacíficamente, sin ofensa del Creador" con el cónyuge bautizado, el matrimonio sigue siendo indisoluble. *Pacíficamente* : dejando al cónyuge católico la plena libertad de seguir la propia religión y de educar a su prole en ella, y evitando que su conversión al cristianismo se convierta en motivo de discusiones, altercados o, peor, humillaciones; *sin ofensa del Creador*: como sucedería, por ejemplo, si se continuase a vivir en poligamia según las costumbres del lugar, o se exigiese del cónyuge cristiano prácticas inmorales o idolátricas;

3. si el cónyuge no bautizado se separa (a menos que el bautizado haya dado motivo a esta separación con una conducta culpable, por ejemplo, con un adulterio), o no esté dispuesta a convivir "pacíficamente", sin ofensa del Creador, el matrimonio es disuelto en favor de la fe, aún en el caso de haber sido consumado, *por el hecho mismo* de que el bautizado contrae un nuevo matrimonio.

Aunque no se trata de un privilegio en estricto sentido jurídico, constituye sin embargo una excepción a la ley general de la indisolubilidad. El primer matrimonio, aunque consumado, queda distuelto *en favor de la fe*. Con el privilegio paulino se entiende tutelar la fe y la serenidad del bautizado, asegurándole una vida en paz y evitándole el peligro de una posible perversión. Se trata, sin embargo, de un privilegio al que se puede renunciar, siendo el bautizado jurídicamente libre de ejercerlo o no, sin sufrir constricción de nadie.

Que este caso manifiesta la potencia jurídica del bautismo se subraya por el hecho de que no basta la conversión, sino que es preciso el bautismo válidamente celebrado en la Iglesia católica o en una iglesia o comunidad cristiana no católica. Aún más, el derecho del cónyuge bautizado subsiste también después de pasado un tiempo de convivencia. Si después de algunos años el cónyuge no bautizado cambia de actitud y se separa por propia iniciativa o la cohabitación ya no sea pacífica y sin ofensa del Creador, el cristiano puede volver a casarse. El bautismo le ha conferido una nueva habilitación nupcial por la que el nuevo matrimonio disuelve automáticamente el anterior matrimonio natural válido. Pero, si el no-cristiano se bautiza antes de que el primero contraiga el nuevo matrimonio, la situación de los dos esposos cambia substancialmente y el privilegio paulino ya no es posible.

5. La liberación de pila

El Nuevo Testamento, sin combatir directamente la esclavitud, contiene los principios que la llevarían a la ruina. Para los autores sagrados era más importante subrayar la dignidad humana y cristiana del hombre en contraposición a la concepción romana y pagana de la esclavitud. La doctrina paulina, en particular, que tanto acentúa que no hay ninguna diferencia entre "esclavo" y "hombre libre" (Gal 3, 28), manifiesta una latente tensión ética cristiana y esclavitud antigua, una tensión que debía entrar, antes o después, en conflicto con la institución de la esclavitud.

En la carta a Filemón Pablo no pronuncia una condena explícita de la esclavitud, ni exige directamente al destinatario que deje en libertad a su esclavo Onésimo: "aunque tengo absoluta libertad en Cristo para ordenarte lo que debes hacer, prefiero suplicarte en nombre del amor" (8-9). Pero añade una condición que hace mucho más exigente su demanda. Onésimo, devenido cristiano, "yo lo engendré en la prisión" (10)-, debe ser tratado "no ya como esclavo sino como algo mucho mejor, como un hermano querido" (16).

Quizás esta conexión entre bautismo y fraternidad o entre bautismo y liberación, esté en el origen de una curiosa forma de liberación de esclavos, ligada -por lo menos exteriormente- con el rito bautismal, la así llamada "liberación de pila". No se trata aquí del reconocimiento de un derecho a la libertad adquirido por el bautismo (como hubiera sido en el caso de una liberación "automática" de la esclavitud, por el solo hecho del bautismo, sin mediar rescate alguno). Pero el momento y el modo elegidos para la liberación son sumamente significativos.

Consistía en esto : en el momento del bautismo se hacía constar que el niño debía ser registrado en los libros de los libres, pero pagando previamente el precio del rescate. La cantidad en metálico podía ser dada por los padres (raramente), por el amo (muchas veces) o por el padrino (generalmente). Este tipo de liberación quizá tiene relación con la búsqueda de un padrino rico para lograr que el padrino pagase, como regalo, la liberación. Además, cualquier individuo que engendrara un hijo en una esclava, incluyendo los amos, quería vehementemente su liberación. En antiguos registros bautismales puede leerse, por ejemplo : "Joseph Aquilino de Jesús...hijo legítimo de Calireno Buitragueño, dicho niño lo bauticé por libre, por haber su padre exhibido a su propio amo y señor la cantidad de su valor a mi presencia" (1808); "María Bonifacia del Carmen...hija natural de Juana Rosa, esclava de Riró Vázquez, de este vecindario; pero se bautizó como libre según la orden del dueño Riro Vázquez" (1815); "Luis José Ramón...hijo natural de Juana Mora, esclava de Mito Vásques, quien me dijo asentase

al referido párvulo por persona libre por haber recibido su valor” (1817).⁹

6. Los derechos y deberes naturales del bautizado

El derecho natural es plenamente válido en el interior del ordenamiento jurídico de la Iglesia. El hecho de ser una comunidad construida sobre la fe y la gracia no hace a la Iglesia una sociedad menos humana. La gracia no destruye la naturaleza. En el interior de la ley del Evangelio vive plenamente la ley de la naturaleza. También en el interior de la Iglesia tiene vigencia el principio de dar a cada uno lo que es justo y que es preciso obedecer a la autoridad legítima y a las leyes en vigor (no solamente adecuadamente promulgadas sino objetivamente correspondientes al bien común y razonable). En caso de conflicto el derecho natural debe prevalecer sobre el derecho positivo. Toca al canonista no limitarse al examen de las normas del derecho positivo (lo legal) sino cumplir la tarea de realizar la justicia aquí y ahora (lo justo).

Los criterios de convivencia social que brotan de la naturaleza humana, las normas mismas del derecho natural, son vinculantes para la Iglesia como lo son para cualquier otra comunidad humana. Las normas positivas de la Iglesia “no admiten nada, ni aún la apariencia, de acciones o iniciativas non congruentes que todo lo que la Iglesia Católica proclama en voz alta, en nombre del Redentor del hombre, sobre los derechos fundamentales de cualquier persona humana y de cualquier bautizado”.¹⁰

“Los derechos fundamentales del hombre, reconocidos como tales por el Magisterio de la Iglesia, son derechos fundamentales del fiel, en cuanto éste es también persona humana en el marco eclesial, a los que el Derecho canónico debe reconocer, tutelar y promover, en la medida en que se dan los siguientes requisitos: Primero, que tales derechos expresen exigencias auténticas de la naturaleza humana, reconocidas por el Magisterio a la luz del Derecho natural y de la Revelación. Segundo, que tales derechos afecten a esferas de autonomía y de actuación, cuya existencia y ejercicio jurídicos sean constitutivamente posibles dada la especificidad sacramental de la Iglesia...Así, por ejemplo,

⁹ Cf. J.T. LÓPEZ GARCÍA, *Dos defensores de los esclavos negros en el siglo XVII*, (Maracaibo-Caracas 1981) 109-111.

¹⁰ JUAN PABLO II, *Alocución en la presentación del Código de los Cánones de las Iglesias Orientales en Communicationes XXII* (1990) 205-211.

el derecho de asociación y el derecho a las garantías procesales (audiencia de ambas partes, etc.), respectivamente".¹¹

Por la nueva realidad sobrenatural, algunos derechos humanos asumen en la Iglesia un objeto propio o bien, en determinadas circunstancias, es posible *limitar* su cumplimiento o su ejercicio con vistas a un bien sobrenatural superior. Y sobre todo teniendo en cuenta la comunión eclesial y los vínculos jurídicos que ella implica. Hay que considerar en primer lugar el límite obvio del derecho a la libertad religiosa. Puede también el fiel renunciar al ejercicio del derecho a la vida (martirio, Maximiliano Kolbe), al ejercicio del derecho al matrimonio, a la propiedad privada, al derecho de reivindicar y defender sus propios derechos, tanto de hombre en cuanto hombre como los específicos del fiel.

7. Los deberes y derechos eclesiales del bautizado

El CIC contiene una solemne declaración de los deberes y derechos fundamentales de los fieles cristianos pertenecientes al Pueblo de Dios (cc. 208-223), formulados por primera vez de manera orgánica en la legislación canónica. Se percibe una cierta *semejanza estructural* con las declaraciones civiles hechas por los Estados en sus propias Constituciones. o por Organos internacionales (ONU 10-12-1948; Roma 4-11-1950; Helsinki 1-8-1975). Pero es *profundamente diverso* el espíritu, el contenido, el origen y la finalidad.

Es esencial la diferencia en cuanto al *origen*. Los derechos fundamentales del ciudadano, afirmados en el ordenamiento constitucional de los Estados modernos, son derechos originarios, universales e irrenunciables, correspondientes a la persona humana en fuerza de su misma dignidad y naturaleza. Son preexistentes al Estado y no dependen, en su esencia y en su contenido substancial, de ninguna ley positiva. Los derechos específicos del cristiano, en cambio, no preexisten a la persona: son puestos en existencia por la Iglesia, que los confiere a través del bautismo.

Una segunda diferencia de gran importancia se refiere a la concepción misma de los derechos y deberes y de sus *recíprocas relaciones*. En las constituciones estatales, que pretenden (al menos en línea de principio) asegurar al ciudadano el más amplio espacio de autonomía, gravándolo lo menos posible de prestaciones y sacrificios, se habla primero de los derechos y luego de los deberes. En el ordenamiento canó-

¹¹ VILADRICH, *Teoría*...338.

nico, en cambio, las obligaciones preceden a los derechos dado que el cristiano, en fuerza de la ley suprema de la caridad, está llamado a “dar más que a recibir” (la única consigna de Jesús que no se encuentra en los Evangelios! : Hech 20, 35), en una actitud generosa de sacrificar, si es necesario, el bien individual al bien común según las exigencias superiores de la solidaridad fraterna. Si se viera en peligro la comunión eclesial por causa del ejercicio de alguno de sus derechos, el individuo, en virtud del deber fundamental de la caridad, tiene que renunciar a la reivindicación del mismo, pues de lo contrario opondría a una injusticia sufrida otra injusticia mayor, la ruptura de la comunión. “Que cada uno busque no solamente su propio interés, sino también el de los demás” (Flp 2,4).

Se trata en gran parte de derechos y deberes eclesiales, que dimanarían de la incorporación a la Iglesia mediante el bautismo. Algunos derivan de la ley natural (cc. 219; 220; 221,3; 222,2), pero, insertados en el ordenamiento eclesiástico, asumen, para el cristiano, una específica confirmación canónica. El elenco no es exhaustivo, son derechos y deberes fundamentales, programáticos, abiertos a ulteriores determinaciones.

8. La libertad en la iglesia

El tema de la personalidad jurídica, que hemos desarrollado, subraya la “dignidad” del bautizado (entendiendo por dignidad el valor objetivo de la persona bautizada) y pone de manifiesto el marco eclesial e institucional, el proyecto jurídico.

El tema de la libertad cristiana mira, en cambio, al despliegue concreto operativo de la persona, su “libertad” (entendiendo por libertad el esfuerzo subjetivo de parte del bautizado para adecuarse a su dignidad = autorrealización) y apunta particularmente a la realización del proyecto, a la acción funcional de la persona.

No se trata aquí de la discusión exegética de San Pablo sobre la libertad cristiana en general, sino de la libertad *social y jurídica*, o sea, de la libertad en la Iglesia.

“No se niega tampoco que el cristianismo es comunidad, Evangelio sin glosas, carisma del Espíritu. Pero este trinomio no se opone sino que al contrario vive en el triple valor jurídico: sociedad de los creyentes, ley canónica, obediencia”.¹² “El Código no tiene como finalidad, de ningún modo, sustituir la fe, la gracia, los carismas y sobre todo la caridad en la vida de la Iglesia o de los fieles cristianos. Al contrario, su fin es,

¹² COMPOSTA, *Teologia*...467.

más bien, crear un orden tal en la sociedad eclesial, que asignando el primado a la fe, a la gracia y a los carismas, haga más fácil simultáneamente su desarrollo orgánico en la vida, tanto de la sociedad eclesial, como también de cada una de las personas que pertenecen a ella.”¹³

El espíritu evangélico exige al ordenamiento eclesial una especial connotación de libertad, porque la libertad es característica esencial del Espíritu Santo (*ubi vult spirat*), motor de toda la actividad eclesial. Esta presencia viva del Espíritu en el espíritu canónico hace que la máxima libertad posible constituya una verdadera presunción fundamental –por lo menos *iuris-* a cuya luz debe interpretarse estrictamente las leyes que “coartan el libre ejercicio de los derechos” (c. 18).

“Libertad y autoridad no son términos que se oponen sino valores que se integran, y su mutuo concurso favorece al mismo tiempo el crecimiento de la comunidad y las capacidades de iniciativa y de enriquecimiento de cada uno de los miembros. Cuando se recurda el principio de autoridad y la necesidad de un ordenamiento jurídico, no se disminuye el valor de la libertad ni la estima en la que debe ser tenida; se subrayan más bien las exigencias de una tutela segura y eficaz de los bienes comunes, entre los cuales el bien fundamental del ejercicio de la misma libertad, que solo puede garantizar adecuadamente una convivencia bien ordenada. En efecto, ¿para que serviría la libertad individual, si no estuviera protegida con normas oportunas y sabias? Con razón afirmaba el gran arpinate: “Los magistrados son los ministros de las leyes, los jueces sus intérpretes, y todos nosotros finalmente sus servidores precisamente para poder ser libres (*ut liberi esse possimus*)”.¹⁴

El derecho eclesial, relación de relaciones, ayuda a la armonización justa de todas las fuerzas y relaciones eclesiales orientándolas al bien común y a crear ámbitos de libertad cristiana más amplios y protegidos al servicio del amor. El derecho eclesial, derecho verdaderamente singular, síntesis de elementos filosóficos (naturales) y teológicos (sobrenaturales), mientras intenta realizar el valor de la justicia tanto en el fuero interno como en el externo, fomenta la libertad de los hijos de Dios y respeta la suprema libertad del Espíritu Santo.

El ordenamiento jurídico no sólo es una manifestación de la potestad eclesiástica, sino principalmente un instrumento al servicio de la esencia y de la libertad de la persona, es decir, un medio eclesial de re-

¹³ JUAN PABLO II, *Constitución Apostólica “Sacrae disciplinae leges”*, que promulga el nuevo Código de Derecho Canónico (25 de enero de 1983).

¹⁴ PABLO VI, *Alocución a la Rota Romana* del 29 de enero de 1970 en *Comunicaciones II* (1970) 28-35.

conocer, garantizar y promover justamente la libertad y la responsabilidad de cada fiel.

Pero este servicio a la libertad es substancialmente diverso al que debe existir en el ordenamiento estatal. En primer lugar, el hombre es anterior al Estado y al derecho, pero el fiel no es anterior a la Iglesia. Las esferas de libertad del fiel no son, por definición, ilimitadas, como tampoco la esfera de la intervención eclesial es controlable por el fiel en tanto los pastores no son "mandatarios" de los fieles. En segundo lugar, los derechos del fiel no pueden concebirse en la comunidad eclesial como instrumentos al servicio de la individualidad como si ésta fuera el valor supremo. En la Iglesia, el papel protagonista de la vida eclesial de cada fiel no es única y exclusivamente él mismo, sino Cristo en él. Los derechos del fiel le corresponden radicalmente en tanto que, a través del bautismo, se configura con Cristo, radical protagonista de la vida eclesial. Por eso tales derechos nunca son principios jurídicos de signo individualista.

Las raíces sacramentales del Derecho canónico juegan aquí un papel importante. Por eso no es posible identificar la configuración canónica de los derechos de los fieles con la configuración secular de tales derechos. "*La raíz o fundamento sacramental* de los derechos fundamentales del fiel es una nota predominante que de nuevo especifica la tipicidad de una configuración eclesial de tales derechos, porque hablar de raíz sacramental de una noción jurídica es algo totalmente *inédito* para la filosofía jurídica secular".¹⁵

Cuando se dice que los derechos fundamentales del fiel son garantía y promoción de la libertad inherente a la condición de fiel, esta libertad tiene una significación sacramental que supera el sentido negativo con el que la ciencia jurídica secular limita la intervención estatal.

La libertad del creyente en la Iglesia consiste en el ejercicio de los deberes y derechos que posee como persona en la Iglesia. Se trata en cierto modo de una libertad "encuadrada" por el límite de la comunión eclesial y no de un opcionismo individualista. En este sentido es justísima la observación de J. Cambier: "la verdadera libertad eclesial no es emancipativa sino participativa".¹⁶

¹⁵ VILADRICH, *Teoría*...354.

¹⁶ Citado por COMPOSTA, *Teología*...474 nota 27.

**COMENTARIOS SOBRE EL
MOTU PROPRIO APOSTOLOS SUOS A LA LUZ DEL
INSTRUMENTUM LABORIS DEL 1/7/1987**

Alejandro W. BUNGE

SUMARIO: Introducción. I.- Problemas pendientes. II.- El Instrumentum laboris. 1. Estatuto teológico de las Conferencias episcopales. 2. El status jurídico de las Conferencias episcopales. III.- El motu proprio Apostolos Suos. 1. Introducción. 2. Unión colegial entre los Obispos. 3. Las Conferencias episcopales. 4. Normas complementarias sobre las Conferencias episcopales. IV.- Apostolos Suos a la luz del Instrumentum laboris. 1. Colegialidad y comunión. 2. Decisiones vinculantes de las Conferencias episcopales. 3. Autoridad magisterial de las Conferencias episcopales. Conclusiones.

Introducción

Las Conferencias episcopales se acercan ya a los 170 años de existencia, si consideramos como su nacimiento la reunión de los Obispos belgas el 16 de noviembre de 1830 en Malinas. En ese momento, y ante la decadencia de los concilios provinciales de los Obispos de una provincia eclesiástica, o plenarios de los de una nación (hacia ya un tiempo que no se reunían con la frecuencia que pedían las normas canónicas), surgieron como un modo más sencillo de encuentros entre los Obispos de una misma nación o región, y un instrumento útil para enfrentar unidos los problemas que surgían ante la separación, a veces violenta o traumática, de la Iglesia y los Estados nacionales, en el siglo XIX¹.

Los temas que los Obispos trataban en estas reuniones tenían que ver fundamentalmente con la relación de la Iglesia con el Estado, en

¹ En todos los aspectos históricos del estudio de las Conferencias episcopales, así como su desarrollo y su naturaleza teológica y jurídica, resultará siempre un punto de referencia obligado la obra de Giorgio FELICIANI, *Le Conferenze episcopali*, Il Mulino 1974, 592 págs.

especial lo que se refería a la educación católica, la disciplina matrimonial, la cuestión social y la libertad que la Iglesia reclamaba para la formación de sus ministros. Poco a poco también fueron apareciendo en esos encuentros los temas más internos de la Iglesia, como la relación de los Obispos con el clero de las congregaciones religiosas, la administración de los bienes de la Iglesia y las misiones.

Estas reuniones, desde su comienzo, tenían un carácter eminentemente pragmático. Servían para la consulta, la ayuda mutua entre los Obispos y la coordinación de sus esfuerzos pastorales, aunando criterios que cada uno ponía en práctica en su propia jurisdicción.

A partir del Concilio Vaticano II se presenta una nueva situación. Las Conferencias episcopales, extendidas ya por todo el mundo, tuvieron en él un peso importantísimo. No sólo fueron objeto del debate, sino que intervinieron en la presentación de los candidatos a formar parte de las diversas comisiones del Concilio, y fueron en muchos casos los ámbitos en los que los Obispos se prepararon a participar en cada una de las sesiones del Concilio, a través del intercambio de inquietudes y propuestas.

Allí también se tomó conciencia de la necesidad de una legislación universal que definiese las Conferencias episcopales y regulase su funcionamiento. Esto se alcanzó con la constitución dogmática sobre la Iglesia² y el decreto sobre el oficio pastoral de los Obispos en la Iglesia³.

La mayor novedad consistió en que, a partir del Concilio, las Conferencias episcopales comenzaron a recibir el encargo de tomar decisiones que, una vez reconocidas (*recognitae*) por la Santa Sede, resultaban vinculantes para todas las Iglesias particulares presididas por sus miembros.

Enseguida los teólogos y canonistas trataron de explicarse esta intromisión de las Conferencias episcopales en la autoridad de cada Obispo en la propia Iglesia particular, que siempre se consideró de origen divino y sólo sometida a la autoridad del Papa. Mientras algunos trataban de asentar los fundamentos teológicos de esta capacidad jurídica de las Conferencias episcopales, otros los negaban o limitaban.

Las posiciones, con matices que no interesa señalar ahora, podían resumirse en dos. La de los que consideraban a las Conferencias episcopales como organismos pastorales de naturaleza sólo consultiva, que únicamente en casos excepcionales podían ejercer una potestad legislativa delegada expresamente por el Romano Pontífice, y la de los que las trataban como instancias intermedias entre la Santa Sede y el

² Cf. *Lumen gentium*, n. 23.

³ Cf. *Christus Dominus*, nros. 37 y 38.

Obispo, pastor de su Iglesia particular, a las que se podía asignar tanta capacidad jurídica como se quisiera⁴.

La relación final de la Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos, convocada por Juan Pablo II a los 20 años de concluido el Concilio para evaluar los frutos de su aplicación, pidió que se investigara más amplia y profundamente el *status* teológico de las Conferencias episcopales, y sobre todo la cuestión de su autoridad doctrinal. El mismo Juan Pablo II hizo suya esta sugerencia en el discurso de clausura de dicha Asamblea del Sínodo de los Obispos⁵.

I. Problemas pendientes

Los pastores, los teólogos y los canonistas tenían claro en ese momento la utilidad pastoral, incluso la necesidad de contar con las Conferencias episcopales. Estas, constituyendo una aplicación concreta del espíritu colegial, se erigían como instrumentos apropiados para realizar en nuestro tiempo esta dimensión imprescindible del ministerio de los Obispos. Sin embargo, como ya dijimos, no todos entendían del mismo modo los fundamentos teológicos de las Conferencias episcopales, y como consecuencia llegaban a resultados diversos en los alcances jurídicos que creían conveniente atribuirles.

Tratando de orientar, y al mismo tiempo de dar impulso al estudio de la naturaleza propia de las Conferencias episcopales, Juan Pablo II confió el examen de un posible pronunciamiento sobre el tema a las Congregaciones para los Obispos, para las Iglesias Orientales y para la Evangelización de los Pueblos, con la ayuda de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos y la Congregación para la Doctrina de la Fe.

El fruto del estudio de estos organismos vio la luz el 1° de julio de 1987 con la forma de un *Instrumentum laboris*, que pretendía dar algunas orientaciones sobre el *status* teológico y jurídico de las Conferencias episcopales⁶. Enviado a las Conferencias episcopales de todo el mundo, fue duramente criticado, como recordaba el Secretario de la

⁴ Un buen resumen de todas las posiciones importantes en este debate se encuentra en Angel ANTÓN, *Conferencias episcopales, ¿instancias intermedias?*, Sígueme 1989, págs. 176-181. El autor se inscribe en la segunda de las posiciones.

⁵ JUAN PABLO II, Discurso en la clausura de la Asamblea extraordinaria del Sínodo de los Obispos, 7/12/1985, *L'Osservatore Romano*, Edición semanal en lengua española (1985) 767.

⁶ Este *Instrumentum laboris* fue publicado en *Enchiridion Vaticanum (EV)* 10 (1987) 1286-1305 y en la Revista *Il Regno. Documenti*, 33 (1988) 390-396. Nosotros utilizaremos la primera publicación.

Congregación para los Obispos⁷. Esto dio lugar a otro proyecto totalmente nuevo, que fue la base del último *motu proprio* de Juan Pablo II, *Apostolos Suos*, sobre la naturaleza teológica y jurídica de las Conferencias episcopales, promulgado el 21 de mayo de 1998. Este pronunciamiento constituye así la última etapa de un largo camino comenzado hace 13 años en la Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos de 1985.

Es clara la diferente naturaleza de estos dos documentos que son objeto de este estudio. En el primer caso, el *Instrumentum laboris*, estamos ante un elemento de trabajo, preparado por un dicasterio romano, para ser sometido al parecer de todos los Obispos, con el fin de preparar el terreno para una intervención posterior de la autoridad suprema. El segundo caso, en cambio, el *motu proprio Apostolos Suos*, constituye un claro ejercicio de la potestad legislativa del Papa, introduciendo algunas normas complementarias a las que el Código nos brinda sobre las Conferencias episcopales y haciendo algunas aclaraciones de carácter doctrinal y jurídico que, sin pretender cerrar la puerta a ulteriores profundizaciones, hacen concisas precisiones sobre la naturaleza teológica y jurídica de estas Conferencias⁸.

Sin embargo, con la finalidad de llegar a una mejor comprensión del *motu proprio*, nos ha parecido que valía la pena partir del famoso y en su momento discutido *Instrumentum laboris*, para poner en evidencia aquellas cosas en las que creemos se ha dado un real avance, no sólo en la clarificación doctrinal sino también en la legislación universal sobre las Conferencias episcopales, así como también para señalar algunos puntos en los que todavía es de esperar un mayor progreso.

Resumiremos en primer lugar el contenido del *Instrumentum laboris*, para abordar después el *motu proprio Apostolos Suos*, para poder sacar algunas conclusiones a la luz de los cambios producidos entre uno y otro.

II. El *Instrumentum laboris*

Este trabajo pretendía ser competo, aunque no definitivo, al presentar el estatuto teológico y jurídico de las Conferencias episcopales. Las preguntas añadidas al final del *Instrumentum laboris* ponen de manifiesto la pretensión de abrir la discusión a nuevos aportes⁹.

⁷ Cf. F. MONTERISI, *Intervento del Segretario della Congregazione per i Vescovi*, en *L'Osservatore Romano* del 24 luglio 1998, pág. 7.

⁸ Cf. J. I. ARRIETA, *Le conferenze episcopali nel motu proprio Apostolos Suos*, *Ius Ecclesiae* XI (1999) 169-191 y J. R. VILLAR, *La naturaleza de las Conferencias episcopales y la Carta Apostolos Suos*, *Scripta theologica* XXXI (1999) 115-137.

⁹ Cf. *Instrumentum laboris*, *Introduzione*, EV 10 (1987) 1288.

1. Estatuto teológico de las Conferencias episcopales

Comenzaba estableciendo los fundamentos teológicos de las Conferencias episcopales a partir de la Iglesia entendida como *communio* y la colegialidad episcopal, como manifestación de la *communio* entre los Pastores¹⁰. Con esta base, pone de manifiesto las actuaciones de la colegialidad episcopal, que encuentran su fundamento en el origen sacramental del Colegio episcopal, y que son de dos tipos: los actos colegiales en sentido estricto, propios de todo el Colegio episcopal, y los actos colegiales en sentido teológicamente impropio, o de colegialidad analógica, cuando se trata de una acción de sólo una parte de los miembros del Colegio episcopal¹¹.

A continuación el *Instrumentum laboris* afirmaba la naturaleza a la vez colegial y personal de la función episcopal, por la que todo acto episcopal debe considerarse al menos de una manera implícita como colegial, en la medida en que el Obispo se encuentre en comunión con todo el Colegio, del que siempre es parte¹².

A partir de aquí el *Instrumentum laboris* hacía una serie de deducciones que debían aplicarse a las Conferencias episcopales. Ubicaba sus fundamentos remotos en la solicitud de cada Obispo por la Iglesia universal, y ponía como ejemplo los Concilios particulares realizados a lo largo de la historia. Los fundamentos próximos los consideraba de orden más práctico y pastoral, y esto explicaba las diferencias entre los Concilios particulares y las Conferencias episcopales, y las mayores atribuciones de potestad que tienen aquellos. Considera que las Conferencias episcopales son expresiones sólo en sentido analógico de la colegialidad episcopal, que han sido instituidas no para gobernar pastoralmente una nación ni para sustituir a los Obispos por un gobierno de carácter superior, sino para ayudarlos en las tareas comunes que les presenta su ministerio, de modo tal que las decisiones de las Conferencias episcopales emanan de la autoridad de los Obispos que las componen, que ejercen conjuntamente la potestad que cada uno de ellos han recibido en la consagración episcopal, para ejercer en su propia diócesis¹³.

¹⁰ Cf. *Instrumentum laboris, Status teologico delle Conferenze episcopali*, I, EV 10 (1987) 1288-1290.

¹¹ Cf. *Instrumentum laboris, Status teologico delle Conferenze episcopali*, II, EV 10 (1987) 1290-1292.

¹² Cf. *Instrumentum laboris, Status teologico delle Conferenze episcopali*, III, EV 10 (1987) 1293-1295.

¹³ Cf. *Instrumentum laboris, Status teologico delle Conferenze episcopali*, IV, EV 10 (1987) 1295-1299.

El *Instrumentum laboris* concluía esta presentación del estatuto teológico de las Conferencias episcopales afirmando que éstas en cuanto tales no gozan de un *munus* magisterial, y no tienen, por lo tanto, competencia para establecer contenidos dogmáticos a través de sus declaraciones¹⁴.

2. El status jurídico de las Conferencias episcopales

En cuanto al poder legislativo de las Conferencias episcopales, el *Instrumentum laboris* consideraba que se trataba de una potestad ordinaria en las materias previstas por la legislación universal de la Iglesia, y de una potestad delegada en aquellas otras que les fueran atribuidas por "especial mandato". Les reconoce la función pastoral que el Concilio y el Código afirman al señalar que los Obispos ejercen conjuntamente en las Conferencias episcopales algunas funciones pastorales¹⁵. Y su capacidad magisterial la limita a la posibilidad de hacer una aplicación del magisterio universal de la Iglesia a las propias circunstancias, con el voto de más de dos tercios de sus miembros, y contando con la *recognitio* de la Santa Sede, invitándolas a dejar para los eventuales Concilios plenarios el tratamiento de las cuestiones doctrinales más relevantes¹⁶.

Analizando la relación de cada Obispo con la Conferencia episcopal de la que forma parte, el *Instrumentum laboris* reconoce que las decisiones vinculantes que ésta puede tomar deben entenderse como una limitación de la potestad del Obispo en su diócesis, realizada en virtud de la potestad de la Cabeza del Colegio episcopal, y que en los demás casos hay que reconocer que permanece intacta la libertad de cada Obispo, aunque en virtud de la autoridad moral de las decisiones de la Conferencia episcopal en materias no vinculantes, se lo exhorta a no disentir si no es por graves razones pesadas delante de Dios¹⁷.

¹⁴ Cf. *Instrumentum laboris, Status teologico delle Conferenze episcopali*, V, EV 10 (1987) 1299-1301.

¹⁵ Cf. *ibid.* Sobre la diferencia de los términos utilizados por el Concilio (*munus suum pastorale*) y el Código (*munera quaedam pastoralia*), cf. A. BUNGE, *Precisiones jurídicas sobre las funciones de las Conferencias episcopales. Aportes del magisterio de Juan Pablo II*, Buenos Aires, EDUCA 1996, págs. 427-429.

¹⁶ *Instrumentum laboris, Status giuridico delle Conferenze episcopali*, I, EV 10 (1987) 1301-1302.

¹⁷ *Instrumentum laboris, Status giuridico delle Conferenze episcopali*, II, EV 10 (1987) 1302-1303. Cf. CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, *Directorio Ecclesiae imago*, n. 212.

Finalmente, afirmando que la Asamblea plenaria de la Conferencia episcopal es su órgano constitutivo, que en último análisis se identifica con ella, el *Instrumentum laboris* advierte la necesidad de no confundir los organismos subalternos con las comisiones episcopales y con la misma Conferencia, y a contar con una mayoría cualificada a la hora de tomar decisiones no vinculantes en el seno de la Asamblea plenaria de la Conferencia episcopal¹⁸.

III. El *motu proprio* *Apostolos Suos*

1. *Introducción*

Juan Pablo II comienza este *motu proprio* aludiendo, con abundantes citas evangélicas y del Concilio Vaticano II, a los fundamentos de la misión apostólica y su continuación hasta el fin de los tiempos en la misión episcopal, que tiene desde su origen un carácter colegial. Recuerda que siempre se ha mantenido viva en la Iglesia la conciencia de la potestad que, por institución divina, tiene el Obispo en su Iglesia particular, junto con la conciencia de que todos los Obispos forman parte de un único cuerpo, que se ha expresado utilizando diversos instrumentos de comunicación para poner de manifiesto la comunión y la preocupación por todas las Iglesias¹⁹.

En este contexto Juan Pablo II inscribe la aparición de las Conferencias episcopales el siglo pasado (llamadas con este nombre por la Santa Sede a partir del año 1889), con el objeto de afrontar las cuestiones eclesiales de interés común, para dar las oportunas soluciones. El Papa resalta la importancia que las Conferencias episcopales han ido adquiriendo con el tiempo, porque contribuyen eficazmente a la unidad entre los Obispos, y como consecuencia a la unidad de la Iglesia, y que por esta razón han sido elegidas por los Obispos como el órgano preferido para el intercambio, la consulta y la mutua colaboración, sobre todo a partir del Concilio Vaticano II. No deja de percibir, sin embargo, los problemas que surgen, especialmente en la relación de las Conferencias episcopales con cada uno de los Obispos diocesanos. A partir de allí pretende explicitar los principios teológicos y jurídicos básicos de las Conferencias episcopales, y complementar las normas jurídicas que actualmente las regulan, para que sea posible una praxis teológicamente fundada y jurídicamente segura²⁰.

¹⁸ *Instrumentum laboris, Status giuridico delle Conferenze episcopali*, III, EV 10 (1987) 1303-1304.

¹⁹ Cf. *Apostolos Suos*, I. *Introducción*, nros. 1-3.

²⁰ Cf. *ibid.*, nros. 4-7.

2. *Unión colegial entre los Obispos*

La unión colegial de los Obispos, afirma Juan Pablo II, manifiesta la naturaleza misma de la Iglesia. El misterio de la comunión eclesial que impregna toda la Iglesia, configura también al Colegio episcopal. Los Obispos, colegialmente unidos, son sujeto de la potestad suprema de la Iglesia, nos recuerda el Papa con palabras del Concilio Vaticano II, y el Sumo Pontífice tiene esa misma potestad, que puede ejercer siempre con entera libertad. Los Obispos sólo pueden ejercer colegialmente esta autoridad suprema sobre toda la Iglesia, y siempre convocados, o al menos con la aprobación o aceptación del Papa de una acción conjunta. En cambio, en el ámbito de las Iglesias particulares o de sus agrupaciones, por ejemplo en las Conferencias episcopales, los Obispos no ejercen esta autoridad suprema, y su actividad es estrictamente personal, no colegial, aunque esté siempre animada por el espíritu de la comunión²¹.

La pertenencia de los Obispos al Colegio episcopal se pone de manifiesto no sólo en los actos estrictamente colegiales, sigue Juan Pablo II, sino también en la solicitud de cada Obispo por toda la Iglesia. De esta manera, los Obispos siempre actúan como miembros del Colegio episcopal, cuando ejercen su ministerio de enseñanza, santificación y conducción. Por eso, aunque cuando realizan estos ministerios en su Iglesia particular, o conjuntamente sobre un grupo de ellas, no se dirigen a todos los fieles, su acción redundante en el crecimiento y el bien de toda la Iglesia²².

Cuando los Obispos, continúa el Papa, ejercen conjuntamente algunas funciones pastorales para el bien de sus fieles (por ejemplo en las Conferencias episcopales), hacen una aplicación concreta del espíritu colegial de su ministerio (el *affectus collegialis*), pero no realizan un acto propiamente colegial, que sólo es propio de la totalidad de los Obispos como sujeto de la autoridad suprema de la Iglesia. Así como la Iglesia universal es una realidad ontológica y temporalmente previa a cada Iglesia particular²³, el Colegio episcopal es una realidad previa al oficio de los Obispos de presidir las Iglesias particulares, y además es, como sujeto teológico, indivisible. La relación de "mutua interioridad" de la Iglesia universal y las Iglesias particulares (*Ecclesia in et ex Ecclesiis*, afirma el Concilio, *Ecclesiae in et ex Ecclesia*, agrega Juan

²¹ Cf. *Apostolos Suos*, II. *Unión colegial entre los Obispos*, nros. 8-10.

²² Cf. *ibid.*, n. 11.

²³ Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instrucción *Communio in notio*, n. 9.

Pablo II)²⁴, no se repite en la relación de las Conferencias episcopales con las respectivas Iglesias particulares. La relación de las Conferencias episcopales con los Obispos que las integran es análoga, pero no igual a la relación del Colegio episcopal con dichos Obispos²⁵.

3. *Las Conferencias episcopales*

En el *motu proprio* se recogen todas las normas vigentes sobre las Conferencias episcopales junto con sus fundamentos en el Concilio, y se agregan algunas precisiones sobre los principios jurídicos que las iluminan²⁶.

La eficacia vinculante de los actos de los Obispos ejercidos conjuntamente en las Conferencias episcopales, afirma Juan Pablo II, proviene de que la Sede Apostólica las ha constituido y les ha confiado algunas tareas determinadas²⁷.

El Papa señala algunos de los campos donde hoy es necesario una acción conjunta de los Obispos, que se realiza a través de las Conferencias episcopales: la promoción y la tutela de la fe y las costumbres, la traducción de los libros litúrgicos, la promoción y la formación de las vocaciones sacerdotales, la elaboración de los materiales de catequesis, la formación y la tutela de las universidades católicas y otras instituciones educativas, el compromiso ecuménico, las relaciones con las autoridades civiles, la defensa de la vida humana, de la paz y de los derechos humanos, la promoción de la justicia social, etc.²⁸.

Partiendo de la potestad propia, ordinaria e inmediata que tiene cada Obispo en su Iglesia particular, que ejerce en nombre de Cristo, el Papa aclara que su ejercicio está regulado por la autoridad suprema, que puede circunscribirlo dentro de ciertos límites, con vistas al bien común, como se hace con las competencias que se confían a las Conferencias episcopales. En este caso, los Obispos ejercen su ministerio episcopal en aquellas materias que les ha confiado la autoridad suprema de un modo que resulta obligatorio para todos ellos y sus respectivas Iglesias²⁹.

²⁴ Cf. *Lumen gentium*, nro. 23 y JUAN PABLO II, Discurso a la Curia Romana, 20/12/1990, n. 9, L'Osservatore Romano, Edición semanal en lengua española (1990) 750.

²⁵ Cf. *Apostolos Suos*, II. *Unión colegial entre los Obispos*, nros. 12-13.

²⁶ Cf. cáns. 447-455; cf. *Apostolos Suos*, III. *Las Conferencias episcopales*, n. 14.

²⁷ Cf. *Apostolos Suos*, II. *Unión colegial entre los Obispos*, n. 13.

²⁸ Cf. *Apostolos Suos*, III. *Las Conferencias episcopales*, n. 15.

²⁹ Cf. *Apostolos Suos*, III. *Las Conferencias episcopales*, nros. 19-20.

El ejercicio conjunto del ministerio episcopal incluye también la función doctrinal. Mientras la legislación universal es clara y precisa al señalar las ocasiones en las que las Conferencias episcopales pueden tomar decisiones vinculantes, y el modo y las condiciones para llegar a esas decisiones, con un claro criterio limitativo, no era hasta el momento igualmente precisa sobre las ocasiones y el modo en que los Obispos podían ejercer unidos en las Conferencias episcopales su autoridad doctrinal, produciendo un magisterio auténtico, al que los fieles deben adherirse con un asentimiento religioso³⁰.

Aclarando que los pronunciamientos de las Conferencias episcopales no son necesariamente magisterio universal de la Iglesia (si no lo enseñan todos los demás Obispos en las condiciones requeridas para ser considerado magisterio universal), el Papa exhorta a los Obispos a evitar con cuidado dificultar la labor doctrinal de los Obispos de otros territorios, dada la resonancia que los actuales medios de comunicación social dan en todo el mundo a los acontecimientos de una determinada región³¹.

Pero al mismo tiempo fija con toda precisión las ocasiones y el modo en que éstas pueden ejercer un magisterio auténtico, al que los respectivos fieles deben adherirse con religioso asentimiento. En primer lugar, debe tratarse de una enseñanza que está en comunión con el Papa y con el Colegio episcopal. Supuesto esto, si las declaraciones doctrinales de las Conferencias episcopales son aprobadas por unanimidad, pueden ser publicadas sin más requisitos en nombre de la Conferencia, y todos los fieles deben adherirse con religioso asentimiento. Si, en cambio, falta dicha unanimidad, para que la declaración doctrinal pueda ser publicada como magisterio auténtico y en nombre de la Conferencia episcopal, hace falta que sea aprobada en Asamblea Plenaria al menos por los dos tercios de los Prelados que pertenecen a la Conferencia con voto deliberativo, y que se obtenga el reconocimiento (*recognitio*) de la Sede Apostólica. Por otra parte, ningún organismo de las Conferencias episcopales, fuera de la Asamblea Plenaria, puede realizar actos de magisterio auténtico³².

De esta manera, el Papa ha puesto fin a las discusiones sobre el valor doctrinal de las declaraciones y pronunciamientos de las Conferencias episcopales, no suficientemente aclarado por las determinaciones del Código de Derecho Canónico.

³⁰ Cf. can. 753.

³¹ Cf. *Apostolos Suos*, III. *Las Conferencias episcopales*, n. 21.

³² Cf. *Apostolos Suos*, III. *Las Conferencias episcopales*, nros. 22-24.

4. Normas complementarias sobre las Conferencias episcopales

Finalmente el Papa, después de la introducción y las aclaraciones de carácter doctrinal y canónico que hemos expuesto, concluye el *motu proprio* con las normas complementarias, que a partir de ahora deben agregarse a las determinaciones del Código de Derecho Canónico, para tener el conjunto de las decisiones canónicas universales sobre las Conferencias episcopales.

Resumidamente estas normas determinan que, para que las declaraciones doctrinales de una Conferencia episcopal constituyan magisterio auténtico y pueda ser publicada en nombre de la misma Conferencia, debe contar con la aprobación unánime de los miembros de la misma, o la aprobación de los dos tercios de los miembros dada en reunión plenaria, pero en este segundo caso contando con la *recognitio* dada por la Santa Sede³³. Esta capacidad de realizar magisterio auténtico sólo pertenece a la reunión plenaria de la Conferencia episcopal, y no es delegable a ningún otro organismo o parte de la misma³⁴. Para otro tipo de intervenciones doctrinales, que no llegan a constituir magisterio auténtico, la comisión doctrinal de la Conferencia episcopal necesita una delegación explícita dada por la comisión permanente³⁵. Finalmente, las Conferencias episcopales deberán revisar sus estatutos para que sean coherentes con estas aclaraciones y normas del *motu proprio Apostolos Suos*, y enviarlos a la Santa Sede para la correspondiente *recognitio*³⁶.

IV. *Apostolos Suos* a la luz del *Instrumentum laboris*

1. Colegialidad y comunión

Si comparamos el *motu proprio* de Juan Pablo II *Apostolos Suos* con su antecedente remoto, el *Instrumentum laboris*, nos encontramos en primer lugar con que ya no se presentan el misterio de la *communio ecclesialis* y la colegialidad episcopal como los fundamentos teológicos de las Conferencias episcopales con la misma fuerza con que lo hacía el primer proyecto.

Aunque se sigue teniendo en cuenta que los Obispos siempre actúan como miembros del Colegio episcopal, se evita cuidadosamente aplicar

³³ Cf. *Apostolos Suos*, IV. *Normas complementarias sobre las Conferencias episcopales*, art. 1.

³⁴ Cf. *ibid.*, art. 2.

³⁵ Cf. *ibid.*, art. 3.

³⁶ Cf. *ibid.*, art. 4.

el adjetivo “colegial” a cualquier acción de varios Obispos en bien de sus respectivas Iglesias. Ni siquiera se permite el *motu proprio* llamar a estos actos colegiales en sentido impropio o de colegialidad analógica, considerándolos sólo manifestaciones del espíritu colegial o *affectus collegialis*, que es propio de toda acción episcopal. Se hecha de menos la consideración que hacía el *Instrumentum laboris* de la función episcopal como colegial por naturaleza, en virtud de lo cual todos los actos de un Obispo, aunque en cuanto tales son siempre personales, deban ser entendidos abiertos a una colegialidad al menos implícita.

Debemos entender que se tiene este cuidado porque se quiere estar especialmente atentos a la necesidad de impedir que la acción de las Conferencias episcopales pueda verse como una interferencia indebida en la potestad y la misión de cada Obispo al frente de su Iglesia particular, que se considera de origen divino.

Creo, sin embargo, que se realiza una excesiva separación entre el carácter colegial de las acciones de todo el Colegio episcopal y la naturaleza estrictamente personal de la actividad del Obispo al frente de su Iglesia particular, con el riesgo de no tener en cuenta que el Obispo está actuando siempre como miembro del único Colegio episcopal, continuación en el tiempo del Colegio apostólico, que recibió como Colegio la única misión confiada por Cristo a toda la Iglesia³⁷.

Tomando este punto de partida, la única misión confiada por Jesucristo al único Colegio apostólico, hoy continuado en el Colegio episcopal, me parece más adecuado considerar que la potestad de cada Obispo, más que “estrictamente personal”, es una potestad “del Colegio episcopal”, en la que cada Obispo participa por la ordenación episcopal y por la comunión con el mismo Colegio, y que ejerce “en un lugar”, su Iglesia particular, que el mismo Colegio, a través de su Cabeza, le ha asignado³⁸.

2. Decisiones vinculantes de las Conferencias episcopales

Encontramos en cambio un gran avance desde el *Instrumentum laboris* hasta el *motu proprio Apostolos Suos* en la claridad con la que se atribuye la eficacia vinculante de las decisiones de la Conferencia episcopal a su erección por parte de la Santa Sede y a la delegación que éste le hace de determinadas materias.

La capacidad de tomar decisiones vinculantes para todos sus miembros, por encima de la autoridad de cada Obispo considerado singular-

³⁷ Cf. Mt 28, 18-20.

³⁸ Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 21b.

mente, ha sido un punto convergente, y para algunos exclusivo, del debate sobre la naturaleza teológica y jurídica de las Conferencias episcopales. La doctrina ya avanzó suficientemente sobre esta materia, dejando en claro que no se puede negar esta capacidad jurídica de las Conferencias episcopales. Pero no todos los autores habían coincidido al individualizar sus fundamentos.

Ahora Juan Pablo II ha dicho una palabra clara y magisterial sobre el asunto. Y para eso parte de la autoridad del Romano Pontífice y del Colegio episcopal, afirmando que son elementos propios de la Iglesia universal, e integran cada Iglesia particular. Partiendo de allí, el Papa pone el fundamento de la limitación de la potestad propia, ordinaria e inmediata de cada Obispo en su Iglesia particular a través de las decisiones vinculantes de la Conferencia episcopal, en la potestad del Romano Pontífice, que puede intervenir en la jurisdicción episcopal, reservando determinadas causas para sí o para otros³⁹.

De todos modos, cabría preguntarse si esta misma argumentación dada para fundamentar la potestad de tomar decisiones vinculantes que tienen las Conferencias particulares, debe aplicarse a otras reuniones de Obispos, como los Concilios particulares.

Si así fuera, creo que sería muy difícil explicar cómo se concedía esta potestad a los Concilios particulares de los primeros siglos de la Iglesia, que fueron muchos y muy importantes, en tiempos en que no existía un ejercicio efectivo del primado de Pedro como hoy conocemos, sino que incluso su Sucesor no se enteraba de algunos de dichos Concilios hasta después de mucho tiempo de celebrados y aplicados.

Y si así no fuera, cabría preguntarse si otros fundamentos que se han dado para el ejercicio de una potestad con las que los Concilios particulares tomaban decisiones vinculantes desde los primeros tiempos de la Iglesia, no fuesen también aplicables a las Conferencias episcopales, resultando incluso más completos y acabados que los que hoy brinda *Apostolos Suos*. Creo que en esta materia no está todavía cerrado el campo de la investigación, como el mismo Cardenal Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe aclaraba en su discurso el día de la presentación del *motu proprio*⁴⁰.

3. Autoridad magisterial de las Conferencias episcopales

Creo que es determinante, y el fruto más claro que ha aportado *Apostolos Suos*, al menos desde el punto de vista legislativo, el esclare-

³⁹ En este caso para la respectiva Conferencia episcopal; cf. can. 381 § 1.

⁴⁰ J. RATZINGER, *Intervento del Prefetto della Congregazione per la Dottrina della Fede*, en *L'Osservatore Romano* del 24 luglio 1998, pág. 1.

cimiento de la capacidad magisterial de las Conferencias episcopales. Durante mucho tiempo debatieron los autores sobre este asunto, con posiciones decididamente encontradas⁴¹.

Ahora el Papa ha zanjado la discusión canónica, afirmando sin lugar a dudas la autoridad magisterial de las Conferencias episcopales que, en precisas circunstancias y con los modos determinados en las nuevas normas, pueden ser propiamente sujetos de un magisterio auténtico, al que los fieles deben prestar religioso obsequio⁴². Esto supone un claro avance sobre el *Instrumentum laboris*, que afirmaba que las Conferencias episcopales, en cuanto tales, no gozaban de un *munus magisterii*, y no constituían una instancia doctrinal, razón por la que no tenían competencia para establecer contenidos dogmáticos y morales⁴³.

Conclusiones

Si tenemos en cuenta la clarificación de los fundamentos teológicos de las Conferencias episcopales, podemos decir que el *Instrumentum laboris* presentado por la Congregación para los Obispos en el año 1987 era más amplio y más explícito que el *motu proprio* que estamos comentando. Un autor inclinado a entender las Conferencias episcopales como instancias intermedias entre la autoridad suprema del Papa y el Colegio episcopal por una lado, y el Obispo diocesano por el otro, se ha ocupado en un reciente artículo de tratar de demostrar que *Apostolos Suos* ha dejado perfectamente en pie sus afirmaciones, y en los puntos en los que no coincide con ellas el campo ha quedado abierto a la investigación tanto teológica como canónica⁴⁴. Sin embargo, creo que el *motu proprio* ha puesto los carriles de la interpretación dentro de cauces más estrechos de los que se requieren para entender a las Conferencias episcopales como instancias intermedias entre la autoridad suprema y la autoridad del Obispo diocesano⁴⁵.

⁴¹ Es conocido el debate público tenido por dos colegas de la Pontificia Universidad Gregoriana sobre el tema, publicado primero en *Periodica* y posteriormente como *separata*: G. GHIRLANDA Y F. URRUTIA, *Conferentiae Episcoporum et Munus docendi*, Romae 1987. Otros autores también se han ocupado profusamente del tema; quiero señalar especialmente a J. MANZANARES, *La autoridad doctrinal de las Conferencias episcopales*, en *Naturaleza y futuro de las Conferencias episcopales. Actos del Coloquio internacional de Salamanca*, 3-8 de enero de 1988, Salamanca 1988, págs. 289-321.

⁴² Cf. artículo de Pedro Daniel Martínez en este mismo número del AADC.

⁴³ Cf. *Instrumentum laboris*, *Status teologico delle Conferenze episcopali*, V, EV 10 (1987) 1300-1301.

⁴⁴ Cf. A. ANTÓN, *Gregorianum* 80 (1999) 263-297.

⁴⁵ Cf. A. ANTÓN, *Conferencias episcopales, ¿instancias intermedias?*, Salamanca 1989, 495 págs.

Por otra parte, la clarificación doctrinal sobre la relación de la potestad de las Conferencias episcopales de tomar decisiones vinculantes para todos sus miembros con la potestad primacial ha tomado posición en la discusión doctrinal de los últimos años, centrado en la naturaleza de la potestad de las Conferencias episcopales. Es cierto que, como hemos dicho, no está cerrado el debate sobre este punto, pero tampoco será fácil, como no lo fue hasta ahora, seguir avanzando sobre el mismo.

Creo que es de una gran utilidad que *Apostolos Suos* nos haya brindado un complemento normativo, que a partir de ahora deberá tenerse en cuenta junto con los cánones dedicados en el Código a las Conferencias episcopales, sobre capacidad de realizar magisterio auténtico⁴⁶. Esto no sólo ha puesto punto final a una discusión canónica, dejando completamente en claro la autoridad doctrinal que corresponde a las Conferencias episcopales, dentro de límites perfectamente precisados tanto en las normas como en los fundamentos teológicos y jurídicos de las mismas, sino que además obliga a las Conferencias episcopales a revisar su práctica en la elaboración de pronunciamientos doctrinales, y sus estatutos, para conformarlos a las nuevas normas.

El *motu proprio* promulgado por Juan Pablo II el 21 de mayo de 1998 ha afrontado la enorme cantidad de críticas que recibió el *Instrumentum laboris* presentado el 1° de julio de 1987, avanzando con prudencia algunos pasos, conforme al pedido de la Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos del año 1985, de investigar más amplia y profundamente el *status* teológico de las Conferencias episcopales, sobre todo la cuestión de su autoridad doctrinal. No está todo dicho, y algunos límites puestos por los fundamentos teológicos que afirma *Apostolos Suos* pueden resultar estrechos para los que hasta el momento han sostenido las posiciones más avanzadas.

Es cierto que el *motu proprio* del Papa es sobrio y a la vez preciso en las afirmaciones doctrinales, fijando los cauces de la investigación. No avanza más allá de lo que ha quedado claro en el debate teológico y canónico realizado hasta el momento, y al mismo tiempo cierra las puertas a las afirmaciones más aventuradas, tanto de los que pretendían encerrar a las Conferencias episcopales en tareas de naturaleza sólo consultiva, como de aquellos que pretendían justificar autónomamente su capacidad jurídica. Sin embargo, creo que estos últimos han perdido más terreno.

No quisiera terminar este comentario sin recordar que la importancia de las Conferencias episcopales en la vida de la Iglesia va mucho

⁴⁶ Es de auspiciar que en las nuevas ediciones del Código se incluyan siempre los cuatro artículos de las *Normas complementarias del motu proprio Apostolos Suos* junto a los cánones 447-459, dedicados a las Conferencias episcopales.

más allá de las decisiones vinculantes que a veces toman, a norma del derecho (sin que por esto deba pensarse que las decisiones vinculantes no tengan su propia eficacia y provecho), e incluso más allá del magisterio auténtico que puedan pronunciar en algunas oportunidades.

En efecto, la mayor parte de la labor de las Conferencias episcopales se desarrolla en ese amplio campo en el que los Obispos realizan conjuntamente pronunciamientos, o adoptan del mismo modo actitudes, planes, posiciones o decisiones pastorales, sin que las mismas tengan una fuerza jurídica vinculante. Y esto lo hacen en el ejercicio de los *tria munera, docendi, sanctificandi et regendi*, del ministerio episcopal.

Ya nos decía el Concilio que existen hoy muchos campos de la acción pastoral, en los que los Obispos no pueden cumplir debida y fructuosamente su cargo, si no se unen estrechamente con otros Obispos, para trabajar de una manera concorde⁴⁷.

Los Obispos están llamados, ante los problemas pastorales que hoy enfrentan, y en orden a su eficacia evangélica, por razón de la naturaleza misma de su ministerio y por el Concilio, tal como vimos en el párrafo anterior, a actuar conjuntamente. Para lo cual deben superar las diversas líneas o visiones personales a través de la *consensio episcoporum*, que se construye, también más allá de la estrecho ámbito de las decisiones vinculantes, en las Conferencias episcopales.

Esto se aplica a todos los asuntos pastorales que los Obispos, en el momento actual, no pueden afrontar eficazmente en forma aislada, y que, por lo tanto, requieren ser asumidos *viribus unitis*, en orden a un más fructuoso desempeño de la función episcopal⁴⁸.

Que las Conferencias episcopales hayan alcanzado en el Concilio Vaticano II su actual estatuto jurídico, con la capacidad de tomar decisiones con fuerza vinculante en varios ámbitos de la pastoral, no nos debe hacer perder de vista que por su fisonomía inicial son instituciones de carácter predominantemente consultivo, a través de las cuales los Obispos enfrentan *coniunctim* amplios campos de su acción pastoral, prácticamente todos los que presentan problemas pastorales que superan la dimensión de la Iglesia particular, yendo mucho más allá del estricto ámbito de las decisiones vinculantes⁴⁹.

El Código no supone una interrupción en esta evolución de las Conferencias episcopales, que respeta su fisonomía inicial (instrumentos de la *consensio episcoporum*), ni un cambio de dirección. La Pontificia Co-

⁴⁷ Cf. *Christus Dominus*, n° 37.

⁴⁸ Cf. JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Campania, Italia, con ocasión de su visita *ad limina*, 21/11/1981, AAS 74 (1982) 49-53, pág. 52.

⁴⁹ Cf. G. FELICIANI, *Le Conferenze episcopali...*, págs. 529-530.

misión para la Revisión del Código en su Relación del 16 de julio de 1981, sostenía que las Conferencias episcopales debían conservar el carácter que para ellas quiso el Concilio, no como órganos prevalentemente legislativos y centralizadores, sino como órganos de unión y comunicación entre los Obispos⁵⁰. Tampoco lo supone el *motu proprio Apostolos Suos*.

Es de esperar que este *motu proprio*, de carácter a la vez doctrinal y legislativo, lejos de frenar la profundización doctrinal, la incentive, para que las Conferencias episcopales avancen como hasta ahora por un camino que, sin ocultar las dificultades de la marcha, ha rendido valiosos frutos en la misión de la Iglesia, desde los primeros tiempos de su existencia.

⁵⁰ "Hoc factum est post consultationem, quia permulti id petierunt, quo magis extollatur auctoritas et potestas Episcopi dioecisani in propria Ecclesia particulari. Et merito quidem, quia Conferentia Episcoporum non intellegitur primarie ut coetus legislativus qui fere omnia centralizare debeat, sed est praesertim organum unionis et communicationis Episcoporum inter se, ita ut in regimine propriae dioecesis, unusquisque procedere valeat 'communicatis prudentiae et experientiae luminibus collatisque consiliis' (Decr. *Christus Dominus*, n. 37), et propterea in eodem Decreto conciliari statuatur decisiones Conferentiae vim iuridice obligandi habere *dumtaxat* in casibus expresse definitis (n. 38, 4)", *Communicationes* 14 (1982) 199.



LAS COLECTAS IMPERADAS EN ARGENTINA

Carlos I. HEREDIA

SUMARIO: Introducción; 1. La comunión de bienes; 2. Colectas mandadas por la Sede Apostólica; 3. Colectas determinadas por la CEA; 4. Colectas sugeridas a nivel diocesano.

Aquí y allá se escuchan ciertos comentarios, muchas veces no demasiado públicos, acerca de la excesiva cantidad de colectas que en última instancia gravan sobre los fieles e inciden en las maltrechas economías parroquiales. Las confusiones acerca del tema también son comunes, y difícil ha sido investigar el fundamento canónico de cada una de las denominadas colectas imperadas. Asimismo el lenguaje no es homogéneo ni preciso, por lo cual, también tendremos que clarificar el contenido de la legislación vigente en el tema.

1. La comunión de bienes

1.1. Las colectas para socorrer las necesidades de la comunidad están suficientemente atestiguadas en la vida de la Iglesia apostólica. En efecto, la primera comunidad de los cristianos “no tenía sino un solo corazón y una sola alma. Nadie llamaba suyos a los bienes, sino que todo lo tenían en común... No había entre ellos ningún necesitado, porque todos los que poseían campos o casas los vendían, traían el importe de la venta, y lo ponían a los pies de los apóstoles, y se repartía a cada uno según sus necesidades” (Hch 4,32-34; cf. 2,44). El testimonio es elocuente y sirve de introducción para alabar la generosidad de Bernabé y mostrar el fraude de Ananías y Safira (Hch 4,36-5,11).

La organización de la ayuda a los necesitados fue ocasión de que se instituyeran los diáconos (Hch 6,1-7), quienes durante el primer milenio administraron los bienes de la Iglesia, la cual siempre tuvo cuidado de tutelarlos mediante normas adecuadas.

Para San Pablo, que denomina “liturgia” (= ministerio o servicio) a

la colecta que organiza entre las comunidades cristianas surgidas en los territorios paganos para ayudar a los cristianos de Jerusalén, las ofrendas de los fieles son también un medio de comunión eclesial (Hch 11,29; Gal 2,10; Rm 15, 26-28; 1 Cor 16,1-4), que le brinda ocasión para su “sermón sobre la colecta” (2 Cor 8-9).

Esto muestra que la comunidad se sostiene con la ayuda de sus mismos miembros, y que las cosas materiales -incluido el dinero- no son impuras ni malditas si las ponemos al servicio de Dios y de los hermanos (Hch 11,1-10). Por eso, desde los tiempos apostólicos, los fieles aportaron su ayuda con ocasión de la misma celebración eucarística, llevando junto al pan y al vino para ser consagrados, también otras ofrendas que depositaban junto al altar (1 Cor 11,20-22). Testimonio de ello es la conclusión de la Plegaria Eucarística I -escrita en el siglo VI- que rezamos en la Misa: “Por Cristo, Señor nuestro, por quien sigues creando todos estos bienes, los santificas, los llenas de vida, los bendices y los distribuyes entre nosotros”. Al pie del altar estaba el aceite para las lámparas de la iglesia, las primicias de las cosechas, algún animal de la granja, etc. Y esto es lo que hacemos en cada Misa: “Al comienzo de la liturgia eucarística se llevan al altar los dones que se convertirán en el Cuerpo y la Sangre de Cristo... También se puede aportar dinero u otros dones traídos por los fieles o recolectados en la iglesia para los pobres o para la iglesia. Estas ofrendas no se colocarán en la mesa eucarística, sino en otro lugar conveniente” (IGMR 49; cf. IGMR 101; Catecismo de la Iglesia Católica [= CEC] n.1351). Tanta importancia tiene desde antiguo este gesto, que se considera que quienes recogen los dones ofrecidos en cada Misa ejercen un verdadero ministerio litúrgico (IGMR 68c).

Entre los deberes de los fieles, el Código de Derecho Canónico enuncia: “Los fieles tienen la obligación de subvenir a las necesidades de la Iglesia, de modo que ésta disponga de lo necesario para el culto divino, las obras de apostolado y de caridad, y el honesto sustento de los ministros” (c. 222 § 1 cf. cc. 1254 § 2; 1260; 1261 § 2; 1262). Acorde con ello, la Iglesia, con el 5º Precepto o “mandamiento de la Iglesia”, que es “ayudar a la Iglesia en sus necesidades, señala la obligación de ayudar, cada uno según su capacidad, a subvenir a las necesidades materiales de la Iglesia” (CEC n.2043).

“Los fieles tienen libertad para aportar bienes temporales en favor de la Iglesia” (c. 1261 § 1), los que no pueden rechazarse sin licencia del Ordinario (c. 1267 § 1-2) y deben ocuparse para la finalidad determinada por el donante (c. 1267 § 3). En esto, la Iglesia no hace sino seguir el ejemplo de Jesús que sale al encuentro del generoso extranjero (Luc 7,5) y la actitud de los apóstoles que alaban la prodigalidad de los primeros cristianos (Hch 9,36; 10,2). Además, al subvenir a las necesidades de la Iglesia, los fieles también expían sus pecados, ya que la limosna es uno

de los tres caminos penitenciales propuestos por Jesús (Mat 6,1-4; CEC n.1434-1435), la cual ha de realizarse sin ostentación y “sin esperar nada a cambio” (Luc 6,35; 14,14).

Las ofrendas de los fieles, en una comunidad verdaderamente católica, no pueden quedar circunscritas al límite de una parroquia, una comunidad educativa o religiosa, una asociación o movimiento. Por eso, para favorecer la comunión de bienes, el derecho eclesial prevé que todos los fieles y las entidades católicas ayuden a sostener la diócesis (c. 1263) y su Seminario (c. 264), se organicen colectas especiales para ayudar diversas iniciativas parroquiales, diocesanas, nacionales o universales (c. 1266), las misiones “ad gentes” (c. 791.4º) y se ayude al sostenimiento de la Santa Sede (c. 1271).

1.2. En el derecho universal vigente, las colectas están reguladas en el c. 1266:

“En todas las iglesias y oratorios, incluso los pertenecientes a institutos religiosos, que de hecho estén abiertos habitualmente a los fieles, el Ordinario del lugar puede prescribir que se recojan limosnas especiales en favor de determinadas iniciativas parroquiales, diocesanas, nacionales o universales, la cual ha de ser enviada después, cuidadosamente, a la curia diocesana”.

El texto determina:

- quién puede ordenar las colectas especiales: Se trata del *Ordinario del lugar*, es decir, “además del Romano Pontífice, los Obispos diocesanos... así como aquéllos que en las mismas gozan de potestad ejecutiva ordinaria general, es decir los Vicarios generales y episcopales” (c. 134 § 1).

- el lugar donde deben realizarse: Las *iglesias*, es decir, “un edificio sagrado destinado al culto divino, al que los fieles tienen derecho de acudir para la celebración, sobre todo pública, del culto divino” (c. 1214), y los oratorios que son “un lugar destinado al culto divino con licencia del Ordinario, en beneficio de una comunidad o grupo de fieles que acuden allí, al cual también pueden tener acceso otros fieles con el consentimiento del Superior competente” (c. 1223). Quedan excluidas solamente las capillas privadas, es decir, los lugares destinados “al culto divino con licencia del Ordinario del lugar en beneficio de una o varias personas físicas” (c. 1226), y los lugares no sagrados, en los cuales pueden recogerse donativos solamente a tenor del c. 1265.

- el destino de la colecta especial: una iniciativa parroquial, diocesana, nacional o universal.

- el organismo recaudador: la Curia diocesana.

Asimismo, corresponderá al derecho particular establecer la modalidad de la recaudación de la colecta imperada: se trata de la colecta de la Misa de un determinado día o bien se trata de una colecta "especial" y por eso diversa de la realizada en la Misa aunque pudiera realizarse en ocasión de la misma, como se hace en los países anglosajones¹. Esto debería ser determinado en el derecho particular diocesano o nacional.

1.3. Las demás formas de recaudar fondos para entidades católicas, sobre todo en lugares públicos, están reguladas por el c. 1265, cuyo texto es el siguiente:

"§ 1. Quedando a salvo el derecho de los religiosos mendicantes, está prohibido a toda persona privada, tanto física como jurídica, recoger limosnas en favor de cualquier institución o finalidad piadosa o eclesiástica, sin licencia escrita del Ordinario propio y del Ordinario del lugar.

§ 2. La Conferencia Episcopal puede establecer normas sobre la recolección de limosnas, que han de observar todos, sin excluir aquellos que, por institución, se llaman y son mendicantes".

La expresión "stipem cogere" (§ 1), "stipe quaeritanda" (§ 2) y "stips colligatur" (c. 1266), tiene diversas traducciones: "hacer cuestaciones", "hacer colectas". Mientras *stips*, *stipis* significa moneda, óbolo, ofrenda, *stipendium*, *-ii* significa pago, impuesto, tributo. Es por ello que hemos optado por traducir "recoger limosnas", para mantener -por un lado- el lenguaje diferenciado del CIC que utilizará "oblato" para las donaciones (cc. 1263 y 1267) y "estipendio" para la ofrenda fija de la Misa (cc. 945-958), y -por el otro- reservar el uso tradicional de "colecta" a la recolección de dinero en la Misa².

A nadie escapa, que la traducción supone una concepción del tema, y esto tendrá importantes consecuencias en la aplicación del derecho eclesial vigente. Es lo que sucede en el Decreto General de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA), promulgado el 19.3.86, el cual establece lo siguiente:

¹ En varios países las colectas especiales son una colecta que se realiza luego de la comunión, a la cual le ha precedido una suficiente información y catequesis.

² En este sentido, el n.49 de las "Instrucciones General del Misal Romano" [= IGMR] utilizan una terminología unánime: el pan y el vino son ofrendas ("oblaciones"), mientras el dinero y todo lo demás donado en la Misa son dones ("dona"). Ver IGMR 101.

“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.

Las demás formas de recaudación, a saber: festivos, kermeses, rifas, sorteos, bonos, etc., que realicen en las diócesis personas físicas o jurídicas pertenecientes a la Iglesia, necesitan permiso escrito del Ordinario del lugar, a quien corresponde juzgar sobre su finalidad, necesidad o conveniencia. También en estos casos, el 10 % de las recaudaciones netas deberá enviarse a la curia diocesana para obras pastorales. No se presumen permisos habituales ni verbales”.

En primer lugar, debe observarse que por “colectas” se entiende el recoger donaciones en nombre de alguna institución católica, sin incluir las colectas de la Misa para las cuales no puede exigirse licencia alguna ya que está prevista en el mismo Misal Romano.

En segundo lugar, considero que la aplicación de estas disposiciones a la recolección de limosnas realizada en virtud del c. 1266 (= colectas imperadas) es excesiva, no sólo por cuanto la Conferencia de Obispos no tiene competencia alguna respecto de las colectas especiales ordenadas por el Ordinario del lugar sino también por cuanto el mismo Decreto establece una restricción: se trata de recaudaciones de “carácter general, no particular”³.

2. Colectas mandadas por la Sede Apostólica

Dado que el Romano Pontífice es Ordinario del lugar (cc. 134 § 1 y 1266), existen colectas especiales prescriptas por la Santa Sede.

³ Podríamos preguntarnos si “particular” es sinónimo de especial, o simplemente designa una colecta *diversa* de la colecta de la Misa, por ejemplo.

2.1. Africa (*Epifanía del Señor*)

Por iniciativa de León XIII, establecida en la Circular "Catholicae Ecclesiae" dirigida a todos los obispos el 20.11.1890⁴, esta colecta tiene por finalidad posibilitar la liberación de los esclavos en Africa⁵. Recientemente, a fin de responder a ciertas críticas que se habían levantado contra esta colecta, Pablo VI dispuso el 15.11.1976 que los fondos también sirvieran para ayudar a los catequistas de los territorios de misión⁶.

Lo recolectado, a través de la respectiva Curia diocesana, debe remitirse a la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, en cuyo seno -para administrar los fondos recogidos- se ha constituido una comisión denominada "Pontificia Colletta pro Afris"⁷.

2.2. Tierra Santa (*Viernes Santo*)

Los santuarios y obras de los lugares santificados por la presencia del Señor, fueron confiados a la Orden de Frailes Menores, siendo organizados como la "Custodia de Tierra Santa" por el Papa Clemente VI,

⁴ Cf. AAS 23 (1890-1891) 257-260; Leonis XIII Acta vol. X, 312-318. Bajo el título de "Carta Encíclica" también fue publicada en *La Civiltà Cattolica* 42 (1891) I, 5-9. Su obligatoriedad fue confirmada en: S. CONGREGACION PARA LA PROPAGACION DE LA FE Circular 29.9.1919: AAS 12 (1920) 74-75.

⁵ La fundamentación es la siguiente: "Propterea constituimus, ut quotannis, qua die in quibusque locis Epiphaniae Domini celebrantur mysteria, in subsidium memorati operis pecunia stipis instar corrogetur. Hanc autem solemnem diem prae ceteris elegimus quia, uti probe intelligis Venerabilis Frater, ea die Filius Dei primitus sese gentibus revelavit, dum Magis videndum se praebuit, qui ideo a S. Leone Magno decessore Nostro scite dicti sunt *vocationis nostrae fideique primitiae*. Itaque bona spe nitimur fore, ut Christus Dominus per motus caritate et precibus filiorum, qui veritatis lucem acceperunt, revelatione divinitatis suae etiam miserrimam illam humani generis partem illustret, eamque a superstitionis coeno et aerumnosa conditione, in que tamdiu abiecta et neglecta iacet, eripiat. Placet autem Nobis, ut pecunia, praedicta die, collecta in ecclesiis et sacellis subiectis iurisdictioni tuae, Romam mittatur... Huius porro munus erit partiendi eam pecuniam inter Missiones quae *ad delendam potissimum servitutem* in Africae regionibus extant aut instituentur" (*La Civiltà Cattolica* 42 (1891) I, 8).

⁶ Cf. *Note storiche en Annuario pontificio per l'anno 1999* Libreria Editrice Vaticana (Città del Vaticano 1999) 1851. Esta decisión no ha sido publicada. Es en ese contexto en el que aparece la siguiente disposición de la CEA: "Se resuelve solicitar a la Santa Sede la supresión de esta colecta y la incorporación de sus fines dentro de la colecta para las misiones" (37º Reunión de la Comisión Permanente, 11-13 diciembre 1973: Resolución n.14). Lo mismo se resolvió en 1995 (cf. 112º Reunión de la Comisión Permanente, 8-10 agosto 1995: Resolución n.7 en "Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Argentina" n.10 (1995) 37).

⁷ Su dirección es: Palazzo di Propaganda Fide (Piazza di Spagna, 48 - 00187 Roma - Italia).

mediante la Bula "Gratias agimus" del 21 de noviembre de 1342. Para subvencionar las necesidades de tales obras, el Papa Martín V autorizó, por la Bula "His quae" del 24 de febrero de 1421, que los franciscanos recogieran limosnas en toda la Iglesia, los cuales recibieron el nombre de "procuradores o comisarios de Tierra Santa"⁸.

Los Romanos Pontífices, siguiendo la preocupación de San Pablo, reiteradamente llamaron la atención de todos los cristianos para ayudar a los creyentes de Jerusalén y Palestina. En nuestro tiempo, Pablo VI -en la Exhortación Apostólica "Nobis in animo" del 25.3.1974⁹- reguló dicha colecta universal determinando cuanto sigue:

"1. En todas las iglesias y en todos los oratorios, pertenecientes sea al clero diocesano que religioso, una vez al año -el Viernes Santo o en un otro día designado por el Ordinario del lugar-, además de peculiares oraciones por nuestros hermanos fieles de Tierra Santa, se recoja una colecta destinada a los mismos. Los fieles sean informados con suficiente antelación que dicha colecta será destinada para el mantenimiento no sólo de los Lugares Santos, sino principalmente para favorecer las obras pastorales, asistenciales, educativas y sociales que la Iglesia católica sostiene en Tierra Santa en beneficio de los hermanos cristianos y de la población local.

2. La colecta sea enviada lo antes posible [tempestive] por los párrocos y rectores de las iglesias y oratorios al propio Ordinario, el cual la consignará al Comisario de Tierra Santa más próximo, cuya actividad tanto benemérita en el pasado consideramos hoy también eficaz y apta, o por otro medio oportuno"¹⁰.

2.3. Medios de comunicación social (Ascensión del Señor)

El Concilio Vaticano II dispuso:

"Para que se vigorice el apostolado múltiple de la Iglesia en relación con los medios de comunicación social, debe celebrarse

⁸ Cf. NAZZARO G. *Presencia franciscana en Tierra Santa* Franciscan Printing Press (Jerusalén 1994) 34 págs.

⁹ Cf. AAS 66 (1974) 117-188; EV 5/153-187

¹⁰ EV 5/183-184. Poco antes, la CEA había resuelto: "Se mantendrá la colecta para Tierra Santa el Viernes Santo" (37° Reunión de la Comisión Permanente, 11-13 diciembre 1973: Resolución n.10). La Comisaría de Tierra en Argentina funciona en Bartolomé Mitre 3461 (1201 Buenos Aires Tel. 011 4865 3155), siendo su dirección postal: CC 483 - Suc. 13 B (1413 Buenos Aires).

cada año en todas las diócesis del mundo, a juicio de los Obispos, un día en el que los fieles sean adoctrinados sobre sus obligaciones en esta materia, invitados a orar por esta causa y a entregar una limosna [stipem... conferendam] para este fin que será fielmente empleada para sostener y fomentar, según las necesidades del orbe católico, las instituciones e iniciativas promovidas por la Iglesia en esta materia" (IM 18).

Acerca de la colecta, la Instrucción ordenada por el mismo Concilio, dispone:

"Asimismo, la oficina nacional y diocesana mantendrán relación y familiaridad con los profesionales de las comunicaciones y con sus respectivas organizaciones, darán los documentos y comunicados como también la ayuda pastoral que necesiten. Prepararán a nivel nacional la Jornada mundial de las comunicaciones sociales y cuidarán la recolección de limosnas [stipes corrogandas], que el Decreto del Concilio aconseja [suadet] se haga ese día"¹¹.

Cabe aclarar que el Concilio dejaba a criterio de los Obispos diocesanos la celebración de una Jornada en la que también se realiza la colecta para sostener los medios de comunicación católicos. Posteriormente, la Santa Sede dispuso que tal Jornada se celebrara en coincidencia con la Ascensión del Señor. Por tal razón, una vez ordenada la Jornada Mundial, a ello se sigue la obligación de realizar la colecta. Por lo mismo, el término "suadet" (= aconseja, persuade, aboga, recomienda) utilizado por la Instrucción aplicativa no puede entenderse de un modo "facultativo", pues el mismo texto ordena al organismo nacional y a los diocesanos que preparen (apparabunt) la Jornada y cuiden (curabunt) la realización de la colecta.

Por su parte, a partir de la 1ª Jornada Mundial de los medios de comunicación social en 1967, la CEA dispuso cuanto sigue:

¹¹ Cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA LAS COMUNICACIONES SOCIALES Instrucción pastoral *Communio et progressio* para la correcta aplicación del decreto del Concilio Ecuménico Vaticano II sobre los instrumentos de comunicación social redactada por mandato de dicho Concilio 23.5.71, n.171: AAS 63 (1971) 593-656 (el subrayado es nuestro). La Circular 89/80 de la Secretaría General de la CEA erróneamente deja esta colecta a criterio de cada Obispo diocesano y modifica la finalidad de la misma establecida por el Concilio Vaticano II al decir: "donde se realizare esta colecta, su producto quedará para los organismos diocesanos respectivos".

“Por coincidir este año la colecta para la Pontificia Universidad Católica Argentina con la Jornada Mundial de los medios de comunicación social, si bien esta Jornada se celebrará en la fecha indicada para todo el mundo católico (7 de mayo), la colecta -sugerida en las directivas de la Santa Sede al respectose celebrará en la fecha destinada anteriormente a la Buena Prensa (4° domingo de julio) que en adelante quedará suprimida por quedar incluida dentro de la Jornada de los medios de comunicación social”¹².

Posteriormente, la CEA dispuso “solicitar a la Santa Sede que las colectas para los medios de comunicación social y para los inmigrantes puedan ser hechas en un sólo día, dividiendo luego por mitades el producido entre aquellos fines”¹³. No conozco si hubo respuesta y, en caso afirmativo, cuál su contenido.

2.4. Misiones (2° domingo de octubre)

2.4.1. La Jornada Mundial de las Misiones, que entre otros fines enumera el “solicitar el óbolo para las misiones”, en todo el mundo se celebra el 3° domingo de octubre¹⁴, pero -para evitar la superposición con el “Día de la Madre” de tanta popularidad en la Argentina- desde 1983 la CEA la trasladó al 2° domingo de mismo mes¹⁵.

¹² 15° Reunión de la Comisión Permanente, marzo 1967: Resolución n.11. Lo mismo se dispuso en 1978 (cf. 51° Reunión de la Comisión Permanente, 13-14 marzo 1978: Resolución n.4). Sería conveniente que esta Jornada no se superpusiera a la Ascensión del Señor, de un contenido litúrgico bien determinado, sino que se fijara con ocasión del Día del Periodista o similar. La CEA, acertadamente, ha trasladado ya otras Jornadas dispuestas por la Santa Sede: enfermos, consagrados, misiones.

¹³ 37° Reunión de la Comisión Permanente, 11-13 diciembre 1973: Resolución n.13. La Circular 89/80 de la Secretaría General de la CEA erróneamente ubica esta colecta entre las diocesanias y sugiere que es facultativa.

¹⁴ En realidad, el Rescripto pontificio concede “que se fije un domingo, señaladamente el penúltimo de octubre, como “Jornada de oración y de propaganda misionera” en todo el mundo” (S.CONGREGACION PARA LOS RITOS Rescripto 14.4.1926, n.1: AAS 19 (1927) 23-24).

¹⁵ “Se determina que, a partir del próximo año 1983, el “Día de las Misiones” se celebre el 2° domingo de octubre en lugar del 3°, por coincidir éste con el “Día de la Madre” en el país; acogiéndose así nuevamente al Rescripto que en ese sentido había concedido años antes la Santa Sede al Episcopado Argentino” (45° Asamblea Plenaria, 18-23 octubre 1982: Resolución n.2; cf. 58° Reunión de la Comisión Permanente, agosto 1982: Resolución n.8).

A la Congregación para la evangelización de los pueblos corresponde:

“Para fomentar la cooperación misionera, también por medio de una colecta eficaz y la distribución equitativa de las ayudas económicas, la Congregación se sirve especialmente de las Pontificias Obras Misioneras, a saber, las llamadas de Propagación de la Fe, San Pedro Apóstol, Santa Infancia y Pontificia Unión Misional del Clero”¹⁶.

Más recientemente, Juan Pablo II se refirió al tema en los siguientes términos:

“La *Jornada Misionera Mundial*, orientada a sensibilizar sobre el problema misionero, así como a recoger donativos, es una cita importante en la vida de la Iglesia, porque enseña cómo se ha de dar: en la celebración eucarística, esto es, como ofrenda a Dios y para todas las misiones del mundo”¹⁷.

Observemos que la finalidad de esta colecta es la “misión ad gentes” (cf. c. 786), a través de las Obras Misionales Pontificias, y no la promoción de la dimensión misionera de la Iglesia asistiendo a los grupos misioneros que realizan misiones “ad intra” (cf. c. 770) en iglesias particulares no dependientes de la Congregación para evangelización de los pueblos.

2.4.2. Esta colecta se diferencia de otras donaciones para las misiones a las cuales se refiere también el Estatuto de las Obras Misionales Pontificias, cuando afirma:

“Las ofrendas de los fieles recogidas para la misión universal serán enviados integralmente a la Dirección Nacional. Las mismas no pueden ser utilizadas para fines particulares”¹⁸.

¹⁶ JUAN PABLO II Constitución Apostólica *Pastor Bonus* 28.6.1988, art. 91

¹⁷ Encíclica *Redemptoris missio* 7.12.1990, n.81c

¹⁸ Estatuto de las Obras Misionales Pontificias, 26.6.80, art. 6c: LE VI/7981. Respecto a la Obra de “Propaganda fidei” se dice: “Para que el mes de octubre permita a los cristianos la ocasión de dar una dimensión universal a su cooperación misionera, los Obispos son invitados a pedir a los responsables de las obras católicas y a los fieles de renunciar a las colectas de carácter particular durante ese periodo” (art. 12: LE VI/7982). La dirección de la Sede es la siguiente: Medrano 735 - 1179 Buenos Aires.

El CIC, por su parte, menciona también una ofrenda diocesana:

“En todas las diócesis, para promover la cooperación misional... se pagará cada año una ofrenda proporcionada [congrua... stips] en favor de las misiones, que se remitirá a la Santa Sede” (c. 791.4^o)¹⁹.

La fuente de esta disposición es “Ecclesiae Sanctae” III, 8, que pone en práctica lo dispuesto por el Concilio Vaticano II: “Traten los obispos en sus Conferencias... de la tasa determinada que cada diócesis debe entregar todos los años, según sus ingresos, para la obra de las misiones” (AG 38f). Vemos, pues, que la terminología es algo imprecisa: ¿se trata de aquella colecta o de una tasa anual a modo de donación diocesana?

La CEA, en aplicación de lo dispuesto en el Concilio Vaticano II al respecto, determinó:

“El Episcopado Argentino, haciendo suya una sugerencia de la Santa Sede en el sentido de que se encare una mayor ayuda en favor de las “Obras Misionales Pontificias”, resuelve:

a) que cada diócesis aporte económicamente par las OO.MM.PP., cada año, en proporción a sus ingresos;

b) que cada Obispo procure que hagan lo mismo sus parroquias, colegios y comunidades, cada año;

c) que las parroquias, colegios y comunidades giren dicho importante a las Curias Eclesiásticas, en rubro aparte, con la colecta misional, y -a su vez- las Curias enviarán este importe, como el de la diócesis, directamente a las OO.MM.PP. en Buenos Aires, en rubro aparte;

d) la proporción del aporte quedará al arbitrio de cada Obispo quien, teniendo en cuenta la respectiva decisión conciliar, la determinará conforme a la conciencia”²⁰.

¹⁹ En nota se remite a otra disposición anterior del mismo Concilio: “No pierdan de vista, por otra parte, los Obispos que en el uso de sus bienes eclesiásticos tienen que tener también en consideración las necesidades no sólo de sus diócesis, sino de las otras iglesias particulares, puesto que son parte de la única Iglesia de Cristo” (CD 6c).

²⁰ 33^o Asamblea Plenaria, 25-30 octubre 1976: Resolución n.15. La norma halla su fundamento también en la siguiente disposición pontificia: “Conferentiarum autem Episcopatum est... statuere certam stipem pro operibus missionalibus” (S.CONGREGACIÓN PARA LOS CLÉRIGOS Nota directiva *Postquam Apostoli* 25.3.1980, n.19: AAS 72 (1980) 358).

Quizás, al haber unido la entrega de la cuota diocesana a la colecta anual, poco a poco se creó la convicción de que se trata de lo mismo. Si bien podría decirse que formalmente la colecta y la cuota son diversas, se trata de donaciones libres para una misma finalidad que, en virtud de la comunión de bienes, surgen en definitiva de los mismos fieles, integrantes de la “portio populi Dei” de una determinada iglesia particular. Por lo cual, no veo sea ilegítima tal identificación realizada en la práctica.

3. Colectas determinadas por la CEA

El c. 1266 no contempla la posibilidad de que la Conferencia de Obispos determine la realización de una colecta especial. No obstante, varias colectas son exigidas en virtud de disposiciones de la CEA²¹.

3.1. Caritas (1° domingo de junio)

En 1980, la Asamblea Plenaria resolvió “que en todo el país y en fecha a fijar, se realice anualmente una colecta con destino a Caritas”²². El Estatuto de Caritas Argentina, aprobado por la 53° Asamblea Plenaria de la CEA, el 11.11.86, según el cual “Caritas Argentina” no es una asociación de fieles sino un organismo de la misma Iglesia (a nivel nacional, dependiente de la CEA, a nivel diocesano, dependiente del respectivo Obispo diocesano, y a nivel parroquial, del respectivo párroco), contiene disposiciones concretas sobre la distribución de dicha colecta:

La Comisión nacional de Caritas contará con “la tercera parte de la Colecta anual de Caritas Argentina, cuya fecha determinará el Episcopado Argentino” (art. 9 c).

La Comisión diocesana de Caritas contará “... con la tercera parte del total recaudado en la Diócesis en la Colecta anual de Caritas” (art. 18).

²¹ He consultado las siguientes recopilaciones: Secretariado general del episcopado argentino Resoluciones [Asambleas Plenarias 25°-43°] (mayo 1972 - noviembre 1981) Pro manuscrito ([Buenos Aires] 1982) 124 págs.; id. Resoluciones de Asambleas Plenarias 44°-58° (abril 1982 - abril 1989) Pro manuscrito ([Buenos Aires] 1990) 111 págs.; id. Resoluciones de la Comisión Permanente (marzo 1973 - diciembre 1981) Pro manuscrito ([Buenos Aires] 1982) 43 págs.; id. Resoluciones de la Comisión Permanente (diciembre 1957 - diciembre 1972) Pro manuscrito ([Buenos Aires] 1973) 76 págs.

²² 41° Asamblea Plenaria, 17-21 noviembre 1980: Resolución n.11b

El Equipo parroquial de Caritas contará “con la tercera parte del total recaudado en la Parroquia en la Colecta anual de Caritas Argentina” (art. 25).

Debemos observar que no se trata de dividir en tres el total de la colecta y luego distribuirla descendientemente entre las diócesis y parroquias, sino que se trata de un sistema proporcional que parte de la base recaudatoria, es decir, las parroquias, para desde allí establecer la proporción²³.

En fecha no precisada la CEA determinó que la colecta se realizara el 1° domingo de junio, si bien esto no ha sido siempre observado²⁴.

3.2. Más por menos (2° domingo de setiembre)

Se podría decir que esta colecta surge en 1973, cuando la CEA determina lo siguiente:

“Se decide suprimir, en el orden nacional, las cuatro colectas para “Obras Pías” y trasladar la motivación que tenían (por el indulto del ayuno y de la abstinencia) a la colecta “Más por menos”²⁵.

La colecta, por lo tanto, estaba relacionada en su origen con la dispensa existente en Latinoamérica de la abstinencia de carne todos los viernes del año (excepto Cuaresma), situación hoy modificada por decisión de la misma CEA.

Desde 1982, la CEA dispuso que esta colecta -en favor de las regiones más necesitadas de la Argentina- se realizara el 2° domingo de setiembre²⁶.

²³ De esto modo, a nivel diocesano se aporta la tercera parte de los dos tercios recogidos en las parroquias, debiendo entregarse al nivel nacional las dos terceras partes sobrantes.

²⁴ En 1996, la CEA determinó “trasladar la fecha de la realización de la Colecta imperada anual de Caritas del próximo año al segundo domingo del mes de junio” (72° Asamblea Plenaria, 4-9 noviembre 1996: Resolución n.11 en “Boletín Oficial de la Conferencia Episcopal Argentina” n.12 (1997) 13).

²⁵ 37° Reunión de la Comisión Permanente, 11-13 diciembre 1973: Resolución n.15

²⁶ Cf. 44° Asamblea Plenaria, 19-24 abril 1982: Resolución n.11. Desde 1973, la colecta se realizaba el 1° domingo de setiembre (cf. 27° Asamblea Plenaria, 7-11 mayo 1973: Resolución n.12), pero fue necesario el cambio al fijar en tal domingo el “Día del Inmigrante” como antes se dijo.

Si bien esta colecta está destinada a algunas diócesis pobres y tiene una Comisión Episcopal que la administra, son muchos quienes la perciben como una superposición con la colecta para Caritas Argentina²⁷.

3.3. Migrantes (1° domingo de Adviento)

Suele afirmarse que la Santa Sede dispuso una colecta para favorecer el apostolado entre los inmigrantes²⁸, pero ha sido infructuosa la búsqueda del documento que lo determina.

Por otra parte, esta colecta aparece enunciada entre los objetivos de la Fundación "Comisión Católica Argentina de Migraciones", erigida como persona jurídica por la CEA el 27.4.93, y reconocimiento civil del 9.8.95, en cuyo Estatuto se lee:

"Para el cumplimiento de su objeto, la Fundación empleará, entre otros, los siguientes medios y perseguirá los siguientes objetivos específicos... La celebración del Día de las Migraciones y la realización de la colecta nacional de ayuda al migrante" (art. 2 inciso 1).

Observemos que se trata de los migrantes en general y no solamente de los "inmigrantes". La Resolución n.3 de la 60° Reunión de la Comisión Permanente (diciembre 1980) de la CEA, comunicada por la Circular 89/80 de la Secretaría General del 31.12.1980, la enumera entre las "colectas mandadas en todo el país".

En 1982, la CEA determinó que "la celebración del "Día del Inmigrante", por parte de la Iglesia, tenga lugar el primer domingo de septiembre, pero que la respectiva colecta anual se siga realizando el primer domingo de Adviento"²⁹.

²⁷ En la misma CEA se planteó la cuestión hace algunos años: "La Asamblea Plenaria deberá pronunciarse sobre esta colecta, sobre su administración y distribución si deberá correr por cuenta de Caritas Argentina" (37° Reunión de la Comisión Permanente, 11-13 diciembre 1973: Resolución n.12). No hemos encontrado ninguna resolución posterior al respecto.

²⁸ La CEA dispuso al respecto: "Se resuelve solicitar a la Santa Sede que las colectas para los medios de comunicación social y para los inmigrantes puedan ser hechas en un sólo día, dividiendo luego por mitades el producido entre aquellos fines" (37° Reunión de la Comisión Permanente, 11-13 diciembre 1973: Resolución n.13). Desconozco la respuesta.

²⁹ 44° Asamblea Plenaria, 19-24 abril 1982: Resolución n.11

3.4. *¿Puede la CEA imperar colectas?*

La Conferencia de Obispos no puede mandar la realización de una colecta especial, pero ciertamente puede *expresar la necesidad o conveniencia* de recoger donaciones con ocasión de una contingencia (catástrofe natural, evento eclesial etc.) organizando incluso las denominadas “campañas” a nivel nacional. En este caso, en acuerdo o no con los demás obispos diocesanos, corresponde al Ordinario del lugar -a tenor del c. 1266- evaluar dicha necesidad del ámbito nacional y prescribir la realización de una colecta especial.

Asimismo, la Conferencia de Obispos podría *sugerir* la conveniencia de autorizar que una determinada agrupación de fieles (con o sin reconocimiento civil o canónico) pueda recaudar fondos en los lugares públicos a nombre de la Iglesia Católica³⁰, e inclusive en las iglesias y oratorios, pero no tiene competencia alguna para *autorizar* que dicha recaudación se realice efectivamente en todas y cada una de las iglesias particulares a tenor del c. 1265, pues ello es competencia del Ordinario del lugar.

4. Colectas sugeridas a nivel diocesano

4.1. *Campaña mundial contra el hambre (Anunciación del Señor)*

Siguiendo una iniciativa de la FAO que convocó la “Gran Semana Mundial de la Campaña contra el hambre” del 21 al 28 de marzo de 1963, se constituyó lo que luego se denominaría “Comisión Católica Argentina para la Campaña Mundial contra el hambre - Acción pro desarrollo”.

Dicha Comisión es una “federación” de asociaciones de fieles (v.g. Acción Católica, Caritas, etc.) e instituciones con personalidad jurídica civil con autorización de la CEA para utilizar la denominación de “católica”³¹.

El Comité provisorio dispuso que “el 25 de marzo, para los católicos que estén en condiciones de poder hacerlo será una jornada de ayuno y penitencia, y para todos, la ofrenda de un óbolo proveniente del importe

³⁰ Se debe recordar lo dispuesto en el c. 216: “Todos los fieles, puesto que participan en al misión de la Iglesia, tienen el derecho de promover y sostener la actividad apostólica también con sus propias iniciativas, cada uno según su estado y condición; sin embargo, ninguna iniciativa se atribuirá el nombre de católica a menos que cuente con el consentimiento de la autoridad eclesiástica competente” (cf. cc. 300 y 803 § 3).

³¹ Cf. Carta del Presidente de la Comisión Episcopal para el apostolado de los laicos, 19.5.75

del costo del alimento racionado en ese día, de la privación de una distracción o gasto superfluo" (Circular 29.10.62). Al respecto, la Comisión Episcopal para el apostolado de los laicos informó el 19.5.75 lo siguiente:

"En lo que se refiere a la colecta anual en base al sacrificio voluntario, se recuerda que existe una Resolución anterior del Episcopado sobre este tema, según la cual cada diócesis tiene libertad para hacer o no dicha colecta y establecer el modo de realizarla".

Si bien el día elegido está enmarcado en la Cuaresma, el 25 de marzo es solemnidad para toda la Iglesia, y por lo tanto, no puede ser un día penitencial.

Por otra parte, los emprendimientos que se subvencionan con esta colecta, se superponen con las colectas para Más por menos y Caritas.

4.2. Seminario diocesano (4° domingo de Pascua)

Aunque con cierta imprecisión, el c. 264 afirma que el Seminario se sostiene con una de las colectas imperadas a tenor del c. 1266 y un tributo. Dicha colecta es la que, en muchas diócesis, se realiza con ocasión de la Jornada Mundial de Oración por las Vocaciones.

4.3. Ayuda al Santo Padre (Día del Papa)

Desde la Edad Media, para ayudar a las obras de caridad del Sumo Pontífice, se acostumbra recoger limosnas para tal fin en la Solemnidad de los Santos Pedro y Pablo (el "Día del Papa"), como signo también de fidelidad hacia el Sucesor del Apóstol Pedro. Denominado antiguamente "denarius seu census Sancti Petri", más tarde "obolo", y desde 1859 "Obolo de San Pedro".

Dicha colecta tiene como finalidad ayudar a las obras de caridad del Papa y no directamente al sostenimiento de la actividad del Obispo de Roma en cuanto Supremo Pastor de la Iglesia.

Mediante la Resolución n.3 de la 60° Reunión de la Comisión Permanente (diciembre 1980), comunicada por la Circular 89/80 de la Secretaría General del 31.12.1980, la CEA dispuso que esta colecta se realizara en la Solemnidad de San Pedro y San Pablo o, si no es domingo, el domingo siguiente³². Posteriormente la CEA dispuso que se denomina-

³² En dicha Circular se la incluye entre las "colectas mandadas en todo el país", pero se trata —en realidad— de una colecta sugerida por la CEA que cada diócesis deberá determinar (cf. 56° Asamblea Plenaria, 11-16 abril 1988: Resolución n.8).

ra "Ayuda al Santo Padre", encomendando su promoción a un encargado diocesano de la misma³³.

No obstante, algunos parecen asociar esta colecta con lo dispuesto en el c. 1271:

"Por razón del vínculo de unidad y de caridad, según las posibilidades de su diócesis, los Obispos contribuirán a procurar los medios que la Sede Apostólica necesita, según las circunstancias de la época, a fin de que pueda prestar debidamente su servicio a la Iglesia universal".

Este aporte permitió superar en la última década el déficit estructural del mantenimiento de la Santa Sede.

4.4. Fondo Integral de Solidaridad (FIDES) (Día del párroco)

En 1958, la CEA comenzó a estudiar la creación de "una organización de previsión social en favor del clero diocesano"³⁴, que se fue organizando progresivamente hasta encomendar su administración a la Asociación mutual "San Pedro" "bajo la supervisión, control y dirección de una Comisión Episcopal, quedando aclarado que ésta es una función aparte de la referida Asociación Eclesiástica, sin que corresponda en esta nueva función ninguna competencia particular al Arzobispado de Buenos Aires"³⁵.

Este organismo de la CEA "se constituirá con el Fondo Episcopal para la Previsión, más el aporte mensual de los sacerdotes seculares, el cual se irá adecuando a la situación económica"³⁶. Dicho Fondo se constituye con el aporte de las diócesis³⁷, disponiendo desde 1986 que

³³ Cf. 58° Asamblea Plenaria, 3-8 abril 1989: Resolución n.12

³⁴ 3° Reunión de la Comisión Permanente, 23-25 julio 1958: Resolución n.2; cf. 30° Asamblea Plenaria, 25-30 noviembre 1974: Resolución n.3; 31° Asamblea Plenaria, 7-11 abril 1975: Resolución n.7; 32° Asamblea Plenaria, 17-22 noviembre 1975: Resolución n.17

³⁵ 33° Asamblea Plenaria, 10-15 mayo 1976: Resolución n.8.3. Posteriormente, este organismo fue puesto bajo la tutela de la Comisión de Asuntos Económicos (cf. 44° Asamblea Plenaria, 19-24 abril 1982: Resolución n.5; 55° Asamblea Plenaria, 2-7 noviembre 1987: Resolución n.16).

³⁶ 33° Asamblea Plenaria, 10-15 mayo 1976: Resolución n.8.1. Al mismo tiempo, se dispuso que la afiliación fuera obligatoria para todos los sacerdotes seculares desde el 1.8.76 (cf. n.8.2 y 6).

³⁷ Cf. 43° Asamblea Plenaria, 9-14 noviembre 1981: Resolución n.8; 45° Asamblea Plenaria, 18-23 octubre 1982: Resolución n.18

“abonarán el 20% de lo que perciban sus sacerdotes beneficiarios en concepto de subsidio por parte de dicha entidad; para evitar el movimiento de dinero, FIDES descontará este importe de la suma que envía a las jurisdicciones eclesiásticas para pagar los subsidios”³⁸. Para cubrir ese aporte diocesano, en algunas iglesias particulares se organiza una colecta el domingo más próximo al 4 de agosto, en que se celebra el “Día del párroco”.

4.5. Universidad Católica Argentina (2° domingo de agosto)

La Pontificia Universidad Santa María de los Buenos Aires (más conocida por su sigla: UCA), con sede central en Buenos Aires y filiales en varias diócesis argentinas, depende directamente de la CEA a través de la Comisión Episcopal para la UCA. Con el objetivo de posibilitar la creación y funcionamiento de la entonces única Universidad Católica de Argentina, la CEA dispuso en 1959 lo siguiente:

“[a] Se fijó definitivamente y para todos los años el 2° domingo de agosto como “Día de la Universidad Católica”, debiendo realizarse ese día una colecta en favor de la misma.

[b] Se recomienda encarecidamente la formación, en donde fuere posible, de grupos de “Amigos de la Universidad”.

[c] Se resolvió solicitar la colaboración de los alumnos de los colegios católicos para el mantenimiento de la Universidad Católica mediante una cuota anual libre y espontánea...”³⁹.

En 1980, la CEA dejó esta colecta a criterio de cada Obispo diocesano, recomendando “especialmente su mantenimiento en aquellas diócesis donde hay establecimientos de la Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires”⁴⁰.

4.6. Acción Católica Argentina (Cristo Rey)

La ya mencionada Circular 89/80 del Secretario General de la CEA también deja a criterio de cada Obispo diocesano una colecta ha realizarse en la Solemnidad de Cristo Rey del Universo para la Acción Ca-

³⁸ 51° Asamblea Plenaria, 6-11 noviembre 1985: Resolución n.2b; cf. 53° Asamblea Plenaria, 3-8 noviembre 1986: Resolución n.13

³⁹ 4° Reunión de la Comisión Permanente, abril 1959: Resolución n.2

⁴⁰ SECRETARIA-GENERAL CEA Circular 89/80, 31.12.80, notificando la Resolución n.3 de la 60° Reunión, de la Comisión Permanente (diciembre 1980).

tólica Argentina, la cual es una asociación pública de fieles erigida por la CEA. La colecta no está mencionada en los Estatutos vigentes de esa asociación, y se trata de una costumbre que quizás se remonte al momento de la fundación de la ACA a mediados del siglo que termina.

* * *

De la documentación antes mencionada surge que en la Argentina rigen las siguientes colectas:

Universales:

Africa (Epifanía del Señor)
Tierra Santa (Viernes Santo)
Medios de comunicación social (Ascensión del Señor)
Misiones (2° domingo de octubre)

Nacionales:

Caritas (1° domingo de junio)
Más por menos (2° domingo de setiembre)
Migrantes (1° domingo de Adviento)

Sugeridas:

Campaña mundial contra el hambre (Anunciación del Señor)
Seminario diocesano (4° domingo de Pascua)
Ayuda al Santo Padre (domingo más próximo al 29 de junio)
Fondo Integral de Solidaridad (FIDES) (domingo más próximo al 4 de agosto)
Universidad Católica Argentina (2° domingo de agosto)
Acción Católica Argentina (Cristo Rey)

Creo haber logrado el objetivo propuesto, es decir, recoger y presentar la normativa vigente acerca de las colectas imperadas. Resta que la autoridad eclesiástica competente tome las decisiones necesarias. Pero, para que tales decisiones tengan el consenso requerido, se deben basar en premisas ciertas cuales son el conocimiento del derecho eclesial vigente en la materia.



**NUEVOS DOCUMENTOS PONTIFICIOS
SOBRE LA VIDA CONSAGRADA.**

**CLAUSURA PAPAL Y CENTROS
INTERRELIGIOSOS DE FORMACIÓN**

Carlos I. HEREDIA

SUMARIO: Introducción; I. La vida contemplativa y la clausura de las monjas; Los monasterios íntegramente contemplativos; La clausura papal; Entradas y salidas de la clausura papal; La formación de las monjas claustrales; La justa autonomía; Asociaciones y Federaciones; II. La formación inter-institutos religiosos.

Se trata de dos instrucciones de la Congregación para los Institutos de vida consagrada y Sociedades de vida apostólica (= CIVCSVA). El primero, bajo el título "La colaboración inter-institutos para la formación", ha sido publicado con autorización del Santo Padre el 8.12.98¹. El otro, denominado "Instrucción *Verbi Sponsa* sobre la vida contemplativa y la clausura de las monjas", lleva fecha del 13.5.99². Se trata, pues, de normas "por las cuales se aclaran las prescripciones de las leyes, y se desarrollan y determinan los modos en que ha de realizarse su ejecución, dándose para aquéllos a quienes compete cuidar que se cumplan las leyes y los obligan en la ejecución de las mismas" (c. 34 § 1).

No es mi intención analizar el contenido de estos documentos, sino el de presentarlos subrayando aquellos aspectos que considero de importancia para el derecho eclesial vigente.

¹ Cf. CONGREGAZIONE PER GLI ISTITUTI DI VITA CONSACRATA E LE SOCIETA DI VITA APOSTOLICA *La collaborazione inter-istituti per la formazione*. Istruzione Libreria Editrice Vaticana (Ciudad del Vaticano 1999) 42 págs. No ha sido publicado en AAS.

² Cf. CONGREGACION PARA LOS INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA Y LAS SOCIEDADES DE VIDA apostolica *Verbi Sponsa. Instrucción sobre la vida contemplativa y la clausura de las monjas* Libreria Editrice Vaticana (Ciudad del Vaticano 1999) 40 págs. No ha sido publicado en AAS.

I. La vida contemplativa y la clausura de las monjas

1. La Instrucción “Verbi Sponsa”, dividida en cuatro partes, dedica la primera mitad al desarrollo del título, es decir, a la vida contemplativa claustral femenina (Partes I y II), mientras la segunda mitad saca las consecuencias de ello (Partes III y IV). Por lo tanto, todo el documento se refiere solamente a las “contemplativas claustrales” (n.3), determinando -a la luz de cuanto Juan Pablo II indicó en la Exhortación Apostólica Postsinodal “Vita Consecrata”³ - la disciplina sobre la clausura monástica contenida en el c. 667 § 2-4 (Partes I y II), la justa autonomía de los monasterios a la que se refieren los cc. 586 y 615 (Parte III), y las asociaciones y federaciones de monjas a los que refiere el c. 582 (Parte IV).

2. La vida consagrada, teológicamente considerada, consiste en un “seguir más de cerca a Cristo bajo la acción del Espíritu Santo” (c. 573). Por tal razón, al describir la tipología carismática de la vida consagrada, el c. 577 afirma que existen dones de vida consagrada que inducen a seguir más de cerca a Cristo “orante”. Dichos dones se expresan en una forma individual de vida consagrada, cual es “la vida eremítica o anacorética, en la cual los fieles, mediante un apartamiento más estricto del mundo, el silencio de la soledad, la oración asidua y la penitencia, dedican su vida a la alabanza de Dios y salvación del mundo” (c. 603 § 1), y comunitariamente “los institutos que se dedican íntegramente a la contemplación ostentan siempre una parte relevante en el Cuerpo místico de Cristo; en efecto, ofrecen a Dios un eximio sacrificio de alabanza, enriquecen al Pueblo de Dios con frutos ubérrimos de santidad y lo mueven con su ejemplo, así como lo acrecientan con su oculta fecundidad apostólica” (c. 674).

En el n.2 de la Instrucción se ratifican los “fundamentos doctrinales de la clausura” desarrollados en “Venite Seorsum” (I-IV) y “Vita consecrata” (n.59), los cuales podrían sintetizarse en:

³ El texto es el siguiente: “Las indicaciones del Sínodo sobre este tema y, en particular, el propósito de otorgar una mayor responsabilidad a las Superiores mayores en lo concerniente a la dispensa de la clausura por causas justas y graves, serán objeto de consideración orgánica, en la línea del camino de renovación ya actuado a partir del Concilio Vaticano II. De este modo la clausura en sus varias formas y grados -de la clausura papal y constitucional a la clausura monástica- se corresponderá mejor con la variedad de los Institutos contemplativos y con las tradiciones de los monasterios” (n.59e; cf. BEYER J. *Vita consecrata: le questioni aperte. La clausura: Quaderni di Diritto Ecclesiale* 10 (1997) 230-236; HEREDIA C. *Aportes renovadores de “Vita Consecrata” al derecho eclesial vigente: Anuario Argentino de Derecho Canónico* 4 (1997) 235).

- un modo especial de participación en la relación de Cristo con el Padre;
- un modo particular de compartir el anonadamiento de Jesús;
- una respuesta concreta al amor absoluto de Dios;
- una expresión concreta de la espera esponsal de la Iglesia hacia su Señor (nn.3-8).

Los monasterios íntegramente contemplativos

3. Si bien todo religioso ha de tener una dimensión contemplativa en su vida diaria (cf. c. 663 § 1), en la cual ha de iniciarse ya durante el noviciado (cf. c. 652 § 2)⁴, existen monasterios dedicados a la vida contemplativa, aunque no todos lo son íntegramente (cf. c. 667 § 2-3)⁵.

Tales monasterios son “sui iuris” (=autónomos) si “aparte de su propio Moderador, no tiene otro Superior mayor ni está asociado a un instituto de religiosos de manera que el Superior de éste tenga sobre dicho monasterio una verdadera potestad, determinada por las constituciones” (c. 615)⁶.

Con respecto a la clausura en tales monasterios, el c. 667 dispone:

“§ 2 Se observará una disciplina más estricta de clausura en los monasterios dedicados a la vida contemplativa.

§ 3 Los monasterios de monjas dedicados íntegramente a la vida contemplativa deben observar la clausura papal, es decir, según las normas dadas por la Sede Apostólica. Los demás monasterios de monjas observarán la clausura acomodada a su carácter propio y determinada en las constituciones.

§ 4 El Obispo diocesano tiene la facultad de ingresar, con causa justa, en la clausura de los monasterios de monjas ubicados en su diócesis, y de permitir, con causa grave y con el consentimiento de la que lo dirige, que otras personas sean admitidas en la clausura, y que las monjas salgan de la misma durante un tiempo verdaderamente necesario”.

⁴ Cf. S.Congregacion para los religiosos e institutos seculares. La dimensión contemplativa de la vida religiosa 12.8.80

⁵ Tanto en este canon como en el c. 674 se utiliza el término “íntegro”, por tal razón, llama la atención que en el pórtico de las “Normas sobre la clausura papal de las monjas”, tanto la versión castellana como la italiana, utilicen la palabra “únicamente”, ya que los matices son bien diversos.

⁶ A los monasterios de monjas se refieren también los cc. 609 § 2; 614; 630 § 3; 667 § 3-4; 686 § 2. A los monasterios “sui iuris” se aplican también los cc. 616 § 4; 625 § 2; 628 § 2.1°; 637; 638 § 4; 684 § 3; 688 § 2; 690 § 1-2; 699 § 2; 1427 § 1-2.

La normativa se complementaba con la Instrucción "Venite Seorsum", del 15.8.69, ahora derogada en su parte disciplinar y sustituida por la Instrucción "Verbi Sponsa". Esta Instrucción determina que un Instituto religioso, para ser considerado de vida íntegramente contemplativa, debe reunir las siguientes características que han de darse simultáneamente:

a) sus miembros orientan toda su actividad interior y exterior a la constante e intensa búsqueda de la unión con Dios;

b) excluye compromisos externos y directos de apostolado, aunque sea de manera limitada, y la participación física en acontecimientos y ministerios de la comunidad eclesial, que, consiguientemente, no ha de ser solicitada, puesto que representaría un antitestimonio de la verdadera participación de las monjas en la vida de la Iglesia y de su auténtica misión;

c) pone en práctica la separación del mundo de manera concreta y eficaz, no simplemente simbólica. Cualquier adaptación de las formas de separación del exterior debe hacerse de modo que "se mantenga la separación material", y debe ser sometida a la aprobación de la Santa Sede" (n.11)⁷.

Los monasterios "cuando se dedican íntegramente al culto divino con una vida escondida dentro de los muros del monasterio, observan la clausura papal; si asociación a la vida contemplativa alguna actividad en favor del pueblo de Dios o practican formas más amplias de hospitalidad de acuerdo con la tradición de la Orden, definen su clausura en las Constituciones" (n.13). Por tal razón, "respetando su propia identidad, cada monasterio o congregación monástica sigue la clausura pa-

⁷ La Instrucción brinda un criterio fundamental para toda adaptación: "Cada Instituto contemplativo debe mantener fielmente su forma de separación del mundo. Esta fidelidad es fundamental para la existencia de un Instituto, el cual, en realidad, sólo subsiste mientras mantiene la adhesión a los pilares del carisma original. Por eso, la renovación vital de los monasterios está esencialmente vinculada con la autenticidad de la búsqueda de Dios en la contemplación y de los medios para conseguirla, y se debe considerar genuina cuando recupera su primitivo esplendor. El cometido, la responsabilidad y el gozo de las monjas consiste en comprender, custodiar y defender con firmeza e inteligencia su especial vocación, salvaguardando la identidad del carisma específico frente a cualquier presión interna o externa" (n.9). El modelo no está por tanto mirando hacia adelante y el mundo, sino hacia atrás, hacia la experiencia vital del Espíritu realizada por el fundador, que se denomina "carisma originario". Es a la luz de este principio que debe leerse también lo dicho más adelante sobre la separación material y efectiva: "ha de estar establecida en las Constituciones y en los reglamentos adicionales, teniendo siempre en cuenta tanto las diversas tradiciones de cada Instituto o monasterio como las circunstancias del lugar" (n.15 § 2).

pal o la define en las Constituciones" (n.13). Con lo cual, se cierra el debate sobre la presunta existencia de múltiples grados de clausura monástica, de lo que se hacía eco Juan Pablo II (VC 59). A tenor de esta Instrucción, siguiendo lo dispuesto en el CIC, no existe más que la clausura papal o la clausura constitucional.

En los monasterios de clausura constitucional, cuidando su "fisonomía principal o predominantemente contemplativa", "la Superiora puede autorizar las entradas y salidas según las normas del derecho propio" (n.12).

La clausura papal

4. Los nn.14-21 contienen las normas de la clausura papal, denominada así por cuanto "las normas que la regulan deben ser confirmadas por la Santa Sede, aún cuando se trate de normas que han de fijarse en las Constituciones y los otros Códigos del Instituto" (n.14 § 1).

La clausura papal exige que "la separación del exterior del edificio monástico, del coro, de los locutorios y de todo el espacio reservado a las monjas, debe ser material y efectiva, no sólo simbólica o según la modalidad llamada "neutra" (n.14 § 2). "En virtud de la ley de la clausura, las monjas, las novicias y las postulantes han de vivir dentro de la clausura del monasterio, y no les es lícito salir de ella, salvo en los casos previstos por el derecho; ni está permitido a nadie entrar en el ámbito de la clausura del monasterio, excepto en los casos previstos" (n.14 § 3a).

La responsabilidad de la custodia de la clausura papal es diferenciada:

- "La ley de la clausura comporta obligación grave de conciencia, tanto para las monjas como para los extraños" (n.14 § 3c).
- "Corresponde a la Superiora del monasterio la custodia directa de la clausura... Ella es la que juzga la oportunidad de las entradas y salidas de la clausura, valorando con prudencia y discreción su necesidad, a la luz de la vocación íntegramente contemplativa, según las normas del presente documento y de las Constituciones" (n.16 § 1).
- "Toda la comunidad tiene la obligación moral de tutelar, promover y observar la clausura papal, de manera que no prevalezcan motivaciones secundarias o subjetivas sobre el fin que se propone la separación" (n.16 § 2).
- "El Obispo diocesano o el Superior regular vigilen la observancia de la clausura en los monasterios a ellos confiados y la defiendan de acuerdo con sus competencias, ayudando a la Superiora, a la cual compete la custodia inmediata" (n.21).

- “Durante la Visita canónica, el Visitador debe verificar la observancia de las normas de la clausura y del espíritu de separación del mundo” (n.21).

Entradas y salidas de la clausura papal

5. El cambio más notable, siguiendo las indicaciones de VC 59, es haber conferido una mayor autoridad sobre las entradas y salidas a la Superiora del monasterio, estableciendo que “el Obispo diocesano o el Superior regular no intervienen ordinariamente en la concesión de las dispensas de la clausura, sino sólo en casos particulares, según las normas de la presente Instrucción” (n.21)⁸. El criterio fundamental es el siguiente:

“La concesión de permisos para entrar o salir requiere siempre una causa justa y grave, es decir, dictada por una verdadera necesidad de alguna de las monjas o del monasterio” (n.15).

Observemos que, a diferencia del c. 667 y siguiendo expresas indicaciones de Juan Pablo II (VC 59e), se requiere que la causa tanto de la entrada como de la salida sea “justa” y al mismo tiempo “grave”, por lo cual -como afirma expresamente la Instrucción- “de por sí cada salida o entrada ha de ser una excepción” (n.15)⁹. Siendo una Instrucción, no se trata de una derogación de la ley vigente, sino de una precisión que ha de ser observada.

“La salida de la clausura, salvo indultos particulares de la Santa Sede o en caso de peligro inminente y gravísimo, es autorizada por la Superiora en los casos ordinarios que se refieren a la salud de las monjas, la asistencia a las monjas enfermas, el ejercicio de los derechos civiles y aquellas otras necesidades del monasterio que no pueden ser atendidas de otro modo” (n.17 § 1).

⁸ En realidad, desde hace tiempo los Obispos diocesanos delegaban en la Superiora la concesión del permiso en la mayoría de los casos. Por lo tanto, se trata de una novedad en el papel, no en la vida. Con esa praxis, en muchos casos se ha ido relajando en la práctica la clausura papal hasta hacerla coincidir casi con la clausura ordinaria de cualquier casa religiosa a tenor del c. 667 § 1 (una parte donde no ingresan personas del otro sexo), y los Obispos diocesanos no han podido o no han sabido responder a una exigencia mayor. De allí que la Santa Sede salga al encuentro con normas más precisas sobre algunos particulares.

⁹ El c. 667 § 4, mientras exige una causa justa para que el Obispo ingrese en la clausura, requiere una causa grave para que se entre o salga de la misma.

“Por otras causas justas y graves, la Superiora, con el consentimiento de su Consejo o del Capítulo conventual, según los dispongan las Constituciones, puede autorizar la salida por el tiempo necesario, pero no más de una semana. Si la permanencia fuera del monasterio se debiera prorrogar por más tiempo, hasta un máximo de tres meses, la Superiora pedirá permiso al Obispo diocesano o al Superior regular, si existe. Si la ausencia supera los tres meses, salvo en los casos de cuidados de la propia salud, se ha de pedir autorización a la Santa Sede” (n.17 § 2)¹⁰.

Vemos, pues, que la Instrucción restringe la intervención del Obispo diocesano prevista en el c. 667 § 4 al tiempo superior a una semana y no superior a tres meses continuos. Además, se dan algunas importantes precisiones que salen al encuentro de ciertas praxis distorsivas de la clausura papal:

- excluye “la participación física en acontecimientos y ministerios de la comunidad eclesial” (n.11);
- se establece que la participación en “cursos de formación religiosa organizados por los monasterios” se rigen por la normativa del n.17 § 2¹¹;
- se afirma que la disciplina del permiso de ausencia previsto en el c. 665 § 1 “no se refiere a las monjas de clausura” (n.17 § 2);
- y se determina que la formación de las novicias y profesas “en otro monasterio de la Orden” será permitido por la Superiora con la intervención del Consejo o Capítulo conventual a tenor de las Constituciones (n.17 § 3)¹².

¹⁰ Los traslados temporales y definitivos, continúan como hasta ahora, regulados por el c. 684 § 3 y las Constituciones respectivas. Acerca de los denominados “permisos de descanso” o vacaciones, considero que si son prescriptos por un profesional de la salud, se rigen por el n.17 § 2, caso contrario ha de observarse la disciplina relativa a los permisos temporales.

¹¹ Observemos que los cursos han de ser organizados por monasterios de la misma Orden, y no se refiere a cursos de formación en general. Más adelante, se establece que -fuera de las asambleas de las asociaciones o federaciones establecidas en los Estatutos (los cuales han de ser aprobados por la Santa Sede)- “se pueden organizar, previa autorización de la Santa Sede, aquellas reuniones de monjas del mismo Instituto contemplativo, en el ámbito de la misma nación o región, que estén motivadas por una verdadera necesidad de reflexión común, siempre que las monjas lo acepten libremente y no suceda con demasiada frecuencia. Ténganse dichas reuniones preferentemente en un monasterio de la Orden” (n.19). A estos cursos de formación también se refiere el n.24.

¹² Si se tratara de la participación de las novicias en cursos periódicos de formación, deberá aplicarse la norma del n.17 § 2, excluyéndose al mismo tiempo una participación *cotidiana* en institutos filosóficos y teológicos.

“La entrada en la clausura se permite, salvo indultos particulares de la Santa Sede, a los Cardenales, los cuales pueden llevar consigo algún acompañante; a los Nuncios y Delegados Apostólicos en los lugares sujetos a su jurisdicción; al Visitador durante la Visita canónica, al Obispo diocesano o al Superior Regular, por causa justa” (n.18 § 1).

“Con permiso de la Superiora:

- al sacerdote para administrar los sacramentos a las enfermas, para asistir a las que padecen graves o prolongadas dolencias y, si fuera el caso, para celebrar alguna vez para ellas la Santa Misa. Eventualmente, para las procesiones litúrgicas y los ritos de exequias¹³;
- a quienes cuyo trabajo o competencia son necesarios para atender la salud de las monjas y proveer a las necesidades del monasterio;
- a las propias aspirantes y a las monjas de paso, si así está previsto en el derecho propio” (n.18 § 2).

Antes se ha determinado que “la participación de los fieles en las celebraciones litúrgicas no consiente la salida de las monjas de la clausura ni la entrada de los fieles en el coro de las monjas; si hubiera huéspedes, éstos no pueden ser introducidos en la clausura del monasterio” (n.14 § 2).

Por último, dado que “el silencio contemplativo puede vaciarse si la clausura se llena de ruidos, noticias y palabras” (n.20), se establece:

“El uso de la radio y de la televisión puede permitirse en circunstancias particulares de carácter religioso. Se puede consentir al monasterio el eventual uso de otros medios modernos de comunicación, como fax, teléfono celular, Internet, por razones de información o de trabajo, con prudente discernimiento y para utilidad común, según las disposiciones del Capítulo conventual” (n.20).

La formación de las monjas claustrales

6. En relación a la formación de las monjas claustrales (n.22), la Instrucción ratifica cuanto ha sido dispuesto en la Instrucción “Potissi-

¹³ Se trata de ingresos excepcionales, con lo cual se excluye que el sacerdote ingrese a la clausura cotidianamente para celebrar la Misa, o eventualmente para participar de comidas o recreos de las monjas.

mum institutioni”, del 2.2.90¹⁴. Sin embargo, podemos subrayar algunas indicaciones:

- “las comunidades claustrales deberán tener una adecuada *Ratio formationis*, que formará parte del propio derecho, después de haber sido sometida a la Santa Sede y previo voto deliberativo del Capítulo conventual” (n.23, cf. n.29);
- la “Ratio” debe abarcar tanto la formación inicial (desde los primeros años hasta la profesión solemne o perpetua) como la denominada formación permanente (n.23);
- “La norma general es que todo el ciclo de la formación inicial y permanente se desarrolle dentro del monasterio” (n.24);
- “La formación es un derecho y un deber de cada monasterio, que puede servirse incluso de la colaboración de personas externas, sobre todo del Instituto al que eventualmente estuviese asociado. Si es necesario, la Superiora podrá permitir que se sigan los cursos por correspondencia relativos a las materias del programa formativo del monasterio” (n.24);
- “Cada monasterio tiene por derecho su Noviciado. Sin embargo, la Federación, siempre evitando el centralismo, puede instituir un Noviciado y otros servicios de enseñanza para los monasterios que, por falta de candidatas, de docentes o demás, no son autosuficientes y desean libremente servirse de ellos; estos servicios formativos, que serán determinados en la *Ratio formationis*, se han de desarrollar en un monasterio, ordinariamente de la Federación, respetando las exigencias fundamentales de la vida contemplativa en clausura” (n.29)¹⁵.
- “De todas formas, la frecuencia de los cursos de formación no puede sustituir la formación sistemática y gradual en la propia comunidad” (n.24)¹⁶.

¹⁴ Cf. AAS 82 (1990) 472-532.

¹⁵ La Santa Sede se reserva implícitamente la aprobación de dicho Noviciado común pues su existencia ha de estar prevista en los Estatutos de la Federación o Asociación, y su eventual utilización deberá aparecer en la Ratio propia del monasterio, siendo ambos documentos aprobados por la Santa Sede. Digno es notar que, mientras la versión castellana afirma “Los monasterios federados deben elaborar una *Ratio formationis*...”, la versión italiana dice “Le Federazioni elaborino una *Ratio formationis*...”. Habrá que aguardar el texto latino del documento para afirmar o negar que las Federaciones o Asociaciones puedan tener una Ratio común a los monasterios federados o asociados.

¹⁶ Coherente con ello, luego se afirmará: “El servicio de formación que puede ofrecer la Federación es subsidiario” (n.29).

La justa autonomía

7. Por último, la Instrucción se refiere a la autonomía de los monasterios:

“La Iglesia reconoce a cada monasterio *sui iuris* una justa autonomía jurídica, de vida y de gobierno, para que con ella pueda gozar de su propia disciplina y conservar íntegro el propio patrimonio” (n.25).

La fórmula recoge el contenido c. 586 § 1 pero dándole una mayor precisión, y añade: “Desde el momento en que los monasterios son autónomos y recíprocamente independientes, cualquier forma de coordinación entre sí, de cara al bien común, necesita la libre adhesión de los monasterios mismos y la aprobación de la Sede Apostólica” (n.25).

Tal autonomía puede ser “afectada” de tres modos diversos:

- “El Obispo diocesano, en los monasterios encomendados a su vigilancia o al Superior regular, cuando exista, desempeñan su cargo según las leyes de la Iglesia y las Constituciones. Estas deben indicar lo que les compete, de modo particular lo relativo a la presidencia de las elecciones, la visita canónica y la administración de los bienes” (n.25)¹⁷. Con esta disposición, en algunos casos particulares, la Santa Sede podría aprobar Constituciones que dejaran sin efecto lo dispuesto en los cc. 625 § 2 (elección de la Superiora); 628 § 2.1º (visita canónica); 637 y 638 § 4 (administración de los bienes).
- “El monasterio asociado a un Instituto masculino mantiene su propio ordenamiento y su propio gobierno. Por tanto, la delimitación de lo recíprocos derechos y obligaciones, orientados hacia el bien

¹⁷ Con esto se deriva a las Constituciones el delicado problema de la autoridad eclesiástica competente sobre esos tres temas. Durante el Sínodo de los Obispos sobre la vida consagrada, algunos manifestaron que la Santa Sede debería reconocer la “mayoría de edad” de las monjas claustrales y darles una legislación más cercana a los institutos de derecho pontificio que a los institutos de derecho diocesano como sucede hasta ahora. En una palabra, se pedía que la visita canónica -cuando fuera necesaria- fuese dispuesta por la Santa Sede y no por el Obispo diocesano (siendo realizada, en lo posible, por algún Superior regular de la propia familia religiosa), que no se exigiera la presidencia del Obispo diocesano en las elecciones, y -con menor fuerza- que las licencias relativas a la administración fueran dadas por la Santa Sede.

espiritual, debe salvaguardar la autonomía efectiva del monasterio. En la nueva visión y en la perspectiva con que la Iglesia considera hoy el papel y la presencia de la mujer, es preciso superar, cuando exista, aquella forma de tutela jurídica, por parte de las Ordenes masculinas y de los Superiores regulares que puede limitar de hecho la autonomía de los monasterios de monjas" (n.26; cf. c. 614).

- La pertenencia a una Federación o Asociación, según diremos más adelante.

Asociaciones y Federaciones

8. "Las Asociaciones y las Federaciones son órganos de ayuda y coordinación entre los monasterios... La constitución de cualquier forma de Asociación, Federación o Confederación de monasterios de monjas está reservada a la Sede Apostólica, a la cual compete también aprobar sus Estatutos, ejercer sobre las mismas la vigilancia y autoridad necesarias, inscribir o separar de ellas a los monasterios. La opción de adherirse o no depende de cada comunidad, cuya libertad debe respetarse" (n.27).

Al respecto cabe aclarar un problema conceptual y terminológico. El c. 582, que regula la materia, sólo habla de:

- fusión: un instituto absorbe otro instituto;
- unión: varios institutos se unen en un nuevo instituto;
- confederaciones: las "congregaciones monásticas" (v.g. benedictinos);
- federaciones: uniones de varios monasterios "sui iuris" [= autónomos] o institutos independientes para la consecución de fines comunes;

En una palabra, el CIC no habla de "asociaciones". Sin embargo, si buscamos las fuentes de este canon, encontramos PC 22 donde se afirma:

"Los institutos y monasterios autónomos promuevan entre sí, oportunamente y con la aprobación de la Santa Sede, federaciones, si pertenecen de algún modo a la misma familia religiosa; o uniones, si sus constituciones y usos son casi iguales y están informados por el mismo espíritu, sobre todo cuando son demasiado pequeños; o asociaciones, si se dedican a obras externas idénticas o semejantes."

Vemos, pues, que las "asociaciones" -según el Concilio Vaticano II- se refieren a institutos o monasterios autónomos que tienen obras externas.

Si continuamos buscando las fuentes, encontramos dos documentos específicamente relativos a los monasterios contemplativos. Se trata de la Constitución Apostólica "Sponsa Christi" promulgada por el Pío XII el 21.11.1950, y la Instrucción "Inter Praeclara" que la regula, publicada por la S.C. para los religiosos dos días después. El art. VII de la Constitución trata de las federaciones y confederaciones de monasterios sui iuris, regulados en el Cap. II de la citada Instrucción, pero nada dice de posibles "asociaciones".

Por eso tiene su importancia la siguiente afirmación de la Instrucción que estamos comentando: "Las normas que en este documento se refieren a las Federaciones son válidas igualmente para las Asociaciones, teniendo en cuenta su estructura jurídica y sus propios Estatutos" (n.27). En una palabra, la diferencia entre Federaciones y Asociaciones dependerá del derecho propio.

La Instrucción "Verbi Sponsa", entre otros elementos, aporta las siguientes clarificaciones:

* "Las ayudas que las Federaciones pueden ofrecer para resolver problemas comunes son principalmente: la conveniente renovación y también la reorganización de los monasterios, la formación tanto inicial como permanente y el mutuo apoyo económico... Las modalidades de colaboración de los monasterios con la Federación son ofrecidas y determinadas por la Asamblea de Superiores de los monasterios que, según los Estatutos aprobados, precisan los cometidos que dicha Federación debe desempeñar en beneficio y ayuda de sus monasterios" (n.28);

* "Ordinariamente la Santa Sede nombra un Asistente religioso, al cual podrá delegar, para lo que considere necesario o en casos particulares, algunas facultades o encargos" (n.28)¹⁸;

Por último, algunas disposiciones del último número, suscitan algunos interrogantes:

* "Los monasterios de una Federación deben ayudarse mutuamente, incluso, cuando fuese verdaderamente necesario y evitando la inestabilidad, con el intercambio de monjas. De todos modos corresponde a cada comunidad decidir sobre la petición y la respuesta, en la medida de sus posibilidades" (n.30).

¹⁸ La expresión "ordinariamente" atenúa la exigencia de tener un asistente religioso, figura resistida en algunos monasterios, dándose -por vía de excepción- que la Santa Sede podría no exigirlo en algún caso concreto.

¿Qué normas se aplican acerca de la entrada y salida de la clausura en estos casos? Como dijimos antes, ¿lo dispuesto en el n.17 § 2, las de los traslados temporales o bien algunas normas que habrán de prever al respecto los Estatutos de la Federación o Asociación?

* “Los monasterios que no pueden garantizar la vida regular o que se encuentran en circunstancias particularmente graves, pueden dirigirse a la Presidenta con su Consejo, para buscar una adecuada solución” (n.30).

Si al federarse o asociarse el monasterio no pierde su autonomía, tal consulta no es obligante, ¿porqué no dirigirse entonces al Obispo diocesano ya que se trata de un asunto grave que terminará afectando la vida eclesial del lugar?

* “Cuando hubiese una comunidad que ya no cuenta con las condiciones para funcionar de manera libre, autónoma y responsable, la Presidenta debe avisar al Obispo diocesano y al Superior regular, donde exista, y someter el caso a la Santa Sede” (n.30).

Dada la autonomía de cada monasterio, la Presidenta no tiene autoridad interna en el mismo y no puede sustituir a la Superiora, por tal razón, esta disposición podría conceder facultades de “vigilancia” ajenas a la finalidad de una Federación o Asociación¹⁹.

II. La formación inter-institutos religiosos

9. La otra Instrucción consta de cuatro partes: principios (I), iniciativas de colaboración (II), institutos de ciencias religiosas y de formación filosófico-teológica (III) y la formación de los formadores (IV).

“En la primera y segunda parte del presente documento se exponen algunos criterios fundamentales que se refieren a las iniciativas inter-institutos de formación y de las posibles formas de colaboración en las diversas fases de la formación misma. En la tercera parte, por el contrario, se trata de los institutos de

¹⁹ Tengamos en cuenta que en nota se cita el c. 616 § 4 que se refiere a la supresión de los monasterios “sui iuris”. La Federación o Asociación está para ayudar a las monjas claustrales, no para indicar su supresión.

ciencias religiosas y de aquellos de filosofía y teología que dan una formación académica completa y tienen, por lo tanto, una estructura jurídica y exigencias organizativas particulares” (n.19).

10. La Instrucción define los “centros inter-institutos” de formación como “las diversas formas de colaboración entre los institutos religiosos al servicio de la formación” (n.3, nota 7)²⁰. Estos Centros pueden ser erigidos por la Conferencia de Superiores mayores o un grupo de ellos, con el consentimiento escrito del Ordinario del lugar (n.11a)²¹. Dichos Superiores mayores deberán informar periódicamente a los Obispos (n.11b) y a la CIVCSVA (n.12).

Siguiendo la normativa del CIC²², mientras en el postulante y noviciado los Centros solamente pueden tener “servicios complementarios” (nn.13-16)²³, la colaboración es más frecuente para la formación de los profesos temporales (n.17) y se espera mucho más amplia en la formación permanente (n.18).

11. Son responsables de la fundación y conducción de los Institutos de ciencias religiosas la Conferencia o un grupo de Superiores mayores. “Se requiere que cada Instituto tenga su propio estatuto, en el cual se defina la finalidad, los destinatarios, los servicios que ofrecerá y el organismo que detenta la responsabilidad inmediata” (n.21). La confirmación de la erección y la aprobación de los estatutos compete a la CIVCSVA, a la cual se enviará un informe trienalmente (cf. n.21).

Dichos Institutos son diversos de los Institutos superiores de ciencias religiosas que son erigidos por la Santa Sede y son “sponsorizzati” por una Facultad Teológica (n.21, nota 80)²⁴.

²⁰ Tales formas de colaboración van de cursos complementarios a programas completos de estudio (n.11, nota 43). La expresión “instituto”, en este documento, incluye igualmente a las sociedades de vida apostólica (n. 2).

²¹ Habría sido más correcto supeditar la erección al consentimiento del *Obispo diocesano*.

²² La nota 24 señala las diversas etapas: formación de los novicios (cc. 646-653), formación de los profesos temporales (cc. 659-660) y formación permanente (c. 661).

²³ Ratificando una enseñanza de Juan Pablo II a los obispos brasileños, la Instrucción afirma claramente: “En la colaboración no entra la creación de los denominados “noviciados intercongregacionales”” (n.15 cf. n.14, nota 35). Durante el noviciado, los cursos deberán organizarse evitando la permanencia de los novicios fuera del noviciado, pues mantienen su vigencia los cc. 647 § 3, 648 § 1 y 3 y 649 § 1.

²⁴ Cf. CIVCSVA *Normativa per gli Istituti superiori di scienze religiose: Seminario 1* (1991) 194-201. La Instrucción alienta a que estos Institutos se relacionen a una Facultad de Teología, que -manteniendo la independencia- tengan reconocimiento civil y reciban ayuda de las Universidades Católicas (n.21).

12. Para la erección de un Instituto de formación filosófico-teológica se requiere la previa aprobación de la CIVCSVA, "la cual pedirá previamente al autorizado parecer de la Congregación para la Evangelización de los pueblos en cuanto respecta a los territorios de misión, y la aprobación de la Congregación para la Educación católica en cuanto respecta al ordenamiento de los estudios de filosofía y de teología, y a los grados académicos" (n.22a).

Esta normativa es de suma importancia, pues hasta ahora -como lo reconoce la nota 83- estos Institutos aplicaban análogamente el c. 237 § 2, aunque ya la Constitución Apostólica "Pastor Bonus" reservaba cierta competencia a la Congregación para la Educación católica (cf. art. 108 § 2). No obstante, si bien lógica, sorprende la afirmación según la cual estas normas no rigen los Institutos erigidos por un solo instituto religioso, los cuales -afirma la Instrucción- "siguen su propia normativa". Nos preguntamos cuál, salvo que se refiera a los Estatutos que habrán presentado para su aprobación a la Santa Sede, con lo cual la normativa es similar.

Los estatutos deberán definir el modo en que ejercitan su autoridad los Superiores mayores responsables del Instituto, quién ejerce la autoridad inmediata del mismo, las normas para el nombramiento, confirmación y sustitución de los docentes (los cuales también deberán emitir su profesión de fe y juramento de desempeñar fielmente su tarea a tenor del c. 833.6° y tener mandato de enseñar a tenor del c. 812), y los estudios mínimos previos de los alumnos. La autoridad inmediata mantendrá informados a los Superiores mayores interesados y a los obispos de la respectiva Comisión mixta (n.22b, cf. n.22e).

Los planes de estudios deberán contener lo prescripto en el CIC para el sexenio filosófico-teológico de los seminarios mayores (cf. cc. 250, 252-258, 1032), teniendo en cuenta el plan de formación sacerdotal establecido por la Santa Sede y la respectiva Conferencia de Obispos (n.22c).

En estos Institutos, además de seminaristas diocesanos, podrán admitirse algunos candidatos al diaconado permanente o hermanos y religiosas, pero deberán organizarse cursos complementarios específicos para los mismos (n.22c). Para todos los alumnos se requiere "la presentación escrita del Superior mayor o del Superior de la Casa de formación a la cual pertenece... [o] la petición escrita del respectivo Obispo" (n.22e).

Donde las iniciativas de colaboración parecen tener mayor diversidad es en la formación de los formadores, a la cual se destina la última parte del documento (cf. nn.23-26).

Estas dos Instrucciones tienen un común hilo conductor: custodiar la justa autonomía de que goza todo instituto de vida consagrada, ya que la misma es expresión de un don del Espíritu Santo juzgado como auténtico, a la vez que dar normas complementarias sobre la formación de los consagrados de vida activa y contemplativa que respondan a las actuales circunstancias de la Iglesia.

LA IDENTIFICACIÓN DE LOS MINISTROS RELIGIOSOS CATÓLICOS EN ARGENTINA

COMENTARIO CON MOTIVO DEL DECRETO 1.233/98 SOBRE "CREDENCIALES ECLESIASTICAS"

Juan G. NAVARRO FLORIA

SUMARIO: Antecedentes; Las credenciales en la práctica; Las razones del cambio; La solución alcanzada; Autoridad competente; La identificación de ministros religiosos. Anexo: Texto del decreto 1.233/98.

El decreto 1.233/98¹, ha dispuesto una nueva regulación de las llamadas "credenciales eclesiásticas" otorgadas por el Estado a los ministros religiosos católicos. El tema, que parece menor, se vincula sin embargo con otros que hacen a la relación Iglesia-Estado y al alcance de la libertad religiosa. Nos dará pie, entonces, para algunos comentarios.

Antecedentes

Las "credenciales eclesiásticas" fueron instituidas por el decreto 35.336/48 del entonces presidente Perón, como respuesta al pedido de tres obispos que pedían para sus sacerdotes algún documento estatal que certificara su investidura. Huelga decir que era la época de vigencia del llamado "patronato nacional", anterior al Acuerdo de 1966 con la Santa Sede, al Concilio Vaticano II y a la reforma constitucional de 1994, entre otros acontecimientos posteriores. Eran tiempos en que el gobierno deseaba ejercer un férreo control sobre las confesiones religiosas, como demuestra la creación simultánea del Fichero de Cultos².

La "credencial eclesiástica", según aquel decreto, debían "poseerla con carácter obligatorio", "todos los Arzobispos, obispos, sacerdotes de

¹ De fecha 22 de octubre de 1998, publicado en el Boletín Oficial el 28 del mismo mes.

² Decreto 31.814/48 (ADLA VIII-754). Sobre sus antecedentes, contenido y evolución posterior, ver NAVARRO FLORIA, JUAN G., "Las confesiones religiosas distintas de la Iglesia Católica en el derecho argentino" (El Derecho, 151-897).

las curias, personas del clero secular; del clero regular; las religiosas de todas las congregaciones, los hermanos y legos, del Culto Católico Apostólico Romano, que actúan en forma permanente en la República”³.

Era extendida por el Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto, quien para ello debía confeccionar además una ficha, por triplicado, conteniendo la foto, datos personales, destinos y otras informaciones acerca de cada titular de una credencial. Es evidente que, por este medio, se buscaba tener “fichado” a todo el clero y personal religioso de la Iglesia Católica⁴ lo que demuestra, una vez más, la equívoca relación de favor/dominación establecida por aquel gobierno sobre la Iglesia.

Refuerza esa idea el hecho de que, según el decreto original, era obligación de los obispos gestionar la credencial eclesiástica, y el consiguiente fichado, para “todos los miembros del clero secular y regular incardinados en su jurisdicción y para las religiosas que actúen dentro de la misma”; obligación que se extendía a los provinciales o superiores de “las órdenes exentas de jurisdicción episcopal”.

Esa norma siguió formalmente vigente durante cuarenta años.

En las sucesivas normas de organización administrativa, se ha mantenido en cabeza de la hoy Secretaría de Culto la misión de aplicarla. Así, el decreto 876/96 que aprobó la organización del Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto, enuncia dentro de los “objetivos” de la Secretaría de Culto, “el otorgamiento de las credenciales eclesiásticas” (art. 4°). Del mismo modo, la Resolución Ministerial 4006/97, encomendó a la Dirección de Arzobispados y Obispos de la Dirección General de Culto Católico, entre sus “acciones”, “confeccionar las credenciales eclesiásticas”.

Al mismo tiempo, y aunque es una cuestión distinta, cabe recordar que los arzobispos y obispos de la Iglesia Católica, tienen derecho a recibir (y de hecho habitualmente reciben) un “pasaporte oficial” de la República Argentina, expedido por la Cancillería (decreto 1.131/59, art.7 inc.b)), mientras que los cardenales tienen derecho a recibir “pasaportes diplomáticos especiales” (íd., art.4° inc.g)⁵.

³ La norma está mal transcripta en el primer considerando del decreto que origina este comentario, que cae en el grotesco cuando menciona “a los hermanos y los legos del Culto Católico...” (sic).

⁴ Un antecedente inmediato de esa norma fue el decreto 11.576 del 26 de abril de 1946, firmado por el presidente Farrell, que con fundamento en el art.2 de la Constitución y en los derechos del Patronato, organizaba el “Fichero Oficial del Culto Católico Apostólico Romano”, en el que debían constar datos completos de todos los integrantes del clero católico, y de las órdenes y congregaciones religiosas.

⁵ La decisión administrativa 405/96 pone a cargo de la Dirección General de Culto Católico, de la Secretaría de Culto, su diligenciamiento, al igual que el de las credenciales eclesiásticas.

No hay, en cambio, ninguna previsión para los ministros religiosos de otras confesiones⁶.

Las credenciales en la práctica

Más allá de la letra de las normas antes reseñadas, y sin perjuicio de la vigencia inicial que pudo tener el sistema, la práctica transitó — como en tantos otros casos — por canales distintos.

Habitualmente, luego de ser reconocida “a los fines administrativos” la designación de algún obispo⁷, la Secretaría de Culto entregaba al obispo en cuestión una credencial igual a la que identifica a los funcionarios de la Cancillería. Y una credencial igual, se entregaba también a unos pocos sacerdotes y superiores religiosos, que enterados de su existencia expresamente la solicitaban (por cierto, una ínfima parte del total).

Hace muchos años, en cambio, que había caído en desuso y olvido la obligatoriedad establecida por el decreto de 1948. Y también el llenado de la ficha de datos, reducida a la mínima expresión.

De modo tal, que la posesión de la credencial, de ser una forma de control del Estado sobre el clero, y una especie de equiparación de los sacerdotes y religiosos a empleados públicos (aunque, por cierto, sin los salarios y beneficios de tales), había devenido en una suerte de privilegio para avisados.

El decreto 1.233 que ahora comentamos, da cuenta de este hecho, y hace bien.

Las razones del cambio

En 1948 se consideraba que todos los obispos y sacerdotes eran funcionarios o empleados públicos, sometidos de alguna manera a la auto-

⁶ El muy defectuoso decreto 2.037/79 (B.O. 4/9/79, ADLA XXXIX-C-2570) solamente manda fichar a las “autoridades de las instituciones inscriptas” en el Registro Nacional de Cultos (art.2 inc.b), y a “los estudiantes y seminaristas” (inc.c), pero no a los ministros, lo que genera no pocos problemas, sobre todo porque, como veremos, otras normas reclaman la presentación de una credencial o constancia de inscripción expedida por ese Registro. El “Fichero de Cultos” que fue el antecedente del actual Registro, sí mandaba identificar a los “ministros” (decreto 1.127/59, art.3 inc.b).

⁷ Lo que usualmente se hace por decreto en el caso de obispos residenciales, y por resolución del Ministro de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto en el caso de obispos auxiliares (por delegación hecha mediante decreto 2.109/90, vigente y no modificado al trasladarse la Secretaría de Culto al ámbito de la Presidencia de la Nación).

ridad estatal⁸. Y por otra parte, había una manifiesta intención de control y supervisión del Estado sobre la actividad y personal eclesiásticos.

Es cierto que los obispos cuando son designados son reconocidos por un acto administrativo (decreto o resolución ministerial), “a los fines administrativos”. Uno de esos fines o efectos, es justamente recibir la credencial eclesiástica. Aunque también es cierto que puede suscitarse cierta confusión, por la que alguien suponga que el obispo es un funcionario público estatal, cuando en verdad no lo es.

En cambio, no existe -ni parece en principio que deba existir- un registro de sacerdotes o religiosos, que sustente la entrega de credenciales. Tampoco se advierte claramente la necesidad de que un sacerdote o un religioso posea una credencial dada por el Estado, cuando puede acreditar su condición de tal con la credencial que le expide su propio ordinario.

Estas razones han quedado sin embargo algo relativizadas en el decreto 1233, dados los términos de sus fundamentos.

En efecto, según su considerando tercero, “en la actualidad no resulta *imprescindible* que el Estado ejerza un control sobre el clero católico...”.

Es bastante más lo que cabría decir al respecto, y es preocupante la restricción implícita en el término “no imprescindible”. Afirmamos que no sólo no es imprescindible, ni es necesario, sino que no es admisible que se pretenda ejercer semejante control.

La libertad religiosa se concreta en derechos específicos de los individuos, y de las comunidades religiosas. Entre estos últimos cabe enunciar, sin duda, el derecho a formar los propios ministros religiosos y a que estos puedan ejercer libremente su ministerio entre los fieles, sin interferencia ni injerencia del Estado. Y esa interferencia se produce si se obliga a un registro o fichaje como el ahora felizmente derogado.

El Acuerdo de 1966 entre la Santa Sede y la República Argentina aprobado por la ley 17.032, y que a tenor del art.75 inc.22 de la Constitución Nacional tiene jerarquía superior a las leyes⁹, no solamente extinguió el régimen de patronato unilateralmente reclamado por el Estado. También garantizó a la autoridad eclesiástica, el libre acceso al

⁸ Como un antecedente entre muchos, puede recordarse el decreto del 31 de julio de 1886, por el que el presidente Roca organizó el sistema de concursos para la provisión de curatos en Buenos Aires, y encomendó a los gobernadores de provincia, en ejercicio del Vice-patronato, hacer lo propio en sus territorios.

⁹ Incidentalmente, observamos que el decreto 1233 comete un error al citar a la “Constitución nacional sancionada en 1994”, ya que no se trata de una constitución nueva, sino de la constitución histórica de los argentinos, reformada en ese año.

país del clero extranjero, la libre comunicación entre la autoridad de la Iglesia con sus fieles y, obviamente, sus ministros, y el sometimiento de las relaciones entre la Iglesia y sus ministros a la jurisdicción eclesiástica ¹⁰.

La solución alcanzada

En ese contexto, el mantenimiento del sistema derogado era un verdadero anacronismo, porque o bien su vigencia formal no era acompañada por una aplicación real (en cuyo caso, no tenía sentido mantener la norma), o bien, de querer cumplirse la norma, se habría incurrido en una violación de derechos constitucionalmente protegidos.

El decreto ha optado por una vía intermedia entre la derogación lisa y llana, y el insostenible mantenimiento del régimen, aprovechando, de paso, para adecuar la terminología empleada a la que es corriente hoy día en el derecho canónico y eclesiástico del Estado¹¹.

En efecto, por una parte suprime la obligatoriedad del fichado de todo el clero y personal religioso, manifiestamente abusiva e innecesaria, al derogar expresamente el decreto 35.336/48.

Por otra parte, limita la expedición de credenciales “que acrediten su condición de tales a los arzobispos, obispos y prelados con jurisdicción equivalente en la Iglesia Católica Apostólica Romana y a los superiores mayores de los institutos de vida consagrada reconocidos con arreglo a las disposiciones de la ley n° 24.483”¹². Expedirlas es una obligación de la Secretaría de Culto (el art.1° del decreto es imperativo), y solicitarlas es una facultad de los interesados, que no pueden ser obligados a ello. Por otra parte, se ha suprimido también la exigencia de que la credencial sea presentada al momento de realizar cualquier trámite o gestión ante el Estado, así como la de citar su número en cualquier presentación que se hiciera.

¿Cuál es el fundamento para esta solución?

El decreto dice que “a pesar de no ser funcionarios estatales” (lo que es cierto) “resulta conveniente” que esos dignatarios “reciban una cre-

¹⁰ Cfr. CORTE SUPREMA DE LA PROVINCIA DE BUENOS AIRES, *in re* “Rybar, Antonio / García, Rómulo”, 29/8/89, ED 135-775; y Corte Suprema de Justicia de la Nación, mismo caso, 16/6/92, ED 15/9/92.

¹¹ Adecuación saludablemente comenzada con la ley 24.483 y su reglamentación, entre otras normas recientes.

¹² Para el derecho eclesiástico del Estado, superior mayor es “quien gobierna todo un Instituto de Vida Consagrada, una provincia de éste, o una casa autónoma, así como su vicario”, incluyendo “a los superiores generales y provinciales (cualquiera sea su nombre interno) y a los abades y priores” (art. 1° inc.g, decreto 491/95).

dencial que los acredite como tales, con fundamento en la norma del artículo 2° de la Constitución Nacional y la consiguiente obligación del Gobierno Federal de colaborar con la acción de la Iglesia Católica". Es una interesante aplicación del artículo constitucional, y una adhesión a la interpretación que postula que el "sostenimiento" del culto católico no es —o al menos no es exclusivamente— un sostenimiento económico sino, ante todo, moral, un apoyo activo a la obra de la Iglesia.

El decreto se refiere también en los considerandos al "resto del clero y a los miembros de los institutos de vida consagrada", para quienes prevé que sus propios superiores (se entiende: los obispos en un caso, y los superiores mayores en el otro) sean quienes expidan sus credenciales; aunque al mismo tiempo, obliga a que sean legalizadas por la autoridad estatal ("debiendo ser legalizadas", dice).

Pero en la parte dispositiva, que es la que importa, se encomienda a la Secretaría de Culto tanto "aprobar el diseño y demás características y condiciones en que serán extendidas" las credenciales para el clero y los religiosos, cuanto "establecer las autoridades que podrán expedirlas".

Esta norma es difícil de compartir.

Si se trata de una credencial expedida por el Estado, no se entiende por qué se delega en un órgano inferior la subdelegación de las condiciones de expedición e incluso la determinación de la autoridad encargada de hacerla. Sin perjuicio de que, como se dijo antes, no hay mucha justificación actual para que sea el Estado quien otorgue estas credenciales.

En cambio, si es una credencial expedida por la autoridad eclesiástica (como parece razonable y se deduce de los fundamentos del decreto), no se requiere reglamentación alguna por parte del Estado.

Autoridad competente

El decreto encomienda la aplicación de la nueva normativa, a la Secretaría de Culto de la Presidencia de la Nación. Ese organismo estuvo durante cien años en el Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto (que, incluso, se sigue llamando así). El decreto 905/98¹³, "por razones operativas" (no explicadas) ordenó "transferir" esa Secretaría "al ámbito de la Presidencia de la Nación".

Esa disposición infringió la ley de ministerios vigente¹⁴, que no autoriza al Presidente a hacer ese cambio. De hecho, la ley sigue vigen-

¹³ De fecha 4/8/98, B.O. 7/8/98.

¹⁴ Ley de Ministerios, texto ordenado 1992, B.O. 20/3/92.

te en cuanto asigna al Ministerio de Relaciones Exteriores “entender en las relaciones del Gobierno con la Iglesia Católica Apostólica Romana y en la centralización de las gestiones que ante la autoridad pública hicieran la Iglesia, las personas y entidades del culto, y las correspondientes al otorgamiento de credenciales eclesiásticas” (art.17 inc.20).

Es decir que coexisten ahora dos normas contradictorias: la que encomienda a una secretaría de la Presidencia expedir credenciales eclesiásticas (decreto 1233/98), y la ley (de obvia mayor jerarquía), que asigna la misma función al Ministerio de Relaciones Exteriores. Es una prueba más de la desprolijidad y falta de fundamento del decreto 905/98.

La identificación de ministros religiosos

En conclusión, la medida comentada es en principio y en sí misma correcta, aunque se hayan deslizado los errores apuntados, y se vea opacada por la contradicción recién señalada. Pero más allá de ella, cabe hacer algunas consideraciones acerca del tema de fondo al que se refiere, esto es, la identificación de los ministros religiosos.

La primera dificultad que se plantea en esta materia es determinar quién es ministro religioso. Y en orden a ello hay que afirmar en principio que ministro religioso, es quien cada confesión religiosa considera tal. Es a las iglesias y comunidades religiosas, a quienes compete determinar los modos de elección o constitución en el ministerio (ordenación, elección, “elevación”...), los requisitos para ello, los procedimientos, la formación previa exigible, y los derechos y deberes internos derivados de ese acceso al ministerio. En tanto no se ofenda a la moral y al orden público, no cabe al Estado ingerencia ninguna en esos procesos y determinaciones. Ya el Concilio Vaticano II reconocía que “corresponde a las comunidades religiosas el derecho a no ser obstaculizadas por medios legales, o por la acción administrativa del poder civil, en la selección, educación, nombramientos y traslado de sus propios ministros”¹⁵.

La Declaración Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Intolerancia y Discriminación fundadas en la Religión o las Convicciones, afirma que “el derecho a la libertad de religión comprenderá, en particular, las libertades siguientes: ...g) La de capacitar, nombrar, elegir y designar por sucesión los dirigentes que correspondan según las necesidades y normas de cualquier religión o convicción”¹⁶.

¹⁵ *Dignitatis Humanae*, # 4.

¹⁶ Adoptada en Nueva York el 25/11/81. Texto completo en MANTECÓN SANCHO, JOAQUÍN, *El derecho fundamental de libertad religiosa*, Pamplona, EUNSA, 1996, p.209.

“La delimitación del concepto de ministro de culto, en cuanto supone saber qué personas poseen una cualificación ajena al ordenamiento estatal, pero con efectos en el mismo, no puede hacerse sino por referencia a las propias confesiones o grupos religiosos, en cuanto que la habilitación para el ejercicio de las actividades, funciones y competencias propias de los ministros de culto, corresponde concederla a aquellos grupos religiosos”¹⁷.

Esta definición no olvida el problema derivado de que, para algunas confesiones religiosas, todos sus fieles sean “ministros del culto”, al menos por un tiempo, lo que exigiría tomar en consideración otras características, tales como que estén “dedicados efectivamente a la confesión, o a una actividad específicamente espiritual, como la de proselitismo”, una cantidad de tiempo dedicada al ministerio, o “el tipo de funciones desarrolladas en el grupo religioso de pertenencia, dentro del cual el ministro de culto debe estar investido de una potestad de magisterio sobre los otros fieles”¹⁸.

En el caso específico de la Iglesia Católica, caben sin duda dentro del concepto de “ministros religiosos”, los clérigos (obispos, sacerdotes y diáconos, incluso diáconos permanentes). No son estrictamente “ministros”, los religiosos; pero sin embargo, en tanto consagrados que se dedican plenamente a la labor evangelizadora, en orden al tema que nos ocupa parece razonable que puedan identificarse como tales, con la credencial que sus propios superiores confeccionen. Más delicado es el caso de otros “ministros” laicos que, sin embargo, pueden requerir una identificación. Pensemos por ejemplo en catequistas que deben desarrollar tareas en hogares de niños, “ministros del alivio” que trabajan en hospitales o asilos, ministros extraordinarios de la eucaristía que deben acudir a esos mismos lugares, agentes de la pastoral carcelaria...

En cualquier caso, parece razonable que sea la propia iglesia o confesión religiosa, quien expida los documentos necesarios para identificar a sus ministros como tales. Esa identificación puede ser necesaria en el orden interno, pero también externamente. Por ejemplo, cuando se trata de aplicar leyes que se refieren a ellos¹⁹. Entre ellas hay que

¹⁷ MARTÍNEZ SISTACH, LUIS, *Libertad religiosa y actividad de culto*, en “La libertad religiosa (memoria del IX Congreso Internacional de Derecho Canónico)”, México, UNAM, 1996, p.331.

¹⁸ Cfr. FERRARI, SILVIO, *Ministri del culto*, en *Digesto*, IV ed., vol.IX Publicistico, UTET, Torino, 1994.

¹⁹ Así, el Código Procesal en Materia Penal, ley 23.984, impone “abstenerse de declarar sobre los hechos que hubieran llegado a su conocimiento en razón del propio estado”, a “los ministros de un culto admitido” (art.244). En términos similares resuelve el tema el Código Procesal Penal de la provincia de Buénos Aires (ley 11.922, art.236). La ley de servicio militar, que sigue vigente, exime del servicio de conscripción a “los seminaristas y ministros de los cultos reconocidos oficialmente” (ley 17.531, art.32 inc.3).

mencionar ahora al propio código penal, ya que a partir de la reforma introducida por la ley 25.087, la condición de “ministro de algún culto reconocido o no” (en sí misma, y más allá de la credencial identificatoria), constituye una circunstancia agravante en la comisión de diversos delitos contra la integridad sexual²⁰.

Hay lugares y circunstancias donde contar con una identificación es especialmente necesario, para que el ministro religioso (tomando el término en sentido amplio) pueda realizar actos propios de su ministerio, en ámbitos sujetos a control más o menos estricto de la autoridad pública. Fundamentalmente, cuando debe ejercer su ministerio respecto de personas internadas en cárceles, hospitales, asilos o lugares semejantes; y respecto de miembros de fuerzas armadas o de seguridad.

La ley 24.460 sobre ejecución de la pena privativa de la libertad²¹ reconoce a los internos el derecho al “contacto personal y por otros medios autorizados con un representante del credo que profese, reconocido o inscripto en el Registro Nacional de Cultos” (art.153), a la par que prevé la celebración en todo establecimiento penitenciario del culto católico (art.156) y la existencia de capellanes católicos (art.157). Para el ejercicio de estos derechos, la reglamentación²² prevé que quienes ingresen para prestar ese auxilio deberán comprobar su identidad “mediante: a) comprobante extendido por la correspondiente autoridad eclesiástica para los miembros de la religión Católica Apostólica Romana (sic); b) comprobante extendido por el Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto para los representantes de otros credos”²³. Normas análogas rigen para el caso de los procesados²⁴.

Todo lo expuesto permite concluir en la necesidad de un mayor y mejor estudio de la cuestión, tanto en orden a definir el concepto mismo de ministro religioso, como para organizar adecuadamente la identificación de las personas que están llamadas a cumplir una tarea pastoral en ámbitos donde sea necesario acreditar su pertenencia y representatividad religiosa.

²⁰ La “integridad sexual” es el bien jurídico protegido en lugar de la “honestidad”, como se decía hasta la reforma mencionada. La condición de ministro religioso del sujeto activo, agrava sensiblemente las penas de los delitos de abuso deshonesto o violación en sus diversas especies (arts. 119, 120 y 124, código penal).

²¹ Promulgada el 8/7/96, B.O. 16/7/96.

²² Decreto 1.136/97, B.O. 30/10/97, art.99.

²³ Esta norma sigue así vigente, pese al paso de Secretaría de Culto de la Cancillería a la Presidencia.

²⁴ Decreto 303/96, B.O. 1/4/96, y Resolución 13/97 del 14/1/97 (BO 20/1/97) de la Secretaría de Política Penitenciaria y Readaptación Social.

Anexo:***Decreto 1233/98***

Establécese que la Secretaría de Culto expedirá las credenciales que acrediten su condición de tales a los arzobispos, obispos y prelados con jurisdicción equivalente en la Iglesia Católica Apostólica Romana y a los superiores mayores de los institutos de vida consagrada reconocidos

Buenos Aires, 22/10/98

VISTO: El decreto 35.336/48, y

CONSIDERANDO:

Que por el decreto mencionado en el Visto, se crearon las llamadas “credenciales eclesiásticas”, de uso obligatorio para todos los arzobispos, obispos, sacerdotes de las curias, personas del clero secular, del clero regular; las religiosas²⁵ de todas las congregaciones, y a los hermanos y los legos del Culto Católico Apostólico Romano, que actuaran en forma permanente en la República.

Que no obstante la vigencia formal de la norma, la obligatoriedad del fichado y de la entrega de credenciales a la totalidad de religiosos y clérigos católicos ha caído en desuso.

Que en la actualidad no resulta imprescindible que el Estado ejerza un control sobre el clero católico como el que en su momento instituyó el decreto aludido, dictado por otra parte, cuando los miembros de dicho clero eran considerados funcionarios estatales por aplicación de las normas del llamado “patronato nacional”, extinguido mediante el Acuerdo firmado en 1966 entre la República Argentina y la Santa Sede, aprobado por ley n° 17.032 y convalidado por la Constitución Nacional sancionada en 1994.

Que a pesar de no ser funcionarios estatales, resulta conveniente que los arzobispos, obispos y prelados con jurisdicción equivalente, así como los superiores mayores de institutos de vida consagrada, reciban una credencial que los acredite como tales, con fundamento en la norma del artículo 2° de la Constitución Nacional y la consiguiente obligación del Gobierno Federal de colaborar con la acción de la Iglesia Católica Apostólica Romana.

Que con respecto al resto del clero y a los miembros de institutos de

vida consagrada, resulta procedente establecer que las credenciales las expidan sus propios superiores, debiendo ser legalizadas por la autoridad estatal correspondiente.

Que conforme lo establecido en el Anexo correspondiente al artículo 3° del Decreto n° 905/98 la Secretaría de Culto de la Presidencia de la Nación debe actuar en todo lo inherente al otorgamiento de las credenciales eclesásticas.

Que el presente decreto se dicta en uso de las atribuciones conferidas por el artículo 99 inciso 1° de la Constitución Nacional.

Por ello,

EL PRESIDENTE DE LA NACIÓN ARGENTINA

DECRETA:

Artículo 1°: La Secretaría de Culto de la Presidencia de la Nación, por medio de la Dirección General de Culto Católico, expedirá las credenciales que acrediten su condición de tales a los señores arzobispos, obispos y prelados con jurisdicción equivalente en la Iglesia Católica Apostólica Romana y a los superiores mayores de los institutos de vida consagrada reconocidos con arreglo a las disposiciones de la ley 24.483.

Artículo 2°: Facúltase a la Secretaría de Culto de la Presidencia de la Nación, para dictar las normas aclaratorias y complementarias que fuere menester para el otorgamiento de las credenciales a que se refiere el artículo anterior debiendo, asimismo, aprobar el diseño y demás características y condiciones en que serán extendidas las credenciales que para los otros integrantes del clero o miembros de institutos de vida consagrada, así como establecer las autoridades que podrán expedirlas.

Artículo 3°: Derógase el decreto 35.336/48.

Artículo 4°: Comuníquese, publíquese, dése a la Dirección Nacional del Registro Oficial y Archívese.

MENEM – Guido Di Tella.



JURISPRUDENCIA



TRIBUNAL DE LA ROTA ROMANA

Coram R. P. D. Raphaelae Funghini, Ponente
Reg. Triveneti Seu Goritien
Nullitatis Matrimonii
(M - V)
Prot. N. 17.042
Sent. 35/97
Sententia Definitiva
In Nomine Domini.

JOANNIS PAULI PP. II anno Summi Pontificatus decimo octavo die 15 aprilis 1997, RR. PP. DD). Raphaël FUNGHINI, Ponens, Cormac BURKE et Kenneth, E. BOCCAFOLA, Auditores de Turno, in causa Goritien., nullitatis matrimonii, inter:

- actricem M, natam in pago v.d. C1 die 6 februarii 1942, domicilium habentem C2, in iudicio repraesentatam per Patronum A1, Advocatum Rotae Romanae, et
- conventum V, C2 natum d. 30 novembris 1937 ibique domicilium retinentem, legitime citatum;
- intervenientibus ac disceptantibus in causa R.D. Joanne Verginelli, H.A.T. vinculi Defensore et R.P. Gabriele Andreozzi TOR, specialiter ad casum deputato;
- sequentem, in tertio iudicii gradu, pronuntiaverunt sententiam definitivam.

SPECIES FACTI

1.- Primo vere anni 1963 M novit V, negotiorum confectorem, quocum paulo post amicitiam et frequentationem instauravit.

Amore capti, iuvenes sponsalia celebrarunt, quae pacifice mutuaque gratulatione ad quattuor annos deducta sunt.

Die 20 octobris 1968 partes concordis consilio ac libenti animo in goritiensi paroeciali ecclesia P1 in arce matrimonium inierunt. Vir trigessimum primum annum agebat, mulier vigesimum sextum iam expleverat.

Vita communis initio bene profluit, decursu autem temporis, ob difficultates communicationis et ob dissensiones inter coniuges deflagratas, praesertim quoad proles procreationem a viro obstinate detrectatam, sensim sine sensu desperanter corrui.

Vir tectum coniugale dereliquit et mulier legalem separationem a civili auctoritate petiit ac die 27 novembris 1985 obtinuit.

Dein V alii mulieri adhaesit, e qua filium genuit, dum M relationem amatoriam alio cum viro intexuit, cui in facie ecclesiae nubere intendit.

Mulier matrimonium cum V initum nullum esse existimandum rata, illud nullitatis accusavit penes competens Tribunal Regionale Trivenetum ob errorem sua ex parte in qualitate viri directe et principaliter intenta et ob exclusum bonum proles ex parte viri.

Processu instructo, Patronus actricis petiit obtinuitque ut dubium extenderetur quoque ad paragraphum primam can. 1097 et sic, convento consentiente, dubium die 8 est ianuarii 1991 concordatum est emendatum sub formula: "Se consti la nullità del presente matrimonio per errore da parte della donna sulla persona del futuro marito e su una qualità intesa direttamente e principalmente dell'uomo" (Summ. pag. 58), firmiter manente dubio circa exclusionem boni proles ex parte viri.

Die 30 aprilis 1992 aditum Tribunal sententiam affirmativam edidit dumtaxat ob errorem in persona viri ex parte mulieris, cetera accusata capita negative dimittens.

Causa, ad mentem can. 1682, § 1, ad Tribunal appellationis Mediolanense delata est, quod, in phase praeliminari, Decreto d. 3 iunii 1993 illam ad ordinarium alterius gradus examen admisit.

Idem Tribunal, diligenti suppletiva inquisitione peracta, die 7 septembris 1994 sententiam primi gradus reformavit edicens: "Negativamente ad I e II, poichè non consta la nullità del matrimonio né per errore della donna attrice sulla persona del convenuto, né per errore della donna attrice su una qualità del convenuto direttamente e principalmente intesa; Affermativamente ad III, poichè consta la nullità del matrimonio nel caso per esclusione della prole da parte dell'uomo, convenuto in causa" (Summ. pag. 162).

Actrice appellante ad H.A.T., Nobis hodie, positus de iure ponendis, respondendum est rite concordato dubio sub formula: "An constet de matrimonii nullitate, in casu, ob exclusionem boni proles ex parte viri conventi et ob errorem in persona viri ex parte mulieris actricis".

IN IURE

A) - DE EXCLUSIONE BONI PROLIS

2.- Fundamentale principium in re matrimoniali est matrimonium indole sua naturali ad prolis generationem et educationem ordinari (can. 1055, § 1; can. 1061, § 1; can. 776 § 1 CCEO; Const. Past. Gaudium et Spes, n. 48).

Cum haec ordinatio tam firme et circumscripse affirmetur in eadem definitione sacramenti matrimonii in memorato can. 1055, § 1 vigentis Codicis, dicendum assertam naturalem ordinationem, quae in CIC 1917 "matrimonii finis primarius" (can. 1013) dicebatur, constituere notam intrinsecam et elementum essentielle ipsius instituti matrimonialis, a Deo quidem statutum quod a contrahentibus praetermitti et eo vel minus refutari non licet, sub poena matrimonium irritate celebrandi: "Unitas, indissolubilitas et mens ad foecunditatem, aperta matrimonio sunt essentielles" (Catechismus catholicae ecclesiae, n. 1664).

Qui igitur in manifestando consensu positive detrectat ius ad coniugales actus comparti tradere, i.e. praevalenti absolutaque voluntate omnes actus, qui ideonei sunt ad novam vitam suscitandam, recusat, prohibet et interdicit irritate contrahit: "Matrimonii consensu fundatur coniugium, i.e. voluntate sese mutuo et definitive donandi ad vivendum in fidelis et fecundi amoris foedere" (Catechismus catholicae ecclesiae, n. 1662).

Irritantem finem, e contra, haud consequitur contrahens, qui dumtaxat animo sibi proponat flagitiose et malitiose matrimonio abuti, seu coniugales actus ponere foecunditate ex industria destitutos, etsi hoc statuat firma praevalentique voluntate.

3.- Recusatio prolis ut irritantem effectum pariat perfici debet positivo voluntatis actu (can. 1101, § 1), qui si non necessario requirit voluntatem explicitam cum implicita sufficiat (Cfr. coram Staffa, Parisien., d. 31 maii 1995. R.R. Dec., XLVII, pag. 467, n. 2) continere debet determinationem voluntatis potius matrimonio valedicere quam illud celebrare filio vel filiis donatum.

Positivus voluntatis actus realem ac substantialem limitationem consensus implicat et consequenter ut tale habendum non est desiderium, etsi vehemens, filios non habendi vel manifestata mens filios incommodum et fastidium praebere, libertatem coniugum cohibere aut obstaculum constituere in curriculo artis bene perficiendo. Item dicas de iteratis sermonibus inter amicos, immo et coram comparte, iactatis defectivae responsabilitatis signum esse hisce temporibus et hac in societate filios procreare cum iidem nonnisi infelicem vitam viverent.

Frequentissime uti decretorium argumentum adducitur tum proles de facto non genita tum absoluta absentia praegnantiae tum forte patratu abortus.

Apodicticum et irrefutabile autem argumentum non constituit absentia prolis et graviditatis cum praeter, immo contra coniugum vehemens optatum et studiosam voluntatem, contingere possit.

Pariter idem forte patratu abortus non univocam exigit interpretationem aut unam patitur causam remotam vel proximam cum abortus "semper quidem graviter improbandus, non necessario absolutam voluntatem et perpetuam contra prolem unice implicet et contingentes causas de se non excludat, uti difficultatem in gestatione ex parte mulieris vel nondum autonomam, commodam aptamque domum apparatus vel difficultates ordinis oeconomici, officii vel professionis nondum solutas etc." (coram infrascripto, Vicariatus Apostolici Alexandrini Aegypti, d. 18 decembris 1996, n. 2).

Validum, e contra, confirmatorium argumentum antenuptialis firmatae conceptae intentionis prolem in suis principiis excludendi constituit absoluta tenacitas per totam vitam conjugalem, inde a prima copula coniugali, in vitanda prole: "irrationale et absurdum etenim legitur in una coram Pompedda sapit consilium, numquam antea folum, ac in instanti perficiendae primae copulae exortum, nisi tunc suppetat ratio, quod scilicet iam pridem nubens haud ceperit et animo statuerit. Pervicax autem abutendi voluntas atque tenax prolis detrectatio, uti saepe docuit rotalis iurisprudencia, pro absoluta et radicali exclusione accipi debet" (coram Pompedda, Neo-Eboracen., d. 18 martii 1970, RR. Dec. vol. LXII, pag. 252, n. 3).

4.- Cum decidenda proponitur causa ob exclusum bonum prolis, prae oculis Iudicibus prae primis habenda est notissima ac in doctrina et iurisprudencia Nostri Fori sine discrimine recepta ac probata distinctio inter ius et exercitium iuris.

Qua data distinctione, prolis exclusio ad tempus praesumptionem ingerit exclusum fuisse dumtaxat traditi iuris exercitium: penitus et ex toto denegatum non est ius quod successivo tempore tradendum statuitur.

Attamen, iuxta recentiore iurisprudenciam rotalem, etiam exclusio temporanea, si ipsum ius attingat illudque positive recuset, matrimonium irritare valet cum ius ad prolis generationem nedum mutuo, sed et in perpetuum tradi et acceptari debet.

Nam "ubi contrahens ius naturae spernens ac positive reiciens, seipsum unicum fontem iuris, in re coniugali, dicere ac retinere praesumat, et consequenter decernat hoc iure ad proprium arbitrium utendum esse ... per eiusmodi intentionem, si iuridice demonstrata fuerit, posse vulnerari ipsam essentiam coniugalis consensus ambi-

gendum non est” (coram Bejan, Romana, d. 24 aprilis 1968, n. 2 - inedita).

Non officit quod exclusio fuerit hypothetica vel conditionata, i.e. si certa adveniant vel non adveniant vel quaedam optata ad effectum deducantur vel minus: “Intentio generationi prolis contraria tunc tantum irritare potest matrimonium si contrahens intendat vel in perpetuum vel pro determinato vel indeterminato tempore vel hypothetice et conditionate se abstinere omnino ab actibus per se aptis ad prolis generationem humano modo positus, ius ad eosdem denegando vel eosdem peragere turpiter statuatur, frustans eorum naturalem ordinationem, ita iure ad proprium arbitrium utendo” (coram Palestro, Romana, d. 29 ianuarii 1986, RR.Dec. vol. LXXVIII, pag. 78, n. 7; cfr. insuper coram Brennan, Mutinen., d. 24 octobris 1966, RR. Dec. vol. LVIII, pag. 724, n. 3; coram Fiore, Bononien., d. 25 februarii 1993, RR. Dec. vol. LXXXV, pag. 55, n. 12; coram infrascripto, Romana, d. 28 aprilis 1993, o.c., pag. 316, n. 4; coram Bruno, Romana, d. 28 maii 1993, o.c., pag. 426, n. 3).

Quoad conditionatam exclusionem attendenda sunt quae leguntur in una coram De Iorio: “Si quis constituat non concedere comparti ius ponendi actus per se aptos ad prolis generationem, nisi quando concordia vitae communis experimento comprobata sit, consensum matrimoniale praestat tantummodo sub conditione de futuro, qua nondum purificata seu verificata vinculum non exurgit. Quod si postea concordia absque ulla reconciliationis spe cessaverit, pars, quae consensum conditionatum praestiterat, hunc revocat, quo deficiente matrimonium iniri nequit (D. XXXV, 1, 15; can. 1081 (CIC 1983 can. 1057, § 1). Ideo in hypothesi vinculum matrimoniale non exurgit” (coram Jorio, Romana, d. 6 martii 1968, R.R.Dec. vol. LX, pag. 182, n. 5).

5.- Sexcenties unanimis consolidataque iurisprudencia N.F. asseruit simulationis, sive totalis sive partialis, probationem perdifficilem quidem esse, at non impossibilem, ubi una simul concurrant: confessio asserti simulantis, gravis et proportionata simulandi causa, bene a contrahendi distincta, et circumstantiae antecedentes, concomitantes et subsequentes, quae simulationi favent illamque nedum possibilem, sed et probabilem reddant.

Neminem fugit simulantis confessionis momentum in causis ex simulatione, cum haec insiderit in intimo illius corde. Cum insuper attendenda sit non tantum iudicialis confessio, sed et extraiudicialis, haec postrema, si tempore insuspecto testibus fide dignis facta, fundamentum constituit ipsius argumenti testificalis praesertim circa asserti simulantis mentem, suasiones, proposita et susceptum consilium.

Peculiare pondus obtinet in exclusionem boni prolis causa simulandi gravis et proportionata sive quia ex generali principio causa simulandi radicatur in quodam malo vitando vel optato bono consequendo sive quia

“causa simulandi, in exclusione boni prolis, impellit ad discernendum num ius aut exercitium iuris fuerit exclusum. Dum enim causae ordinis oeconomici vel desiderium vitam primo nuptiarum tempore ducendi omni molestia vacuum evidens ac perspicuum signum constituunt propositi matrimonio abutendi, gravis tabes hereditaria in familia vel insanabilis morbus in alterutro contrahente exclusionem ipsius iuris urgent ac suadent” (coram infrascripto, Beryten. Maronitarum, d. 26 martii 1996, n. 15). Uti patet non raro causam simulandi percommode illustrant circumstantiae praenatrimoniales.

Criterion quoque suppeditavit iurisprudencia ad discriminandam causam fallacem vel facosam a vera: “Ut discernatur causa ficta aut falsa simulationis a causa certa, attente perpendi debent gravitas et convenientia eiusdem causae cum effectu secuto, ratione habita causae contrahendi. Certe causae gravitas dimetienda est non absolute et in abstracto, sed in concreta realitate, ratione habita indolis et ingenii simulantis, morum loci, aetatis, status valetudinis, etc., prae oculis habendo quod existere potest causa gravis et proportionata ad simulationem patrandam quin eapropter quis necessario simulet, cum ex proprio libero arbitrio homines agant et e converso quamvis, exstantibus causis simulationis, quis simulationem affirmet eo ipso haud sequitur probatio actus positivi voluntatis, deficientibus confirmationibus testium, adminiculis, circumstantiis” (coram Palestro, Mantuana, d. 27 maii 1992, vol. LXXXIV, pag. 282, n. 5).

B) DE ERRORE IN PERSONA

6.- Inter consensus vitia potioem locum tenet error seu “apprehensio rei falsa vel aestimatio unius pro alio, in quo non habetur conformitas intellectus cum re” (F. X. Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, tom. V, *Jus matrimoniale*, 1946, pag. 596, n. 464).

Eo quia “error est adprobare falsa pro veris ... addit actum quemdam super ignorantiam” (S. Thomas, *De malo*, q. III, art. 7). Diversimode enim ab ignorantia, quae est carentia vel negatio scientiae debita, error determinatam vel particularem falsitatem implicat in agentis iudicio, quod quidem positivum est, at cum realitate haud conforme necnon, ob falsam rei cognitionem et repraesentationem, subiectivam suasionem rem esse uti sentit agens et non aliter, etsi de facto dissimili ratione se habeat. (Cfr. R. Funghini, *Errore sulla qualità della persona direttamente e principalmente intesa*, in *Errore e dolo nel consenso matrimoniale canonico*, 1995, pag. 48).

Quando error versatur circa obiectum, quo voluntas movetur, substantiam ipsius actus attingit actumque irritum reddit, uti incunctanter eruitur e can. 126: “Actus positus ex ignorantia aut errore, qui ver-

setur circa id quod eius substantiam constituit, aut qui recidit in condicionem sine qua non, irritus est”.

Consensus, causa efficiens matrimonii, voluntatis est actus, at voluntas in consensu matrimoniali mutua sit necesse est et in determinatam ac circumscriptam personam diversi sexus dirigatur oportet.

Consensui essentialis insuper est mutua donatio et acceptatio foedere irrevocabili facta (can. 1057, § 2).

Ubi autem intellectus alterutrius contrahentis errore in persona compartis vel in qualitate personae, quae fuerit directe et principaliter intenta, correptus est, voluntas non est mutua et consensus non habetur et consequenter matrimonium irritum est (can. 1097, § 1 et 2).

Re intimius considerata, error in persona efformationem et existentiam ipsam consensus potius impedit quam consensum simpliciter vitiet, quatenus obiectum consensus in sua radicalitate sunt contrahentes in eorum certa et definita individualitate et identitate spectati: “persona determinate cognita contrahenti est substantiale obiectum contractus matrimonii” (c. Sincero, Romana, d. 27 maii 1911, RR.Dec. vol. III, pag. 178, n. 14).

Et iidem contrahentes, utpote etiam exclusiva subiecta vinculi coniugalitatis, in eorum individualitate et identitate imprescindibile praesuppositum sunt cognoscitivum voluntarietatis actus, qui constitui nequit et efficax esse ubi deest praevia cognitio, iuxta principium “nihil volitum quin praecognitum”. Nam “quidquid impedit causam de sui natura, impedit et effectum similiter. Consensus autem est causa matrimonii, ut dictum est. Et ideo quod evacuat consensum, evacuat matrimonium” (S. Thomas, *Summa Theol.*, Supplementum, q. 51, art. 1).

7.- Omissa, utpote feliciter superata et exsoleta civitatis, figura vel hypotesi personae liberae quae contrahat cum persona serva, quam liberam putat, de qua in can. 1083, § 2, 2° Codicis piano-benedictini, vicens Codex duplicem dumtaxat speciem erroris, matrimonium irritantis, spectat, erroris nempe in persona et in qualitate personae directe et principaliter intenta (can. 1097, § 1 et 2). Nobis de prima Videndum et disserendum est.

Persona sensu philosophico “significat id quod est perfectissimum in tota natura, scilicet subsistens in rationali natura” (S. Thomas, *Summa Theol.*, I, q. 29, art. 3), “ideo omne individuum rationalis naturae dicitur persona” (ibid., art. 3 ad 2).

Iuridice vero persona intelligitur quodvis subiectum iurium et obligationum, i.e. “subiectum activum iurium et subiectum passivum obligationum iure obiectivo statutarum et ex aliorum iuribus subiectivis profluentium” (G. Michiels, *Principia generalia de Personis in Ecclesia*, 1955, ed. II, pag. 5) et “ut Codici vigenti stemus, in Libro I “De normis generalibus”, habetur titulus VI, qui “De personis physicis et iuridicis”

agit, ubi nomine "personae" intelligitur subiectum attributionis iurium et officiorum, in sua indentitate individuali, praescindendo prorsus a qualitatibus quibus ipse datur vel quibus caret (U. Navarrete, *Error circa personam et error circa qualitates communes seu non identificantes personam*, in *Periodica de re canonica*, vol. 82, 1993, pag. 662).

Quae praestituta assertio facile comprobatur si mentem intendimus ad cann. 97, § 1; 98, § 1 et 2; 100 et interpretandae legis canonicae normae prae oculis habentur.

Indigitatum legitimum criterium interpretationis legis canonicae in can. 17 (cfr. can. 18 CIC 1917 et Fontes) prae primis exigit ut attendatur ad "propriam verborum significationem in textu et contextu consideratam": ad fuganda insuper dubia vel obscuritates, quae forte emerint, recurrendum statuit ad "locos parallelos" necnon "ad legis finem ac circumstantias et ad mentem legislatoris".

Nunc autem, ad rem, cl.mus P. U. Navarrete singulos locos Codicis, in quibus substantivum "persona" recurrit diligenter perlustravit et ad sequentem confirmatoriam conclusionem pervenit in supra alligato commentario: "Substantivum "personae" in Codice plus quam centies recurrit, iuxta "Indicem verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici" ab Ochoa compilatum. In his omnibus locis nomine "personae" venit subiectum ultimum attributionis iurium et officiorum, in sua individualitate et identitate, praescindendo prorsus a qualitatibus vel defectibus eidem inhaerentibus idemve afficientibus (P. U. Navarrete, *ibid.*).

In re matrimoniali substantivum "persona" sexies invenitur: in cann. 1073 (de effectu impedimenti dirimentis), 1086 (impedimentum disparitatis cultus), 1090 (impedimentum criminis), 1097 (error), 1124 (matrimonia mixta), 1149, § 3 (privilegium petrinum). "Tam vero -pergit laudatus P. Navarrete - non videtur posse esse dubium quin in his omnibus locis substantivum "persona" adhibeatur uno eodemque sensu, scilicet pro subiecto iurium et officiorum, in sua individualitate et identitate sumpto, abstractione facta ab omnibus ulterioribus qualitatibus quibus singulum subiectum afficitur in sua existentia reali" (Navarrete, *o. c.*, pag. 664).

Quibus positis, neminem fugit quid mirum et incongruum esse dumtaxat in paragrapho prima can.1097 substantivum "persona" assumere singularem, extraordinariam et discordantem significationem "personae moralis seu personalitatis".

8.- Canon 1097, § 1 vigentis Codicis fere ad litteram refert paragraphum primam can. 1083 Codicis piano-benedictini, qui uti fons novi canonis indigitatur (cfr. CIC Fontium adnotatione et indice analytico-alphabetico auctus, 1989, pag. 301). Una adest diversitas: loco "error circa personam" CIC 1917, in nova canonis redactione habetur "error in persona", de qua differentia videbimus infra.

Canon autem, 6, § 2 statuit: "Canones huius Codicis quatenus ius vetus referunt aestimandi sunt ratione etiam canonicae traditionis habita", qui ceterum plene congruit cum can. 6, § 2 CIC 1917: "Canones qui ius vetus ex integro referunt, ex veteris iuris auctoritate, atque ideo ex receptis apud probatos auctores interpretationibus, sunt aestimandi", quod valere -statuebatur etiam pro parte qua congruunt novi canones cum vetere iure, si tantum ex parte congruunt (can. 6, § 3).

Ad nostram materiam quod spectat ambigendum amplius non esse circa germanam significationem verbi "persona" in paragrapho prima can. 1097 et ambitum statuitionis inibi contentae neminem fugit, si prae oculis habeatur grave monitum regnantis Summi Pontificis in Allocutione d. 29 ianuarii 1993 ad Praelatos Rotae Romanae coram admissos: "Specialmente ove si tratta di "error in persona", ai termini usati dal Legislatore non è consentito attribuire un significato estraneo alla tradizione canonica" (AAS, vol. 85, pag. 1259).

Novitates non paucas continet utique vigens Codex prae Codice piano-benedictino, at opportune relevat et monet Summus Pontifex in eadem Allocutione: "Certo non poche novità sono state introdotte nel vigente Codice. Altro però è constatare che innovazioni sono state fatte circa non pochi istituti canonici, altro pretendere di attribuire significati inconsueti al linguaggio usato nella formulazione dei canoni" (ibid.).

Neminem fugit haec monita Summum Pontificem decennio a promulgatione vigentis Codicis protulisse ad incongruas et insuetas interpretationes et applicationes legis improbandas et reprehendendas. Gravi censura enim afficere non omisit eos qui, sua monita posthabentes, statuitioni canonis dissimilem, ampliorem vel minorem significationem, a disciplinis psychologicis vel sociologicis mutuata, tribuunt: "Sarebbe del tutto arbitrario, anzi apertamente illegittimo e gravemente colposo, attribuire alle parole usate dal Legislatore non il loro "proprio" significato, ma quello suggerito da discipline diverse da quella canonica" (AAS, 1993, vol. 85, pag. 1258).

Evolutivam demum canonum vel institutorum interpretationem, utpote extraneam iuri canonico, excludit Emmus Card. R. Castillo Lara, iam Praeses Pontificii Consilii de Legum testibus interpretandis: "In iure canonico vigenti puto nos loqui non posse de interpretatione evolutiva. Quod dicendum venit non tantum ex eo quod leges nuper promulgatae sunt, sed etiam ipsa natura interpretationis, quae ut vere talis dicatur, illustrare debet quod reapse voluerit Legislator statuere legis textu, non vero idem ampliare ad dirigendos casus pro quibus forsitan potuerit ac voluerit normas statuere" (R. Castillo Lara, *De iuris canonici authentica interpretatione in actuositae Pontificiae Commissionis adimplenda*, Communicationes, 20, 1988, 284).

9.- Si ad traditionem canonicam oculos vertimus dicendum omnes

Auctores tum veteres tum recentiores concorditer affirmare: a) exploratissimi iuris esse errorem circa personam, utpote substantialem, inducere nullitatem matrimonii cum in casu consensus feratur in aliam personam; b) personam intelligendam esse sensu physico. Quod clare patet sive ex eo quod fere omnes sese referunt ad matrimonium Jacobi cum Lia (Genesis, XXIX), in quo vera habita est substitutio personae, vel ad textum Gratiani: Verum est quod non omnis error consensum excludit; sed error alius est personae, alius fortunae, alius condicionis, alius qualitatis. Error personae est quando hic putatur Virgilius qui est Plautus. Error condicionis quando putatur esse liber qui servus est. Error qualitatis quando putatur esse bonus qui malus est" (Decretum, C. 29, q. 1) vel ad textum Coscii: "Error personae est quando hic putatur Vigilius et est Plato ... Dirimit procul dubio matrimonium error personae, veluti si mulier cogitans et intendens contrahere cum primogenito, contrahat cum alio; aut si quis putans illud contrahere cum Bertha contrahat cum Seia, non tantum de iure positivo, verum etiam de iure naturae, quia persona est substantiale obiectum matrimonii" (Coscius, De separat. thori, lib. 1, cap. 2, n. 2).

Alii insuper argumentationem proponunt ex exemplo e S. Thoma deprompto: "Sicut error ex hoc quod involuntarium causat, habet excusare peccatum, ita quod matrimonium impediatur ex eodem ... Si enim aliquis percutiat patrem baculo ferreo, quem credit ligneum esse, non excusatur a toto, quamvis forte a tanto; sed si credat quis percutere filium causa disciplinae et percutiat patrem, excusatio a toto, adhibita debita diligentia. Unde oportet quod error qui matrimonium impedit, sit alicuius eorum quae sunt de essentia matrimonii. Duo autem includit ipsum matrimonium, scilicet personas duas quae coniuguntur, et mutuam potestatem in invicem, in qua matrimonium consistit. Primum autem tollitur per errorem personae"; (S. Thomas, *Suppl.* q. LI, art. 2; cfr. Sanchez, *De sancto matrimonio*, lib. VII, disp. 18, n. 1 sq.; Schmalgrueber, *Jus ecclesiasticum universum*, lib. IV, tit. 1, n. 439; D'Annibale, *Summula theol. moralis*, vol. III, 1892, III^o ed., n. 444).

10.- Promulgato Codice piano-benedictino Auctores magnae notae traditionalem sententiam antecessorum secuti sunt.

Personam physicam procul dubio intelligit Gasparri, qui scribit: "Error facti circa personam verificatur quando quis vult contrahere cum persona certa et determinata, e. g. Maria, filia Maevii, qualem falso putat esse hanc, praesentem cum qua contrahit ... Proinde si praescindamus a matrimonio in tenebris inito, ut in exemplo scripturali, vel a matrimonio caeci, facile patet errorem personae tunc adesse quando haec simul concurrunt: quod quis vellet contrahere cum persona certa ac determinata, e.g. Maria filia Maevii, quae sit de facto absens et ignota; quod aliqua alia mulier praesens iactet se esse eam personam;

quod ipse deceptus eam ducat in uxorem" (P. Gasparri, *Tractatus canonicus de matrimonio*, vol. II, 1932, pag. 17, n. 790).

Idem sentit Wernz-Vidal, qui, citato exemplo matrimonii Jacobi et Liae, rationem exponit nullitatis in casu: "Nam ad valorem matrimonii essentialiter requiritur mutuus consensus maritalis duarum personarum in individuo sufficienter determinatarum" et animadvertit: "Sufficiens determinatio personae non deest si solummodo intercedat error de ementito nomine vel cognomine vel titulo personae aliunde notae", quod firmat decisionibus S. C. Concilii (Wernz-Vidal, *Jus canonicum*, tom. V, de matrimonio, pag. 600, n. 467).

In eadem sententia sunt Vermeersch (*Theologia moralis*, vol. III, 1948, pag. 479, n. 733), Vermeersch-Creusen, (*Epitome iuris canonici*, vol. II, ed. VII, 1954, pag. 263, n. 370), Cappello (*Tractatus canonicus moralis de sacramentis*, tom. V de matrimonio, ed. VII, pag. 512, n. 585), Chelodi (*Jus canonicum de matrimonio*, 1947, pag. 134, n. 112), M. Conte a Coronata (*Institutiones iuris canonici, De sacramentis*, vol. III, De matrimonio, 1948, pag. 602, n. 448), J.B. Ferreres (*Compendium Theol. moralis*, 1940, vol. II, pag. 597, n. 1067), S. Romani (*Institutiones iuris canonici*, vol. II, 1945, pag. 639, n. 947), T.A. De Jorio (*Theologia moralis*, vol. III, 1947, pag. 518, n. 932), M. Zalba (*Theol. moralis compendium*, tom. II, pag. 883, n. 1562), P. Huizing (*Schema structurae iuris canonici latini de matrimonio*, P. U. G., 1963, pag. 127, n. 42), I. Bank (*Connubia canonica*, 1959, pag. 355, § 50), P. Palazzini (*Error*, in *Dictionarium morale et canonicum*, vol. II, 1965, pag. 91 et pag. 293), C. De Clercq, (*Des sacrements*, in *Traité de droit canonique*, tom. II, 1955, pag. 357, n. 406), 1955, pag. 357, n. 406), C. A. Jemolo (*Il matrimonio nel diritto canonico*, 1941, pag. 244, n. 127), V. Del Giudice (*Nozioni di diritto canonico*, 12a ed., 1970, pag. 363, n. 140), A. Bertola (*Errore nel diritto*, in *Enciclopedia Cattolica*, vol. V, col. 524), O. Giacchi (*Il consenso nel matrimonio canonico*, 1973, pag. 61), O. Fumagalli Carulli (*Intelletto e volontà nel consenso matrimoniale canonico*, 1981, pag. 239 sq., nn. 127-128).

11.- Traditionalem interpretationem secuta est maior pars Auctorum, qui can. 1097, § 1 vigentis Codicis commentati sunt.

Exc.mus Pompedda scribit: "La prima ipotesi (error in persona) non ha presentato particolari difficoltà né dal punto di vista teorico (cioè dottrina e in giurisprudenza), né sotto l'aspetto pratico: in fondo si tratta di patente errore circa la identità fisica dell'altro contraente, che in concreto può verificarsi nel matrimonio per procura o fra persone menomate psichicamente o fisicamente" (M. F. Pompedda, *Il consenso matrimoniale*, in *Il matrimonio nel nuovo Codice di Diritto canonico*, 1984, pag. 56).

Idem sentit F. Bersini, qui de substitutione personae aperte loqui-

tur: "Si tratta in sostanza di uno scambio di persona" et alligat exemplum matrimonii Jacob cum Lia (F Bersini, *Il nuovo diritto canonico del matrimonio*, 1985, pag. 101).

Eandem interpretationem praebet R. P. D. Serrano Ruiz: "La forma più decisa di errore invalidante si ha quando la persona fisica non risponde a quella conosciuta e voluta dall'altra parte con connotati anagrafici ben chiari" Idem cl.mus Auctor tamen animadvertit: "Non mancheranno però alcuni, che, avvertendo il cambio, quasi insignificante, della dizione adoperata dal legislatore: "circa personam" (CIC 1917) e "in persona" (CIC 1983) e le moltissime questioni sorte a proposito della nuova interpretazione dell'error redundans in identitatem personae, vogliono ricondurre a questo § 1 l'errore a proposito di una persona fisicamente ben determinata, ma nella sua fisionomia morale molto diversa da quella che crede la comparte" (J. Serrano Ruiz, *Commento al can. 1097, § 1*, in *Commento al Codice di diritto canonico*, P.U.U. 1985, pag. 645). Quos vero probare ex contextu non videtur.

Eadem mente sunt P. A. Bonnet et Perez de Heredia y Valle. Primus scribit: "Nel momento costitutivo del matrimonio l'identità personale assume una rilevanza essenziale ... Da questa innegabile constatazione è nata l'attenzione tutta particolare che la canonistica e la giurisprudenza ecclesiastica hanno sempre correttamente posto all'identità fisica della persona" (P. A. Bonnet, *Il consenso matrimoniale*, in *Matrimonio canonico fra tradizione e rinnovamento*, 1985, pag. 180; Cfr. P. A. Bonnet, *Introduzione al consenso matrimoniale canonico*, 1985, pag. 70). Alter habet: "Este error ha de entenderse estrictamente ... Es un error de identidad por cambio de persona" (Perez de Heredia y Valle, *Código de derecho Canónico - Fuentes y comentario*, 3a ed., 1993, pag. 495; Cfr. F. Aznar, in *Código de derecho Canónico a cura L. De Echeverria*, BAC, 1985, pag. 531; P. Juan Viladrich, *Commentarios a los cc. 1095-1107*, in *Código de derecho Canónico*, Eunsa 1983, pag. 659).

12.- Quod praevisum fuerat a R.P.D. Serrano, quosdam commentatores scilicet notionem "personae", de qua in paragrapho prima can. 1097 esse extensuros superando conceptum "di persona fisicamente ben determinata" et inducendo quoque "fisionomia morale molto diversa da quella che crede la comparte" (Serrano, o.c. pag. 645) revera accidit et e. g. R. D. Josephus Ricciardi in ampla relatione, quam anno 1985 penes Archisodalitium Curiae Romanae habuit, affirmavit: "L'errore sulla persona invalidante il matrimonio ... non può essere limitato all'errore circa l'identità fisica dell'altro nubente, ma deve essere esteso all'errore circa gli elementi essenziali che identificano la persona della controparte nella sua integrità. In altre parole, intendendosi qui la persona come oggetto del consenso matrimoniale, l'errore nella persona va intesa come un *error in obiecto* e non deve essere limitato all'*error in*

identitate obiecti come si diceva in diritto romano, all'*error in corpore*, ma deve comprendere anche l'*error in substantia obiecti*, l'errore cioè sulle sue proprietà essenziali della persona nella sua dimensione spirituale, morale, sociale" (G. Ricciardi, *Errore sulla persona e sulla qualità della persona intesa direttamente e principalmente nel matrimonio canonico*, in *La nuova legislazione matrimoniale canonica*, 1986, pag. 71).

Eadem habet M. Calvo Tojo: "Si se pondera el resultado obtenido a través de la aplicación de cada una de la reglas legales de interpretación, la palabra persona del can. 1093, § 1 tiene un significado de plenitud. Sopesándolas todas en conjunto no queda duda de que esa voz tiene una significación globalizante: lo físico, lo biológico, lo psíquico y lo espiritual de cuya armonización resulta lo que en realidad es la persona" (M. Clavo Tojo, *Error y dolo en el consentimiento matrimonial según el nuevo Código de Derecho Canónico*, in *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, 1984, pag. 154).

In amplio rem sententiam inclinant P. Moneta et Salvator Berlingò. Primus palam proponit: "Un'interpretazione del diritto positivo attenta alla realtà naturale del matrimonio non può quindi che condurre ad intendere la figura dell'*error in persona* prevista dal can. 1097, § 1 non circoscritta all'individualità fisica dell'altro contraente, ma estesa a tutte quelle qualità che, incidono in modo radicale e determinante sulla personalità di esse, tanto da renderlo, sotto il profilo morale ed esistenziale, un individuo sostanzialmente diverso da quello che appare all'esterno al momento della prestazione del consenso matrimoniale" (P. Moneta, *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, 1991, 2° ed., pag. 148). Alter plene convenit cum Prof. Moneta: "La "persona" del nubente non può essere definita soltanto dai lineamenti fisici, ma anche dalle qualità che caratterizzano il soggetto da un punto di vista morale e sociale e che assumono una specifica rilevanza in ordine al negozio da contrarre, cioè il matrimonio" (E. Vitali - S. Berlingò, *Il matrimonio canonico*, 1994, pag. 96). Attamen idem cl.mus Auctor prudenter et caute animadvertit: "La circostanza che nella terminologia adoperata le varianti sono minime (inter Codicem 1917 et vigentem) potrebbe dare ragione a chi pensa che il legislatore non abbia voluto innovare in proposito" (pag. 95).

Strictiori interpretationi adhaeret cl.mus A. Chiappetta (pag. 215), qui, relata laxiore, animadvertit: "Senza dubbio le ragioni addotte (pro "identità morale" comprendente non solo l'individualità fisica, ma anche le qualità sostanziali inerenti al soggetto) meritano un'attenta considerazione, ma noi dobbiamo attenerci a quanto stabilito dalla Legge" (L. Chiappetta, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica concordataria*, 1990, pag. 217, n. 619).

Quod grave monitum prae oculis ac firmiter habere debent Iudices in causis iudicandis ne proprio munere deficiant sibi vindicando quae Legislatoris sunt.

13.- Argumentum pro traditionali interpretatione desumi potest etiam ex legislatione pro Ecclesiis Orientalibus. Nam can. 820, § 1 CCEO refert ipsissima verba can. 1097, § 1 Codicis pro Ecclesia Latina et ditionem iam per M. P. "Crebrae allatae" inductam et sese referre ad personam physicam absque ambagibus affirmat cl. mus D. Salachas: "Nel caso si tratta dell'errore sulla persona (*in persona*) in quanto persona fisica nei suoi dati anagrafici ben determinati, con cui si intende e si vuole celebrare matrimonio" (D. Salachas, *Il sacramento del matrimonio nel nuovo diritto canonico delle Chiese Orientali*, 1994, pag. 157). Ipsa compositio canonis 820 in duas paragraphos distincta - § 1 error in persona, § 2 error in qualitate personae - traditionali interpretationi favet: "La formulazione del can. 820 induce a pensare che il legislatore abbia voluto trattare sia dell'errore sulla identità fisica strettamente detta della persona, sia sulle sue qualità" (D. Salachas, o.c., *ibid.*).

Quod congruit cum traditione canonica orientali. Idem sentiebat R. P. F. Galtier in suo commentario ad can. 74 M. P. "Crebrae allatae", ubi datum est legi duas paragraphos canonis respicere: "La substitution physique d'une personne à une autre"; "la substitution morale" quae "suppose que le contractant veut le mariage pour telle qualité de la personne en vue ... Pour qu'y ait nullité il faudrait, de droit naturel, que la qualité visée et donnant cause au contract constitue pour l'autre partie le caractère même de la personne" et "la condition servile" (F. Galtier, *Le mariage - Discipline orientale et discipline occidentale* - 1950, pag. 194).

14.- Laxioris interpretationis fautores provocant ad diversam ditionem vigentis Codicis - "In persona" - prae Codice piano-benedictino - "circa personam", assumentes per hanc postremam intelligi debere "error interno alla persona", per primam vero "dentro la persona" et ideo veterem ditionem urgere strictissimam interpretationem traditionalem personae physicae, novam vero, praeter personam physicam, identitatem moralem, i. e. personam cum qualitatibus substantialibus, moralibus, psychicis, spiritualibus etc. (Cfr. Ricciardi, o. c. pag. 67).

Mutatio vero ob rationem mere lessicalem videtur indutta. Nam utraque praepositio eandem significationem habet (Cfr. Georges - Calonghi, *Dizionario della lingua latina*, pagg. 479, 1341).

Ceterum haec immutatio lessicalis introducta fuerat in Codificatione pro Ecclesia Orientali per M.P. "Crebrae allatae" - De disciplina sacramenti matrimonii pro Ecclesia Orientali", anno 1949 in can. 74 quin Auctores vel iurisprudencia ab interpretatione traditionali recederent (Cfr. R. Galtier, o.c., pag. 194).

“Cambio quasi insignificante” mutationem dicit R.P.D. Serrano (*Commento al Codice di diritto canonico*, P.U.U., pag. 465); “espressione lessicale” Exc.mus Pompèdda (*Il consenso matrimoniale*, o.c., pag. 56); “nella terminologia adoperata: le varianti sono minime ... potrebbe dare ragione a chi pensa che il legislatore non abbia voluto innovare in proposito” (Vitali - Berlingò, *Il matrimonio canonico*, 1994, pag. 95 - cfr. et notam n. 52); “di natura stilistica” (P. A. Bonnet, *Introduzione al consenso matrimoniale canonico*, 1985, pag. 67, n. 20).

Peculiarem mentionem meretur in casu animadversio, quae datum est legi in una coram Pompèdda: “Re quidem vera, inanis recursus fit ad leviores immutationes in formula adhibita a Legislatore revisente Codicem. Praetermissis etenim superius relatis e laboribus Commissionis necnon concordi doctrina de identitate significationis locutionum in duobus Codicibus adhibitarum, si quis urgere vellet interpretationem praepositionis “in” collatae cum priore “circa”, facili intellectu et veluti primo ictu oculi animadveteret quandam genericitatem Codicis 1917 expressam per praepositionem “circa” et insimul claram coarctationem praepositionis “in”, adhibitae in vigenti Codice. Ista enim suos fines veluti locales atque ideo conceptualiter habet determinando et definiendo et circunscribendo obiectum intra illud quod “persona” est: praepositio e contra pridem adhibita seu “circa” circumstans, quid ad extra pertinens manifesto indicat. Igitur, si qua extensiva interpretatio verbi “personae” legitima fuit in contextu lexicali, ea exstitit penes Codicem abrogatum non vero in vigente Codice” (coram Pompèdda, Calicutten., d. 6 februarii 1992, RR. Dec. vol. LXXXIV, pag. 55, i).

15.- Traditionali conceptui de persona in sua identificatione physica ac individualitate considerata adhaeret prima sententia ob errorem in persona a Rota restituta d. 16 aprilis 1913 lata, quae mirum casum substitutionis personae in regione sinensi patratae respicit. Viduo patri filius quandam viduam “integris exornatam moribus et venusto aspectu praeditam” uti coniugem proposuit. Qua renuente, ad aliam viduam oculos vertit filius, cui, mediatoris opera, nuptias cum patre celebrandas obtulit. Haec condicionem accepit, at contrariis qualitatibus ornata erat. “Sacris expletis ritibus, quum ex ecclesia egrediebantur, vir prima vice mulierem inspexit, ac advertens eam esse indecoram et senem usque ad canitiem, magna ira exarsit” et mulierem in domum recepit “non ut uxorem, sed tamquam ancillam”. Sententia rotalis, probatorum Auctorum doctrina et auctoritate nisa, nullitatem matrimonii declaravit (coram Heiner, Celi Meridio-Occidentalis, d. 16 aprilis 1913, RR. Dec. vol. V, pag. 243 sq).

Eadem iuris principia traduntur in subsequentibus decisionibus, etsi in obliquo tantum quaestionem aggrediuntur, uti v. g. coram Sincero, Romana, d. 27 maii 1911, RR. Dec. vol. III, pag. 178, n. 14; coram

Florczak, d. 17 decembris 1927, o.c. vol. XIX, pag. 527, n. 2; coram Manucci, Aturen., d. 20 iunii 1932, o.c., vol. XXIV, pag. 231, n. 2; coram Wynen, Mediolanen., d. 28 martii 1939, o.c., vol. XXXI, pag. 179, n. 2).

16.- Cum recentiore iurisprudencia choeret recientissima post vigentis Codicis promulgationem edita, uti facile colligitur ex decisione c. Pompedda d. 6 februarii 1992: "Canon (1097) fortasse haud undequaque definitus et digestus apparet (Cfr. coram Pompedda, 22 iulii 1985, RR.Dec. vol. LXXVII, pag. 396, n. 4), sed per duas positas paragraphos distinctionem clarissime continet inter identitatem physicam personae et qualitatem eidem forte pertinentem ... Verum quidem ex collatione inter notionem "erroris circa personam" et notionem "erroris circa qualitatem redundantis in personam", clare patet quidquid est de interpretatione secundae facti speciei, priorem factispeciem esse de identitate physica alterius partis contrahentis ... Prima igitur hypothesis in can. 1097 facta spectat: "patente errore circa la identità fisica dell'altro contraente" (M. F. Pompedda, *Annotazioni nel diritto matrimoniale nel nuovo Codice canonico*, in AA.VV., *Il matrimonio nel nuovo Codice di diritto canonico*, 1984, pag. 56) (coram Pompedda, Calicutten., d. 6 februarii 1992, RR.Dec. vol. LXXXIV, pag. 52, n. 2 b,d) ... "Quae conclusio congruere omnino videtur - cum doctrina canonica interpretata Codicem 1917, adeo ut alia significatio verbi "personae" non inveniatur" (ibid. pag 55, 2, g).

Doctrinam eorum qui "errorem in persona asserunt deberi "essere estesa all'errore circa gli elementi essenziali che identificano la persona della controparte nella sua integrità" (Ricciardi, o.c., pag.71) "arbitrariam omnino et textus canonis perversionem habemus" (ibid. pag. 55). Quas singulas affirmationes perampla collustrat argumentatione ac Auctorum alligatione (Cfr. quoque c. Pompedda, S. Sebastiani Fluminis Januarii, d. 3 maii 1993, RR.Dec. vol. LXXXV, pag. 362, n. 3; coram Pompedda, Trichurien., d. 2 martii 1994, RR.Dec. vol. LXXXVI, pag. 128, n. 8).

Traditionalem doctrinam enucleate et definite proponit decisio coram Stankiewicz d. 22 iulii 1993: "Conceptus tamen "personae", in quam error cadere potest, alius esse nequit nisi "personae physicae". Nam "ius connubii", hoc est naturale ius nubendi super quo ius fundamentale christifidelium ad sacramentum matrimonii fundatur (cfr. cann. 219, 1058), personae humanae seu physicae tantum competit" (coram Stankiewicz, S. Salvatoris in America, d. 22 iulii 1993, RR. dec. vol. LXXXV, pag. 592, n. 6) ... "Conatus laxandi compagem personae physicae in re matrimoniali sustineri nequit ... Nec ideo in dubitationem vocari potest certum constansque principium iurisprudentiae, iuxta quod notio "personae", de qua in can. 1097, § 1, "unam significationem in lege canonica prae se ferre valet, hoc est" individuum physicum ab aliis distinc-

tum" (coram Pompedda, decisio 6 februarii 1992, RR. Dec. vol. LXXXIV, pag. 53, n. 2, e), cum nullum ad rem cogi potest argumentum Legislatorem contra traditionem canonicam (can. 6, § 2) significationem iuridicam "personae" tribuere voluisse etiam individuo qualitatibus moraliibus ornato, vel eius intimae structurae, vel immo "intendisse vim erroris "in personalitate" alterius contrahentis" (ibid., pag. 593, n. 7).

Eadem non minus efficaciori vi affirmantur in una coram Bruno: "In primo paragrapho canonis agitur de errore circa identitatem physicam personae compartis" (coram Bruno, Hierosolimitana Latinorum, d. 17 iunii 1994, RR. Dec. vol. LXXXVI, pag. 339, n. 4).

Pari perspicuitate R.P.D. Stankiewicz in una Coccinen. asserit: "Conceptus personae, de qua in can. 1097, § 1 cavetur, videlicet in quam error cadere potest, alius esse nequit nisi concretae personae humanae seu physicae. Nam personae humanae concretae seu physicae est vocatio ad coniugalem communionem instaurandam per mutuam plenamque donationem personalem (cfr. can. 1057, § 2) non vero personae idealiter conceptae, aut cuiusdam identitatis moralis et socialis vel peculiaris alicuius personalitatis" (coram Stankiewicz, Coccinen., d. 27 ianuarii 1994, RR. Dec. vol. LXXXVI, pag. 59, n. 5).

17.- Hucusque expositis attente consideratis, quae sequuntur constablienda veniunt:

a) Canon 1097 duplicem bene distinctam figuram seu speciem erroris matrimonium irritandi capacem continet et proponit. Unaquaeque figura hac capacitate nedum modo distincto sed et plene autonomo gaudet.

b) In viginti Codice, sicuti ceterum in piano-benedictino, substantivum persona continenter sumitur ad significandum subiectum iurium et obligationum in sua individualitate et identitate sumptum.

c) Ne una quidem vice Codex illos limites praetergreditur et conceptum "personalitatis" assumit, includens subiecti qualitates psychologicas, morales et intellectuales in illius vita existentiali manifestatas.

d) Quando subiecti determinandae sunt illae memoratae qualitates, Codex explicite loquitur de "qualitate in persona" (can. 1097, § 2) vel utitur dictione "Circa alterius partis qualitatem" (can. 1098).

e) Qualitates sic dictae "substantiales" personae, quae graviter influunt in coniugale consortium, positive exclusae fuerunt a canone de errore a Pontificia Commissione Codici J. C. recognoscendo.

Nam ex Relatione 1981 constat Em.mum Card. F. König proposuisse ut norma propria canonis de dolo circa qualitatem "quae suapte natura consortium vitae coniugalis graviter perturbare potest" applicaretur quoque simplici errori, at responsum fuit negativum: "Quaeritur utrum oporteat ut norma can. 1052 (in Codice promulgato can. 1098) ad ca-

sum simplicis erroris applicetur. Effectus ad perturbationem futuri consortii vitae quod attinet sunt iidem ac in errore doloso (Card. König)". R. "Non oportet, nam dolus multo gravius perturbat consortium coniugale quam simplex error" (Relatio 1981, pag. 256, ad can. 1052, ad 2).

f) Si in paragrapho prima can. 1097 substantivum "persona" tam latius pateret ut in sua significatione qualitates quoque psychicas, morales et intellectuales subiecti includeret, prorsus inutilis extaret paragraphus secunda eiusdem canonis cum diversam speciem erroris non contineret et "superfluum redderet can. 1098, de dolo, qui ab omnibus exhibetur uti magna novitas novi Codicis" (U. Navarrete, o. c., pag. 664). Un utroque enim casu, ad instar erroris in persona (can. 1097, § 1), omnino sufficeret simplex error in qualitate communi aliquo saltem modo incidenti in quandam personalitatis speciem" (coram Stankiewicz, Coccinen., d. 27 ianuarii 1994, o. c., pag. 59, n. 7). Quin dicatur conditiones a paragrapho secunda inductas per verba "directe et principaliter intenta" haud exigenter a paragrapho prima et obscuraretur et evanesceret principium de praevalentia intentionis in consensu proferendo.

g) In traditione canonica et in iurisprudencia Nostri Fori verbi "persona" denunciata latior interpretatio positive excluditur. Ex communicatione Pontificiae Commissionis Codici recognoscendo accipimus nullam disceptationem factam esse de notione personae in canone 1097, § 1 redigendo.

h) Nullum validum, eo vel minus decretorium, argumentum pro latiori interpretatione paragraphi primae desumi potest ex immutata ditione per praepositionem "in" loco "circa" inducta. Ceterum idem cl. mus Ricciardi honeste admittit "Non ci sono state rese note le motivazioni di questo cambiamento" (Ricciardi, o.c., pag. 67).

i) Recursus ad lationem significationem substantivi "persona" nulla cogenti ratione intrinseca vel extrinseca urgetur, cum optatae significationi plene et circumscripte satisfaciant can. 1097, § 2 et can. 1098.

j) Fundamentale pro paragrapho prima can. 1097 est criterium identitatis ita ut quivis error in identitate vel identificatione comparatis nullitatem matrimonii secumferat. Qua de causa error circa qualitatem quae redundet in errorem personae iuxta interpretationem Suarezii cum certam et exclusivam ac bene circumscriptam identitatem personae firmiter implicet, persequatur ac re efficiat praestetque, ambitum erroris de quo in § 1 non excedit: "Dirimit procul dubio matrimonium error personae, veluti si mulier cogitans et intendens contrahere cum primogenito, contrahat cum alio" (Coscius, De sep. thori, lib. I, cap. II, n. 2).

Idem dicas de nota identitatem personae aequante et efficiente, quae non ex voluntate contrahentis, sed ex constitutione physica vel defectu

physico originem ducit, qua, in parvo praesertim coetu vel pago, facile indigitatur ac assimilatur contrahens, uti v.g. coecus filius Antonii, gibbosus, longurio, magus, etc.

k) Per criterium identitatis physicae non negatur vel ad minimum reducitur vel iacturam patitur valor relationis interpersonalis matrimonii. Nam "la identidad física, aún siendo un núcleo de conocimiento conyugal mínimo o básico, es un conocimiento substancial, repleto de profundo significado personalista y matrimonial, que sólo desde la inadvertencia podría infravalorarse. Conviene recordar que la identidad de la persona, en cuanto tal, no se conoce *vis a vis*, en directo, sino a través de sus manifestaciones. La primera de éstas es su propio cuerpo el cual, además de contener y expresar la identidad personal y sexual en forma cierta y determinanda, es susceptible de conocimiento directo y objetivo por el contrayente" (P. J. Vilhadric - *Commentario exegetico* ..., vol. V, pag. 1276).

Qued illustratur quoque a cl.mo Prof. S. Gherro: "Con riferimento al significato originario del termine "persona", che era quello di maschera teatrale, possiamo sottolineare come l'errore di persona propriamente detto sia connesso all'aspetto fenomenico del soggetto che si evidenzia nella vita di relazione; mentre quello sulle qualità si concretizza circa dati e circostanze anche non direttamente e immediatamente riscontrabili nell'individuo" (S. Gherro, *Diritto matrimoniale canonico*, 1985, pag. 157).

l) Argumentum pro ampliando ambitu paragraphi primae can. 1097 haud desumi potest ex eo quod, si stamus traditionali interpretationi, perrara est canonis applicatio cum idem dicendum sit etiam pro statuitione can. 1083, § 1 CIC 1917. Prof. A.C. Jemolo anno 1941 scribebat: L'errore ristretto in questi confini dà pochissima materia alle cause di nullità. In effetti, almeno nei nostri Paesi occidentali, è pressochè impossibile che si possa sposare Tizia credendo di sposare Caia" (A. C. Jemolo, *Il matrimonio nel diritto canonico*, 1941, pag. 244, n. 127).

Quod mirum in se non est. Alicuius actus iuridici nullitas habetur uti exceptio, non uti norma et matrimonium cum errore in persona celebratum a Legislatore habetur uti gravis exceptio ab ordinariis contingentibus et infrequens, minime vero uti legis praescriptum ad serpentes vel extirpandos abusus in consuetudine vitae. Quin dicatur stuitionem canonis esse declationem principii de vitiis consensus.

Ceterum, feliciter et pro Dei gratia, quaedam quoque impedimenta rarissima sunt, uti crimen in utraque figura (can. 1090, § 1 et § 2) pro quo nulla adest ratio ne mors intelligatur "secundum propriam significationem in textu et contextu consideratam" (can. 17).

m) Cum Summus Pontifex in Allocutione ad Praelatos Rotae Romanae coram admissos, supra relata, explicitate et formaliter affirmave-

rit fas non esse in lege interpretanda "ai termini usati dal Legislatore" significationem tribuere extraneam vel alienam a traditione canonica "specialmente ove si tratta di "error in persona"", recipi non potest assertio Concilii Vaticani II declarationes "inducono ad un'interpretazione del concetto di "persona" più adeguata rispetto all'evoluzione dei tempi" (S. Berlingò, o.c., pag. 96), eo vel magis quod "Non si può inoltre ipotizzare nell'interpretazione del vigente Codice una frattura con il passato, quasi che nel 1983 vi sia stato un salto in una realtà totalmente nuova. Il Legislatore infatti positivamente riconosce e senza ambiguità afferma la continuità della tradizione canonica, particolarmente ove i suoi canoni fanno riferimento al vecchio diritto" (AAS, 1993, vol. 85, pag. 1258).

n) Haud obstant demum affirmationes, quae in decisionibus Nostri Fori, vestigia prementibus sententiae coram Canals d. 21 aprilis 1970, inveniuntur quaeque personam intendi debere "magis complete et integre" (coram Canals, Nichteroyen., d. 21 aprilis 1970, RR.Dec. vol. LXII, pag. 371, n. 2) asserunt, i.e. sub pactu morali, culturali, sociali, professionali, etc., cum hae decisiones sese referant ad errorem in qualitate personae, de quo in § 2 can. 1097, non ad errorem in persona. Facile in primo casu altera pars per unam aliamve qualitatem ita indigitatur et circumscribitur ut "personam physicam ope cuiusdam personalitatis psychologicae, ethicae, legalis, culturalis, socialis aut oeconomicae omnino resolvant" (coram Stankiewicz, S. Salvatoris in America, d. 22 iulii 1993, o.c., pag. 593, n. 6).

IN FACTO

18.- Cum caput de errore in qualitatibus personae directe et principaliter intentis ex parte mulieris iam duplici negativa sententia dimissum sit, Nobis de aliis duobus capitibus difformi iudicio expensis videre superest, scilicet de exclusione boni prolis ex parte viri et de errore in persona viri ex parte mulieris.

Etsi testimonia credibilitatis a parochis exarata desiderantur, ex intrinseco tamen actorum examine de partium ac testium sinceritate in deponendo satis constare tenent Patres. Etiam testes primo in altero iurisdictionis gradu inducti, qui facta et circumstantias prae testibus primae instantiae dignoscunt et referre valent, attentis validis serotinae inductionis rationibus ab actrice adductis, tamquam suspecti et tardivi repelli nequeunt et ideo fides eis deneganda non est (Cfr. 134/4-5).

A) DE EXCLUSIONE BONI PROLIS

19.- Actrix, semper constans in suis asseverationibus, declarat se tantummodo post nuptias absolutam viri proli adversitatem proli didicisse. Ante matrimonium opinata est conventum procreationem desiderare, sed perdurante vita coniugali, illius veram intentionem detexit, quia desiderio maternitatis ab ea iterum iterumque manifestato, semper acriter restitit, explicite affirmans se inde a tempore praenuptiali procreationi infensum fuisse.

Deponit actrix: "Prima del matrimonio non ho mai dubitato che V volesse figli ... Quando, dopo circa un anno di matrimonio, gli ho chiesto di terminare l'atto ... chiedendogli esplicitamente: 'non potremmo avere un figlio?' lui mi rispose: 'no, figli non ne voglio'" (134/3) ... " Mio marito è stato perentorio nel rifiutarli ... Mi disse che la volontà di escludere era sempre stata presente in lui, anche se prima di sposarci non me ne l'aveva mai manifestata" (18/8) ... "Quella decisione era in realtà radicata sempre in lui già prima del matrimonio" (134/3).

Conventus de re a iudice directe exquisitus, plane depositionem mulieris confirmat.

Confitetur se in nuptiis celebrandis incunctanter perpetuitatem vinculi ac fidelitatem assumere intendisse, liberos vero "in forma assoluta" excludendos statuisset (23/4). Statuitio determinata et firma fuit ac indesinenter ad effectum deducta: "Figli non sono nati dal matrimonio perché li ho sempre esclusi. Sono stato sempre deciso nell'escluderli anche quando mia moglie chiedeva un figlio. I rapporti intimi li ho gestiti io con la precauzione di evitare possibili gravidanze" (24/8).

Plane libenterque admittit se ante matrimonium propriam veram intentionem sponsae non concredidisse ne eam conturbaret et valde optatis nuptiis idem valedicere cogeret: "Non ho parlato di questo problema a M sapendo che a M piacevano i bambini e li desiderava ... Se gliene avessi parlato in termini chiari che i figli non li volevo da lei, l'avrei messa a disagio ... anche in ordine alla stessa probabilità del matrimonio, io temevo una reazione di questo genere" (23/4) ... "So benissimo che M mi avrebbe escluso in partenza se avesse in qualche modo letto nel mio pensiero" (137/5).

In altero iurisdictionis gradu suam primaevam depositionem in totum firmat: "Confermo la mia ferma volontà di non generare mai un figlio con M ... Pur riconoscendola una forma egoistica, la ritenevo giusta. Non intendevo assolutamente cambiare opinione, né l'avrei cambiata" (136/2).

Declarare insuper non veretur se in processiculo praematrimoniali pravum propositum celasse "perché era l'unico modo per celebrare le nozze" (23/5).

20.- Testes in prima instantia excussi, si excipias T1, quae opinatur partes verum matrimonium christianum inire optasse et intendisse (40/4), omnes, etsi de praematrimoniali intentione viri nihil directe referre valent, certitudinem suppeditant eundem, perdurante tota vita coniugali, aperte et mordicus filium mulieri, illum instanter postulanti, denegasse.

T2, in partium taberna adiutrix, deponit: "Mano mano che M prese a confidarsi con me e mi disse che le cose con V non andavano bene... Una delle cause del difficile rapporto tra loro era l'esclusione dei figli che faceva V per il loro matrimonio, mentre M desiderava i figli. V invece non ne voleva sapere dei figli, a lui davano fastidio" (29/2) ... "Le difficoltà della loro convivenza coniugale ... erano originate dalla negazione dei figli che faceva V, perché a lui non interessavano affatto" (30/7).

T3, "massaggiatrice fisioterapeuta", quae curas actricis praestitit de medici consilio "perché aveva disturbi continui di insonnia, di vomito, cefalee ed emicranie", ab ea directe rescivit "che suo marito si era sempre dimostrato ostinatamente chiuso ai figli" (33/3-7). Ipsa matrimonii ruina tribuenda est "a questa difficoltà di intesa coniugale e di frustrazione che M ha avuto come donna per non essere stata stimata nella sua esigenza né come madre perché il marito non ha voluto darle un figlio" (33/8).

Eadem refert actricis amica ab adolescentia T4: "Più tardi parlando con M, venni a conoscere che esistevano problemi molto più seri ... M desiderava i figli e questo non si è realizzato perché V li ha sempre negati, li riteneva un impedimento e una responsabilità che lui non voleva accollarsi" (37/6).

Actricis socia laboris ante nuptias T5 nos certiores facit illam filios procreare percupisse, at maritus legitimo desiderio uxoris "ostinatamente contrario" fuit ... e ... "V era sempre stato contrario ai figli, M lo ha scoperto solo dopo il matrimonio" (43/7).

Naufragium matrimonii potissimum abiudicandum est obstinato animo viri contra prolem, qua de causa mulier "si sentiva defraudata nel suo desiderio di maternità" (43/8).

T6 in mentem revocat aequivocationem viri ante nuptias: "Non si è potuto mai fare con lui un discorso serio sulle proprietà cristiane del matrimonio. V era sempre sfuggente anche quando si chiedeva a lui qualcosa; non per cattiveria, ma per la sua situazione psicologica" (47/4). Confidenter ab amica accepit quod "figli non sono venuti dal matrimonio perché ... V non li voleva e non li aveva mai voluti, motivava questa esclusione con la difficoltà che avrebbe trovato dato il tipo di lavoro svolto a essere padre in senso pieno. Oltre a questo hanno certamente agito in V i ricordi della sua infanzia vissuta praticamente senza genitori" (49/7). Qua de causa tenet "probabilmente la volontà di es-

clusione della prole in V era antecedente al matrimonio. Fondo questa mia affermazione sul fatto che la situazione di carenza affettiva e di non presenza dei genitori da lui vissuta nella sua fanciullezza aveva segnato in profondo la sua psiche" (ibid.).

Actricis mater, dum confirmat causam naufragii matrimonii fuisse "il rifiuto dei figli" ex parte conventi, refert filiam, spe exoptatae maternitatis defraudatam, in gravem animi dimissionem incidisse, quae per quattuor annos eam conturbavit et curas medicas exegit (53/7-8): 'È cominciata una certa crisi quando M ha chiesto un figlio a V. V si rifiutò dicendo che lui aveva sofferto molto nella sua fanciullezza e non voleva che eventuali figli potessero soffrire quello che lui aveva sofferto. Questa volontà di esclusione V la manifestò dopo le nozze e se lo avesse fatto prima del matrimonio sono certa che mia figlia non lo avrebbe sposato, perché mia figlia si sentiva realizzata anche come madre" (53/7).

21.- Probatio extraiudicialis simulati consensus corroborationem obtinet ex declarationibus testium in altero iurisdictionis gradu inductorum, qui de praenuptiali quoque viri proposito fere omnes notitias certas afferunt.

T7, qui partes anno 1965 novit et testis sacramentalis fuit, refert se pluries ante matrimonium audivisse conventum rotundo ore excludentem prolem et bene edoctum se dicit virum uxori durante vita coniugali filium instanter exposcenti denegasse: "V si è confidato con me prima del matrimonio (cfr. 115/4) ... escludeva i figli ... V nel matrimonio cercava una protezione ... non altri impegni" (115/3) ... "Più volte abbiamo parlato dei figli, senza testimoni, e V sempre li escludeva" (116/5) ... "Escludeva i figli per evitare che avessero una vita travagliata come lui aveva avuto la sua infanzia" (116/6) "... V nella sua vita coniugale ha dimostrato insicurezza, ma soprattutto irresponsabilità. E quando M gli ha chiesto di formare una vera famiglia con i figli, V ha risposto di no per i motivi già esposti sopra" (116/7).

T8 actorem nimis sui amantem tenet et declarat: "Più volte con me V ha detto che lui figli non ne avrebbe mai messo al mondo. Alla richiesta se M lo sapesse ha risposto negativamente e che mai glielo avrebbe detto perché era lui che aveva bisogno di una famiglia e dichiarava che se M l'avesse saputo avrebbe rotto il fidanzamento" (118/3) ... "Dalle confidenze avute da V ho capito che lui voleva una famiglia solo per ricevere, era egoista, e non voleva e non era all'altezza di impegnarsi in una conduzione familiare e verso i figli. Non voleva assolutamente l'impegno dei figli, giustificandosi con la sua infanzia infelice" (119/4). Insuper de tempore postmatrimoniali habet: "Quando M gli chiese un figlio, lui, esclamando e alzando le braccia, disse: "questo mai" ... Non c'è stato verso di convincerlo in nessun modo" (120/8).

T9 ignorat propositum praematrimoniale conventi (cfr. 122/6), sed post nuptias ab M didicit "che V non ne voleva sapere di avere dei figli". Praeterea confirmat actricem, cum compertum habuit se numquam filios in lucem edere posse, in gravem et diuturnum morbum incidisse (cfr. 123/7).

T10, conventi frater, significantia verba refert: "Avendo io avuto notevoli difficoltà per avere figli, V mi ha detto: "io non diventerei matto come te per avere un figlio"" (125/4) ... "Più di qualche volta, V si era espresso con poco interesse per avere figli" (ibid.).

Frater autem filiis contrarietatem iustificabat sive ob suiipisus gravem difficultatem, ratione laboris, aptam educationem eis praestandi sive ob amaram et ingratham infantiam, quam passus erat.

T11, amica actricis inde a quinquennio ante nuptias, praenuptialem intentionem viri clare percepit: "Le sue idee - ait - sono emerse con molta chiarezza: lui i figli non li voleva perché non corrispondevano al suo progetto matrimoniale. Su questo argomento si mostrava molto deciso" (128/5) ... "V, pur credendo nel matrimonio, voleva una compagna con sicurezza, come un rapporto di coppia limitata a due persone" (127/4). Testis viri silentium erga actricem de hac sua intima mente et illius agendi modum inprobavit, sed frustra: "Ho fatto rilevare a V che le sue idee erano sbagliate e traeva in inganno M non esprimendo questa sua convinzione. Lui era, però, convinto che questa rivelazione avrebbe portato alla rottura del rapporto" (128/6). Ipsa sua ex parte quoque silentium tenuit erga amicam: "Io, nello stesso tempo, non me la sono sentita di parlare ad M" (129/6).

Concinit denique avunculus actricis T12: "V voleva ... trovare nella moglie un appoggio sicuro. In prossimità del matrimonio ebbi occasione di parlare con lui dei figli e lui mi ha chiaramente detto che assolutamente non li voleva a causa delle esperienze personali che come figlio aveva fatto ... gli ho detto chiaramente che doveva manifestare (le sue intenzioni) ad M perché non si può essere così egoisti. Lui si è dimostrato indifferente e mi ha lasciato perplesso. Al nostro colloquio non erano presenti altre persone e io non l'ho riferito a nessuno" (131/5).

Testes supra relati, uti iam innumus, suspecti habendi non sunt, attentis praesertim credibilibus et aptis rationibus de eorum serotina convocatione ab actrice in secundo vadimonio adductis (134/4). Ex eorum depositionibus, quae praenuptialia viri proposita nobis suppeditant, collatis cum declarationibus testium in prima instantia inductorum, indubie emergit conventum positivo voluntatis actu prolem e suo matrimonio ineundo excludere intendisse.

22.- Causa simulandi, gravis et proportionata atque a causa contrahendi bene distincta, non deest in casu. Nam partes mutuo amore et aestimatione ductae ad nuptias pervenerunt (14.2-3; pag. 15; pag.

17; 15/3; 22/3; 36/3; 36/5; 39/3; 40/5; 43/3; 47/3; 48/5; 52/3; 52/5; 116/6; 122/3-4; 125/2; 127/3-4; 131/3-4; 131/5), dum causa simulandi invenienda est in sui commodi ac rerum studiosa natura viri, in eius tristi et aegra consumpta infantia necnon in peculiari genere laboris mercaturae, ab eo exercitae, quae frequentes absentias e coniugali domo exigens, graves difficultates pro apta ac congruenti filiorum educatione constituebat.

Conventus, assertus simulans, rationem exclusionis sobolis sua ex parte ita illustrat: "Escludevo in forma assoluta, allora i figli ... per le vicende della mia fanciullezza e quelle legate al mio lavoro e forse anche per l'egoismo personale ... I figli richiedevano per la loro educazione una responsabile presenza e io non ero in grado di garantirla" (23/4).

Et revera vir fere semper cum avis vivere coactus quia pater in nosocomium psychiatricum receptus erat: "Causa la malattia di mio padre -deponit conventus- sono vissuto sempre con i nonni" (21/2) ... "Non ho mai conosciuto il padre di mio marito -ait actrix- perchè ricoverato in Ospedale Psichiatrico" (14/2).

Actrix depositionem viri comprobatur etiam quoad causam exclusionis: "Figli non sono nati dal nostro matrimonio perché mio marito non ne ha voluti ... motivando il rifiuto dicendo che i figli erano per lui una seccatura, che avrebbero creato solo difficoltà" (18/8).

Conveniunt testes, qui directe a convento nedum factum exclusionis cuiuscumque prolis acceperunt, sed et causam denunciatae exclusionis. T6 memorat: "Motivava questa esclusione con le difficoltà che avrebbe trovato, dato il tipo di lavoro svolto, a essere padre in senso pieno. Oltre a questo hanno certamente agito in V i ricordi della sua infanzia vissuta praticamente senza genitori" (49/7).

Actricis mater conventum audivit dicentem se filios excludere quia "lui aveva sofferto molto nella sua fanciullezza e non voleva che eventuali figli potessero soffrire quello che lui aveva sofferto" (53/7). T4 asserit futurum generum liberos retinuisse "un impedimento e una responsabilità che lui non voleva accollarsi" (37/6).

Ceteri testes plus minusve causas exclusionis supra denuntias deferunt, uti e. g. T8, T9, T11 et T12 (Cfr. 119/4; 123/6; 128/6; 131/5).

Patet igitur ex actis et probatis causam simulandi, attentata etiam indole ac viri personalitate, satis gravem ac proportionatam fuisse ad simulatum consensum provocandum.

Insuperabilem difficultatem haud constituit factum genitae prolis ex parte conventi cum muliere quacum in praesentiarum vivit, si prae oculis habeatur conventum ad hanc decisionem post viginti sex annos a celebratis nuptiis cum actrice pervenisse, scilicet postquam idem maturitatem adeptus est, post mutatum genus laboris necnon acerbam et aerumnosam experientiam huius matrimonii.

23.- *Circumstantiae postnuptiales favent patratae simulationi.*

Vir perdurante tota vita coniugali ad procreationem vitandam constanter et pertinaciter coitu interrupto usus est (18/8; 25/8).

Mulier ob sibi denegatam a marito maternitatem in gravem animi dimissionem incidit, quae per plures annos psychiatricas curas exegit (Cfr. 19/9; 24/7; 32/3; 37/9; 43/8; 50/9; 53/8; 120/8; 123/6; 129/7; 132/7).

Deceptio mulieris et obstinata ac perversa denegatio prolis ex parte conventi coniuges duxit quoque ad vitam communem ducendam tamquam fratrem et sororem et naufragium matrimonii provocavit.

Lamentatur enim actrix: "Il nostro matrimonio è fallito perché mio marito, negandomi la gioia della maternità, si è dimostrato diverso da quello che io avevo ritenuto; non lo vedevo più né come sposo, né come padre di famiglia. Questo fatto mi ha fatto sentire profondamente defraudata ... Abbiamo vissuto insieme per tanti anni come fratello e sorella" (19/9).

Comprobat conventus: "La nostra vita era ridotta a un rapporto non più coniugale, ma un rapporto di fratello e sorella, eravamo diventati estranei l'un l'altra" (24/7; Cfr. etiam T6 50/8; T13 53/8 et T11 129/7).

B) DE ERRORE IN PERSONA

24.- *Praemittendum tenent Patres matrimonium, de cuius validitate disceptatur, initum esse vigente Codice piano-benedictino et, uti vidimus in iure, iuxta canonicam traditionem, communem doctrinam et coevam iurisprudentiam Nostri Fori, nullitatem matrimonii ex errore circa personam invocari posse dumtaxat ubi error inciderit in determinatam, individuum personam, physice consideratam.*

Quod minime accidit in casu.

Praesumptum errorem in persona viri actrix fundat in eo quod optatas qualitates qua tempore praematrimoniali in sponso praesentes tenuit, absentes cognovit durante vita coniugali. Assumit se sponsalicio tempore futurum maritum quovis sub aspectu optimum putasse, prout illum quem quaerebat, i.e. serium, maturum, responsabilem ac cupidum generandi prolem, dum postea in vita coniugali illum omnino harum qualitatuum expertem invenit et ideo sibi persuasum habuit conventum esse personam valde diversam ab ea, quam ante nuptias optaverat, dignoverat ac existimaverat: "Io cercavo nel futuro marito —de-clarat mulier in altera instantia— una persona matura, seria e responsabile con il desiderio dei figli, e queste qualità credevo che ... V le possedesse" (133/3) ... "Nel periodo precedente al matrimonio ero sicura che V avesse quelle qualità di maturità e responsabilità che io esigevo dal mio futuro marito e che ritengo siano sostanziali; mentre dopo il matrimonio è risultata una persona ben diversa sia nell'esclusione

per me sorprendente dei figli, sia nel costante comportamento di disinteresse per la famiglia, per le decisioni da prendere e non interessato per nulla alla partecipazione alla vita familiare" (135/6). In prima instantia iam animadverterat: "Vedevo ormai mio marito diverso da quello che io avevo sognato. Non vedevo più in lui la capacità e la forza di essere un capo famiglia responsabile, come lo avevo desiderato. I problemi familiari non venivano da lui affrontati con quella determinazione e maturità che io pensavo avesse" (18/7),... "non lo vedevo più né come sposo né come padre di famiglia" (19/9).

Praesumptae errantis confessio commentario non indiget cum neminem fugiat quam longe distet denuntiatus error ab errore in persona, de quo in can. 1097, § 1 vigentis Codicis et can. 1083, § 1 Codicis piano-benedictini. Ex actricis ore nihil aliud datum est accipere quam illam in expectationibus frustratam esse speque destitutam. Quin dicatur omnem matrimonii ruinam originem ducere ex eo quod coniuges vel alteruter eorum falsam habuit de comparte imaginem, at haec falsa imago notionem erroris, de quo in memorato canone, haud attingit vel complectitur.

25.- Si oculos vertimus ad argumentum testificale nihil novi vel utilis habemus pro thesi actricis sufraganda: ambitum erroris, vel recitius disillusionis, actricis prout ab ipsa illustratur non excedit.

T3 deponit: "M ... dal suo matrimonio si aspettava di trovare nel marito un uomo forte che le desse sicurezza" (33/7) ... "Ritengo che il fallimento del matrimonio sia dovuto a difficoltà d'intesa coniugale e di frustrazione che M ha avuto come donna per non essere stata stimata nella sua esigenza, né come madre perché il marito non ha voluto darle un figlio ... nel matrimonio ha visto un marito diverso da quello che lei aveva desiderato e conosciuto in V" (33/8).

"V si è rivelato diverso da quello che essa si aspettava -notat T4- M desiderava i figli e questo non si è realizzato perchè V li ha sempre negati ... poi non si è dimostrato quell'uomo maturo e responsabile, vero capo famiglia, che lei aveva sempre desiderato, ma un uomo che rifugge le responsabilità e la soluzione dei problemi" (37/6). "Non si è rivelato -deponit T2- quello sposo e padre ideale che lei pensava, insomma quel tipo di uomo maturo e responsabile con cui fondare una famiglia" (30/7).

Pretium operis non esse ducimus singulas referre depositiones testium, cum hi fere iisdem verbis illustrent et circunscribant praesumptum errorem in persona conventi ex parte actricis (Cfr. T1 40/7; T5 43/8; T6 48/5, 50/8; T7 115/3, 116/7, 116/9; T8 118/3, 120/8; T9 122/4, 123/6; T11 127/4, 129/7; T12 131/3, 132/7).

Inanitatem autem probationum adductarum et argumentationum sententiae lae instantiae, quae laxiorem et novatricem secuta est in-

terpretationem can. 1097, § 1, bene in lucem posuit illustravitque Decretum Turni d. 3 iunii 1993, quo Tribunal Insubre, in phase praeliminari, causam ad ordinarium alterius gradus examen admisit: "Il fatto che l'attrice non abbia trovato nel convenuto il "marito ideale" che sognava (sono queste le espressioni e i concetti usati dalla stessa attrice e da più testi ...) e col quale stabilire una felice coabitazione coniugale non significa che nel V mancassero delle qualità personali "sostanziali" (Summ. pag. 97) ... "Iniquo parrebbe ai sottoscritti ritenere che la qualità mancante nel V fosse in ultima analisi quella di soddisfare le attese della M: diversamente si parametrerebbe la validità del matrimonio non —come pure si afferma— alla presenza o assenza di qualità "sostanziali" nella persona, bensì ai desideri del coniuge. Che questi si sia ingannato da sè —sognando un uomo genericamente "ideale"— non significa che si possa chiedere a un uomo normale di essere un uomo ideale, perché l'uomo ideale non esiste. Non bisogna infatti limitarsi a dimostrare che uno dei coniugi fosse scontento dopo le nozze, bensì occorre provare —sempre ammessa in pura ipotesi la opzione giuridica dei giudici di primo grado— che l'altro coniuge mancasse di fatto di specifiche qualità oggettivamente qualificabili come sostanziali" (Summ. pag. 98).

26.- Quae ante matrimonium inter partes acciderunt impossibilem reddunt errorem in persona, a thesi actorea acerrime propugnatum:

Etenim partes per fere quinque annos sese frequentaverant, sponsalia celebraverant atque sine ulla intermissione vel tergiversatione in affectiva necessitudine perseveraverant usque ad nuptias (cfr. 15/3; 22/3; 36/3; 39/3; 40/5; 43/3; 47/3; 52/; 122/3-4). Ad intima descenderunt sponsi mutua gratificatione: "Durante il fidanzamento -deponit actrix- i nostri rapporti non sono stati puramente platonici ma abbiamo avuto dei rapporti sessuali, che erano stati gratificanti per ambedue" (17/6).

Actrix in sponso maritum "ideale" invenerat: in eo relevaverat "un carattere aperto, facile al contatto con gli altri, in lui ho trovato subito amore alla vita, possibilità di comunicare, gioia di vivere, ciò che non avevo avuto in famiglia ... Aveva inoltre buone doti intellettuali e professionali, che lo facevano stimare nel suo ambiente" (14/2). Denuntiata bona viri indoles confirmationem quoque obtinet a testibus (Cfr. 29/2; 35/2; 39/2; 42/2; 47/2; 52/2; 52/4; 115/3; 118/2; 125/2; 127/2; 131/2).

Mulier numquam optimas qualitates viri in quaestionem vel dubitationem vocavit (48/5; 52/5); consequenter in ea defuit ratio ut peculiarem obiectivam qualitatem positivo voluntatis actu appeteret in sponso et in futuro marito.

Dies nuptiarum bene profluit, gaudio et delectatione ornata (Cfr. 17/6; 24/6; 36/6; 40/6; 53/6; 119/7).

Vita quoque coniugalis saltem per biennium serena et tranquilla

fuit (Cfr. 37/6; 49/7; 53/7) et, quamvis, praesertim laboris causa viri, difficultates non defuerint, per decem et septem annos protracta est.

27.- Quibus tum in iure tum in facto rite perpensis, Nos infrascripti Patres de Turno, pro Tribunali sedentes et solum Deum prae oculis habentes, Christi nomine invocato, decernimus, declaramus ac definitive sententiamus ad dubium propositum respondententes:

“Affirmative ad Ium; negative ad IIm, seu constare de matrimonii nullitate, in casu, ob exclusionem boni prolis ex parte viri; non constare de matrimonii nullitate ob errorem in persona viri ex parte mulieris actricis”.

Et expensae solvantur a parte actrice.

Ita pronuntiamus et committimus locorum Ordinariis et Tribunalium Administris, ad quos spectat, ut hanc Nostram definitivam sententiam notificent omnibus quorum intersit ad omnes iuris effectus.

Romae, in sede Tribunalis Rotae Romanae, die 15 aprilis 1997.

Raphaël FUNGHINI, Ponens

Cormac BURKE

Kenneth E. BOCCAFOLA

Hercules Boggio-Bozzo, Not.

Ex Cancellaria Romanae Rotae Tribunalis, die

Hercules Boggio-Bozzo, Not.

Haec sententia, cum sit alterius sententiae confirmatoria, fit executiva.

Ideo ius est partibus, quae alioquin non impediuntur notificatione sententiae accepta, novas contrahendi nuptias.

Ex Cancellaria Romanae Rotae Tribunalis, die

Hercules Boggio-Bozzo, Not.

COMENTARIO A LA SENTENCIA DE RAPHAELE FUNGHINI DEL 17 DE ABRIL DE 1997

La actora y el convenido contrajeron matrimonio teniendo ella 25 años y él 30. La vida en común comenzó bien, pero se fue deteriorando, principalmente por la obstinada negativa del convenido a la procreación de la prole. Ello condujo a la separación definitiva que se produjo a los 17 años de contraído el matrimonio. El varón se unió a otra mujer, de la cual engendró un hijo, mientras que la mujer actora comenzó una relación amorosa con otro hombre, con el que desea casarse por la Iglesia.

La actora planteó en el Tribunal de primera instancia la nulidad de su matrimonio por las causales de: 1) exclusión del bien de la prole por parte del convenido; 2) por error por parte de ella sobre la persona del futuro marido; y 3) por error de la actora sobre una cualidad de él, querida directa y principalmente por la misma actora.

La sentencia de primera instancia fue afirmativa por error en la persona del varón por parte de la mujer. El Tribunal de segunda instancia abrió la causa a trámite ordinario y, completada la instrucción, dio sentencia afirmativa de la nulidad por exclusión del bien de la prole por parte del varón convenido y negativamente por los otros dos capítulos referidos al error padecido por la actora. Al Tribunal de la Rota Romana le corresponde examinar en tercera instancia si consta la nulidad del matrimonio en cuestión por los capítulos de: 1) exclusión del bien de la prole por parte del convenido; y 2) error en la persona del convenido padecido por la actora. Sólo sobre estos dos capítulos hay una sentencia afirmativa en las anteriores instancias. En cambio, sobre el capítulo de error en una cualidad del convenido ya existen dos sentencias negativas y no se examina.

***In iure* de la sentencia rotal: exclusión del bien de la prole**

Hay en la Sentencia una fundamentación sintética de esta causal sobre la que puede decirse que existe acuerdo casi unánime en la jurisprudencia rotal. Se citan los cc. 1055, § 1 y 1061, § 1 CIC; el c. 776 § 1

CCEO; y la Const. Past. *Gaudium et Spes*, n. 48. Se agrega también la referencia al CIC 17 y a los nn. 1664 y 1662 del Catecismo de la Iglesia católica. Y se llega, a la necesidad de que exista un acto positivo de voluntad que limite el consentimiento con la exclusión de la prole, de acuerdo al c. 110 1, para que sea invalidante del matrimonio. Ello, sin que se requiera una voluntad explícita, siendo suficiente una voluntad implícita.

Entre otras cosas, se indica que no basta para considerar probada la exclusión de la prole, ni el hecho de no tener hijos, ni la no existencia de embarazos, ni tampoco el haber realizado abortos. En cambio, se considera argumento válido de la citada exclusión la firme intención anterior a las nupcias de excluir la prole, mantenida con absoluta tenacidad durante toda la vida conyugal. Y se van citando diversas sentencias rotales.

Se incluye también la conocida distinción entre el derecho y el ejercicio del derecho. Y, teniéndola en cuenta, se distingue la exclusión perpetua de la exclusión temporal, de modo que ésta última constituya la presunción de que se excluyó sólo el ejercicio del derecho, y, por tanto, no sea invalidante del matrimonio. No obstante, puede darse alguna exclusión temporal que verdaderamente excluya el derecho al acto conyugal apto para la generación, lo que haría inválido el matrimonio. Puede ocurrir que algún contrayente, despreciando el derecho natural, se constituya a sí mismo como la única fuente de derecho, y su intención sea establecer y usar de los derechos en el matrimonio a su propio arbitrio. Lo cual vulneraría la misma esencia del consentimiento conyugal. Y, por otra parte, sería igualmente invalidante del matrimonio la exclusión de la prole realizada en forma hipotética o condicionada. De todo ello se cita una abundante jurisprudencia rotal.

Por más que sea difícil la prueba de la indicada simulación, no es imposible, cuando concurren la confesión del simulante, la causa *simulandi*, grave y proporcionada, bien distinta de la causa *contrahendi*, y circunstancias antecedentes, concomitantes y subsiguientes, que hacen la simulación no sólo posible sino probable. Estos puntos son desarrollados en la Sentencia, como puede verse.

In facto de la sentencia rotal: exclusión del bien de la prole

La Sentencia considera que consta suficientemente la sinceridad de las partes y de los testigos. Y la actora, siempre constante en sus aseveraciones, declara que ella sólo después de las nupcias conoció la voluntad absoluta contraria a la prole por parte del convenido, intención que éste mantuvo durante toda la vida conyugal y que resistió duramente el deseo de maternidad de ella, reiteradamente manifestado. Él

afirmó explícitamente que su posición en contra de la prole era anterior al casamiento y estuvo siempre presente en él. El convenido confirmó lo dicho por la actora. Afirmó que su exclusión fue absoluta y que la ocultó a la actora antes del casamiento por temor a la reacción de ella, porque era el único modo de celebrar el matrimonio, porque ella, si hubiese leído su pensamiento lo hubiese rechazado desde el comienzo.

En cuanto a los testigos, se citan doce de ellos, que designaremos con la letra T, más un número, según el orden en que aparecen en la Sentencia. Todos ellos vinculados a las partes por parentesco, amistad, ser compañeros de trabajo, etc.

T1 declara que la actora le confió que las dificultades de la convivencia conyugal tenían su origen en la negativa del convenido a los hijos; porque él no quería saber nada de tenerlos; le daban fastidio; no le interesaban para nada.

T2 manifiesta que la ruina de ese matrimonio debía atribuirse a la frustración de la actora como mujer y como madre, ante la total negativa de él a tener hijos.

T3 dice que existían problemas muy serios en ese matrimonio a causa de que la actora deseaba tener hijos y el convenido siempre se negó, por no querer asumir esa responsabilidad.

T4 afirma que el convenido fue siempre obstinadamente contrario a los hijos; que ella descubrió su posición después del casamiento; que la actora se sentía defraudada en su deseo de maternidad; y que la absoluta exclusión de la prole del convenido fue la causa del naufragio del matrimonio.

T5 corrobora que el convenido nunca quiso tener hijos, a causa del mal recuerdo que tenía de su infancia, vivida prácticamente sin padres y el hecho de que su trabajo implicara ausencias del hogar. La testigo reafirma que la exclusión de los hijos por parte del convenido se debía a las carencias afectivas con las que él vivió la no presencia de sus padres en su infancia, lo cual le marcó en lo más profundo de su psicología.

T6 (madre de la actora) dice que el convenido justificaba su rechazo a los hijos manifestando que él había sufrido mucho en su infancia y no quería que eventuales hijos pudieran sufrir lo mismo. La testigo también afirma que, si el convenido hubiese manifestado su posición antes del casamiento, tiene la certeza que la actora no se hubiera casado, porque ella anhelaba realizarse como madre.

T7, testigo del sacramento, juntamente con otros testigos de segunda instancia, conoce la intención prenupcial de él contraria a los hijos. Dice que el convenido se lo manifestó varias veces antes del casamiento.

T8 afirma que el convenido declaraba que si la actora hubiese sabido su intención absoluta contraria a la prole hubiese roto el noviazgo.

Él se justificaba a causa de su infancia infeliz. Cuando la actora le pidió un hijo después del casamiento, él exclamó alzando los brazos: "eso nunca". Y no hubo modo de convencerlo nunca.

T9 manifiesta que cuando la actora descubrió que, por la negativa del convenido, ella nunca daría a luz ningún hijo, recayó sobre ella una grave y prolongada enfermedad.

T10 (hermano del convenido), habiendo tenido el testigo notables dificultades para tener hijos, manifiesta, con significativas palabras, que el convenido le dijo "yo no me volveré loco como tú para tener un hijo". Y el convenido justificaba su voluntad absolutamente contraria a los hijos, o bien en la grave dificultad que él tenía, a causa de su trabajo, para brindar una adecuada educación a los hijos; o bien en la infancia amarga e ingrata que él había padecido.

T11 (amiga de la actora) conoció muy claramente las ideas del convenido contrarias a los hijos, de modo muy firme, ya que él concebía la familia como una pura relación formada exclusivamente por la pareja. La testigo intentó en vano hacerle cambiar su modo de pensar. También le indicó que debía comunicarlo a la actora antes del casamiento, pero el convenido no quiso hacerlo porque estaba convencido de que, en ese caso, ella habría roto el noviazgo. Y la testigo no se animó a advertirle a la actora.

T12 (tío materno de la actora), dice que habló con el convenido en una fecha próxima al casamiento sobre el tema de los hijos, y el convenido le dijo muy claramente que no los quería en absoluto, a causa de las experiencias personales que como hijo él había tenido. El testigo le dijo que debía manifestar sus intenciones a la actora y que no se podía ser tan egoísta. Pero el convenido se mostró indiferente. En esa conversación sólo estuvieron presentes el convenido y el testigo; y éste no lo manifestó a nadie.

La Sentencia reitera que los testigos de ambas instancias son creíbles y que aparece claro el acto positivo de voluntad del convenido de la exclusión de la prole, anterior a las nupcias.

En cuanto a la causa *simulandi*, grave, proporcionada, y bien distinta de la causa *contrahendi*, no falta en el presente caso. En efecto, las partes se casan llevadas por su mutuo amor y estimación. Esa es la causa *contrahendi*. Y la causa *simulandi* se encuentra en el modo de ser del convenido; en su infancia, triste y dolorosa, que le llevaba principalmente a evitar los hijos; así como en el género de trabajo comercial por él ejercido, que le exigía frecuentes ausencias del domicilio conyugal y que para él constituía una grave dificultad para una apta educación de los hijos.

El convenido explicaba su afirmada simulación diciendo que excluía a los hijos de modo en por absoluto por las condiciones de su infancia y

las vinculadas a su trabajo, así como también egoísmo personal. Porque los hijos hubieran requerido para su educación una presencia responsable del padre que él no podía garantizar. Y, en realidad, el convenido se vio obligado a vivir su infancia con sus abuelos, porque su padre estuvo internado en una clínica psiquiátrica. Por ello la actora no conoció nunca a su suegro. Y varios testigos corroboran estas causas de la absoluta exclusión de la prole realizada por el convenido.

Por otra parte, no constituye una dificultad insuperable el hecho de que el convenido haya tenido un hijo con otra mujer en una segunda unión, dado que esta decisión suya ha tenido lugar después de 26 años de la celebración de las nupcias con la actora, después de haber cambiado de trabajo, y tras haber vivido una amarga y penosa experiencia.

Y las circunstancias posteriores a las nupcias corroboran la simulación. En efecto, el convenido, para evitar la procreación, durante toda la vida conyugal usó el *coito interrupto*, de modo constante y pertinaz. Esa conducta y la denegada maternidad incidió gravemente en el ánimo de la actora, exigiéndole curas psiquiátricas durante muchos años. Esa obstinada negación de la prole por parte del convenido llevó a las partes a vivir como hermano y hermana durante muchos años y condujo al naufragio del matrimonio. La actora dice que el convenido, al negarle la alegría de la maternidad, se demostró diverso de cómo ella lo había pensado; ella no lo veía más ni como esposo, ni como padre de familia y se sintió profundamente defraudada. El convenido corrobora esto y dice que llegaron a ser como dos seres extraños el uno respecto a la otra.

Por todo ello, la Sentencia será afirmativa respecto a este capítulo. Y no hay nada que agregar al impecable tratamiento del mismo.

***In iure* de la sentencia rotal: error en la persona**

El más largo e interesante tratamiento de esta Sentencia se encuentra en el *In Iure* relativo al c. 1097 § 1, es decir, al *error in persona*, de modo tal que de ninguna manera pueda entenderse por ésta algo distinto de la persona física, individual, ni la llamada "personalidad". Sobre el tema la Sentencia despliega una amplísima erudición, algunos de cuyos puntos pasamos a exponer.

En primer lugar se define el error y se lo distingue de la ignorancia, citando a Santo Tomás. Se cita al c. 126, señalando la nulidad del acto realizado por ignorancia o por error, cuando afecta a lo que constituye su substancia o recae sobre una condición *sine qua non*. Se cita el c. 1057 § 2, indicando que el consentimiento matrimonial es el acto de voluntad por el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente en alianza irrevocable. Y se cita el c. 1097 §§ 1 y 2, indicando las

dos clases de error que pueden hacer nulo el matrimonio, según recaiga en la persona o en una cualidad de ella, querida directa y principalmente. Más aún: se indica que el error en la persona recae sobre el objeto substancial del matrimonio y no sólo vicia el consentimiento sino que incluso impide la formación y la existencia misma de dicho consentimiento.

Tras la certera especulación sobre el error y su aplicación al matrimonio tiene lugar la definición filosófica y jurídica de persona, siempre precisas y certeras. Citando a Navarrete y a un índice de Ochoa se indica cómo en el Código más de cien veces el sustantivo “persona” es tomado como sujeto último de atribución de derechos y obligaciones, en su individualidad e identidad, haciendo abstracción de las cualidades que afecten a dicho sujeto en su existencia real, (Al respecto nos permitimos señalar que, según se advierte con la ayuda de los modernos ordenadores o computadoras, la palabra “persona” aparece 229 veces en los cánones del Código, refiriéndose a veces a la persona jurídica y a la personalidad jurídica. Pero, aún así, no hay referencia de “persona” alguna que esté integrada jurídicamente por determinadas cualidades psicológicas, morales o sociales). Además, el sustantivo “persona” es usado seis veces *in re matrimoniali*, siempre en el mismo sentido, de persona física, individual, sujeto de derechos y obligaciones. Por todo lo cual no tiene sentido pretender usar el sustantivo “persona” del § 1 del c. 1097 como “persona moral o personalidad.

Se indica también en la Sentencia la casi identidad entre el § 1 del c. 1083 CIC. 17 que es utilizado como fuente del nuevo canon del Código vigente, y el c. 1097 § 1 del CIC. La única diferencia está en que en el viejo Código se habla del *error circa personam*, mientras que en el nuevo Código se habla de *error in persona*. Entre otras cosas se hace referencia a la Alocución del Sumo Pontífice del 29 de enero de 1993 a los prelatos de la Rota Romana. El Santo Padre señala que “sería completamente arbitrario y abiertamente ilegítimo atribuir a las palabras usadas por el Legislador en su “propio” significado otro significado sugerido por disciplinas diversas que la canónica” (AAS, 193, vol. 85, pág. 1258). El Cardenal Castillo Lara siendo presidente del Pontificio Consejo para la Interpretación de los textos Legislativos expone: “En el derecho canónico vigente no podemos hablar de una interpretación evolutiva”. Y con ello indica que no se debe ampliar las normas establecidas más allá de la voluntad del Legislador.

Con respecto a la tradición canónica se debe decir que todos los Autores, tanto antiguos como más recientes afirman de una manera concordante que: a) el error acerca de la persona, siendo substancial, comporta la nulidad del matrimonio, ya que en ese caso el consentimiento es llevado a otra persona; b) la persona debe ser entendida en un

sentido físico. Lo que claramente aparece en el ejemplo al que casi todos se refieren del matrimonio de Jacob con Lía (Génesis, XXIX) en el cual se dio una verdadera substitución de persona. Además está el texto de Graciano en el que se dice que no todo error excluye el consentimiento; que una cosa es el error de la persona, otro el de la fortuna, otro el de la condición, otro el de una cualidad. El error de la persona tiene lugar cuando se piensa que Virgilio es Plauto. El error de la condición cuando se piensa que es libre el que es esclavo. El error de la cualidad cuando se piensa que es bueno el que es malo (Decretum, C. 29, q. 1). También se realizan otras citas y se propone algún ejemplo tomado de Santo Tomás dónde aparece el error en la persona.

Ya promulgado el Código de 1917 se sigue la tradicional sentencia de los antepasados, sobre la cual, en la Sentencia que exponemos y comentamos se cita un texto de Gasparri en el que se dice que el error acerca de la persona se verifica cuando alguien quiere contraer con una persona cierta y determinada, el cual piensa falsamente que sea la persona que está presente en el momento de contraer. Por tanto, si se prescinde del matrimonio contraído en la obscuridad, como en el ejemplo de la Escritura, o un matrimonio de un ciego, fácilmente aparece que alguien quiere contraer con una persona cierta y determinada, que de hecho está ausente y es desconocida; y que otra mujer está presente en su lugar induciendo a ese contrayente a engaño acerca de tal persona. También son citados Wernz-Vidal, Vermeersch, Cappello, Palazzini, y muchos otros.

Esta tradicional interpretación es seguida por la mayor parte de los Autores que comentan el c. 1097 § 1 del Código vigente. Entre ellos el citado Pompedda, Bersini, Serrano Ruiz, Bonnet, Pérez de Heredia y Valle. Se indica claramente que este error ha de entenderse estrictamente. Es un error de identidad por cambio de persona. En el mismo sentido se cita a Viladrich y a otros autores.

Sobre este tema hay una posición sostenida por Ricciardi, que interpreta la noción de "persona" en un sentido amplio, afirmando que el error sobre la persona invalidante del matrimonio no puede quedar limitado al error sobre la identidad física del otro contrayente, sino que debe ser extendido al error acerca de los elementos esenciales que identifican a la persona de la contraparte en su integridad. En otras palabras, se debe entender a la persona como objeto de consentimiento de tal manera que un error sobre dicha persona no se limite al error sobre su cuerpo sino que comprenda el error sobre propiedades esenciales de la persona en su dimensión espiritual, moral, social (G. Ricciardi, *Errore sulla persona e sulla qualità della persona intesa direttamente e principalmente nel matrimonio canonico*, in *La nuova legislazione matrimoniale canonica*, 1986, pág. 71). En el mismo sentido se expresa Clavo

Tojo, que considera a la palabra persona con una significación “globalizante” y, es decir, abarcativa de lo físico, lo biológico, lo psíquico y lo espiritual. Otros autores también interpretan el *error in persona* previsto en el c. 1097 § 1 no circunscrito a la individualidad física del otro contrayente, sino extendido a todas aquellas cualidades que inciden de un modo radical y determinante sobre la personalidad del mismo. Sobre este punto Chiappetta manifiesta que las razones aducidas en pro de la “identidad moral” y no sólo de la individualidad física sino también de las cualidades substanciales inherentes al sujeto, merecen una atenta consideración, pero nosotros debemos atenemos a lo que está establecido por la Ley. Y, ciertamente, los Jueces que deben juzgar las causas de nulidad matrimonial no deben asumir para sí la función que corresponde al Legislador.

Un argumento en pro de la interpretación tradicional puede ser tomado también de la legislación para las Iglesias Orientales. En efecto, el c. 820 § 1 CCEO toma las mismas palabras del c. 1097 § 1 del CIC, y por el M. P. *Crebrae allatae* se refiere a la persona física sin ninguna ambigüedad. Lo cual aparece también por la misma composición del c. 820 en el que se distinguen dos párrafos, siendo el primero relativo al *error in persona* y el segundo relativo al error en una cualidad de la persona. Ello lleva a pensar que el Legislador ha querido tratar primero del error sobre la identidad física de la persona entendida estrictamente; y después sobre el error en alguna cualidad de dicha persona.

Los partidarios de la interpretación más laxa argumentan diciendo que la expresión *in persona* del nuevo Código puede ser tomada como indicando “dentro de la persona” y por tanto, incluyendo sus cualidades substanciales morales psíquicas, espirituales, etc., mientras que la expresión *circa personam* del Código anterior podía ser interpretada en forma más estricta. En realidad ambas preposiciones tiene la misma significación y la mutación tiene lugar por una razón de simple léxico. Sobre el tema advierte una Sentencia c. Pompedda, que más claramente aparece en la preposición “*in*” una coartación del sentido mientras que la preposición “*circa*”, que hace referencia a lo que está circundando, podría interpretarse de una forma más extensiva. Pero ello de ninguna manera puede realizarse con la expresión usada en el nuevo Código. De nuevo se señala en muchos textos como la distinción de los dos párrafos del nuevo canon nos indica que el primero de ellos se refiere a la identidad física de la persona, mientras que el segundo hace referencia a las cualidades de la misma. Una decisión c. Stankiewicz del 22 de junio de 1993, citada entre otras muchas, señala que el concepto de “persona” sobre el que puede recaer el error no puede ser otro sino el de la persona física. En el c. 1097 § 1 sólo se encuentra una única significación de la ley canonica y ésta es la de individuo físico distinto de los

otros" sin que pueda pensarse en ninguna significación jurídica de "persona" que pueda atribuirse a un individuo dotado de ciertas cualidades morales, o de una estructura íntima o, en definitiva, que se refiera a un error "en la personalidad" del otro contrayente.

De todo lo expuesto, atentamente considerado, puede establecerse: como una conclusión articulada en 14 puntos, que nos ofrece la Sentencia rotal y que son los siguientes:

1. El c. 1097 presenta una doble figura bien distinta que nos da una doble especie de error capaz de hacer nulo un matrimonio. Ambas figuras presentan un modo distinto y plenamente autónomo de producir la nulidad del matrimonio.

2. En el Código vigente, como en el Código anterior, el sustantivo "persona" es tomado como sujeto de derechos y obligaciones en su individualidad e identidad.

3. Ni una sola vez en el Código se asume el concepto de "personalidad", incluyendo las cualidades psicológicas, morales e intelectuales manifestadas en la vida existencial del cónyuge sobre cuya persona se yerra.

4. Cuando se trata de las cualidades de un sujeto determinado el Código explícitamente habla de "*qualitate in persona*" (c. 1097 § 2) o usa la expresión "*circa alterius partis qualitatem*" (c. 1098).

5. Las cualidades llamadas "substanciales" de la persona, que gravemente influyen en el consorcio conyugal, fueron positivamente excluidas del canon del error por la Pontificia Comisión de la Reforma del Código de Derecho Canónico. Pues en la Relación de 1981 el Cardenal König propuso que la norma propia del canon del dolo acerca de la cualidad "que por su naturaleza pueda perturbar gravemente el consorcio de la vida conyugal" se aplicara también al simple error. Y la respuesta fue negativa, basándose en que el dolo perturba mucho más gravemente el consorcio de la vida conyugal que el simple error.

6. Si el § 1 de c. 1097 incluyera en el sustantivo "persona" una significación tan amplia que incluyera las cualidades psíquicas, morales e intelectuales del sujeto sería completamente inútil el § 2 del mismo canon, ya que no contendría una diversa especie de error; y se convertiría en completamente superfluo el canon 1098 acerca del dolo que constituye una novedad del nuevo Código. Todo quedaría incluido en la expresión de "error en la persona".

7. En la tradición canónica y en la jurisprudencia de la Rota Romana se excluye positivamente la interpretación amplia de la palabra "persona".

8. No constituye ningún válido argumento para esta más amplia interpretación la modificación de la preposición "*in*" en lugar de la pre-

posición “*circa*”. Esto hasta el mismo Ricciardi honestamente lo admite.

9. El recurso a la más amplia significación del substantivo “persona” no encuentra fundamentación extrínseca o intrínseca, dado que estas deseadas significaciones están satisfechas de modo pleno y bien circunscripto por los cánones 1097 § 2 y 1098.

10. Es fundamental para el § 1 del c. 1097 el criterio de la identidad o de la identificación de la comparte que lleva consigo la nulidad del matrimonio. En ese sentido, sin ninguna duda dirime el matrimonio por error en la persona la mujer que quiere e intenta contraer matrimonio con el primogénito y contrae con otro.

11. La identidad física, aun siendo un núcleo de conocimiento conyugal mínimo o básico, es un conocimiento substancial. La identidad de la persona en cuanto tal se conoce a través de sus manifestaciones y la primera de ellas es el propio cuerpo, que además de contener y expresar la identidad personal y sexual en forma cierta y determinada, es susceptible de conocimiento directo y objetivo por el contrayente.

12. No puede tomarse como argumento para ampliar el ámbito del § 1 del c. 1097 el hecho de que los confines propios del error de la persona tomada en sentido estricto sean muy pocos. En efecto, al menos en los países occidentales, es casi imposible que uno se pueda casar con Ticia creyendo que se casa con Caia (A. C. Jembolo, *Il matrimonio nel diritto canonico*, 1941, pág. 244, n. 127). Lo cual no es extraño, dado que la nulidad de un acto jurídico, y, en concreto, de un matrimonio, puede tener lugar por una causal excepcional, poco frecuente en la práctica. Al respecto, se puede pensar en el impedimento de crimen, que es rarísimo en sus diversas figuras; sin que por ello se deba cambiar su propia significación, considerada en el texto y el contexto.

13. El Sumo Pontífice en una Alocución a los Prelados de la Rota Romana, antes citada, explícita y formalmente afirmó que no era lícito interpretar la ley más allá de los términos usados por el Legislador, atribuyéndole una significación extraña o ajena a la tradición canónica. Esto, especialmente, cuando se trata del *error in persona*. No se puede pretender basarse en el Concilio Vaticano 11 para realizar una interpretación distinta y más amplia del concepto de persona. “No se puede interpretar el Código vigente sobre la hipótesis de una fractura con el pasado, como si en 1983 se hubiera dado un salto hacia una realidad totalmente nueva. De hecho, el Legislador reconoce positivamente y afirma sin ambigüedad la continuidad de la tradición canónica, particularmente donde sus cánones hacen referencia al viejo derecho” (AAS, 1993, vol. 85, pág. 1258).

14. No constituyen un obstáculo las afirmaciones de quienes siguen las huellas de la sentencia c. Canals del 21 de abril de 1970, que consi-

deraba a la persona de un modo más completo e íntegro, bajo su aspecto moral, cultural, social, profesional, etc. Porque esas decisiones se refieren al error en una cualidad de la persona, del cual trata el § 2 del c. 1097, y no al error en la persona misma. Como ha dicho Stankiewicz en una sentencia del 22 de julio de 1993, no puede concebirse una u otra cualidad de tal modo que la persona física quede totalmente disuelta o anulada por obra de cualquier personalidad psicológica, legal, cultural, social o económica que la circunscriba.

***In facta* de la sentencia rotal: error en la persona**

El presente matrimonio fue contraído estando vigente el Código anterior y, según vimos en el *In iure*, según la tradición canónica, la doctrina común y la jurisprudencia correspondiente a ese período de tiempo, la nulidad del matrimonio por error acerca de la persona sólo puede ser invocada cuando el error recaiga sobre una persona determinada, individual, y físicamente considerada. Lo que de ninguna manera ocurre en este caso.

La actora deseaba que su futuro marido fuera una persona seria, madura, responsable, y deseoso de tener hijos; y después de casada se encontró con que el convenido era una persona muy diversa de aquella que la actora deseaba antes de las nupcias. Ella creía que él poseía las cualidades antes indicadas y después resultó que él excluyó a los hijos y mantuvo esa conducta de completo desinterés por la familia durante toda la convivencia. Esto fue sorprendente para la actora.

Dice la Sentencia rotal que a nadie escapa cuanto dista el error denunciado por la actora de aquél error que está determinado por la norma jurídica del e. 1097 § 1 del Código vigente, así como del c. 1083 § 1 del Código anterior. En el cónyuge hay una imagen falsa de la comparete, pero esta imagen no es abarcada, abrazada, por la noción de error acerca de la persona que se indica en los cánones anteriores.

La actora quedó frustrada ante la negativa de su marido de darle un hijo y dice que en el matrimonio vio en el convenido una persona diversa de la que había deseado y conocido en el noviazgo. Los testigos dirán que la actora deseaba hijos y que esto no se realizó porque el convenido se negó siempre. En la sentencia se citan muchas declaraciones de testigos indicando sustancialmente lo mismo.

También expone la Sentencia rotal a que nos referimos que la sentencia de primera instancia siguió una interpretación más laxa e innovadora del c. 1097 § 1. En cambio, en la segunda instancia se dirá que el hecho de que la actora no haya encontrado en el convenido el marido ideal que soñaba, no constituye un verdadero error en la persona.

Por otra parte, el error en la persona del convenido propugnado por

la actora, no se compagina con el hecho de que hayan tenido 5 años de noviazgo, con relaciones sexuales gratificantes para ambos. Y la actora decía que en el convenido había encontrado el amor a la vida, la alegría de vivir, la posibilidad de comunicarse, cosas que no había tenido en su propia familia. Además la vida conyugal fue serena y tranquila al menos por dos años. Y, si bien con grandes dificultades, esa vida conyugal se prolongó durante 17 años. Por todo lo cual, se considera que no está probado el capítulo de nulidad relativo al error en la persona del varón por parte de la mujer actora.

En consecuencia, la Sentencia rotal es afirmativa de la nulidad matrimonial sólo por el capítulo de exclusión del bien de la prole por parte del varón.

Comentario a la sentencia misma

Distinguimos este comentario de aquellos que pueden realizarse “con ocasión” de la Sentencia, bien vinculados a los supuestos fácticos de la misma; o no vinculados a dichos supuestos fácticos.

En primer lugar, en cuanto al capítulo de exclusión de la prole, es perfecto el planteo, de acuerdo a los lineamientos clásicos, tanto en el *In Iure* como en el *In Facto*. Este último parece sobreabundante. En él “hablan” no sólo los testimonios, sino la elocuencia de los hechos. Y está bien distinguida la prueba relativa a la presencia de la exclusión en el convenido después y antes de contraer matrimonio. Y está bien señalado cómo no constituye ningún obstáculo a la existencia de la causal de nulidad el hecho de que el convenido haya cambiado de opinión en su nueva unión, 26 años después de su matrimonio con la actora.

Pero el mayor trabajo e interés de la Sentencia está centrado y constituido por el *In Iure* del *error in persona*, que es presentado con abundante erudición; es objeto de un tratamiento y análisis minucioso, agudo, y, a nuestro modo de ver, muy completo. La argumentación es muy acertada y contundente. Y está bien puesta de relieve, sobre todo en los 14 argumentos de la síntesis final. Entendemos que, después de esta Sentencia, va a resultar muy difícil sostener la noción de “persona” en sentido amplio, identificada con “personalidad”, adornada con las llamadas cualidades “sustanciales”, que se pretenden distinguir de las “accidentales”.

El planteo es oportuno, pues no faltan canonistas y jueces eclesiásticos de renombre que sostienen la posición que refuta la argumentación de esta Sentencia rotal. Aunque sea un grupo minoritario. Lógicamente, no se puede pretender que el *In Iure* de una Sentencia se convierta en una polémica más amplia, con una exposición más minu-

ciosa de la posición contraria. Ello sería más bien un tema para tratar en artículos.

Así, por ejemplo, está la posición de quienes pretenden encontrar en el Concilio Vaticano 11 una nueva noción de "persona" y una nueva noción de "matrimonio". En cuanto a la primera, que se pretende reforzar con lo que se llama "persona cónyuge", se la diferencia del individuo humano o ser humano, se la considera en un sentido amplio, incluyendo componentes espirituales, morales, sociales, etc., como la inteligencia, la voluntad, la afectividad, la conciencia, la libertad, la sociabilidad, etc. Y, en definitiva, todo lo que se llama cualidades "substanciales", entre las que se incluirían las que "pueden perturbar gravemente la vida conyugal", que aparecen en el c. 1098 sobre el dolo. Esas cualidades se distinguirían de las cualidades "accidentales". Las cualidades "accidentales" serían aquellas que no "configuraran a la persona de un modo integral", por ejemplo, que tenga más o menos dinero, inteligencia o belleza física; o, incluso, la virginidad, la honestidad o la fertilidad. A esas cualidades, de cierta importancia pero "accidentales", según se sostiene, se referiría sólo el § 2 del c. 1097. Mientras que las cualidades "substanciales" se incluirían en la noción de persona del c. 1097 § 1.

Entendemos que no nos encontramos en una fase *de iure condendo* sino ya de *iure condito*. Y que incluir en el § 1 del c. 1097 "cualidades de la persona" haría inútil el c. 1097 § 2 y el c. 1098, tal como se expone en la Sentencia rotal que comentamos. Por ello, y por todos los argumentos señalados, no puede interpretarse del modo indicado la mente del legislador; ni parece que éste haya pretendido relegar el ámbito de las cualidades "directa y principalmente queridas" a las cualidades "accidentales". Así pues, si nos atenemos a la mente del legislador, la antedicha interpretación resulta muy forzada e inexacta. Con mayor razón, teniendo en cuenta la respuesta al Cardenal König que cita la Sentencia, así como la exclusión de la normativa canónica de las llamadas cualidades "substanciales", también citada en la Sentencia rotal. Porque estamos en tiempo, no de discutir el derecho que debe regir, sino en tiempo de aplicar el derecho vigente. Por otra parte, no se ve donde se podría situar la línea divisoria entre las dos presuntas clases de cualidades mencionadas. Y no encontramos en una recta antropología filosófica, teológica e incluso jurídica, el fundamento de la antedicha división. Más bien ese modo de ver implicaría un subjetivismo y relativismo y conduciría a una gran inseguridad jurídica.

Y, en cuanto al pretendido cambio de la noción de "matrimonio" realizada por el Concilio Vaticano 11, debe decirse que acentuar el aspecto "personalista" o "el bien de los cónyuges" (antes se decía "ayuda mutua") o la "relación interpersonal" en el matrimonio o del matrimo-

nio, no suprime la concepción agustiniana de los “tres bienes”, ni la concepción tomista de “naturaleza, fines y propiedades”. No se trata de cambio radical, ni de suprimir nada, sino de integrar o poner de relieve determinados aspectos, con lo que se enriquece la concepción humana y cristiana del matrimonio. Tampoco aquí parece justificado en modo alguno la pretendida concepción de “persona cónyuge”, que debería estar adornada de ciertas “cualidades”, y que, en definitiva, deberían ser distintas, según fuera la “persona” del cónyuge.

Por todo lo cual, estando en el ambiente estas ideas, con influjo sobre Tribunales inferiores, consideramos valioso, acertado y oportuno, el largo y minucioso estudio de la Sentencia rotal que comentamos.

Comentario con ocasión de la sentencia rotal

La presente causa de nulidad matrimonial se refiere a un casamiento realizado en 1968, no estando vigente el nuevo Código. Sin embargo, en la formulación de los capítulos de nulidad de las dos primeras instancias aparece una mezcla de fórmulas correspondientes al viejo y al nuevo derecho. No nos referimos, obviamente, al capítulo de exclusión de la prole, sino al de error, tanto al de error en la persona misma como al de error en una cualidad de ella. Sobre estos últimos capítulos, si se quería mantener el *error in persona*, podría considerarse justificado por la posibilidad de darle la interpretación amplia refutada en la Sentencia rotal. Pero al proponer el “error en una cualidad de la persona directa y principalmente querida”, la actora se estaba ubicando, con su formulación, en el tiempo correspondiente al nuevo derecho. Precisamente en un tiempo en el que el legislador, según la opinión más común, ha pretendido restringir y acotar el antiguo “error en una cualidad de la persona que redundaba en la persona misma”. Sobre este tema, como es sabido, está la famosa polémica que surge, sobre todo, de la sentencia c. Canals del 21 de abril de 1970, RRD, vol. LXII. Pues bien, estimarnos que en el caso debería haberse propuesto la causal de nulidad de acuerdo al derecho vigente en el tiempo en el que el matrimonio se contrajo.

Otro tema que podría plantearse es si sobre los mismos hechos - en nuestro caso, la exclusión de la prole por parte del convenido - puede plantearse una doble causal. Si bien aquí se agregaría un nuevo elemento como es el error sobre el tema que padece la actora, ¿acaso en todos los casos en que uno de los cónyuges excluye la prole, desconociéndolo el otro, debe agregarse la causal del error? Más aún, si ese error ha surgido en uno de los cónyuges por engaño o dolo producido

por el otro cónyuge, ¿habría que agregar este capítulo al de la simulación?

Lo aconsejable es no multiplicar sin necesidad los capítulos de nulidad que se presenten, como a veces ocurre, incluso basándose en leves indicios. Más importante es acertar en el planteo de las causales de nulidad, de modo que se ajusten al caso real concreto y que puedan probarse del modo más pleno.

Por otra parte, en los supuestos fácticos de la Sentencia que comentamos se halla presente el dolo. Porque el convenido ocultó conscientemente su propósito, o mejor, su absoluta intención, su acto positivo de voluntad prematrimonial, de no tener hijos. En la práctica para la actora, es como si se hubiera casado con alguien que hubiera ocultado dolosamente su esterilidad, caso al que se refiere el c. 1084 § 3. Y tal vez es una situación peor, por el modo con el que ella se veía obligada a realizar el acto conyugal. Y por el modo como él, consciente y tozudamente, le arruinó la vida a la actora. Aquí se verifica lo que se le respondió al Cardenal König, según consta en la Sentencia, que “el dolo perturba de modo mucho más grave la vida conyugal que el simple error”. Y, en el caso que nos ocupa, esa grave perturbación no fue una mera posibilidad sino que se dio de hecho, sin ninguna duda.

Ahora bien, siendo la opinión rotal prevalente la de que el dolo es de derecho positivo y no de derecho natural, un error doloso, producido por un engaño tan grave, sólo sería planteable en un matrimonio contraído con posterioridad a la vigencia del nuevo Código. Podríamos entonces preguntarnos si bastaría el encuadre jurídico del error en una cualidad de la persona que redunde en la persona misma. En el presente caso la justicia queda a salvo, en el sentido de que la nulidad del matrimonio, la inexistencia del vínculo, aparece claramente por la vía de la simulación, que pudo probarse plenamente. Pero podemos preguntarnos teóricamente sobre el problema que se plantearía si ello no hubiera ocurrido, y con los mismos o parecidos supuestos fácticos nos encontrásemos exclusivamente en el ámbito del error-dolo.

Así pues, la presente Sentencia rotal que comentamos, delimitando la cuestión, esclarece, uno de los aspectos importantes de toda la problemática que está planteada en los capítulos de nulidad matrimonial correspondientes al error y al dolo, tanto de la anterior como de la vigente legislación, que deberán aplicarse a matrimonios anteriores o posteriores a la vigencia del nuevo Código, en cuya aplicación deberá tenerse muy en cuenta la voluntad del legislador, que deberá entenderse, en principio, acorde con lo que constituya la verdad y la justicia sobre la validez o no de un matrimonio concreto. Pero sin des-

cartar totalmente la existencia, aunque sea excepcional, de algún caso no explícitamente previsto en la letra del Código. En cuyo caso deberá aplicarse el c. 19, si realmente existe una laguna jurídica, y deberemos recordar al respecto la importancia de la jurisprudencia común y constante de la Rota romana, cuyo seguimiento puede tomarse obligatorio.

José BONET ALCÓN

**TRIBUNAL DE LA ROTA DE LA NUNCIATURA
APOSTÓLICA DE MADRID**

DEL ARZOBISPADO CASTRENSE

Nulidad de Matrimonio
"V/M"

Sentencia definitiva

Gobernando felizmente la Iglesia Su Santidad el Papa Juan Pablo II, representándole como Nuncio Apostólico en España el Excmo. y Rvdmo. Mons. Lajos Kada; el día 23 de junio de 1999 legalmente reunidos en la Sala de Audiencias del Sdo. Tribunal de la Rota de la Nunciatura Apostólica el Excmo. Mons. Don Juan José García Faílde, Decano y Ponente, y los Iltmos. Sres. Don Juan Fernández Rodríguez y Don Mariano García López, Auditores de Turno en la causa de nulidad de matrimonio "V/M", promovida por el esposo Don V, demandante y apelante, representado y defendido por el Letrado Don A1 y por la Procurador Da. A2, y de la otra parte Doña M, demandada, sometida a la justicia del Tribunal en esta segunda Instancia; habiendo intervenido el Iltmo. Sr. Defensor del Vínculo Don Enrique Vivó de Undabarrena y siendo Notario-Canciller el Iltmo. Don Eduardo López Pérez, pronunciaron en segundo grado de jurisdicción la siguiente Sentencia Definitiva:

I. Antecedentes

1. Celebraron matrimonio canónico D. V y Dña. M el 8 de diciembre de 1974.
2. Tuvieron tres hijos.
3. Pasados unos años la convivencia entre ellos se deterioró llegando a hacerse insoportable para el esposo y para los hijos por las crisis depresivas y eufóricas de Dña. M, por las que fue tratada en abril y mayo de 1987 por dos psiquiatras.

4. No pudiendo aguantar más el esposo se produjo la separación y el 22 de marzo de 1996 el mismo esposo acudió a nuestro tribunal, que es competente en la causa por razón de la condición militar del esposo, pidiendo que se le declare nulo su matrimonio por grave defecto de discreción de juicio en la esposa y/o por incapacidad de la misma esposa para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio.

5.- En sentencia del 18 de noviembre de 1997 el Turno Rotal declaró que no consta la nulidad del matrimonio, por ninguno de esos dos capítulos.

6.- Apeló el esposo.

7.- En esta segunda instancia se han practicado algunas pruebas nuevas.

8.- Hoy contestamos a esta cuestión: Si debe ser confirmada o reformada, total o parcialmente, la sentencia del día 18 de noviembre de 1997 del precedente Turno Rotal o, lo que es lo mismo, si debe declararse que consta o debe declararse que no consta la nulidad del matrimonio canónico "V-M" por grave defecto de discreción de juicio en la esposa y/o por incapacidad de la misma esposa para asumir/cumplir obligaciones esenciales del matrimonio.

II. Principios *in jure*

1. Según el can. 1095 n. 2º es incapaz para el matrimonio el contratante que cuando celebra su matrimonio está incapacitado para deliberar adecuadamente acerca de los derechos y de los deberes fundamentales del matrimonio y/o para aceptar con la proporcionada libertad esos derechos/deberes.

"Deliberar" es no sólo conocer teóricamente lo que en su sustancia son esos derechos y esas obligaciones sino también valorar cada uno de los unos y de las otras en sí mismos y luego valorar los unos en su relación con las otras hasta concluir si merece la pena aceptar o no aceptar el matrimonio y aconsejarle la voluntad, como consecuencia de esta conclusión, la aceptación o no aceptación del susodicho matrimonio.

"Elegir" el matrimonio es tomar la decisión desde uno mismo y por uno mismo de hacer suyo el matrimonio. Decisión que no excluye sino que más bien presupone la existencia de motivaciones para hacer suyo el matrimonio y la existencia de motivaciones (contramotivos) para dejar de hacer suyo el matrimonio en cuestión.

Quien tiene una personalidad depresiva o maníaca no está necesariamente incapacitado para hacer ese acto de deliberación y de elección. Aunque conste, por tanto, que un contratante sufre una psicosis maníaco-depresiva pero sin que esté pasando por una fase o crisis maníaco o depresiva no padece necesariamente lo que se llama grave defecto

de discreción de juicio que significa estar privado de aquella capacidad deliberativa y/o electiva.

En cambio el matrimonio, celebrado en una fase o crisis maníaco o depresiva, puede ser nulo por ese grave defecto de discreción de juicio.

2. A tenor del can. 1095 n. 3º no puede celebrar válidamente un matrimonio quien al hacer esa celebración está incapacitado, en virtud de alguna causa de naturaleza psíquica, para contraer las obligaciones esenciales del matrimonio por estar incapacitado en virtud de esa causa para cumplir las dichas obligaciones. Es manifiesto que nadie puede obligarse a hacer algo que no puede hacer, que nadie puede contraer una obligación cuyo cumplimiento es para él imposible.

La incapacidad de contraer la obligación tiene que existir *in actu* en el momento en el que tiene lugar la celebración del matrimonio. Y basándose, como se basa, esta incapacidad de contraer la obligación en la imposibilidad de cumplir dicha obligación, también la imposibilidad de cumplir tendrá que darse *in actu* en ese mismo momento; pero puede existir *in actu* en ese momento aunque en ese momento no se muestre *in actu* sino que *in actu* esté “latente” porque está “latente” la causa de la incapacidad (como, por ejemplo, una constitución histérica paranoica depresiva, etc.); esta constitución puede estar como dormida durante años hasta que una situación determinada sobrevenga que la despierte; otras veces puede estar *in actu* esa incapacidad aunque no se hubiere manifestado de forma desarrollada sino de forma embrionaria en, por ejemplo, los “pródromos” que tienen una relación “procesal” con la enfermedad.

Se puede discutir si está *in actu* en ese momento de la celebración del matrimonio cuanto está en ese momento en forma de violenta “propensión” que en sí encierra toda la potencialidad requerida para que, una vez celebrado el matrimonio, se convierta en una fuerza perturbadora gravemente de la convivencia conyugal.

La misma “predisposición”, que se reduce a una especial aptitud para presentar desórdenes psíquicos bajo la influencia de factores exógenos, puede en ocasiones ser causa psíquica de la incapacidad.

Todo esto tiene una especial aplicación a aquellos trastornos psíquicos que, como el trastorno bipolar, puede comenzar de una manera insidiosa siendo ignorado por el propio paciente o por la familia del paciente, de forma que, antes de aparecer los episodios más graves, aparezcan ligeros cambios de humor.

El modo de existencia del depresivo y del maníaco es muy conflictivo; es muy difícil convivir con un maníaco-depresivo; basta para ello pensar en que el maníaco-depresivo es un anormal esencialmente en su afectividad.

III. Fundamentos *in facto*

1. Consta, por los certificados médicos presentados y por las pruebas periciales realizadas sobre la esposa y por el resto de las pruebas que recogen el modo de ser y de comportarse la misma esposa, que M tuvo crisis depresivas y maníacas en 1987, es decir, trece años después de haberse celebrado el matrimonio en diciembre de 1974 (cf. informe del psiquiatra PS1, del 25 de mayo de 1987, fol. 20, con su declaración judicial, fol. 126; cf. informe del psiquiatra PS2, del 21 de abril de 1987, fol. 21).

2. El esposo y los hijos del matrimonio hablan de los cambios de carácter y de conducta de M en 1983, es decir, nueve años después de haberse celebrado el matrimonio; cambios tales de carácter y de conducta que les hizo al esposo y a los hijos la convivencia con ella totalmente insostenible (fol. 106; fol. 1107; fol. 108; 112; 119; 121, etc.)

3. No insistimos en estos extremos porque son manifiestos en los autos.

4. No hay constancia alguna de que M celebrara el matrimonio durante una fase o crisis maníaco-depresiva; por lo que hay que descartar la hipótesis de que como consecuencia de una de esas fases o crisis cayera al celebrar el matrimonio de la suficiente discreción de juicio; en esto estamos con el "perito" psiquiatra P1 (fol. 140 de primera instancia).

5. Pero lo más difícil es averiguar si M, que ciertamente sufrió esas crisis unos años después de celebrar ese matrimonio y que las sufrió con una proyección de grave perturbación de la convivencia conyugal, celebró el matrimonio en un estado de incapacidad debida a su condición de maníaco-depresiva, para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio.

a.- Ciertamente esa enfermedad puede aparecer, tanto en cuanto a lo que contiene de depresión cuanto en lo que contiene de euforia, de una manera repentina o brusca, es decir, de golpe o de improviso; pero así no suele irrumpir si no precede una predisposición genética a la que se suma, como desencadenante, un estrés psicosocial grave. No sabemos la incidencia que en el desencadenamiento de las crisis padecidas por la esposa en 1987 pudo tener la muerte traumática de una hermana de ella por aquellas fechas que, según T1, hija del matrimonio, afectó muchísimo a su madre: fol. 112,7. En todo caso habrá que pensar en una fuerte predisposición genética de la esposa a psicosis maníaco-depresiva.

Pero en otras ocasiones esta enfermedad comienza de una manera insidiosa y en su desarrollo pueden ir apareciendo hasta su explosión síntomas prodrómicos, que tienen relación procesal con la enfermedad

de tal modo que puede decirse que en ellos ya está iniciada la enfermedad, u otros síntomas más ligeros o leves.

b.- ¿Tuvo la psicosis maníaco-depresiva de M este comienzo insidioso de tal forma que pueda decirse que dicha psicosis, que ciertamente explotó en 1983 ó 1987, ya estaba de una manera latente al celebrarse el matrimonio?

aa.- Hay pruebas de que la madre de V no quería que su hijo se casara con M (fol. 109, 2; 111, 2; 118, 5; 128,2 etc.)

bb.- Pero ¿por qué? ¿Acaso porque M daba muestras de tener algo raro psíquico? Las pruebas de primera instancia no lo resuelven porque dan como razón que esta señora veía que M era calculadora y que no quería a V (fol. 109.2); que esta señora tenía ciertas dudas (fol. 111, 2); que esta señora veía rara a M (fol. 128. 2); por lo menos este último testigo (T2, hijo del matrimonio, que dice que se lo comentó su abuela) algo sugiere.

En esta nuestra instancia el esposo puntualiza que durante el noviazgo advertía en M "altibajos de humor, reacciones extrañas como enfadarse conmigo por nada o una trivialidad y estar enfadada hasta días, reacciones propias de un niño o de una persona adulta inmadura" (fol. 10); añade que en los primeros tiempos de matrimonio tenía ella épocas en el verano de no poderse aguantar por la euforia y tenía necesidad de levantarse sobre las cinco y de coger la bicicleta y se marchaba de casa y por estar muy excitada reñía con todos los suyos (fol. 11).

La madre de V, Dña. T3, declara en esta segunda instancia y confirma que a ella no le gustaba que su hijo se casara con M porque veía que M era muy cambiante de temperamento, tan pronto estaba bien como se callaba y no hablaba con nadie; tenía prontos de violencia cuando se la contradecía (fol. 16, 6); añade que M tenía reacciones infantiles, impropias de una mujer madura, reacciones absurdas, sin sentido (fol. 16, 8).

¿Qué decir de la veracidad de estas puntualizaciones de V y de su madre en segunda instancia?

En primer lugar que las de V en relación con el noviazgo no contradicen a lo que declaró en primera instancia sino que en cierto modo son como un desarrollo de algo que allí declaró; allí ya indicó que él tenía sus dudas sobre si casarse o no casarse y que el sacerdote a quien él consultó y que conocía bien a M le habló de que esta tenía cambios de carácter (fol. 109, 2) y en cuanto a lo que declaró sobre la marcha del matrimonio en el primer tiempo hemos de decir que no es incompatible con lo que en esta segunda instancia manifiesta en relación con los primeros tiempos de la convivencia; dijo efectivamente en primera instancia que durante los nueve primeros años sucedieron cosillas que se superaban fácilmente (fol. 105, 2) y estas cosillas bien pueden ser los altiba-

jos de humor y reacciones extrañas de su mujer en esos primeros tiempos de los que habla en segunda instancia (fol. 11).

En segundo lugar que las matizaciones de la madre de V bien pueden encajar en las rarezas que se dice que vio esta mujer en la novia de su hijo y que le llevaron a oponerse a que su hijo se casara con M.

En tercer lugar que ni la sentencia de primera instancia ni los interrogatorios presentados para sus declaraciones en segunda instancia contienen algo que pudiera sugerirles la conveniencia de declarar lo que declararon.

Es decir, que no nos parecen sospechosos estos testimonios en cuanto a esas manifestaciones relativas al tiempo del noviazgo. Por lo demás la enfermedad maníaco-depresiva puede tener esos comienzos insidiosos de suerte que en unos tiempos se exteriorice en síntomas extraños y equívocos para pasar después a manifestarse en síntomas explosivos unívocos.

cc.- En esta segunda instancia intervino como “perito” el psiquiatra P2. No pudo entrevistar a la esposa y por eso tuvo que hacer su peritaje sobre ella en base exclusivamente a las pruebas recogidas en el sumario.

No le cabe la menor duda al “perito” de que M “padece un trastorno bipolar que existe al menos desde noviembre de 1983” (fol. 22).

Pero lo que trata de dilucidar es si M padecía ya esta enfermedad cuando celebró el matrimonio o si, por el contrario, esta enfermedad surgió en ella después de haberse casado con V (fol. 22), y se contesta el “perito” que basado en su conocimiento del trastorno bipolar y en los datos que encuentra en los autos puede afirmar que “es probable que la enfermedad de Dña. M comenzara antes de que contrajera matrimonio” (fol. 23) y más tarde insiste: “Consideramos altamente probable que Dña. M ya había presentado síntomas de su enfermedad, aunque de menor intensidad y dramatismo, antes de contraer matrimonio” (fol. 26) y añade que se basa para considerarlo altamente probable en la declaración que en segunda instancia hicieron el esposo y su madre y en el conocimiento científico que se tiene de la enfermedad bipolar que en los estadios iniciales puede presentar cambios del estado de ánimo significativos, como ligeros cambios de humor sin motivo aparente, etc. (fol. 25, 26).

Concluye el “perito” que cuando Dña. M celebró el matrimonio nueve años antes de que la enfermedad se manifestara de una manera clara. Dña. M estaba ya incapacitada para el matrimonio (fol. 27).

Esta forma de expresarse el “perito”, desde una perspectiva técnica médica, (“es probable”; “es altamente probable”, “existe una probabilidad razonable”) puede muy bien equivaler a lo que nosotros expresamos con los términos de “certeza moral” o “certeza prudencial”.

Por otra parte M se casó a la edad de 24 años (fol. 14) y, aunque este trastorno suele comenzar entre los 25 a los 44 años, “se sabe, dice el “perito” P2, que muchos enfermos presentan alteraciones menores del estado de ánimo ya desde la pubertad” (fol. 28).

IV. Parte dispositiva

Por todo lo expuesto, a sentencia del día 18 de noviembre de 1997 del precedente Turno Rotal:

a) la confirmamos en cuanto que declara que no consta la nulidad del matrimonio canónico “V-M” por grave defecto de discreción de juicio de la esposa y

b) la reformamos en cuanto que declara que no consta la nulidad del mencionado matrimonio por incapacidad de la esposa para asumir/cumplir obligaciones esenciales del matrimonio; por lo que declaramos que el matrimonio canónicamente celebrado entre D. V y Dña. M, no consta que sea nulo por grave defecto de discreción de juicio en la esposa y consta que es nulo por incapacidad de la misma esposa para asumir/cumplir obligaciones esenciales del matrimonio. Sin previa autorización del correspondiente Ordinario del lugar no podrá contraer matrimonio canónico Dña. M.

Abone las costas judiciales de esta Instancia Rotal D. V, parte actora en la causa.

Publíquese esta sentencia definitiva y en cuanto a su parte afirmativa cúmplase lo dispuesto en el can. 1682 § 1.

Madrid, 23 de junio de 1999.

Mons. Don Juan José García Faílde, Decano y Ponente
Iltmo. Sr. D. Juan Fernández Rodríguez, Auditor
Iltmo. Sr. D. Mariano García López, Auditor
Iltmo. Don Eduardo López Pérez, Notario-Canciller



COMENTARIO A LA SENTENCIA DE GARCÍA FAÍLDE DEL 23 DE JUNIO DE 1999

La sentencia que estamos analizando presenta el caso de un matrimonio realizado el 8 de diciembre de 1974 y concluido por las crisis depresivas y eufóricas de la esposa que hicieron imposible la convivencia matrimonial. El 22 de marzo de 1996 el esposo, militar, pidió al Tribunal de la Rota de Madrid que declarara nulo su matrimonio por “grave defecto de discreción de juicio en la esposa y/o por incapacidad de la misma para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio”. Con sentencia del 18 de noviembre de 1997 el citado Tribunal declaró que no consta la nulidad de dicho matrimonio por ninguno de los dos capítulos. Apelada la sentencia por el esposo y presentadas nuevas pruebas en segunda instancia, el Tribunal declaró la nulidad de este matrimonio solamente por el capítulo de la incapacidad de la esposa para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio. Esta sentencia no es muy amplia pero sintetiza muy bien tanto lo relacionado con los aspectos psicopatológicos como jurídico-canónicos de la causa.

La preparación y la experiencia del Ponente como médico psiquiatra y Decano del Tribunal de la Rota de la Nunciatura Apostólica de Madrid le permite realizar un acertado análisis psiquiátrico del caso y su correspondiente interpretación jurídico-canónica a partir de unos datos aportados por el actor, los testigos y algunos psiquiatras, relativos a la aparición en la convenida de síntomas depresivos y maníacos muy generalizados antes del matrimonio y más manifiestos unos años después de su realización, como lo señala la pericia llevada a cabo por un psiquiatra sobre las actas de la causa, por ausencia de la convenida, según el cual la convenida padecía un Trastorno maníaco-depresivo o bipolar de la personalidad que se manifestó “al menos desde noviembre de 1983” pero que ya estaba presente, por lo menos en su fase inicial, antes del casamiento. Este trastorno, que suele aparecer en la edad adulta pero puede presentar síntomas después de la pubertad, se caracteriza por la alteración patológica de la afectividad o del estado de ánimo de la persona (de ahí su inclusión dentro de los denominados “trastornos afectivos”)¹ que osci-

¹ DSM-IV, *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*. Masson,

la entre dos fases opuestas: “el entusiasmo, la euforia, la manía” y “la tristeza, la angustia, la depresión”, intercalados por períodos de aparente normalidad, de mayor o menor duración, llamados en psiquiatría “períodos intervalares” o “períodos interfásicos” o “intervalos lúcidos”.

a) En la fase maníaca el sujeto presenta una euforia exagerada, patológica frente a cualquier estímulo, en la mayoría de los casos insignificante. Esta euforia va acompañada por una hiperactividad o psicomotricidad exagerada carente de sentido y que puede durar largo tiempo y junto a la cual se observa una locuacidad incoherente (“fuga de ideas”) con ideas delirantes, por ejemplo, “de grandeza”.

b) En la fase depresiva el sujeto presenta todo lo contrario, es decir, una tristeza inmotivada, un estado de ánimo disfórico, desesperanzado, desanimado. La actividad acusa un marcado descenso, el hablar es monótono, hay retraimiento, sentimiento de inferioridad, crisis de angustia, fobias, ideas delirantes y alucinaciones exacerbadamente pesimistas, fuertes crisis de irritabilidad, pérdida del apetito, insomnio...

c) En la fase intervalar (“asintomática”) para algunos la persona recupera de manera íntegra su capacidad psíquica pero otros, siguiendo el principio *amens semper praesumitur amens* sostienen que, aunque los síntomas maníaco-depresivos desaparezcan, no se puede hablar de normalidad porque estos períodos interfásicos son inherentes al mismo trastorno constituyendo una característica propia del mismo².

Tanto la doctrina canónica³ como la jurisprudencia rotal⁴ conside-

Barcelona 1995, págs. 323-399; H.S. AKISKAL, *Trastornos del estado de ánimo*, en H.I.KAPLAN-B.J.SADOCK, *Tratado de psiquiatría* / VI, Inter-Médica, Buenos Aires, vol. 2, 1997, págs. 995-1117.

² C. FERRIO, *Trattato di psiquiatria*, II, Torino 1970, pág. 1916; H. EY - P. BERNARD - Ch. BRISSET, *Tratado de Psiquiatría*, Masson, Barcelona 1969, págs. 200-201; J. J. GARCÍA FAILDE, *Manual de Psiquiatría Forense Canónica*, Univ. Pont. Salamanca 1991, págs. 107-119; E. CASTAÑEDA DELGADO, *El problema del lúcido intervalo en las enfermedades mentales*: *RevEsp.DerCan* II (1953) 491.; A. CUSCHERI, *Morbis mentis in jure matrimoniali canonico diagnosis morbi mentalis medicis relata ad lucida intervalla*: *RevEspDerCan*. n. 64 (1967) 21; F.VAQUERO CAJAL, *Lúcidos intervalos a la luz de la Psiquiatría*, en AAVV, *Curso de derecho matrimonial y procesal para profesionales del foro* (vol. XII), Univ. Pont. Salamanca 1996, págs. 123-156.

³ J. J. GARCÍA FAILDE, *Manual de Psiquiatría Forense Canónica*. Publicaciones Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1991, págs.265-271; Id., *Trastornos psíquicos y nulidad de matrimonio*, Univ. Pont. Salamanca 1999, págs. 309-341; A. LIÑAN GARCÍA, *La psicosis maniaco-depresiva y su incidencia en el consentimiento matrimonial*, en AAVV, *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro* (vol. XII), págs. 175-192; A. MENDONÇA, *Recent Jurisprudence on the Effects of Mood Disorders and Neuroses on Matrimonial Consent*: *Unico Ecclesiae Servitio*, Ottawa 1991, págs. 147-180; R. WOO IRAN, *Maniac-depressive psychosis and the nullity of Marriage*, Roma 1994.

ran que este trastorno puede repercutir sobre la capacidad de la persona para el consentimiento matrimonial, tanto en el plano de la discreción de juicio como en el de la capacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio⁵. Pero quien tiene una personalidad depresiva o maníaca aún en el nivel de psicosis maníaco-depresiva no está necesariamente incapacitado para el matrimonio. Una c. Agustoni, del 28 de febrero de 1984, afirma que la existencia y la gravedad de este trastorno no bastan para declarar la nulidad del matrimonio, "pues esta enfermedad, contrariamente a la esquizofrenia, por su misma naturaleza es periódica y, alguna vez, sanable, y muchas veces, aunque no siempre, admite intervalos que son verdaderamente lúcidos y duran a lo largo de un tiempo no breve. Es necesario, pues, examinar detenidamente cuál fue en el caso el estado mental del demandado en el mismo día del matrimonio y no es suficiente mostrar solamente que aquél, antes o después del matrimonio, fue mentecaptum"⁶. Lo mismo dice una c. Boccafola del 23 de junio de 1988 la cual recuerda los puntos fundamentales de la jurisprudencia rotal sobre el tema diciendo que:

a) para declarar la nulidad no basta que conste la existencia y gravedad de la psicosis maníaco-depresiva. Tratándose de una psicosis periódica por su misma naturaleza, debe examinarse el estado mental del contrayente en el día del matrimonio, no bastando probar que después enloqueció (mentecaptum fuisse);

b) entre las perturbaciones, sobresalen las "distimias", que afectan más directamente la facultad crítica, de tanta importancia para el momento de prestar consentimiento... Habrá de calibrarse si se da defecto de entendimiento o debilidad de la voluntad...;

c) hoy se juzga con mayor prudencia el carácter "endógeno" de esta perturbación, que así y todo habrá de apreciarse debidamente para huir de un determinismo psicológico. Los síntomas de tal psicosis podrían manifestar en un caso determinado que "se trata de una perturbación reactiva a una causa contingente"⁷.

Para que exista incapacidad por el grave defecto de discreción de juicio el contrayente que padece este trastorno debe haber contraído el matrimonio durante una fase maníaco o depresiva grave.

a) En el caso del consentimiento prestado durante la fase maníaca grave se puede deducir la falta de la suficiente discreción de juicio por-

⁴ Para el can. 1095, 2 cfr.: c. Agustoni, 28 de febrero de 1984: SRRD 76 (1989), págs. 125-143; c. Boccafola, 20 de abril de 1989: RRD 81 (1994), págs. 294-306;; c. Bruno, 15 de diciembre de 1989: RRD 81 (1994), págs. 763-774. Para el can. 1095, 3 cfr.: c. Colagiovanni, 23 de enero de 1990: RRD 82 (1994), págs. 9-18.

⁵ Cf. c. Colagiovanni, del 23 de enero de 1990 (RRD 82, 1994, págs. 9-18).

⁶ SRRD 76 (1989) pág. 129, n. 8.

⁷ RRD 80 (1993), n. 18, págs. 434-435.

que estas personas aunque posean claridad de conciencia, memoria, capacidad de percepción, de identificación, de orientación, sin embargo son incapaces para mantener en forma estable su atención en algo concreto⁸. "La alteración del juicio - dice García Faílde en una de sus últimas obras - es un síntoma grave de los pacientes maníacos: fuga de ideas incontenidas y acelerada con incoherencia, rapidez y superficialidad de pensamiento que necesariamente llevará consigo dificultad de concentración; en estas condiciones, ¿dónde queda la capacidad de un juicio profundo y sereno sobre lo que es el matrimonio? ¿Dónde queda la quietud psíquica requerida para una sosegada deliberación?"⁹.

b) En la fase depresiva la capacidad de estas personas para elaborar juicios y razonamientos está disminuida debido a su apatía e inhibición.

c) En la fase intercalar, finalmente, mientras que en un primer momento se consideraba que el matrimonio era válido¹⁰ porque el sujeto recuperaba sus facultades mentales, en la actualidad siguiendo los recientes avances de la psiquiatría, la jurisprudencia considera que los maníaco-depresivos graves no deben casarse ni siquiera en estas fases intercalares a menos que las mismas duren mucho tiempo¹¹.

En el caso que estamos analizando no puede negarse el diagnóstico de trastorno bipolar en la convenida. Pero, como afirma la sentencia, no se puede demostrar que la misma, cuando se casó, estuviera bajo el efecto de una fase maníaca o depresiva grave. En efecto:

a) el esposo y los hijos del matrimonio hablan de los cambios de carácter y de conducta de la convenida, que les hizo insostenible la convivencia, nueve años después de haberse celebrado el matrimonio.

b) Según los informes de dos psiquiatras, la convenida tuvo crisis depresivas y maníacas en 1987, trece años después de haberse celebrado el matrimonio. Por eso la decisión final en este capítulo ha sido negativa, lo que nos parece correcto.

En cuanto a la incidencia del trastorno maníaco-depresivo en la capacidad de cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio, es posible que se dé la incapacidad tanto por la fase maníaca, como depresiva o intercalar porque dicho trastorno imposibilita la integración de la pareja: en la fase maníaca por su estado eufórico y, en la fase depre-

⁸ C. FERRIO, *Trattato di psichiatria*, cit. págs. 1916-1922.

⁹ J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Trastornos psíquicos y nulidad de matrimonio*, cit. pág. 335.

¹⁰ c. Cattani, del 16 de marzo de 1921: SRRD 13, dec. 5, n. 12.

¹¹ J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Trastornos psíquicos y nulidad del matrimonio*, cit. págs. 332-335; A. LINÁN GARCÍA, *La psicosis maníaco-depresiva y su incidencia en el consentimiento matrimonial*, cit. págs. 186-189.

siva, porque su apatía e inhibición le impide poner en práctica dichas obligaciones¹².

En esta causa la convenida presentó síntomas maníaco-depresivos ya antes de casarse. Pero la aparición posterior al consentimiento matrimonial de las crisis maníaco-depresivas hace deducir que, al momento de contraer, el trastorno bipolar ya estaba presente en la convenida incapacitándola para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio. En efecto hay pruebas de que en este caso el trastorno no estaba presente en forma manifiesta sino insidiosa al momento de realizar el consentimiento matrimonial:

a) la madre del convenido tenía ciertas dudas acerca de la personalidad de la convenida porque la veía rara, calculadora, muy cambiante de temperamento, por momentos callada por momentos violenta con los que la contradecían, por lo que desaconsejó a su hijo a que se casara;

b) el actor declara que durante el noviazgo la convenida tenía altibajos de humor, reacciones extrañas como enfadarse por nada y con reacciones infantiles, inmaduras. Añade el actor que en los primeros tiempos de matrimonio la convenida era presa de ataques eufóricos y que, antes de casarse, consultó a un sacerdote que la conocía muy bien el cual le confirmó que la misma tenía cambios de carácter;

c) finalmente el perito psiquiatra determinó que la convenida al momento de consentir era afectada del trastorno bipolar de la personalidad, por lo menos en su fase inicial, el cual aunque no le impidió realizar el acto jurídico del consentimiento, hizo imposible la convivencia conyugal. Por eso la declaración de la nulidad por este capítulo.

La sentencia, como decíamos al comienzo, es bastante esquemática pero clara y acertada. Hubiese sido interesante que el Ponente ampliara el contenido de la misma con mayores aportes clínicos extraídos también de sus estudios sobre el tema.

Carlos BACCIOLI

¹² J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Trastornos psíquicos y nulidad del matrimonio*, cit. págs. 336-340; A. LINÁN GARCÍA, *La psicosis maniaco-depresiva y su incidencia en el consentimiento matrimonial*, cit. págs. 190-192.



ACTUALIDAD



CRÓNICA DE LA FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO AÑO ACADÉMICO 1999

El 22 de Marzo, después de una celebración litúrgica concelebrada por profesores y alumnos, se inició el octavo año académico de la Facultad, en su sede de Puerto Madero.

I.- Alumnos y profesores

Durante el corriente ciclo, se renovó la confianza depositada año a año en la Facultad y puesta de manifiesto en la continua inscripción de alumnos. Entre el centenar de matriculados que cursan sus estudios en los ciclos Propedéutico, de Licenciatura o de Doctorado, se destacan - por el esfuerzo que realizan para poder asistir a las distintas lecciones que se imparten - aquellos que provienen de lugares tan distantes como Añatuya, Corrientes, Mendoza, Resistencia, Río Gallegos o Santiago del Estero y de países hermanos como Chile, Brasil o Perú.

En relación con el claustro de profesores, cabe destacar la elección del primer Vicedecano de la Facultad. El Gran Canciller de la Universidad, haciéndose eco del resultado de la votación realizada en el seno del Consejo Académico, designó para desempeñar tal cargo al Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge.

Asimismo, con la aprobación del Gran Canciller y de la Santa Sede a través de la Congregación para la Educación Católica, fueron promovidos a la categoría de Profesores Estables Ordinarios Mons. Dr. Luis Alessio y el Pbro. Dr. Carlos Ignacio Heredia. A raíz de tal designación que lleva implícita la tarea de colaborar en el gobierno de la Facultad, se incorporaron al Consejo Académico.

Por otra parte, se lamentó la renuncia al cargo de Director del Instituto de Derecho Eclesiástico - fundada en razones de índole estrictamente personal - que presentara el Dr. Pedro J. Frías. El prestigioso jurista tuvo a su cargo la conducción del Instituto desde su creación en 1996. En su reemplazo, el Consejo Académico designó al Dr. Norberto Padilla, Profesor Titular de Derecho Constitucional en la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas y ex Subsecretario de Culto de la Nación.

Luego del cierre del volumen V de este Anuario, en ocasión del X

Congreso Internacional de Derecho Canónico sobre “El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio”, que se llevó a cabo en Pamplona, durante el mes de Septiembre de 1998, la *Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo*, entidad organizadora del encuentro, realizó su Asamblea para la renovación del Consejo Directivo. Los más importantes exponentes del Derecho Canónico en el mundo – socios de dicha institución – votaron a nuestro Decano, Pbro. Dr. Ariel David Busso, para integrar los órganos sociales, resultando electo como Revisor de Cuentas. Asimismo, el Pbro. Dr. Busso fue designado como delegado de la *Consociatio* para los países de América Latina. Ambos nombramientos, que por primera vez recaen en un argentino, significan un nuevo motivo de orgullo para la Facultad.

II.- Actividades

En este ciclo, renovando la positiva experiencia vivida en el año 1997, la Facultad organizó el segundo viaje de estudios a la ciudad de Roma, destinado a que sus alumnos tomen contacto directo con una serie de Dicasterios y Facultades de Derecho Canónico. Participaron doce alumnos coordinados por el Decano, Pbro. Dr. Ariel David Busso, el Vicedecano, Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge y los profesores Mons. Dr. José Bonet Alcón, Mons. Dr. Víctor E. Pinto y Pbro. Lic. Carlos Baccioli.

Durante el viaje, que se extendió del 1ro. al 5 de Febrero, tuvieron oportunidad de conocer la actividad cotidiana de la Secretaría de Estado del Vaticano, la Biblioteca Vaticana, seis Congregaciones y dos Tribunales, obtener información actualizada de las tareas que desarrollan y de distintos proyectos en elaboración, pudiendo efectuar una serie de consultas en virtud de la cordialidad con que fueron atendidos.

En la Secretaría de Estado, fueron recibidos por Mons. Vicente Juan Segura, Consejero de Nunciatura. Visitaron el Archivo y la Biblioteca Apostólica Vaticana, siendo gentilmente atendidos por el Archivista y Bibliotecario de la Santa Iglesia Romana, S.E.R. Mons. Dr. Jorge María Mejía, así como por el Prefecto R.P. Raffaele Farina S.D.B.

En el Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica, se entrevistaron con el R.P. Frans Danels O.Praem., Promotor de Justicia; y, en el Tribunal de la Rota Romana, con su Decano, S.E.R. Mons. Dr. Mario Francesco Pompedda.

En el Pontificio Concilio para la Interpretación de los Textos Legislativos fueron gentilmente recibidos por su Presidente, S.E.R. Mons. Dr. Julián Herranz y por S.E.R. Mons. Dr. Bruno Bertagna, Secretario del Dicasterio. También recorrieron la Congregación para la Educación Católica, siendo atendidos por su Prefecto S.E.R. Cardenal Pío Laghi y el Subsecretario Mons. Giuseppe Baldanza.

Tuvieron oportunidad de consultar - durante la visita a la Congregación para las Causas de los Santos - a su Prefecto S.E.R. Mons. Dr. José Saraiva Martins CMF, su Secretario, S.E.R. Mons. Dr. Edward Nowak y al R.P. Marcelo Mendez OFM. En la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, conocieron al Prefecto S.E.R. Card. Jorge Medina Estévez y los Sub-secretarios, Mons. Vincenzo Ferrara y Mons. Mario Marini. En el Pontificio Consejo para los Laicos se reunieron con su Sub-secretario, Dr. Guzmán Carriquiry, y, en la Congregación para la Doctrina de la Fe, se entrevistaron también con el Sub-secretario, R.P. Gianfranco Girotti OFM.

Visitaron la Pontificia Universidad Gregoriana donde los recibió su Rector, R.P. Dr. Gianfranco Ghirlanda S.J. y quien ocupara tal cargo, el R.P. Dr. Urbano Navarrete S.J., junto con otros profesores y el Rector Mayor de la Universidad. En el Pontificio Ateneo Romano de la Santa Cruz conocieron la Facultad de Derecho Canónico y se reunieron con su Decano Pbro. Dr. Juan Igancio Arrieta y un gran número de profesores. Por último, el R.P. Dr. Angelo Urru O.P. los atendió durante la visita al Angelicum.

Los Pbro. Dres. Ariel D. Busso y Alejandro W. Bunge, Decano y Vicedecano de la Facultad, concurren a la ciudad de Lima, Perú, invitados por el Obispo de la diócesis del Callao, donde dictaron un Curso para todo el clero, religioso y secular de la diócesis, del 1 al 5 de marzo, con el título "Pastores y fieles, constructores de la comunidad parroquial". Se trata del mismo Curso que el año pasado fue dictado en la Sede de la Facultad por los profesores Mons. Dr. José Bonet Alcón, Pbro. Dr. Carlos I. Heredia, Pbro. Dr. Nelson C. Dellaferrera, Mons. Dr. Víctor E. Pinto, Pbro. Dr. Ariel David Busso, Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge y Mons. Dr. Luis Alessio.

Continuando una tarea que se estimó prioritaria desde los primeros tiempos de la Facultad, durante este año se siguieron realizando una serie de Cursos Especiales. Este importante servicio que se brinda a todos los interesados tuvo como punto de partida las jornadas sobre "La justicia administrativa eclesiástica", que tuvo a su cargo el Prefecto del Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica, S.E.R. Mons. Dr. Zenon Grocholewski. Desde el 18 al 21 de Mayo, la Facultad tuvo el alto honor de recibir a quien tiene la responsabilidad de conducir al máximo tribunal de la Iglesia. Un centenar de asistentes pudieron profundizar la evolución histórica de la legislación en la materia hasta la actualidad, los recursos contra los actos de potestad de régimen, los procesos contencioso administrativos y el procedimiento de remoción y traslado de párrocos, expuestas con singular erudición y calidez por S.E.R. Mons. Dr. Zenon Grocholewski.

Organizado por el Instituto de Derecho Eclesiástico de la Facultad,

el 9 de Junio, se llevó a cabo un curso sobre "Las relaciones laborales de la Iglesia". Las ponencias estuvieron a cargo de distinguidos especialistas que – desde la óptica del Derecho Canónico y de la legislación laboral, previsional y civil argentina – abordaron temas como la inserción de la Iglesia en el orden jurídico de nuestro país, el trabajo y el concepto de relación laboral dentro del ámbito de la Iglesia, el régimen previsional y de la seguridad social, la situación de los docentes y el personal auxiliar de los colegios católicos y la responsabilidad del cristiano en materia laboral. Ante un público cercano a los doscientos asistentes, expusieron el Pbro. Dr. Ariel David Busso, el Pbro. Dr. Rafael Braun y los Dres. Julián de Diego, Norberto Padilla, Juan Gregorio Navarro Floria y Alicia Fueyo.

Entre el 9 y el 12 de Agosto, el Decano de la Rota de la Nunciatura Apostólica de Madrid, Mons. Dr. Juan José García Fasde dictó un nuevo curso en nuestra Facultad. Bajo el título "Causales de nulidad matrimonial", en esta ocasión, desarrolló los capítulos de dolo, error, simulación, grave defecto de discreción de juicio e incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio. Como en años anteriores, participaron del curso más de un centenar de personas.

El último de los cursos especiales, "Aspectos canónicos de la sexualidad humana", se llevó a cabo del 25 al 27 de Octubre próximo, en el auditorio "Santa Cecilia". Los profesores de la Facultad Mons. Dr. Luis Alessio, Pbro. Dr. Carlos I. Heredia, Mons. Dr. José Bonet Alcón, Pbro. Dr. Nelson C. Dellaferrera, Pbro. Dr. Alejandro W. E. Bunge, Mons. Dr. Rodolfo Luis Nolasco, Mons. Dr. Víctor E. Pinto y Pbro. Dr. Ariel David Busso, luego de ubicar el concepto de sexualidad dentro del plan del Creador y de relacionar tal noción con la Misericordia de Dios, abordaron la importancia canónica de la primera cópula conyugal, la influencia de la sexualidad respecto de la validez del matrimonio, los trastornos sexuales en la jurisprudencia canónica, la identidad sexual y su manipulación, concluyendo con la educación sexual adecuada en el ámbito de una cultura secularizada.

Además de los cursos especiales, una serie de conferencias brindadas por prestigiosos especialistas enriquecieron la labor académica de este ciclo. La primera de ellas, organizada junto con la Facultad de Teología, estuvo a cargo del R.P. Dr. Hervé Legrand O.P., director del Ciclo de Doctorado de la facultad de Teología y Ciencias Religiosas del Institute Catholique de Paris, quien disertó acerca de "La Iglesia Universal y las iglesias particulares" el 2 de Agosto.

"La Biblioteca Apostólica Vaticana y su Archivo Secreto" fue el tema que desarrolló, con notable erudición, su Arzobispo Prefecto, S.E.R. Mons. Dr. Jorge María Mejía, el 1° de Septiembre.

Por su parte, el Profesor Cesare Mirabelli, juez de la Corte Consti-

tucional de Italia y miembro del Consejo Directivo de la Consociatio Internationalis Iuris Canonici Promovendo, expuso acerca de la "Jurisprudencia constitucional sobre libertad religiosa" en una conferencia organizada junto con la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, el 6 de Septiembre.

Completando la formación que se brinda a los alumnos a través de las materias curriculares, durante este año se brindaron tres seminarios de Licenciatura. El primero de ellos fue confiado a Mons. Lic. Miguel Angel Irigoyen y consistió en una profundización del "Latín jurídico". El Pbro. Dr. Marcelo Colombo, por su parte, dictó "La formación sacerdotal y sus perspectivas canónicas". Por último, Mons. Dr. Víctor E. Pinto, tuvo a su cargo "El sacramento de la reconciliación en los discursos de Juan Pablo II a la Penitenciaría Apostólica".

III.- Publicaciones

Durante el corriente año se publicó un nuevo libro, el noveno de la colección "Facultad de Derecho Canónico". Se trata de "Pastores y fieles: constructores de la comunidad parroquial", escrito por Mons. Dr. José Bonet Alcón, Pbro. Dr. Carlos I. Heredia, Pbro. Dr. Nelson C. Dellaferrera, Mons. Dr. Víctor E. Pinto, Pbro. Dr. Ariel David Busso, Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge y Mons. Dr. Luis Alessio - todos ellos profesores con dedicación especial a la Facultad - con la presentación del Obispo de Azul, S.E.R. Mons. Dr. Emilio Bianchi di Cárcano, que reúne las conferencias que fueron dictadas por los autores en el Curso especial realizado del 5 al 7 de octubre del año pasado, bajo el mismo título del libro.

Se encuentra en imprenta - próximo a editarse - el décimo título de aquella colección, "Los procesos eclesiásticos diocesanos", obra del Pbro. Dr. Carlos I. Heredia en la que el autor agrega, al desarrollo conceptual de cada uno de los procesos, modelos de formularios y escritos que facilitan una adecuada instrucción.

Por último, los profesores Mons. Dr. José Bonet Alcón y Pbro. Dr. Ariel David Busso, están concluyendo otros dos libros referidos a las materias que tienen a su cargo y que integrarán la Colección "Facultad de Derecho Canónico". La obra de Mons. Bonet Alcón incluirá aspectos sustantivos y procesales del "Derecho Matrimonial Canónico"; el libro del Pbro. Busso, por su parte, desarrollará el "Derecho Público Eclesiástico".

Ernesto GARCÍA QUIROGA
SECRETARIO ACADÉMICO



LEGISLACIÓN PARTICULAR ARGENTINA



DIRECTORIO DE PASTORAL SACRAMENTAL OBISPO DE MAR DEL PLATA

1. INTRODUCCIÓN

La Diócesis de Mar del Plata ha decidido orientar la vida sacramental de los fieles con un Directorio. Promulgado por el Obispo Diocesano el 24 de septiembre de 1999, fundamenta la necesidad de estas normas canónicas para tener una legislación diocesana unificada en la disciplina sacramental.

Las fuentes son: las normas del Ritual Romano de los Sacramentos, el Catecismo de la Iglesia Católica, el Código de Derecho Canónico y la legislación complementaria de la Conferencia Episcopal Argentina.

Las normas están aprobadas por 5 años y con una *vacatio legis* hasta enero del 2000.

No es la primera vez que el Obispo Arancedo impulsa en su Diócesis este conveniente y beneficioso método de gobierno. Concedor del derecho de la Iglesia, el Obispo ha logrado este Directorio que es fruto de encuentros diocesanos en los que se han podido expresar el parecer y hacer los comentarios pertinentes. Algunos profesores de la Facultad de Derecho Canónico fuimos invitados a intervenir y luego siempre consultados.

En octubre de 1998 ya habían sido aprobadas las normas sobre los Sacramentos de la Iniciación cristiana para toda la diócesis de Mar del Plata. Ahora se completan con las de la Penitencia, Matrimonio y Unción de los Enfermos.

El Obispo tiene la intención de afectar, de una manera precisa, la pastoral sacramental. El Directorio promulgado por el correspondiente decreto, hace efectiva su potestad ejecutiva y legislativa.

Un Directorio es un decreto general ejecutorio, tal como lo menciona el can. 33,1, y, en este caso, tiene como finalidad la forma y el modo de adecuar las normas sacramentales generales a las peculiares circunstancias de la diócesis.

Pero también correspondía —en este particular— algunas instrucciones dictadas por Dicasterios competentes de la Curia Romana.

En cinco años podrán evaluarse los frutos de la norma.

A continuación se transcribe el Directorio completo.

2. DIRECTORIO DE PASTORAL SACRAMENTAL

Mons. Dr. JOSE MARIA ARANCEDO
OBISPO DIOCESANO DE LA IGLESIA PARTICULAR
DE MAR DEL PLATA

VISTO:

- la conveniencia de dar normas pastorales y canónicas sobre los sacramentos, que orienten la vida sacramental de los fieles, fomenten su espiritualidad y expresen la comunión de la Iglesia,
- la necesidad de tener, para ello, una legislación diocesana que determine la disciplina sacramental en toda la diócesis.

CONSIDERANDO:

- las normas del Ritual Romano de los Sacramentos; el Catecismo de la Iglesia Católica; las normas del Derecho Canónico y la Legislación Complementaria de la CEA,
- las diversas consultas e instancias cumplidas por el Consejo Presbiteral Diocesano.

POR EL SIGUIENTE DECRETO DISPONEMOS:

- promulgar para todo el ámbito de la Diócesis de Mar del Plata el presente Directorio de Pastoral Sacramental, que contiene, además de los sacramentos de la Iniciación Cristiana, aprobados el 12 de octubre de 1998, los sacramentos de la Reconciliación, del Matrimonio y la Unción de los Enfermos.
- aprobar por el término de cinco (5) años el presente Directorio de Pastoral Sacramental,
- A fin de lograr su conocimiento como su correcta implementación, dicho Directorio de Pastoral Sacramental, entrará en vigencia a partir del primero de Enero del año del Señor del 2000.

Comuníquese a toda la Diócesis de Mar del Plata, publíquese en el Boletín Diocesano y archívese.

Dado a los veinticuatro días del mes de Setiembre del año del Señor de mil novecientos noventa y nueve, Fiesta de Nuestra Señora de la Merced.

+ José María Arancedo

Obispo de Mar del Plata

Por mandato de Su Excia. Revina.

José M. Pérez

Canciller y Secretario General

Introducción

1.- Los sacramentos son actos sagrados instituidos por Jesucristo, el Señor, que los confió a su Iglesia para administrarlos como medios de salvación. Corresponde a los Obispos velar por su correcta administración y digna celebración.

2.- En cuanto actos religiosos, por los que rendimos culto a Dios, presuponen, tanto en quien los administra como en quien los recibe, la fe y la devoción, para que produzcan todo el fruto querido por el Señor.

3.- Son también actos con una fuerte relación a la vida de la comunidad eclesial en la que se administran y reciben. El que los administra no es un funcionario, sino un ministro de la Iglesia que ha de dar testimonio de fe, de evangélica cordialidad y de sentido de obediencia eclesial por su fidelidad a las normas establecidas, tanto para la preparación como para la celebración.

4.- La arbitrariedad o los criterios personales, aún bien intencionados, no proceden de una auténtica caridad para con los fieles que los reciben, y compromete, además, la comunión eclesial. El Directorio Sacramental, en cuanto define una disciplina, es un acto de madurez pastoral respecto a los derechos y obligaciones del pueblo de Dios.

5.- Los fieles debidamente preparados, tienen derecho a los sacramentos. Su condición social no debe ser motivo de discriminación en la Iglesia (cf. Sant. 2, 1-9); ni verse "privados de la ayuda de los sacramentos por razón de su pobreza" (c. 848).

6.- El presente Directorio es un compendio orgánico de disposiciones canónicas y pastorales sobre la administración de los sacramentos, promulgado por la autoridad competente y obliga, por lo mismo, a toda la comunidad diocesana.

7.- Estas normas no contemplan todos los aspectos de la doctrina y la disciplina sacramental de la Iglesia. Es indispensable que los párrocos, y en la medida de lo posible, el responsable de la secretaría parroquial y los miembros de los diversos niveles de la catequesis sacramental, conozcan: el Catecismo de la Iglesia Católica; las normas del Código de Derecho Canónico; el Ritual Romano de los Sacramentos y la Legislación Complementaria de la CEA.

Capítulo I: EL BAUTISMO

8.- En el bautismo celebramos la paternidad de Dios que, por el don de su Espíritu, nos hace hijos en el Hijo, liberándonos del pecado e in-

corporándonos a su pueblo, la Iglesia, y haciéndonos partícipes de su misión.

9.- La evangelización ha de llevar al bautismo, puerta de la Iglesia y de los demás sacramentos. La iniciativa del bautismo proviene del Espíritu Santo, que inspira a los padres a pedirlo para sus hijos.

1) Preparación:

10.- Los párrocos instruirán a las comunidades de sus parroquias, capillas y colegios para que los padres (o quienes ocupan su lugar) pidan, con el tiempo necesario, el bautismo para sus hijos (cf. c. 867,1)

11.- Cada parroquia deberá formar un equipo de catequesis para la Pastoral de los Bautismos (EPB), en el que haya, al menos, un matrimonio en coordinación con el objetivo Familia del Plan Diocesano y en conexión con el Secretariado Diocesano de Catequesis. El párroco velará por la formación pastoral (catequística y espiritual) de los componentes del equipo.

12.- El EPB, en estrecha colaboración con el encargado de la secretaría parroquial asumirá los ministerios de acogida cordial, de la explicación clara y sencilla del sentido del bautismo, de la preparación catequística, y de las visitas domiciliarias a clínicas u hospitales, así como la animación de la celebración y seguimiento post-bautismal.

13.- También velará para que los catequistas, en cada comunidad, instruyan a todos, en particular a los agentes de la Pastoral de la Salud y a los enfermeros/as, sobre el modo y necesidad de bautizar a los bebés en peligro de muerte (así como los bebés no nacidos, sea por un aborto espontáneo o provocado, si se encuentran con vida; en caso de duda, se han de bautizar bajo condición), y de avisar luego a los responsables de la comunidad.

14.- La secretaría parroquial pedirá a quienes solicitan el bautismo:

- el DNI del que vaya a ser bautizado
- la libreta del matrimonio de la Iglesia de los padres; si no la tuvieran, el DNI.,
- los domicilios para el acompañamiento pastoral,
- la constancia de la preparación para el bautismo, si vinieran de otro lado,
- el nombre del padrino y/o madrina.
- Todos estos datos formarán una ficha única de inscripción, que se guardará para su posterior seguimiento.

15.- La secretaría informará que no se exige ningún arancel, aceptándose solamente colaboraciones voluntarias.

16.- La situación matrimonial irregular de los padres o su falta de práctica religiosa, no debe impedir el bautismo de sus niños, si, habida cuenta de las circunstancias, lo piden con sentido religioso y hay razonable esperanza de que reciban educación católica.

La secretaría parroquial informará puntualmente al párroco para que este, personalmente o por medio del EPB, provea a facilitar, si es posible, la regularización matrimonial.

17.- Los que piden el bautismo de sus niños, informarán sobre el nombre y situación eclesial de los padrinos que han elegido. Han de entender que no se trata de un rol social o para ofrecer regalos y asegurar una fiesta familiar, sino de un ministerio eclesial con el compromiso público de acompañar a los padres en la educación y la vida católica de sus ahijados. Se debe recordar que no es obligatorio tener padrinos (c.872).

18.- Si los padres han elegido padrinos para su hijo/a, estos han de ser católicos, haber recibido la comunión, la confirmación y tener al menos 16 años (c.874). Su situación matrimonial irregular o la falta notoria de vida religiosa, indicarían su descalificación por falta de testimonio de fe y de vida católica. El párroco juzgará con seriedad de las posibles excepciones.

19.- La secretaría parroquial o el EPB concordará con los padres y padrinos la fecha, habida cuenta de la necesidad de preparación para ellos.

20.- Los encargados de la preparación tratarán de impartir una catequesis didáctica, acogedora y kerygmática. Deberá tenerse, por lo menos, un encuentro distinto de la celebración con los padres y padrinos.

A los menores de la edad del 4º EGB se les brindará una preparación acomodada a su capacidad de comprensión.

21.- La catequesis bautismal de los niños en edad escolar se integrará y profundizará en la catequesis de primera comunión, cuidando la preparación y acompañamiento de sus padres y padrinos.

22.- Los jóvenes que soliciten el bautismo, fuera de la edad de la catequesis de comunión, deberán incorporarse al catecumenado de jóvenes o de adultos, que culminará con la celebración de los sacramentos de iniciación. Recuerde el párroco de ofrecer al Obispo el bautismo de adultos (c.863).

23.- A los adultos que piden el bautismo con ocasión de su próximo matrimonio se les ayudará a discernir que el bautismo no es un mero trámite, sino que implica una real conversión, la inserción en la comunidad eclesial y un proceso sincero en el camino de la fe. Su prepara-

ción requiere un cierto tiempo. Si este faltase considere el párroco la posibilidad de un matrimonio con dispensa de "disparidad de culto" y un posterior catecumenado. En estos casos ha de prestarse una especial atención ante la posibilidad de una mentira (fraude), para atentar un nuevo matrimonio.

2) Celebración:

24.- El EPB ponga el máximo esfuerzo en la preparación de la liturgia de la celebración bautismal, para que su carácter festivo y participativo constituyan un hecho evangelizador.

25.- Es conveniente que haya lectores, cantores, animadores y quienes desempeñen los diversos ministerios necesarios para que la celebración sea digna y fructuosa, y hagan presente la comunidad eclesial que recibe a los que son bautizados.

26.- La celebración del bautismo normalmente será comunitaria. Sólo en circunstancias particulares y por justa causa admitirá el párroco la celebración individual.

27.- Es oportuno celebrar los bautismos, alguna vez, en la misa dominical (ej: Fiesta del Bautismo del Señor, Vigilia Pascual, Domingos del Tiempo Pascual) sobre todo al tratarse de bautismos de adultos.

28.- Instrúyase a los fotógrafos y camarógrafos para que su tarea no entorpezca la atención y participación de la asamblea que celebra, no tanto una fiesta social, cuanto un acto religioso.

Cada párroco podrá regular el momento de las fotografías, el lugar desde donde han de tomarse, el uso de luces especiales, etc. Procúrese en esto no establecer discriminaciones irritantes y evitar toda apariencia de comercio.

29.- El lugar normal para la celebración del bautismo es la sede parroquial o, cuando las circunstancias pastorales lo aconsejen, las iglesias o capillas con culto público correspondiente al domicilio de los padres.

30.- Dentro de la diócesis no se exigirán permisos o pases entre parroquias para la realización de bautismos. Dichos pases o permisos se extenderán con facilidad cuando sean solicitados por parroquias o santuarios de otras diócesis sin desligarse, quien lo extiende, de su propia responsabilidad pastoral de realizar la preparación catequística.

Los padres deben sentir respetada su libertad de elección con justa causa.

31.- En los hospitales y sanatorios solo podrá administrarse el bautismo en caso de urgencia (o "agua de socorro"), explicando a los padres que es verdadero bautismo, pero que están moralmente obligados a presentarlo en su parroquia para completar la celebración. Al realizar

la anotación en la parroquia de origen se pondrá “presentado” en lugar de “bautizado”; en nota marginal se indicará el lugar y la fecha del bautismo de urgencia.

32.- Es responsabilidad de quien celebró el bautismo asegurarse de que sea debidamente registrado en los libros parroquiales de la parroquia donde se celebró.

33.- No se pueden celebrar bautismos en capillas de colegios u otras instituciones ni en casas particulares, salvo en caso de necesidad y con permiso explícito del párroco del lugar para cada caso. (c.860).

3) Acompañamiento posterior:

34.- El EPB deberá buscar los modos más adecuados para implementar diversas formas de acompañamiento a las familias, como visitas a las casas, bendición del hogar, celebración del aniversario del bautismo, misa anual de los bautizados cada año, grupos bíblicos, invitación a la catequesis de adultos, etc., en el marco del Itinerario Catequístico Permanente.

4) Anexo:

35.- Tengan en cuenta los Párrocos la Legislación Complementaria de la CEA acerca de la “prueba y anotación del bautismo conferido” (cc. 875-878), en particular lo referido a los “hijos adoptivos”, por su especial tratamiento canónico.

36.- Respecto a los bautizados validamente en una comunidad eclesial no católica (Iglesias ortodoxas, o comunidades cristianas “históricas” de la Reforma) que desean ingresar a la Iglesia Católica, serán admitidos por la sola profesión de fe luego de una adecuada catequesis y autorización del Ordinario del lugar, de acuerdo a las normas que figuran en el apéndice del Ritual de Iniciación de Adultos. Evítese completamente equipararlos con los catecúmenos.

37.- Respecto a quienes dicen haber recibido el bautismo en otras comunidades o movimientos religiosos, aunque se denominen cristianos, dada la dificultad para discernir su validez, se deberá consultar en cada caso al Ordinario del lugar.

Capítulo II: LA CONFIRMACION

38.- La confirmación, junto al bautismo y la eucaristía, es uno de los sacramentos de la Iniciación Cristiana; esta unidad teológica siempre debe estar presente en la catequesis sacramental.

39.- El sacramento de la confirmación es necesario para la plenitud de la gracia bautismal, une a los fieles más íntimamente a la Iglesia y los compromete como auténticos testigos y apóstoles de Jesucristo.

40.- Por ello, "la catequesis de la confirmación se esforzará por suscitar el sentido de pertenencia a la Iglesia de Jesucristo, tanto a la Iglesia universal como a la comunidad parroquial. Esta última tiene una responsabilidad particular en la preparación de los confirmandos" (Cat. I. C. n° 1309).

1) Preparación:

41.- El párroco, con el EPB, los agentes de pastoral y el equipo de catequistas, hará un esfuerzo de difusión y catequesis sobre este sacramento, de modo masivo y popular, para que muchos quieran completar la obra que comenzó el bautismo.

42.- El sacramento de la confirmación se administrará en el marco del 3° ciclo de la EGB; la edad mínima será de 13 años.

43.- El tiempo de la catequesis será de un año para los jóvenes. A los mayores de 18 años se les incorpora a un curso de catequesis para adultos.

44.- Los catequistas requieren una formación adecuada, participación en la vida de la comunidad y haber sido nombrados por el párroco o la autoridad competente.

45.- La formación del confirmando incluirá la invitación a insertarse en la vida de la comunidad; a tal efecto se debe insistir y comprobar la participación dominical en la eucaristía.

46.- Durante la catequesis, no dejará de tener importancia una experiencia misionera y de servicio caritativo que se les haya encargado.

47.- Recuerden los párrocos y catequistas que los confirmandos, además de haber recibido la debida instrucción, deben poder renovar sus promesas bautismales y estar debidamente dispuestos (c. 889,2), o sea en gracia de Dios y poder participar, por lo mismo, en la comunión eucarística.

48.- El ámbito natural de la confirmación será la parroquia. Considere el párroco la conveniencia de que se dicte esta catequesis en los colegios estatales y privados no católicos, sea dentro o fuera del horario escolar, según los casos y de modo voluntario. Esté informado de si se imparte esta catequesis en los colegios católicos y acompañe pastoralmente, de acuerdo a las circunstancias, el itinerario catequístico. Siempre se deberá favorecer la vinculación con la propia parroquia.

49.- Respecto al padrino (uno, convenientemente el mismo del bautismo: cc. 892-893); o elegido por el mismo candidato, con las mismas condiciones que para el bautismo (c.874).

50.- El Equipo Diocesano de Catequesis Especial aconsejará los pasos a seguir para la preparación y administración de la confirmación a los discapacitados y especiales, cuando no sea posible su integración en la catequesis común.

2) Celebración:

51.- El número de confirmandos no será excesivo, para facilitar la mejor participación litúrgica de la asamblea.

52.- Por su carácter central dentro de la vida de la comunidad elíjase, en lo posible, algún domingo cercano a la Fiesta de Pentecostés o en el tiempo Pascual, o en el tiempo durante el año. No es conveniente disponer para la celebración de la Confirmación de los tiempos de Adviento o Cuaresma, sin una causa justa.

53.- Los párrocos, como todo presbítero, tengan en cuenta que son ministros de la confirmación para quienes se encuentren en peligro de muerte (c. 883,3).

54.- Respecto a las fotografías y filmaciones, téngase en cuenta lo dicho respecto al bautismo (Dir. Past. Sacr. n° 28).

3) Acompañamiento:

55.- Es de suma importancia asumir pastoralmente este momento, que se lo debe considerar parte integrante de la catequesis de confirmación.

56.- Es necesario prever los medios para que la madurez cristiana alcanzada por el sacramento, pueda ser vivida y ejercitada. Además de la oración personal, la participación en la eucaristía y la frecuencia del sacramento de la reconciliación, se recomienda la dirección espiritual, los retiros o jornadas y la lectura espiritual (sobre todo bíblica).

57.- Los jóvenes confirmados deben encontrar en sus respectivas comunidades espacios de pertenencia eclesial, que posibiliten su formación y protagonismo apostólico. Debe haber una propuesta clara y concreta de integración a los movimientos juveniles.

4) Anexo:

58.- Tengan en cuenta los párrocos la Legislación Complementaria de la CEA, sobre la prueba y la anotación del sacramento de la confirmación (cc. 894-896).

Capítulo III: LA EUCARISTIA

59.- El sacrificio eucarístico es el memorial de la muerte y resurrección del Señor Jesús, que perpetúa el sacrificio de la cruz y es la cima y la fuente de todo el culto y de toda vida cristiana. Significa y realiza la unidad del pueblo de Dios y perfecciona la edificación del cuerpo de Cristo. En la eucaristía se contiene, se ofrece y se recibe al mismo Cristo, el Señor.

60.- Todos los fieles deben un grande honor a la eucaristía, participando en su celebración, recibéndola frecuentemente y adorándola con devoción. Ella es en la vida de la Iglesia y para cada cristiano: "sacramento de piedad, signo de unidad y vínculo de caridad".

1) Preparación:

61.- Los padres (o los que hacen sus veces) y los párrocos tiene la obligación de procurar que los niños se preparen convenientemente para recibir la comunión. Para comenzar la preparación a la catequesis sacramental los niños deben estar en 4º año del EGB.

62.- La inscripción a la catequesis la harán los padres en la Parroquia donde tienen su domicilio. En la inscripción téngase presente la opción diocesana por la Catequesis Familiar.

63.- En los colegios estatales y privados no católicos se podrá dar la catequesis preparatoria, sea dentro o fuera del horario escolar, según las circunstancias y de modo voluntario, con la autorización del párroco del lugar y la debida coordinación con la catequesis parroquial. En los colegios católicos téngase presente la opción por la Catequesis Familiar y los vínculos pastorales con la vida parroquial y diocesana.

64.- La preparación a la primera comunión durará dos años. Es conveniente iniciarla cada año con una buena acogida en la parroquia por la comunidad parroquial.

65.- Es necesario que los que se preparan para la comunión comiencen a integrarse en su parroquia participando en la Misa dominical.

66.- Es importante la presencia sacerdotal durante todo el período de preparación; el párroco velará en particular por la preparación para el sacramento de la reconciliación. Este se podría celebrar al finalizar el primer año.

67.- El párroco designará al Equipo de Catequesis y velará por su formación. Es importante valorar y despertar la vocación para este servicio eclesial en las familias y miembros de la comunidad.

68.- Respecto a los casos de catequesis especial, se seguirán los mismos criterios de la confirmación (Dir. Past. Sacr. n° 50).

69.- Los párrocos estén atentos para que en la preparación a la comunión no falte nunca la debida instrucción sobre el sentido del precepto dominical y sobre la obligación de la reconciliación sacramental antes de comulgar, en el caso de no estar en gracia de Dios.

70.- También se deberá instruir sobre la libertad y el modo de recibir la comunión en la mano.

2) Celebración:

71.- Disponga el párroco, en cuanto sea posible, que la primera comunión se celebre en el tiempo pascual, no a fin de año. Así podrá lograrse una mayor perseverancia y, también, una mayor inserción en la vida de la comunidad parroquial.

72.- Considere el párroco la posibilidad de hacer la primera comunión en grupos pequeños; así serán mejor atendidos los niños, sus padres y familiares.

73.- Insista el párroco en que el vestido deberá ser adecuado a la fiesta, pero sobrio, evitando manifestar diferencias sociales, y tratando de que nunca sea un gravamen para las familias modestas.

74.- En cuanto a las fotografías y filmaciones se seguirá el mismo criterio que en la celebración del bautismo (Dir. Past. Sacr. n° 28).

3) Acompañamiento:

75.- Trate el párroco de mantener la perseverancia de la catequesis con encuentros periódicos, contando con catequistas preparados para esta etapa.

76.- Téngase presente la continuidad de la iniciación de la vida cristiana, respecto a la unidad con el sacramento de la confirmación. Se debe recordar a las familias la importancia de este momento en la vida religiosa de sus hijos.

4) Comunión de adultos:

77.- El adulto no bautizado se preparará para los tres sacramentos de la iniciación cristiana en el catecumenado de jóvenes o adultos (Dir. Past. Sacr.n° 22).

78.- El adulto ya bautizado, que no ha recibido aún la comunión, requerirá una preparación especial.

5) Culto Eucarístico:

79.- Es importante el testimonio de la presencia orante y fervorosa del sacerdote y de los fieles frente al Sagrario. El culto eucarístico es un acto de fe y de adoración.

80.- Si el Templo lo permite es conveniente tener, con adecuada iluminación y recogimiento un altar lateral o capilla del Santísimo, apropiada para la oración, en donde no haya imágenes que diluyan la centralidad del misterio eucarístico. La limpieza y pulcritud del lugar, aunque pobre, ayudará a la devoción. El Sagrario sea sólido y bien cerrado. Brille siempre ante él la lamparita y los fieles conozcan que ella indica y honra la presencia de Cristo.

81.- Los párrocos deberán valorizar el culto eucarístico: la centralidad de la Santa Misa, la presencia sacramental de Jesucristo, la exposición con el Santísimo, la alabanza y adoración ante el Sagrario, las visitas al Santísimo y la Fiesta del Corpus, preparándolas bien y cuidando el sentido religioso como la belleza en estas expresiones litúrgicas.

82.- Vigile el párroco para que estos temas estén presentes dentro de la catequesis, y él mismo téngalos presentes en su predicación y en su práctica pastoral, procurando también que las oraciones y cantos expresen la presencia de Cristo en la eucaristía.

83.- Se deberá instaurar, donde no la hubiere, la adoración de los primeros jueves rezando por las vocaciones sacerdotales y religiosas, así como la comunión reparadora en los primeros viernes.

84.- Busque el párroco el modo de dejar el Templo –casa de Dios y casa de Oración- abierto o al menos la capilla del Santísimo, durante el mayor tiempo posible del día, previendo algún tipo de seguridad. El espacio sagrado del Templo acompaña y sostiene la religiosidad del pueblo de Dios.

85.- Disponga el párroco con cuidado dónde y bajo la custodia de quién haya de guardarse la llave del Sagrario (c.938, 5).

86.- La eucaristía ha de celebrarse en lugar sagrado. Por necesidades pastorales, puede celebrarse en otro lugar dignamente preparado (cc. 931-933).

6) Comunión fuera de la Misa:

87.- Traten los párrocos de que haya quien pueda llevar la comunión a los enfermos semanalmente, si es posible los domingos y días de precepto. Préstense a la administración de los sacramentos de la reconciliación y de la unción de los enfermos.

88.- Instruyan a sus fieles que no deben desvincular de la Santa Misa, sin causa justa, la comunión eucarística. Por ello no es conveniente

ni aconsejado litúrgicamente, el distribuir la eucaristía al finalizar las reuniones de cualquier grupo, sin participar en la Santa Misa (cf. S.C. 56).

89.- En las Iglesias o Capillas cuando no pueda tenerse la celebración eucarística, podrá administrarse la comunión dentro de una celebración de la Palabra, siguiendo el modo indicado en el Ritual.

90.- Previa explicación a los fieles se podrá, en algunas fiestas, distribuir la comunión bajo las dos especies (cf. S.C. 55). Obsérvense las Normas Generales del Misal Romano (nn. 240-247).

7) *El domingo cristiano:*

91.- En la catequesis y en la predicación no debe faltar la instrucción sobre el modo de celebrar el Día del Señor, en recuerdo de su resurrección. Que los fieles sepan valorar el tiempo dedicado al culto a Dios, al encuentro en familia, a las obras de caridad y al sano descanso.

92.- Explíquese el sentido del precepto dominical: la reunión de la comunidad cristiana, la escucha y meditación de la Palabra de Dios, la participación en el sacrificio de Cristo. Así, uniéndose a Cristo para adorar al Padre, ofrecerle satisfacción por los pecados, agradecerle y pedirle todo lo que necesitamos, rogar por las necesidades de la Iglesia, y finalmente, si es posible y estamos preparados, recibir la sagrada comunión como alimento que nos une sacramentalmente a Cristo.

93.- Los domingos y fiestas de precepto no debe omitirse la homilía sin causa grave. La homilía puede tenerla un diácono. La homilía requiere una particular preparación por parte de quien la pronuncie.

8) *Estipendios:*

94.- El estipendio es una forma de participación personal en el Santo Sacrificio ofrecido por la intención del que lo ofrece, contribuyendo también al sustento del celebrante. Implica una profesión de fe en la mediación de la Iglesia. El monto estará determinado por los Obispos de la Provincia eclesiástica, o por la diócesis (c. 952).

95.- El que recibe el estipendio debe, en justicia, ofrecer la Santa Misa (también la Misa concelebrada) por la intención pedida; sólo puede recibir un estipendio por Misa. Nunca debe ser una condición para celebrar la eucaristía.

96.- Por el concepto mismo de estipendio para el sustento del sacerdote y para excluir toda apariencia de comercio sacrílego, al celebrante le está permitido percibir un solo estipendio por día, con la excepción del día de Navidad (c. 951).

97.- En las llamadas Misas comunitarias la oferta de los fieles es libre y voluntaria. El monto se lo debe considerar ingreso comunitario para el sostenimiento de los fines de la Iglesia.

9) *Divorciados vueltos a casar:*

98.- Recuerden los Párrocos que los sacerdotes son “ministros” de los sacramentos y los deben administrar según la doctrina del Magisterio. Toda iniciativa “pastoral”, basada en criterios propios, aun inspirados en la compasión, tiene como resultado inducir a error y confundir a los fieles.

99.- La eucaristía en cuanto símbolo y causa de la unión con Dios, presupone en los esposos la realidad sacramental del matrimonio. La mera cohabitación o una nueva unión civil contradice objetivamente a la ley de Dios y el significado teológico del matrimonio cristiano, como signo de la unión de Cristo y la Iglesia (cf. Mc. 10, 11-12; Ef. 5,31-33) .

100.- Quienes viven maritalmente sin el sacramento del matrimonio no pueden, por ello, recibir la eucaristía, aunque participan en la comunión de la Iglesia. Corresponde a la caridad pastoral de la Iglesia orientar y acompañar esta realidad (cf. F.C. 84 y Cat. I. C. nn. 1650-1651; 2384-2386).

10) *Anexo:*

Respecto a los Ministros Extraordinarios de la Comunión, se observarán las normas diocesanas promulgadas en 1995.

Capítulo IV: LA RECONCILIACION

102.- Al fiel cristiano que ha pecado gravemente, la misericordia de Dios le ofrece, en el sacramento de la Reconciliación o Penitencia, “el perdón de los pecados cometidos contra El y, al mismo tiempo, se reconcilia con la Iglesia, a la que ofendió con sus pecados” (Cat. I. C. 1422; L.G. 11).

103.- “Todo fiel que haya llegado al uso de razón, está obligado a confesar fielmente sus pecados graves al menos una vez al año” (c. 989). Es necesaria la confesión antes de comulgar, de quien es consciente de haber pecado gravemente. “Confesar los pecados al menos una vez al año, asegura la preparación a la eucaristía mediante la recepción del sacramento de la reconciliación, que continúa la obra de conversión y de perdón del bautismo” (Cat. I. C. 2042).

104.- Cuando la confesión sacramental resulta imposible (física o

moralmente hablando), Dios perdona a quien se arrepiente y le pide perdón, no por temor sino por haber ofendido a un Dios tan bueno y digno de ser amado, que envió a su Hijo por nuestra salvación. Este dolor, o contrición perfecta, incluye el propósito de no volver a pecar y de confesarse en cuanto sea posible (cfr. c. 960).

105.- La confesión de los pecados veniales no es necesaria, pero la Iglesia la recomienda vivamente como camino de perfección cristiana (cf. c. 988,2; Cat. I.C. 1458).

106.- La Iglesia recuerda a los padres y al párroco la obligación de que los niños se confiesen antes de recibir la primera comunión (cf. c. 914; Dir. Past. Sacr. n. 66). Corresponde al párroco determinar, durante el tiempo de la catequesis, el momento oportuno de la primera confesión.

1) Normas Pastorales

107.- Los párrocos han de animar a sus fieles a la recepción frecuente y fructuosa de este sacramento. Edúquenlos para que lleguen a confesarse en tiempo distinto al de la celebración de la Santa Misa (Rit. Rom. Sacr. 13).

108.- Ofrézcanle la oportunidad de confesarse en sus propias parroquias e Iglesias, en días y horas que les resulten asequibles (cf. c. 986). Téngase en cuenta la importancia de los tiempos litúrgicos y las fechas más significativas de la comunidad. No debe olvidarse que los fieles tienen derecho a este sacramento (cf. cc. 843, 1º.2º; 213; L.G. 37).

109.- A no ser por una causa justa, el lugar propio para recibir confesiones sacramentales es una Iglesia u Oratorio; y la sede el confesionario provisto de rejilla (cf. c. 964). Se aconseja disponer de un lugar adecuado para la reconciliación, siempre que "exista la posibilidad para el penitente de mantener el anonimato, si así lo desea" (CEA. Leg. Compl. al c. 964,2).

110.- Los párrocos y sus colaboradores sacerdotes consideren este sagrado ministerio entre los más importantes, y un camino de su propia santificación, por la caridad paterna que ejercen y las demás virtudes que exige la atención a los penitentes. En el modo de preguntar el confesor debe actuar con "discreción y prudencia", teniendo en cuenta la edad y la condición del penitente (cf. c. 979).

111.- En fechas especiales la celebración comunitaria del sacramento, que incluya la confesión individual, es pastoralmente muy útil para la formación de los fieles. Es recomendable, también, realizar estas celebraciones con los niños (Dir. Past. Lit. Mar del Plata, 1968: nn 84-85).

112.- Salvo en peligro de muerte, no se dará la absolución general a varios penitentes, sin previa confesión individual. Sólo el Obispo diocesano podrá determinar si ocurre algún otro caso de necesidad grave (cf. c. 961,2).

113.- A los fieles divorciados y vueltos a casar, cuyo estado de vida contradice objetivamente la ley de Dios, no debe administrarse el sacramento de la reconciliación, a no ser que estén “dispuestos a una forma de vida que no contradiga la indisolubilidad del matrimonio” (cf. F.C. 84). No olvidar que el confesor tiene que administrar el sacramento como ministro de Jesucristo y de la Iglesia, y no según sus propios criterios (cf. c. 978,2, Dir. Past. Sacr. n° 100).

2) Formación catequística de los fieles

114.- Es preciso que los párrocos y sus colaboradores profundicen la instrucción catequística dada a los niños para la primera comunión, cuando se los educa frente a un Dios Padre deseoso de perdonar a quien le pide perdón. En el período de la adolescencia, es necesario ir desarrollando las actitudes personales y la formación de la conciencia (Dir. Past. Sacr., nn. 56, 66, 69).

115.- Es necesario enseñar a los fieles a realizar un buen examen de conciencia, que incluya la dimensión y la responsabilidad social del pecado, para ayudarlos a una correcta e íntegra confesión, como a su crecimiento espiritual. Asimismo, respecto a la necesidad de una justa reparación cuando se causó daño.

116.- Se instruirá sobre la importancia de comenzar la celebración del sacramento, con una breve presentación del estado de vida (civil o religioso) del penitente.

117.- Procure el confesor que la satisfacción impuesta sea de carácter medicinal acomodada al penitente y a los pecados confesados, y que no se convierta en una fórmula rutinaria (cf. c. 981).

118.- Es recomendable que la celebración del sacramento de la reconciliación sirva a los fieles, sobre todo a los jóvenes, para valorar la importancia de iniciar el camino de una dirección espiritual.

Capítulo V: EL MATRIMONIO

119.- Cristo ha plenificado la realidad natural del matrimonio, querida por Dios desde la creación, elevándola a ser uno de los sacramentos de la Nueva Alianza. Por tanto, entre bautizados no puede haber contrato matrimonial válido que no sea sacramento (c. 1055,2).

120.- El matrimonio, íntima comunidad conyugal de vida y amor,

se establece sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable, el cual ningún poder humano puede suplir (c. 1057,1).

121.- Como todo sacramento presupone la fe de los esposos para ser fructuoso. Está ordenado, en cuanto verdadera vocación, a la santificación de los mismos en la realización del bien de los cónyuges, de la generación y educación de los hijos, y del compromiso propio del matrimonio en la Iglesia y en la sociedad.

1) Preparación al matrimonio

a) Remota

122.- Todos los responsables de la pastoral, en primer lugar los párrocos y sus colaboradores, pongan sumo empeño en la catequesis de preparación matrimonial adecuada para cada edad, comenzando por la catequesis de iniciación. Adquiere particular relieve esta catequesis en los planes de formación de los colegios católicos.

123.- El período de noviazgo es casi como el catecumenado presacramental (Juan Pablo II). Ténganlo todos presente, en especial los agentes de pastoral juvenil, y ayuden a los novios a tomar conciencia de ello.

124.- Cada parroquia organizará un Equipo de Pastoral Familiar (E.P.F.) en conexión con el Secretariado Diocesano para la Familia, que prestará su colaboración en la preparación, celebración y acompañamiento pastoral de los nuevos matrimonios.

125.- Los movimientos y servicios familiares, debidamente capacitados, y con un fuerte compromiso apostólico, han de aportar su experiencia y su carisma en la preparación mediata e inmediata de los novios. Podrán organizarse con este fin retiros o encuentros para profundizar la fe y la preparación espiritual.

126.- Esta preparación remota para el matrimonio cristiano es absolutamente necesaria, a fin de que su realidad sea conocida y vaya creando en los futuros esposos las debidas disposiciones morales y espirituales.

b) Próxima

127.- Una buena recepción de los novios es un momento propicio para testimoniar la cordialidad de la Iglesia; es una ocasión favorable, además, para el retorno a la vida cristiana, la inserción en la vida eclesial y el comienzo de un camino de crecimiento cristiano.

128.- Los encuentros pre-matrimoniales serán organizados en cada parroquia o por zonas, de tal modo que se ofrezcan diversas posibilidades en cuanto a las fechas y horarios de realización. Estos encuentros deberán ser evangelizadores, atrayentes y directos en su propuesta catequística. El Secretariado para la Familia, en relación con el Secretariado Diocesano de Catequesis y los aportes de los Equipos de Pastoral Familiar parroquiales, elaborará un esquema de encuentros similares para toda la diócesis. No podrán ser menos de tres encuentros; conservando el nivel y la exigencia catequística, podrán realizarse en jornadas de un día completo o en un fin de semana.

129.- La catequesis ha de proponer las propiedades esenciales de todo matrimonio: la unidad que exige la fidelidad mutua, y la indisolubilidad del vínculo sacramental que no admite el divorcio. Se ha de insistir en la dimensión humana y espiritual del matrimonio cristiano, como así también, valorar los medios sobrenaturales que Dios ha dejado en la Iglesia para acompañar esta vocación. Deberá tenerse en cuenta una catequesis sacramental adaptada para los casos de regularización matrimonial.

130.- Es conveniente destacar el sentido de los trámites previos para que la celebración sea válida, lícita y fructuosa. Debe señalarse en esta etapa preparatoria el profundo significado de la incorporación de los novios a la comunidad eclesial que los recibe.

131.- Si bien el primer contacto de los novios se da, normalmente, con la secretaría parroquial, será conveniente que cuanto antes el párroco tenga una entrevista con ellos para tomar los datos requeridos por el expediente y animar a los novios a una consciente preparación al sacramento.

132.- Toda la atención en orden al matrimonio (cursillos, entrevistas, etc.) y el expediente matrimonial, han de realizarse como acciones complementarias e inseparables. Sólo en ambas tareas se cumple el compromiso que tiene la comunidad cristiana, y sobre todo los pastores, de asistir a las futuras familias (c.1063; Decreto CEA n° 1; "Normas para el Matrimonio Canónico").

133.- Durante el tiempo de preparación préstese particular atención a la explicación del ritual de la celebración litúrgica, para ayudar a los novios a celebrar digna y santamente su matrimonio.

134.- Téngase en cuenta que "la edad mínima" para contraer lícitamente matrimonio canónico en la Argentina, es de 16 años para la mujer y 18 para el varón (cf. cc. 1072 y 1083). El ordinario del lugar puede autorizar el matrimonio antes de esa edad, cumplidas las exigencias del derecho (Decreto CEA n° 6).

c) El Expediente Matrimonial

135.- Dada la importancia y la seriedad de este momento previo a la celebración del matrimonio, es indispensable conocer y aplicar fielmente la normativa del Código de Derecho Canónico; el Decreto General de la Conferencia Episcopal Argentina; la Legislación complementaria de la CEA y la Guía para la preparación del Expediente Matrimonial.

136.- El llamado "expediente matrimonial" (o examen prenupcial) tiene como fin que conste que nada se opone a su celebración válida y lícita (c.1066).

137.- El expediente matrimonial lo debe realizar el párroco a quien compete asistir al matrimonio. Dicho examen será hecho en forma personal, tomando declaración a los novios por separado y bajo juramento. Sólo habiendo justa causa el párroco podrá autorizar al vicario parroquial, al diácono o a una persona idónea que cuente con la aprobación del Obispo para realizar este examen (cf. Decreto CEA n° 2).

138.- El párroco dispondrá la publicación de las proclamas matrimoniales, que deben contener el nombre completo de los novios y se realicen durante quince días (c. 1067; Decreto CEA n° 3).

139.- Los matrimonios se han de celebrar en la Iglesia parroquial donde uno de los contrayentes tiene su domicilio o cuasi-domicilio, o ha residido durante un mes (cc. 1115 y 1118); así mismo, se realizará en ella, el expediente matrimonial. Cuando los novios eligen una Iglesia distinta a su parroquia, corresponde el "pase matrimonial".

140.- El párroco del domicilio de los contrayentes puede autorizar, ponderando pastoralmente las circunstancias, que el expediente matrimonial se realice en la parroquia donde se ha de celebrar el matrimonio. Siempre es importante que el párroco de origen tenga conocimiento del matrimonio a celebrarse; como así también, que se haga una comunicación del mismo a la parroquia del nuevo domicilio donde van a vivir los esposos, para su mejor acompañamiento pastoral.

141.- Los novios deben presentar su documento de identidad; certificado de bautismo, que debe ser otorgado para matrimonio y extendido en los últimos seis meses anteriores a la celebración del matrimonio, en ejemplar original, no en fotocopia ni fax, y con la firma de la persona autorizada, más el sello de la parroquia. Ante cualquier dificultad de obtenerlo por parte de los novios, es conveniente que lo haga la parroquia. El recurso al juramento supletorio del documento del bautismo será el último recurso después de una investigación diligente realizada por la parroquia (Guía para la preparación del Exp. Matr. n° 36).

142.- Los viudos o viudas deben presentar el certificado de defunción del cónyuge. No es suficiente la presunción de muerte por ausen-

cia prolongada. En este caso el párroco debe recurrir al Ordinario (c. 1707).

143.- Si el caso lo requiere, entregarán también la constancia de nulidad del matrimonio anterior que fue celebrado por la Iglesia. Así como el ejemplar auténtico del rescripto de dispensa del o de los impedimentos que se oponían a la celebración del matrimonio anterior o al presente.

144.- Si uno de los novios no está bautizado, se requiere la dispensa de parte del Obispo y se utilizará el expediente para matrimonios mixtos. Para que éste la conceda, la parte católica, ante el párroco y por escrito, debe declarar su voluntad de evitar los peligros de abandonar la fe, y prometer que hará lo posible para que toda la prole se bautice y eduque en la Iglesia católica. El contrayente no católico será informado de la misma forma (Decreto CEA n° 8).

145.- Si uno de los novios abandonó públicamente la Iglesia (por ejemplo, habiéndose inscripto en otra Iglesia o culto, o la adhesión pública a una sociedad atea), se requiere la misma declaración, promesa e información señalado en el n° 26, para que el Ordinario conceda el permiso necesario para celebrar el matrimonio (c. 1125); en este caso se utilizará el expediente para matrimonios mixtos.

146.- La participación conjunta del ministro católico y de otro ministro de alguna Iglesia cristiana requiere la autorización del Ordinario del lugar, con quien se ha de acordar el modo de realizar la celebración (por ejemplo, la lectura de la Palabra de Dios, la homilía, la oración de los fieles, la bendición) quedando prohibida, antes o después de la celebración canónica, otra celebración religiosa para prestar o renovar el consentimiento; igualmente queda prohibida la realización simultánea del rito católico con el rito no católico, pidiendo ambos ministros el consentimiento matrimonial (Decreto CEA n° 10; c. 1127,3).

147.- En el caso de los casados por la Iglesia y divorciados, impedidos de contraer un nuevo matrimonio, el párroco los orientará para que vivan su inserción en la comunidad eclesial, aunque (en el caso de quienes convivan maritalmente con otra persona) no pueden acceder a la comunión sacramental. Si hubiera una sospecha fundada acerca de una posible nulidad del matrimonio anterior, se invitará a las personas que recurran al asesoramiento de la Comisión Judicial del Obispado.

148.- Si uno de los contrayentes (o ambos) está unido sólo civilmente con otra persona, aunque haya obtenido posteriormente el divorcio civil, se deberá recurrir al Ordinario para que autorice el matrimonio canónico; principalmente en razón de las obligaciones naturales surgidas de la unión precedente (c. 1071,1°3). Se les aconsejará que regularicen su situación civil.

149.- La nueva ley de "matrimonio civil" ya no prescribe que los católicos deban recurrir al trámite civil antes de celebrar el sacramento. Sin embargo para salvaguardar los derechos de los cónyuges y de los hijos ante la sociedad y ante el Estado, procúrese que los fieles registren ante la autoridad civil su unión matrimonial, en lo posible antes de la celebración del matrimonio por la Iglesia.

150.- Si los novios no quieren o no pueden realizar el llamado "matrimonio civil", para celebrar el matrimonio canónico, se ha de pedir autorización al Ordinario, sobre todo si ese matrimonio no puede ser reconocido o celebrado según la ley civil (c. 1071, 1º. 2).

151.- El mismo expediente común ha de usarse para la regularización de matrimonios, es decir, cuando los contrayentes viven en unión civil o simplemente en pareja. La prudencia pastoral inducirá a adaptar algunas preguntas. Si tuvieron hijos, estos quedarán legitimados canónicamente por la celebración del matrimonio (c. 1139). Es conveniente poner junto a sus nombres la fecha y lugar donde fueron bautizados.

152.- Respecto a los casos apremiantes de novios que piden el matrimonio, sin haber podido llenar todos los requisitos, pueden darse causas razonables, y otras veces se decide con poca madurez y poca o ninguna preparación. Estos casos debe examinarlos personalmente el párroco, teniendo especial atención sobre la existencia de posibles impedimentos o vicios de consentimiento. En principio no se ha de aceptar apremios, sino cumplir todas las normas ordenadas por la Iglesia. Ponga el párroco todo el fervor pastoral para que estas personas, que son las que más tiempo y dedicación necesitan, se sientan bien recibidas y acompañadas.

153.- Es deber grave de los párrocos el tener presente los posibles impedimentos y recurrir al Ordinario, en caso de duda, para no hacer inválido el sacramento del matrimonio.

154.- Si el párroco detectara un impedimento o un vicio de consentimiento que impidiera la celebración válida del matrimonio, deberá comunicarlo a la Curia diocesana para que los otros párrocos sean advertidos al respecto, a fin de evitar que los mismos novios ocultaran alguna información en otra parroquia.

2) Celebración del matrimonio

155.- Es recomendable que los matrimonios se celebren de ordinario dentro de la Misa, recibiendo los esposos la santa comunión (S. C. nº 6; Rit. Rom. nº 6). Cuando se celebren sin Misa, se ha de tratar que los esposos reciban la comunión durante el rito (Rit. Rom. Nº 54), si están preparados y dispuestos espiritualmente.

156.- Antes de ser admitidos al matrimonio, si ello es posible sin dificultad grave, los contrayentes deben recibir el sacramento de la confirmación (c. 1065, 1).

157.- El párroco recomiende encarecidamente a los novios que antes del casamiento, acudan al sacramento de la penitencia (c. 1065,2).

158.- En capillas o templos no parroquiales podrá celebrarse el matrimonio, si en esos lugares se celebra habitualmente la eucaristía y se trata de Iglesias o capillas que son centro de una comunidad donde se desarrolla la vida cristiana.

159.- Está prohibida la celebración del matrimonio en casas particulares, clubes, salones, campos, etc., donde generalmente tiene también lugar la fiesta de casamiento. El Ordinario podrá autorizar expresamente, a petición del Párroco, la celebración excepcional en alguno de esos lugares. El Párroco le expondrá los motivos graves, quedan excluidos la comodidad, el snobismo y otras causas que no concuerdan con el carácter sagrado de la celebración de un sacramento.

160.- Sólo se permite la celebración del matrimonio en capillas de congregaciones religiosas, cuando exista la autorización del Ordinario, la aceptación de la comunidad religiosa y el acuerdo con el párroco, quien deberá asumir la responsabilidad de la preparación de los novios, la realización del expediente y la celebración del sacramento.

161.- Si los contrayentes lo consienten, pueden ser invitados a celebrar conjuntamente varios matrimonios. En estos casos, en su momento debido, cada una de las parejas expresarán el consentimiento por separado (Rit. Rom. n° 22).

162.- Teniendo en cuenta el carácter festivo de la celebración del matrimonio, el párroco no omita exhortar a los esposos a fin de evitar toda ostentación que fomente las diferencias de personas. No deberá haber de parte de la Iglesia ningún tipo de diferencia en la ornamentación, iluminación y arreglo del templo.

163.- Respecto a la contribución económica por la celebración de los matrimonios se podrá solicitar, o una colaboración voluntaria o un arancel que no exceda los \$ 80; cuidando "siempre que los necesitados no queden privados de los sacramentos por razón de su pobreza" (c. 848). La posible actualización del presente arancel sólo lo podrá determinar el Obispo diocesano, mediante un decreto.

164.- No se acepten cantos y músicas de origen profano y no omita el párroco concordar con los contrayentes todo lo concerniente a este tema. La Comisión Diocesana de Liturgia elaborará propuestas para la música y canciones que puedan usarse en toda la diócesis.

165.- Se ha de instruir a los fotógrafos para que su oficio no entorpezca la atención ni la participación fructuosa de los novios y de la asamblea. Cada párroco deberá regular el momento de las fotografías,

el lugar desde donde se pueden tomar, las luces especiales, las filmaciones.

166.- Es conveniente que el Equipo de Pastoral Familiar de la parroquia anime la celebración del sacramento, ocupándose del guión, la música y/o canciones, la recepción cordial de los asistentes a la celebración e impartiendo, si es posible, una breve catequesis acerca de lo que se va a celebrar.

167.- Cuando no es posible la celebración sacramental, no se debe hacer una ceremonia sustitutiva con paraliturgia de la Palabra, o bendiciendo los anillos o impartiendo la bendición. La CEA es clara: "Se prohíbe terminantemente todo tipo de bendición a los divorciados con motivo de intentar nuevas uniones contra las leyes de la Iglesia". Esta práctica ofende a la verdad y produce asombro o confusión entre los fieles siendo, además, una especie de simulación de un sacramento (cf. F.C. n° 84).

168.- Una vez celebrado el matrimonio canónico, este será inscripto cuanto antes en el Libro correspondiente de la parroquia donde fue celebrado según el formulario prescripto por la CEA (c. 1121,1), salvo las excepciones previstas en el derecho canónico y, además, en el Libro de Bautismos conforme al c. 1122, (Decreto CEA n° 7). El párroco de la celebración está obligado gravemente a notificar cuanto antes a las parroquias donde los contrayentes fueron bautizados (c. 1122,2).

3) Asistencia pastoral a los matrimonios

169.- Los párrocos y el Equipo de Pastoral Familiar han de ir creando la conciencia en todos los grupos apostólicos, de que no concluye la tarea eclesial con la celebración del matrimonio, ya que los cónyuges necesitan, para llevar adelante la vocación que han sellado con un sacramento, del sostén espiritual y del apoyo de la comunidad (c. 1063,4).

170.- La familia cristiana, en cuanto "Iglesia doméstica" (G.S. 48), es un sujeto de acción pastoral dentro de la comunión jerárquica de la Iglesia. Por lo mismo, se deberá ayudar a los esposos a valorar su dignidad y a cumplir su misión eclesial, como primeros testigos de la fe para sus hijos.

171.- Entre tantas sugerencias posibles de asistencia pastoral podrán ayudar, según los casos, las siguientes:

- La bendición de la casa del nuevo matrimonio y la recomendación de la oración en familia.
- La inserción del nuevo matrimonio en grupos de matrimonios de la comunidad.
- Conmemorar de alguna forma el primer aniversario del matrimonio, junto con otros matrimonios (misa, cena...).

- Buscar algún momento especial para la renovación del compromiso matrimonial.
- Celebrar con gozo en la comunidad el nacimiento y el bautismo de los hijos.
- Acompañar a la familia en momentos difíciles, como enfermedad, pérdida de empleo, fallecimiento de familiares u otras circunstancias.
- Concientizar para asumir el compromiso de la Catequesis Familiar, desde la infancia.

4) Apéndice

Para algunos casos excepcionalmente posibles

172.- Cuando uno de los que quieren casarse está en peligro de muerte se seguirá lo prescrito por los cc. 1068 y 1079.

173.- Si se descubre un impedimento cuando ya todo está preparado para las nupcias, se seguirá lo prescrito por el c. 1080.

174.- Privilegio Paulino: si uno de los contrayentes estuvo casado antes de su bautismo podría ser posible el nuevo matrimonio con un bautizado católico (o, con dispensa con parte no católica, bautizada o no, cf. c. 1143). El párroco ha de investigar, si la pareja de aquel matrimonio sigue sin bautizarse. Si ya se bautizó no hay lugar al privilegio.

175.- En los casos que se pueda recurrir a la "sanación en la raíz", se observará lo prescrito por los cc. 1161-1165. Antes de llegar a este procedimiento, se buscarán los medios pastorales apropiados para lograr la celebración litúrgica del sacramento (Guía para la preparación del Exp. Matr. n° 157).

Capítulo VI: LA UNCIÓN DE LOS ENFERMOS

176.- La Unción de los enfermos "confiere al enfermo la gracia del Espíritu Santo, por la cual toda la persona humana recibe ayuda para la salud; se acrecienta la confianza en Dios y se robustece para vencer las tentaciones del enemigo y las angustias de la muerte, de tal manera que pueda no sólo resistir las adversidades con fortaleza, sino también luchar contra ella y obtener la salud, si esto contribuyese al propio bien espiritual. Si es necesario este sacramento da el perdón de los pecados y la plenitud de la conversión cristiana" (Rit. Rom. 6).

177.- Puede recibir el sacramento de la Unción todo fiel que, después del uso de razón, comienza a estar en peligro por enfermedad grave o por vejez (cf. c. 1004). También ante una intervención quirúrgica, si el motivo de la operación es una enfermedad grave (Rit. Rom. 10).

178.- Este sacramento puede reiterarse aún en la misma enfermedad si el peligro permanece, o se agrava la situación del enfermo (Rit. Rom. 9; c. 1004,2).

179.- Téngase en cuenta que este sacramento se administra solamente a los fieles en vida (Rit. Rom. 15); y, si es posible, debe preceder la confesión sacramental del enfermo o el anciano.

180.- Al enfermo en estado inconsciente se puede y debe administrar la unción si tuvo intención, al menos implícita, de recibirla (cf. c. 1006). El sacerdote tratará de comunicarse de la mejor manera posible, aportando paz, ayudándole a la contrición de sus pecados y a la confianza en Dios, que quiere perdonarle por la absolución y la unción, y ofrecer a Dios sus molestias también como satisfacción.

181.- Recuerde el sacerdote que en caso de necesidad está facultado para bendecir cualquier aceite vegetal dentro de la celebración del sacramento (cf. c. 999,2; Rit. Rom. n° 75).

1) Normas pastorales

182.- Es preciso educar a los fieles para que comprendan los valores cristianos de la misma enfermedad como de la ancianidad, y ayude a desterrar, además, la asociación de este sacramento con la muerte del enfermo.

183.- Cada parroquia deberá formar un equipo para la Pastoral de la Salud que, en conexión con el equipo diocesano, colabore con el sacerdote en la catequesis y la asistencia espiritual a los enfermos y ancianos.

184.- Procuren aprovechar días como el de la "Jornada Mundial del Enfermo" (11 de febrero); el "Día nacional del enfermo" (2° domingo de noviembre), y otros que se considere conveniente, para educar a los fieles sobre su deber de pedir a tiempo la recepción de este sacramento.

185.- Procuren los párrocos animar en sus comunidades a los grupos de la "Pastoral de la Salud", en las visitas a los enfermos y ancianos, sea en sus casas o lugares de internación, para asistirlos y ayudarlos a asumir su situación con espíritu de fe y esperanza cristiana. Ellos podrán informar sobre la conveniencia de administrar la unción; de esta manera la celebración del sacramento será la culminación de un proceso pastoral de acompañamiento y catequesis con los enfermos.

186.- Los párrocos organicen periódicamente celebraciones comunitarias para administrar la unción a los enfermos graves, o a personas "ancianas cuyas fuerzas se han debilitado mucho, aunque no exista una enfermedad peligrosa" (Rit. Rom. 11), sea en la Iglesia o en los lugares de internación. Ello contribuirá a valorar este sacramento, y a comprender que no hay que dejarlo para los últimos instantes de la vida.

En tales oportunidades es necesario facilitar la confesión previa. Para determinar la periodicidad de estas celebraciones, puede ser útil tener en cuenta los tiempos fuertes del año litúrgico.

187.- Téngase en cuenta que, ante la ausencia de disposiciones mínimas, no corresponde administrar “la unción de los enfermos a quienes persisten obstinadamente en un pecado grave manifiesto” (c. 1007).

188.- Préstese particular colaboración a la tarea del Servicio Sacerdotal de Urgencia, en su atención sacerdotal a los enfermos graves.

189.- Los capellanes de los hospitales tengan en cuenta no solamente los casos de urgencia en las terapias intensivas, sino también los casos de internación que permitan una asistencia más pausada a los pacientes. Sería de gran utilidad pastoral la posibilidad de comunicación con las parroquias de origen del enfermo.

190.- Para un mayor seguimiento pastoral “se recomienda que en cada parroquia se lleve un libro de enfermos, en el que ha de constar el nombre, el domicilio, las visitas y los sacramentos recibidos” (cf. CEA. Legislación complementaria al c. 535,1).

LOS OBISPOS Y EL DIACONADO PERMANENTE COMISION EPISCOPAL DE MINISTERIOS DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA

1. INTRODUCCIÓN

En su reunión del mes de agosto de 1998, la Comisión Episcopal de Ministerios (CEMIN) de la Conferencia Episcopal Argentina, pidió al Secretariado Nacional del Diaconado Permanente y Ministerios, que depende de la misma, la preparación de un subsidio para los Obispos del país.

La CEMIN recibió y analizó una primera redacción en la primera quincena del mes de diciembre de 1998. Reunida nuevamente en el mes de marzo de 1999, estudió en detalle este compendio normativo y pidió al Secretariado su distribución entre los Obispos.

Puede considerarse como un motivo remoto y práctico, tenido en cuenta por la CEMIN para disponer la preparación de este subsidio, las consultas que, con regular frecuencia, le hacían algunos Obispos deseosos de conocer aspectos metodológicos de la problemática diaconal, como así también acceder más fácilmente a las disposiciones de la Santa Sede sobre los aspectos formativos de los aspirantes y candidatos al diaconado permanente y sobre la vida y el ministerio de los ya ordenados.

También parece comprensible la gravitación de otros dos factores en esta iniciativa. En primer lugar, la Santa Sede había publicado en el mes de febrero de 1998 las anunciadas "Normas Básicas de la Formación de los Diáconos Permanentes" de la Congregación para la Educación Católica y el "Directorio para el Ministerio y la Vida de los Diáconos Permanentes" de la Congregación para el Clero. Esta Congregación había formulado, con fecha 16 de diciembre de 1993, una consulta a todos los Arzobispos y Obispos Diocesanos sobre ambas dimensiones (formación y ministerio) de los diáconos permanentes, para analizarla en su Asamblea Plenaria Anual del mes de noviembre de 1995, y les consultaba, en el punto 10, si consideraban oportuna la publicación de un documento sobre el particular (cf. Prot. N. 93003950). Desde entonces, se instaló en la Iglesia una natural expectativa por recibir de la Santa Sede

un documento normativo que integre y complemente lo legislado en el CIC con las normas publicadas posteriormente.

En segundo término, las ordenaciones para el diaconado permanente crecen en el país en forma sostenida desde 1977, como así también el número de las jurisdicciones eclesiásticas que cuentan con estos clérigos y los Institutos que los forman. Este fenómeno inédito en la Iglesia contemporánea argentina es consecuencia del manifiesto interés y la gran esperanza que nuestro Episcopado ha puesto en el ministerio diaconal. Esto se evidencia en a) la antigüedad de ese interés, dado que el 7 de julio de 1965, cuando aún sesionaba el Concilio Vaticano II, la Conferencia Episcopal Argentina solicitó formalmente a la Santa Sede la autorización para instaurar en el país el diaconado permanente, convirtiéndose en una de las primeras en hacerlo y, b) en que actualmente son más de 500 los diáconos permanentes que ejercen su ministerio en 43 jurisdicciones eclesiásticas y que fueron formados en medio centenar de Institutos diocesanos, de tal modo, que Argentina es, con Brasil y Chile, uno de los tres países de América Latina que cuenta con más diáconos.

Así pues, este subsidio ha sido preparado como una respuesta práctica a la necesidad de los Obispos argentinos que quieren tener al alcance de sus manos una "ayuda memoria", un compendio normativo de la Iglesia sobre el diaconado, que les facilite el ejercicio de su ministerio.

José ESPINÓS

2. LOS OBISPOS Y EL DIACONADO PERMANENTE

COMISIÓN EPISCOPAL DE MINISTERIOS DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA

Presentación

Nos ha parecido oportuno ofrecer a nuestros hermanos en el Episcopado este resumen de la normativa vigente acerca del diaconado permanente, en lo relativo al papel de los Obispos, desde los últimos documentos pontificios¹. Creemos que les pueden resultar de utilidad tanto para la formación como para el acompañamiento de estos clérigos.

Como es sabido, el Código de Derecho Canónico pedía a cada Conferencia Episcopal la elaboración de normas complementarias a varios cánones. Ese pedido de legislación particular también alcanzaba, por cierto, al diaconado permanente². Sin embargo, la Santa Sede, después de hacer una consulta al Episcopado universal y a numerosos expertos, ha querido ser más precisa en esta materia, motivo por el cual ha elaborado las Normas Básicas de la Formación de los Diáconos Permanentes, que citaremos en adelante con la palabra "Ratio", para ser tenidas en cuenta por las Conferencias Episcopales³, y el Directorio para el Ministerio y la Vida de los Diáconos Permanentes, que reviste un carácter jurídicamente vinculante, debiéndose considerar como formal Decreto general ejecutivo⁴.

¹ Los principales documentos que consideraremos aquí son: el "*Código de Derecho Canónico*" (CIC, del año 1983), las "*Normas Básicas de la Formación de los Diáconos Permanentes*", de la CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA ("Ratio"), y el "*Directorio para el Ministerio y la Vida de los Diáconos Permanentes*" de la CONGREGACIÓN PARA EL CLERO. Los dos últimos fueron dados en la Ciudad del Vaticano, el 22 de febrero de 1998.

² CIC, cc. 236, 276 § 2,3° y 1031 § 3.

³ Declaración Conjunta a los mencionados documentos pontificios.

⁴ Idem.

Nuestro Episcopado había solicitado la autorización de la Santa Sede para restaurar el diaconado permanente en la República Argentina el 7 de julio de 1965, cuando aún sesionaba el Concilio y hace casi dos años, en ocasión de celebrarse el 30° aniversario de la restauración del diaconado permanente en el país, envió a estos clérigos un reconocimiento a su labor pastoral en la "Carta de los Obispos argentinos a todos los diáconos permanentes del país"⁵.

En la actualidad, dos tercios de las Diócesis argentinas cuentan con 500 diáconos permanentes, gran parte de ellos fueron formados en los 40 centros diocesanos existentes. El sostenido aumento de estos clérigos en el mundo, y muy especialmente en la Argentina, ha traído aparejado el desafío de afrontar las problemáticas propias de su formación y de su ministerio.

Oportunamente, esta Comisión Episcopal revisará la normativa vigente a nivel nacional⁶, para adecuarla a estos documentos, de modo de brindarles a todas las Diócesis puntos generales de referencia en la materia, tanto a las que se dispongan a realizar la revisión y ajuste de sus programas y normas, cuanto a las que las elaboren en el futuro, conservando siempre la riqueza de la propia creatividad, las legítimas diferencias, la singularidad de cada una, y la armonía con las demás Iglesias⁷.

Sin embargo, la Ratio recuerda que la restauración del diaconado permanente en una nación, no obliga a restablecerlo en todas las diócesis de la misma y deja a los Obispos Diocesanos en total libertad para tomar esa decisión⁸. Procura ayudar a cumplir más adecuadamente las prescripciones del c. 236 del CIC⁹.

Cabe advertir, finalmente, que ambos documentos -como dice la Declaración Conjunta que los introduce-, se integran mutuamente y la Santa Sede pide que sean aplicados siempre en su integridad¹⁰.

Presentamos este trabajo en cuatro títulos:

⁵ Esta Carta, fechada en el mes de julio de 1997, refleja algunas de las expresiones vertidas por los Obispos participantes de la Asamblea Plenaria que trató el tema del Diaconado Permanente el día 8 de noviembre de 1996.

⁶ Ver la reglamentación que hace la Legislación Complementaria del Código de Derecho Canónico de la Conferencia Episcopal Argentina del c. 236, promulgado el 6-3-90. El texto se encuentra en la edición que hizo la CEA del mencionado Código.

⁷ *Ratio*, 2 y 14.

⁸ *Ratio*, 16. Este concepto lo incluye el Santo Padre en el n° 42 de su reciente Exhortación Apostólica Postsinodal *Ecclesia in America*, México, 22-01-99.

⁹ Ver *Ratio*, n° 90, que concluye afirmando que la *Ratio* "será un importante punto de referencia" para las Iglesias que cuentan con diáconos permanentes y una invitación a apreciar su servicio como un don del Espíritu Santo.

¹⁰ *Idem*, 5° párrafo.

I. Competencia de la Conferencia Episcopal

Corresponde a la respectiva Conferencia Episcopal "deliberar, con el consentimiento del Sumo Pontífice, si y donde -teniendo en cuenta el bien de los fieles- conviene instituir al diaconado como grado propio y permanente de la jerarquía"¹¹.

Son funciones de la Conferencia Episcopal:

- trazar el itinerario formativo de los diáconos permanentes en el país en sintonía con la Iglesia universal¹²;
- dictar normas acerca del curso de los estudios teológicos que preceden a la ordenación diaconal, o de su eventual mejora, que deberá someter al examen y la aprobación de la Congregación para la Educación Católica¹³;
- *tener en cuenta los principios y los criterios de la Ratio*¹⁴;
- fijar disposiciones acerca de la participación activa de los diáconos en los partidos políticos y en los sindicatos¹⁵;
- dar normas acerca de las transmisiones radio televisivas en las que intervienen diáconos¹⁶; y
- *procurar que la Ratio sea objeto de reflexión en comunión con los sacerdotes y las comunidades*¹⁷.

II. El Obispo frente a la determinación de restaurar el diaconado permanente

El derecho eclesial vigente establece que el Obispo diocesano que estime restablecer el diaconado permanente, deberá:

- a) tener en cuenta las necesidades concretas de su Iglesia particular;
- b) oír el parecer del Consejo presbiteral;
- c) si existe, el del Consejo pastoral; y
- d) procurar una adecuada catequesis dirigida a los laicos, sacerdotes y religiosos¹⁸;

¹¹ *Ratio*, 13.

¹² *Ratio*, 14.

¹³ *Ratio*, 1 (citando la Carta Apostólica Ad Pascendum, del 15-08-72) 14 y 15.

¹⁴ *Ratio*, 14.

¹⁵ *Directorio*, 13. Ver cc. 287 § 2 y 288 del CIC.

¹⁶ *Directorio*, 26. Ver lo establecido por la Conferencia Episcopal Argentina sobre "La participación de clérigos y religiosos en emisiones de radio o televisión", en la Legislación Complementaria del Código de Derecho Canónico, c. 831 § 2, promulgado el 8-12-88.

¹⁷ *Ratio*, 90.

¹⁸ *Ratio*, 16.

III. El Obispo en la formación de los diáconos

1. En el plano formativo, el Obispo diocesano deberá:

- a) designar el director para la formación¹⁹ y
- b) uno o varios tutores²⁰; y
- c) aprobar el director espiritual propuesto por cada aspirante o candidato²¹.

2. A él, que es el primer “signo e instrumento del Espíritu de Cristo” en la formación de los diáconos permanentes, le corresponde²²:

- a) erigir la residencia para los aspirantes jóvenes y designar el superior de la misma²³;
- b) determinar el modo de implementar la formación básica de los aspirantes y candidatos²⁴;
- c) redactar y actualizar periódicamente el reglamento sobre la base de la ratio nacional²⁵.
- d) conocer personalmente a los aspirantes y candidatos al diaconado²⁶;
- e) admitir o no al aspirante al período propedéutico, después de haber consultado al director y al equipo de formadores²⁷; y
- f) conferir el Lectorado y el Acolitado a los aspirantes a tales ministerios²⁸;

3. En lo relativo a la admisión del candidato al orden diaconal, son tareas propias del Obispo Diocesano:

- a) comprobar, mediante un escrutinio, la idoneidad del ordenando²⁹;
- b) examinar el informe que sobre el mismo le presentará el Director para la formación, pudiendo emplear otros medios que considere útiles³⁰;
- c) juzgar si el candidato cuenta con una fe íntegra, está movido de recta intención, posee la ciencia debida, goza de buena fama, y sus cos-

¹⁹ Ratio, 21.

²⁰ Ratio, 22.

²¹ Ratio, 23.

²² Ratio, 19. Ver cc 1025 y 1029 del CIC.

²³ Ratio, 50.

²⁴ Ratio, 51, 53 y 82.

²⁵ Ratio, 16.

²⁶ Ratio, 19.

²⁷ Ratio, 40. Ver también el n° 44.

²⁸ Ratio, 58.

²⁹ Ratio 62. Ver c. 1051, 1° y 2° y 1052 § 1.

³⁰ Ratio 62.

tumbres y virtudes son probadas, como así también las cualidades físicas y psíquicas que son convenientes para el orden que va a recibir³¹.

d) verificar, antes de la ordenación, que se cuenta con los documentos requeridos en el c. 1050³².

e) no promover al candidato para recibir el diaconado si, a pesar de todo esto, dudara de su idoneidad³³.

f) expresar por escrito su voluntad de admitir al aspirante como candidato al diaconado³⁴;

g) adscribir, mediante el rito litúrgico de la Admisión, a los candidatos que considera idóneos para ser ordenados³⁵;

h) promover al candidato al Orden del diaconado después de asegurarse que éste conozca las obligaciones que asumirá con la ordenación³⁶;

i) determinar el lugar y la manera en que los ordenandos deberán realizar los ejercicios espirituales³⁷;

j) recibir por sí o por su delegado la profesión de fe y el juramento de fidelidad³⁸;

k) ordenar personalmente a los candidatos súbditos suyos, u otorgarles las legítimas letras dimisorias, si correspondiera³⁹; y

l) celebrar la ordenación preferentemente en una Misa solemne en domingo o en una fiesta de precepto y generalmente en la catedral⁴⁰.

IV. El Obispo en la vida y el ministerio diaconal

1. Son tareas propias del Obispo Diocesano:

a) presidir los encuentros de diáconos⁴¹;

³¹ CIC, c. 1029.

³² CIC, c. 1052 § 1.

³³ CIC, c. 1052 § 3.

³⁴ Ratio, 48. Ver c. 1034 § 1 y Carta Apostólica *Sacrum Diaconatus Ordinem*, I, a: l.c.

³⁵ CIC, c. 1034 § 1.

³⁶ Ratio 62. Ver c. 1028 del CIC.

³⁷ Ratio, 65. El c. 1039 del CIC da esta facultad al Ordinario, es decir, también a los Vicarios Generales y Episcopales (ver c. 134 § 1).

³⁸ Ratio, 63. Las nuevas fórmulas de la Profesión de Fe y del Juramento de Fidelidad fueron dadas por la Congregación Para la Doctrina de la Fe, mediante la "Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la *Professio fidei*" del 29 de junio de 1998, y fue presentada por carta del Cardenal Ratzinger, Prefecto de dicha Congregación (Prot. N. 154/88-06817, del 22-06-98).

³⁹ Ratio, 64. Ver c. 1015 del CIC.

⁴⁰ Ratio, 65. Ver cc. 1010 y 1011 del CIC.

⁴¹ Directorio, 78.

b) hacer un cuidadoso acompañamiento a sus diáconos, personalmente o por medio de un sacerdote delegado suyo⁴²;

c) crear un organismo de coordinación del ministerio diaconal -siempre que lo estime conveniente-, y dicte normas que lo regulen⁴³;

d) favorecer a los diáconos de su Diócesis que deseen ponerse a disposición de iglesias con escasez de clero y, en particular, para la misión ad gentes⁴⁴;

e) dar su consentimiento para que sus diáconos se reúnan para llevar adelante la formación permanente, en su presencia o en la de su delegado⁴⁵;

f) promover entre sus diáconos un 'espíritu de comunión' y evitar que se forme en ellos algún tipo de 'corporativismo'⁴⁶;

g) conferir a los diáconos el oficio eclesiástico⁴⁷, teniendo en cuenta sus capacidades, su condición celibataria o familiar, su formación, su edad, sus aspiraciones...⁴⁸,

h) confiar su cooperación en el cuidado pastoral de una parroquia a cargo de un solo párroco o de las parroquias confiadas in solidum, a uno o más presbíteros⁴⁹; y

i) valorar prudentemente las profesiones civiles de los candidatos al diaconado y de los mismos diáconos que cambian de profesión, de tal manera que no resulten incompatibles con la responsabilidad pastoral propia de su ministerio⁵⁰.

2. En cuanto al sustento y la seguridad social del diácono, el Obispo Diocesano debe:

a) establecer "oportunas determinaciones" sobre la remuneración y la asistencia social⁵¹;

b) constituir un instituto especial para proveer su sustento⁵²; y

c) reglamentar los asuntos relativos a esta materia, como los casos de los célibes y los casados sin otra remuneración, los casados con otra remuneración, los que se vean privados de su trabajo civil, los reembolsos por parte de las instituciones eclesiales y de las Parroquias de los gastos originados en el ejercicio del ministerio⁵³.

⁴² Directorio, 3. Ver Carta Apostólica Sacrum Diaconatus Ordinem, VI, 30: l.c.

⁴³ Directorio, 80.

⁴⁴ Directorio, 3. Ver c. 271 del CIC.

⁴⁵ Directorio, 6.

⁴⁶ Idem.

⁴⁷ Directorio, 40. Ver c. 157 del CIC.

⁴⁸ Directorio, 8.

⁴⁹ Directorio, 41. Ver cc. 519 y 517 § 1 del CIC.

⁵⁰ Directorio, 12.

⁵¹ Directorio, 15.

⁵² Directorio, 16. Ver c. 1274 § 1 del CIC.

⁵³ Directorio, 17-20.

3. En el orden disciplinario:

- a) *concede la autorización necesaria para que un diácono se aleje de la diócesis 'por un tiempo considerable';*
- b) *le corresponde establecer criterios sobre este tema⁵⁴; y*
- c) *tiene facultad para autorizar a sus diáconos a militar activamente en la política y en el sindicalismo, en situaciones particulares, "como la defensa de los derechos de la Iglesia o la promoción del bien común"⁵⁵;*

4. En materia de comunicación social,

- *tiene el derecho de conceder el permiso necesario que deben solicitarle los diáconos para escribir en publicaciones o participar en transmisiones y entretenimientos que suelen atacar a la religión católica o las buenas costumbres⁵⁶.*

5. En cuanto a la formación permanente de los diáconos, es el Obispo quien:

- a) *aprueba el plan previamente elaborado⁵⁷;*
- b) *cuida los diversos aspectos de la formación humana⁵⁸; y*
- c) *procura y sostiene en ellos el cultivo responsable de la propia vida espiritual⁵⁹.*

6. Decide si admite a diáconos no casados o viudos al Orden del Presbiterado, siempre que no hubiere algún impedimento reservado a la Santa Sede. Esta posibilidad deberá considerarse como "una rarísima excepción". En este caso deberá consultar previamente a la Congregación para la Educación Católica y a la Congregación para el Clero⁶⁰.

⁵⁴ *Directorio*, 14. Ver c. 283 del CIC.

⁵⁵ *Directorio*, 13. Nótese en el texto de este número que el Obispo, para dar su consentimiento, deberá tener en cuenta "las disposiciones adoptadas por la Conferencia Episcopal". Ver, además, cc. 287 § 2 y 288 del CIC.

⁵⁶ *Directorio*, 26.

⁵⁷ *Directorio*, 79. Ver Carta Apostólica *Sacrum Diaconatus Ordinem*, 22: 1.c.

⁵⁸ *Directorio*, 69.

⁵⁹ *Directorio*, 70.

⁶⁰ *Directorio*, 5.

Conclusión

Queridos hermanos Obispos: reciban este subsidio como verdadera diaconía de esta Comisión, que ve con esperanza el crecimiento de la enorme ayuda que prestan los diáconos permanentes en nuestras comunidades, pero que es consciente que su problemática requiere del cuidado y la atención de los Pastores. En fin, estamos convencidos que “la misión de la Iglesia, en estos tiempos difíciles, se verá enriquecida con su vocación y su servicio, tanto en la evangelización, como en la celebración de los misterios, y en las obras de promoción y caridad”⁶¹.

Buenos Aires, 4 de abril de 1999, Fiesta de la Pascua del Señor.

⁶¹ Carta mencionada en la nota n° 5.

RECENSIONES



**JUS MATRIMONIALE
ZE STUDIÓW NAD KOŚCIELNYM PRAWEM MAŁŻEŃSKIM**

Rocznik

Tom 3/9/1998 (238 págs.)

Tom 4/10/1999 (335 págs.)

Ha llegado a la biblioteca de nuestra Facultad de Derecho Canónico otro periódico canonístico. Es un anuario (rocznik) editado por Academia de Teología Católica de Varsovia en Polonia y es dedicado exclusivamente al derecho matrimonial de la Iglesia¹.

Esta recensión es simplemente técnica, sin opinar sobre el contenido. Un poco de problema nos lo trae la numeración periódica. En la tapa y en la página 3 encontramos la numeración: volumen 3 (9) 1998 y volumen 4 (10) 1999, pero en el canto aparecen los números 3 1998 y 1 1999 respectivamente. Teniendo en las manos estos dos ejemplares podemos deducir que es el anuario dividido en los cuadernos; por lo tanto, primer número en la tapa significa el año consecutivo de la edición (empezó a editarse en el 1996), el segundo nos indica el número del cuaderno desde el principio de la edición, mientras él que aparece en el canto nos indica el número del cuaderno en el año concreto. Además, cada cuaderno tiene propia numeración de las páginas, así que la numeración periódica no está clara y puede ser problemática en el momento de citar los textos.

El contenido de estos dos cuadernos está agrupado en tres partes: disertaciones y artículos, jurisprudencia, recensiones.

La primera parte incluye los textos de varios autores sin ninguna orden concreta; entre los autores destacan dos: Abp Mario Fancesco Pompedita, el Decano del Tribunal de la Rota Romana (único autor extranjero no polaco) y Abp Zenon Grocholewski, el Prefecto del Tribunal de la Signatura Apostólica, que a la vez es el miembro de la junta directiva del periódico. La mayoría de los autores en sus textos toca el

¹ Lo implica muy claramente el subtítulo: De los estudios sobre el derecho matrimonial eclesiástico.

tema del derecho matrimonial en el aspecto de las causas de nulidad del matrimonio y lo vincula con los procesos y sentencias dadas por los tribunales. Cada texto, al final, tiene un corto resumen en otro idioma.

En la segunda se publica las sentencias de la Rota Romana y del Tribunal Metropolitano de Katowice en Polonia que, por la licencia obtenida del Tribunal de la Signatura Apostólica y dada para cada caso concreto, actuaba como el tribunal de la tercera instancia. Cada sentencia, al igual que los textos en la parte primera, tiene un resumen.

La tercera parte contiene las recensiones de textos editados en italiano o en polaco, de este último referidos también al derecho matrimonial civil en Polonia. El cuaderno 4 (10) 1999 incluye en esta parte la relación del Simposio Internacional de los Canonistas celebrado en Polonia en octubre de 1998.

Cada cuaderno contiene dos índices. En el primer índice, las dos primeras partes están en polaco; en el otro, están en el idioma, en el cual está escrito el resumen². En la parte de recensiones, el cuaderno 3 (9) 1998 tiene los títulos en idioma original; mientras tanto en otro cuaderno el primer índice tiene los títulos en el idioma original y en el segundo todos los títulos están en italiano (falta de consecuencia).

Robert JANTCZAK

² Hay un solo resumen en castellano, los demás están en italiano.

Damián Guillermo ASTIGUETA SJ,

**LA NOCIÓN DE LAICO DESDE EL CONCILIO VATICANO II
AL CIC 83. EL LAICO "SACRAMENTO DE LA IGLESIA
Y DEL MUNDO".**

Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1999 (295 págs.)

El trabajo del autor está dividido en dos partes: la primera es el análisis del Concilio Vaticano II con sus esquemas previos y el documento final; la segunda es el debate y los pasos conclusivos de lo que al post Concilio se refiere.

El Catecismo de la Iglesia Católica tomando la definición de la Constitución Apostólica *Lumen Gentium*, define al laico como "los cristianos que están incorporados a Cristo por el bautismo, que forman el pueblo de Dios y que participan de las funciones de Cristo, Sacerdote, Profeta y Rey". El CIC transcribe simplemente la *lex fundamentalis ecclesiae* enunciando el principio tradicional del *dua sunt*.

Estos son los hechos y los documentos vigentes. Pero el período histórico de esta segunda parte del siglo, fue marcado por la esperanza y profundización del laicado. No sólo Congar, sino von Balthasar, de Lubac y Chenu, por nombrar simplemente a los más conocidos, acentuaron la función sacerdotal de los laicos. La teología fue más rápida que la canónica y llegó antes –como es de rigor- a las reflexiones que hizo suyas el Vaticano II. Muchos años de profundización quisieron llenar la laguna teológica dejada por el CIC del 1917.

La doctrina de Pío XI y Pío XII no pudieron contenerse con los pocos cánones pío-benedictinos.

Se pensó abundantemente y se escribió más. Mucho tuvo sabor de apología y de reacción.

Pero la respuesta vino en la eclesiología conciliar. Las dos Constituciones, la *Lumen Gentium* y la *Gaudium et Spes*, reflejaron el misterio y la sociabilidad. Es allí donde el laicado adquirió el tratamiento debido en su categoría de fiel y se señaló la función de la secularidad en las realidades terrenas.

El CIC de 1983, contiene la reflexión conciliar y la dimensión jurí-

dica. La distinción entre fieles y laicos, títulos diferenciados en las obligaciones y derechos de unos y de otros que ponen de manifiesto su cometido.

El trabajo de Astigueta no analiza un Cabo de Hornos canónico, como es el tema de laicado y la secularidad de los miembros de Institutos seculares que se consagran y los consejos evangélicos. El mismo dice, que en este tema "queda abierto ... porque excedería por mucho el límite que nos hemos propuesto" (fs. 267). Pero no analizarlo no significa no haberlo profundizado. Es admisible su conocimiento del tema cuando desarrolla "lo específico del laico" y sus perspectivas (fs. 236 y ss).

La obra es consistente y precisa. Ofrece la perspectiva tradicional de las investigaciones canónicas: el punto de partida, el desarrollo y la conclusión. Investigar es seguir un orden y Astigueta lo hizo con rigor.

No es la primera vez que desde la Universidad Gregoriana se nos envía luces sobre el laicado. La obra de Zanetti "*La nozione di "laico"*" nel dibattito preconciliar" fue una de ellas.

El carácter específico de la obra de Astigueta deja abierto el campo a ulteriores profundizaciones que no podrán prescindir de tenerla en debida e indispensable consideración.

Ariel David Busso

Estela M. ASTRADA-Julietta M. CONSIGLI,

**ACTAS CONSISTORIALES Y OTROS DOCUMENTOS DE LOS
OBISPOS DE LA DIÓCESIS DEL TUCUMÁN (S. XVII AL XIX)**

Prosopis Editora, Córdoba 1998, 249 págs.

Nos son bien conocida la recopiladora y traductora.

Al igual que en su anterior obra, *Relaciones ad limina de los Obispos de la Diócesis del Tucumán (s. XVII al XIX)*, ésta depende de la microfilmación de los documentos del Archivo Vaticano, que el Dr. Pedro J. Frías consiguiera durante su gestión diplomática ante la Santa Sede (1966-1970) y remitidos al Lic. Alejandro Moyano Aliaga, en su calidad de miembro depositario de la Comisión del IV Centenario de la erección de la diócesis (ver AADC, vol. III, Buenos Aires 1996, págs. 469-470).

Un bien logrado prólogo del Santiago G. Barbero da inicio a la publicación, al paso que explana el contenido de la obra que ahora ve la luz.

Los documentos que agrupan las Actas consistoriales contienen los *Processus Consistoriales*, que se realizan para la designación de obispos, las *Acta Camerarii*, las *Acta Datariae* y otras más variadas que se archivan con el nombre genérico de *Acta Miscellanea*. En cuanto a la versión paleográfica, las autoras explican detalladamente los criterios empleados para la transcripción y fijación de los textos.

La recopilación se abre con el registro del proceso para la creación de la diócesis del Tucumán, y las propuestas de nombramiento de los tres primeros obispos (fray Francisco de Beaumont, fray Jerónimo de Albornoz y fray Jerónimo de Villacarrillo), que nunca llegaron a regentearla, sea porque murieron, sea porque renunciaron antes de entrar en estas tierras. Se continúa con la proposición y provisión de fray Francisco de Vitoria, primer obispo efectivo del Tucumán.

No conocíamos el texto de estos documentos (págs. 15-40), que ahora vienen a completar los instrumentos que se guardan en el Archivo de Indias, acerca de la erección de la primera diócesis argentina, y que oportunamente tradujera y publicara (J. M. Arancibia y N. C. Dellaferrera, *Los sínodos del antiguo Tucumán celebrados por fray Fernando de Trejo y Sanabria 1597, 1606, 1607*, Buenos Aires 1979, págs. 266-287).

A partir de aquí las autoras transcriben la propuesta, provisión y confirmación de fray Fernando de Trejo y Sanabria (págs. 49-57). Particularmente interesantes son las declaraciones de los testigos y certificados de recepción de la provisión real del obispo Julián Cortázar (págs. 61-90). A las declaraciones testimoniales de fray Melchor Maldonado, se añaden el acta del Consistorio secreto y su designación (págs. 93-145). En el caso del obispo Nicolás de Ulloa, el secretario de la Embajada de España en Roma certifica la presentación hecha por Su Majestad Católica, el acta de designación y la de su desvinculación de Darién a la que estaba sujeto por anterior nombramiento (págs. 149-155).

La cronología se interrumpe con la documentación que aportan acerca del traslado de la sede episcopal de Santiago del Estero a Córdoba. Se refiere a la declaración informativa de los testigos acerca de la necesidad del traslado y las causas que lo sustentan (págs. 159-171).

Con respecto a Juan de Sarricolea y Olea se documenta su designación como obispo del Tucumán y su traslación a la Iglesia de Santiago de Chile, así como su posterior promoción a la diócesis del Cuzco (págs. 175-181) En el caso del Obispo Pedro Miguel de Argandoña, las autoras nos brindan el texto de las declaraciones de los testigos sobre su calidad de vida y costumbres; la admisión del proceso consistorial, en el que consta la dispensa papal porque el Nuncio en Madrid no había hecho constar la fe de bautismo del candidato, y el compromiso en hacer llegar a Roma dicha certificación en el lapso de do años (págs. 185-212).

Todos los documentos hasta aquí reseñados corresponden a los siglos XVI, XVII y XVIII. La transcripción se concluye con un documento de fines del siglo XIX respecto a la promoción del obispo Toro. Aquí se insertan las declaraciones de los testigos que, con la debida delegación apostólica, se hicieron ante el Arzobispo de Buenos Aires, así como las realizadas en Roma acerca del estado de la Iglesia en Córdoba y sobre las cualidades del candidato (págs. 219-241).

Es de rigor reconocer que el libro de Astrada-Consigli es una obra de exquisito valor por el rigor técnico con que está realizada. Muy oportuno resulta también el índice onomástico y toponímico añadido al final de la obra.

Unicamente nos permitiríamos observar algunas pocas versiones que creemos podrían haber sido mejor logradas. Por ejemplo, pensamos que es poco feliz traducir "...clarae memoriae Caroli Romanorum Imperatoris tunc in humanis agentis alias repertis esset una...", por "...de Carlos de ilustre memoria emperador de los romanos, que entonces entendía además en los descubrimientos humanos, hay una..." (págs. 15 y 17). Tampoco es ajustada la versión "...in Indiis maris Oceani [sic] consistente in unam Cathedralem ecclesiam erigi pro uno Episcopo..." por

“...en las Indias del mar océano una iglesia Catedral al frente de un obispo...”. Asimismo, en las págs. 31-32 habría que revisar la traducción de algún nombre de Curia “Pacten”.

Estos escasos y posiblemente casi insignificantes sesgos que evidencian la destreza del latín clásico, hubiera sido de igual modo necesarios para las particularidades -que muchas veces se transforman en riesgo- para aquellos que no la tienen igual en el latín clásico. Pero no quitan un ápice a la seriedad, competencia y técnica en la materia, demostrada por las transcriptoras de stos valiosos documentos.

Una vez más queremos agradecer y valorar la transcripción y la traducción de las fuentes eclesiásticas. Nos congratulamos en la labor de las autoras por ofrecernos este tipo de trabajos de gran utilidad para la historia de la Iglesia en nuestro país.

Nelson C. DELLAFERRERA



Jürgen CLEVE

INKOMPATIBILITÄT UND KUMULATIONSVERBOT,

Editorial Peter Lang, Frankfurt 1999, 333 páginas.

Esta obra tiene su origen en las disertaciones llevadas a cabo en 1998 en la Facultad de Teología de Ruhr, de la Universidad Católica de Bochum. La obra, de inestimable valor por el relevamiento histórico de las fuentes relativas a la prohibición de la acumulación de beneficios y oficios o cargos incompatibles entre sí, está dividida en cuatro capítulos precedidos de una breve introducción y de una conclusión. El primero abarca el antiguo derecho hasta el Concilio de Trento, el segundo, el período que transcurre desde Trento hasta la sanción del Código de Derecho Canónico de 1917, el tercero la problemática en el Código de 1917, que recoge la doctrina del Concilio de Trento y el cuarto el tratamiento en el CIC de 1983, informado a su vez por el Concilio Vaticano II.

El autor destaca la preocupación de la Iglesia desde los primeros Concilios para evitar la acumulación indebida de oficios, que hoy en forma clara prohíbe el canon 152, cuando resultan incompatibles entre sí.

Se distinguen con precisión los conceptos de “incompatibilidad” y “acumulación de oficios”. La incompatibilidad es irrenunciable para la Iglesia y como el ejercicio de los diversos oficios debe ser confiado también a diversas personas, muchas veces el legislador señala con expresas prohibiciones cuáles son los oficios que considera que no pueden ser asumidos por la misma persona.

Jürgen Cleve culmina su estudio con un pormenorizado análisis de la problemática en el CIC 1983: incompatibilidad absoluta y relativa; material y legal y su aplicación en cada uno de los ámbitos del ejercicio del derecho de la Iglesia: Iglesia universal, iglesia particular, curia diocesana, órganos de consulta y de decisión, parroquias, seminarios, institutos de vida consagrada, tribunales, etc.

A criterio del autor, la incompatibilidad es un concepto constitutivo que hace referencia a distintas funciones con independencia de la persona que las ejerce, por ello el canon 152 debe ser leído como definición legal de la incompatibilidad.

El libro se completa con las conclusiones sobre la valoración actual de esta problemática siempre vigente, que refleja el sentir de la Iglesia en el sentido que la distribución de funciones en diversas personas permite el balance entre la división de potestades y la unidad impidiendo una concentración en perjuicio del fiel.

Ana Lía BERÇAITZ DE BOGGIANO

B. E. FERME

INTRODUZIONE ALLA STORIA DEL DIRITTO CANONICO. I IL DIRITTO ANTICO FINO AL DECRETUM DI GRAZIANO

Quaderni di Apollinaris. Pontificia Università Lateranense (Roma,
Ed. U. Mursia 1998) 205 págs.

El derecho canónico juega un papel tan importante en la historia de Occidente, que constituye un punto de referencia obligado para todo tipo de historiografía actual, fuere civil o eclesiástica. El libro que se nos presenta, escrito fundamentalmente "ad usum auditorum", está dedicado a la historia de las fuentes.

La obra se divide en dos períodos. El primero va precedido de una muy buena introducción de dieciséis páginas, donde el alumno establece un contacto inicial con la historia del derecho canónico. Luego se indican las nociones y las divisiones de las fuentes, clasificándolas en fuentes genéticas, es decir, los factores sociales que producen el derecho, como son el legislador y la comunidad, y fuentes gnoseológicas, es decir, las del conocimiento del derecho. Éstas, a su vez son subdivididas en primarias y secundarias. Las primarias son los documentos que reproducen la norma en cuanto tal: leyes, decretos, cánones, constituciones, colecciones, etc. Las secundarias son los testimonios que permiten conocer la norma en acción, como los testimonios literarios, los documentos de la praxis, las actas procesales, los elementos tomados de la Sagrada Escritura y del Magisterio, etc. Esta Introducción concluye con dos páginas de buena bibliografía.

El primer período se articula en tres capítulos. El primero (siglos I-III), está precedido de una breve introducción de casi tres páginas con su correspondiente bibliografía general. Abarca: 1. El estudio de las obras fundamentales, como la Didaché, la Tradición apostólica, la Didascalia, los cánones eclesiásticos, los 85 Cánones Apostólicos y el Testamento de N. S. Jesucristo. 2. Las colecciones: las Constituciones Apostólicas, la Colección del Código de Verona y el Octateuco de Clemente, llamado también Colección Siríaca. 3. Otras obras, como las Constituciones y los Cánones de Hipólito. Cada apartado va seguido de la indi-

cación de las mejores ediciones de las obras que menciona y de los más notables estudios especializados en la materia.

El capítulo segundo aborda las colecciones conciliares (siglos IV-V), precedido de una breve y clara introducción. A continuación analiza la legislación conciliar y sus documentos, la técnica y la regionalidad de las colecciones, las colecciones de Oriente y las de Occidente, la legislación pontificia y las primeras colecciones de Decretales. El capítulo se completa con una bibliografía general que tiene en cuenta el panorama histórico, las Colecciones de los concilios y los estudios principales realizados en torno de ellas.

El tercer capítulo estudia el desarrollo de las colecciones (siglos VI-VIII) y se inicia con una breve introducción referida a la situación histórica, la actividad legislativa y la técnica de las colecciones. Inmediatamente describe las colecciones bizantinas, las últimas colecciones de Africa, las de Roma a inicios del siglo VI, las de Italia, las de la España visigótica, las de la Galia merovingia y las insulares. Una buena introducción acerca al alumno a los Libros Penitenciales que luego describe detalladamente. También aquí cada apartado va seguido de óptima bibliografía de las fuentes y de los estudios especializados sobre las mismas.

El segundo período estudia la época carolingia hasta Graciano (siglo VIII-1140). Este período se divide en tres capítulos, precedidos de una breve y enjundiosa introducción. Inmediatamente pasa a estudiar las colecciones del período de la dispersión, comenzando por las colecciones canónicas y las de la reforma carolingia, señalando con precisión la lucha contra el particularismo anárquico que se debate con firmeza por la reforma de la disciplina cristiana, del derecho y, consecuentemente, de las colecciones del derecho. Dedicó veintidós páginas de notable riqueza pedagógica a las colecciones Dionisio-Adriana, la Adriana-Hispana, la Dacheriana, los nuevos Libros Penitenciales. Hace notar cómo la escasa formación jurídica del clero inferior hizo necesaria la recopilación de colecciones breves, una suerte de manuales que asegurasen un buen conocimiento de la disciplina. Estas instrucciones prácticas se denominaron "Capitula Episcoporum", a semejanza de los capitulares de los reyes francos. El capítulo concluye con el estudio de las colecciones espúreas. La bibliografía de las fuentes y de los estudios especializados anotados en cada apartado es inmejorable.

El capítulo quinto abarca desde la crisis del mundo carolingio hasta el Decreto de Graciano (sig. X-1140). Precedido de una breve y muy buena introducción general, dedica cincuenta páginas al estudio de las Colecciones de la reforma postcarolingia e imperial, a las de la reforma pregregoriana -donde se destaca el contenido del Decreto de Burcardo de Worms- a las colecciones de la reforma Gregoriana, a las colecciones

romanas y al "Dictatus Papae". La colección de Anselmo de Luca, la del Cardenal Deusdedit. Bajo el título de "Otras colecciones de la reforma Gregoriana", se destaca el estudio breve y meduloso de las colecciones de Ivo de Chartres con la Tripartita, el Decreto y la Panormia -resumen del Decreto de Ivo-, las colecciones que dependen de Ivo de Chartres. Todos los puntos van seguidos de excelente bibliografía.

El capítulo sexto, dedicado a la ciencia canónica en el primer milenio, después de remarcar que el concepto de ciencia canónica se basa esencialmente en una fundamental unidad u homogeneidad jurídica, destaca que este problema nunca fue comprendido ni afrontado en su totalidad antes de Graciano. Sin embargo, a lo largo de este milenio puede observarse -dice- un desarrollo en la reflexión crítica en los textos canónicos y un reconocimiento de la importancia de la ciencia canónica para resolver los problemas que se planteaban a los canonistas. Todo el capítulo es una rica síntesis del milenio y un punto de partida para estudiar el siguiente período.

Es cierto -y el mismo autor lo advierte- que la entera obra depende del valioso y todavía vigente trabajo del Cardenal Alfonso Stickler publicado en Turín en 1950 con el título "Historia Iuris Canonici Latini: I. Historia Fontium", pero no es menos verdad que el autor ha logrado una excelente síntesis de la compleja y fascinante historia de las fuentes, de una manera ordenada y clara, característica tanto más necesaria si se piensa que el libro va dirigido a los alumnos que se inician en las ciencias jurídicas. Describir y valorar cada uno de los capítulos en pocas páginas supone un notable dominio de la materia y una capacidad expositiva poco común.

Felicitemos al Prof. Brian Edwin Ferme y deseamos que, publicada la Historia de las Fuentes, complete el curso con una próxima edición de la Historia de la Ciencia del Derecho Canónico.

Nelson C. DELLAFERRERA



Iván C. IBÁN y Silvio FERRARI

DERECHO Y RELIGIÓN EN EUROPA OCCIDENTAL

McGraw Hill, Madrid 1998, 148 págs.

Los profesores Iván C. Ibán y Silvio Ferrari, catedráticos de derecho eclesiástico del Estado en las universidades Complutense de Madrid, y de Milán, respectivamente, son los autores de este libro que es una suerte de diálogo, en el que cada uno de ellos ha escrito algunos capítulos, con acentos y hasta estilo literario diferentes, pero una comunidad de ideas substancial.

“Tres jóvenes fantasmas recorren Europa”, comienza el libro: son las guerras de religión, la intolerancia religiosa y el espectro de las sectas. Convive con ellos un fantasma antiguo: el ocaso del estado laico. Europa transita hacia un nuevo “equilibrio religioso”, constatan los autores, porque emerge una “sociedad multicultural en la que los sujetos sociales se consideran portadores de identidades fuertes, no negociables”. A partir de allí la propuesta es, “analizando las relaciones entre Derecho y religión tratar de comprender, si existen, y en su caso cuales son las líneas y los principios que pueden formar la identidad común de los países de Europa occidental”.

Con ese propósito, buena información y dominio de la materia, Ferrarri e Ibán recorren algunos de los principales capítulos del derecho eclesiástico actual, comparando lo que ocurre en los distintos países de la Comunidad Europea. Comienzan por “los problemas de la libertad religiosa” (principio cardinal del derecho eclesiástico occidental contemporáneo), analizando las normas internacionales, nacionales y las decisiones judiciales que la tutelan, para relacionar la libertad religiosa como derecho y disfrute de los individuos, con la forma de relación entre el Estado y las confesiones. En este capítulo consideran temas particulares como el principio de no discriminación (libertad e igualdad religiosa), los límites a la libertad de manifestar la propia religión, y la diferencia entre los derechos del individuo y los del grupo religioso, lo que introduce al capítulo siguiente. En éste, se trata de “los grupos religiosos en el ordenamiento”, postulando la tesis de que en todos los países

(aún los formalmente laicistas o separatistas) hay una confesión religiosa privilegiada, no sólo de hecho sino también de derecho. Luego, hay otras confesiones o grupo de iglesias que tiende a analogarse a aquella sin igualarla (más fácil cuanto más se le parecen), otra serie de grupos permitidos o tolerados, y en el límite de lo admitido como religioso las sectas o nuevos movimientos. Lo que lleva a la necesidad de que el Estado defina qué entiende por religión y qué no, con las dificultades obvias.

Así identificados los protagonistas, en el libro se examinan varios campos de intersección entre derecho y religión: matrimonio y familia (atendiendo a los distintos sistemas de reconocimiento o no de validez civil al matrimonio religioso y a la extensión de ese eventual reconocimiento, con sus derivaciones jurisdiccionales; así como la influencia del factor religioso en cuestiones de adopción y ejercicio de la patria potestad, para concluir con la consideración de los nuevos problemas que plantean los europeos de fe islámica, tales como la poligamia y el repudio); la cultura (propiedad de centros de educación en sus diversos niveles, enseñanza religiosa, propiedad y acceso a los medios de comunicación), dinero (financiación de confesiones religiosas, eventual retribución estatal a ministros religiosos y exenciones fiscales), trabajo (régimen de los ministros religiosos, y peculiaridades laborales de las "organizaciones de tendencia" o instituciones fundadas en la pertenencia o afinidad religiosa), asistencia religiosa en establecimientos públicos (fuerzas armadas, cárceles, hospitales, centros docentes).

Las conclusiones son sugerentes y agudas. Se señala que la libertad religiosa plena no existe o, mejor dicho, es un proceso o meta a la que se tiende, pero que siempre despierta el apetito de algo más. El estudio comparado de los sistemas de derecho eclesiástico en los países de Europa, lleva a concluir que en ellos hay modelos diversos, pero ninguno puro, desde la confesionalidad griega donde sin embargo el matrimonio religioso no es valorado, hasta el laicismo francés donde, sin embargo, la Iglesia Católica goza de una posición preeminente. En consecuencia, en ningún país la libertad religiosa es plena y absoluta, y en todos subsisten problemas derivados de la falta de igualdad, explicada por razones históricas, junto a problemas nuevos que ocasionan nuevos grupos religiosos "que responden a postulados que se apartan totalmente de la tradición religiosa de la vieja Europa" (comenzando por la creciente presencia del Islam y siguiendo por las llamadas "sectas").

El libro tiene el mérito, entre otros, de ser una excelente síntesis y puesta al día del derecho eclesiástico europeo actual. Los autores exhiben versación en el tema e información amplia, que sin embargo no

es abrumadora. Las notas se reducen a lo necesario, y el estilo es llano y directo. Cada uno de los problemas y temas que plantea el libro tiene, con sus matices, su réplica entre nosotros, lo que acrecienta el interés de la lectura e invita a realizar una sistematización semejante de cuanto ocurre en la materia en América, y en la Argentina en particular.

Juan G. NAVARRO FLORIA



F. RETAMAL FUENTES

**CHILENSIA PONTIFICIA. MONUMENTA ECCLESIAE
CHILENSIA**

Primera Parte: de Pío IV a Pío IX (1561-1878). Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago 1998. Volumen I-Tomo I, LVII+525 págs.; Volumen I-Tomo II, XLIII+569 págs.; Volumen I-Tomo III, XLIII+431 págs.

Son 1527 páginas, numeradas de corrido en los tres tomos del primer volumen. El recopilador ha reunido un rico material histórico-jurídico, que va desde el acta consistorial y la bula *Super specula militantis Ecclesiae* por la que Pío IV erigía la sede episcopal de Santiago del Nuevo Extremo en 1561, hasta la disposición testamentaria de Pío IX legando a la Iglesia Metropolitana un gran crucifijo de metal con base de mármol. Suman un total de 301 documentos muy valiosos, aunque de diferente valor histórico y jurídico-canónico.

El recopilador advierte que buena parte de estos documentos han sido publicados en obras que hoy son de difícil acceso, y por ello quiere poner esta colección a disposición de los estudiosos. Las traducciones son excelentes y -salvo que se indique expresamente otra procedencia- son del autor. Las notas de pie de página indican el origen del documento y proporcionan los elementos indispensables para la comprensión de los textos más difíciles y no pocas pistas para futuras investigaciones.

El primer tomo se abre con una clarificadora presentación, en la que el recopilador resume con mano maestra, los datos fundamentales de la historia de la Iglesia de Chile. Sigue un listado cronológico de los Papas cuya documentación se recoge. Se indican las fuentes consultadas, los estudios monográficos y las publicaciones periódicas. Éste, como los demás tomos, va precedido del Índice general de toda la obra.

El segundo tomo se inicia con la denominada "Cuestión del sacristán", primer informe del arzobispo Valdivieso al Papa Pío IX. El documento desnuda las rencillas y los escándalos producidos por un cabildo eclesiástico desobediente, que termina con el recurso de fuerza y una

Corte de Justicia lega que pretende someter al arzobispo. Asimismo, la aplicación de las correspondientes censuras y, finalmente, las letras apostólicas que condenan los recursos de fuerza. El tomo se cierra con el documento 224 que reproduce el homenaje del Seminario Conciliar de Santiago al Papa Pío IX y la correspondiente respuesta pontificia. La traducción de los documentos, así como las notas de pie de página son también excelentes.

El tercer tomo comienza con el documento 225 en el que se nombra al arzobispo Valdivieso como miembro de la Comisión "*De postulata*" del concilio Vaticano I. La documentación reproducida en este último tomo es rica, variada e interesante para el estudio y la reconstrucción de no pocos aspectos de la historia de la Iglesia y del derecho canónico. La publicación se cierra con un apéndice titulado "Testigos de la fe". Aquí el recopilador acopia los documentos oficiales que dejan constancia de la santidad de algunos operarios del Evangelio. Se trata de los mártires fray Luis de la Peña (mercedario) asesinado en 1599, de un lego franciscano, cuyo nombre se desconoce, muerto en defensa de la fe en 1599 y de los tres religiosos jesuitas, mártires de Elicura en 1612: Padres Horacio Vecchi, Martín de Aranda Valdivia y Hermano Diego de Montalbán. Se añaden las actas del proceso de beatificación y canonización de fray Pedro Bardesi (lego de la Orden de Menores Observantes de San Francisco), que se inicia con la carta de Felipe V al Cardenal Bentivoglio, embajador de España ante la Corte Pontificia.

La obra se enriquece con Índices muy cuidados. Comienza con el de emanación de los documentos, seguido de un Índice onomástico y de otro que enumera los documentos según sus palabras iniciales, para concluir con un Índice temático. Se trata de Índices muy completos y bien elaborados que constituyen una inestimable ayuda para el manejo de toda la documentación.

Trabajos como el presente constituyen una especie de llave maestra para el estudio de la historia de la Iglesia en Chile. Se puede afirmar que este registro es una guía excelente para introducir de la mano de un maestro a quienes quieran trabajar en la historia de nuestro derecho canónico hispano-americano. Por lo que toca a la Argentina, carecemos, hasta el presente, de una obra de este género.

En síntesis un excelente trabajo y de muy buena presentación. Felicitamos al amigo y colega Fernando Retamal Fuentes y nos permitimos desearle el mayor éxito en la realización completa del plan inicial de investigación.

Nelson C. DELLAFERRERA

Zbigniew SUCHECKI

**LA MASSONERIA NELLE DISPOSIZIONI DEL
"CODEX IURIS CANONICI" DEL 1917 E DEL 1983**

Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1997.

Con este exhaustivo estudio canónico, nos encontramos ante uno de los trabajos más completos sobre la naturaleza jurídica de la Libera Muratoria, comúnmente llamada Masonería. La obra consta de 5 capítulos y 2 Apéndices.

En el capítulo I, se estudia la posición de la Iglesia en relación a la Masonería, antes del Código de 1917. Aquí el autor, además de precisar el origen, distingue dos fases: pre-institucional e institucional. La primera es la que da origen a la Masonería operativa, propensa a la construcción de catedrales, basílicas e iglesias, y en la segunda, se desarrolla la Masonería moderna o especulativa.

Las fuentes del Código pio-benedictino, referidas a la Masonería, se desarrollan en el capítulo II. Como bien se precisa, hay un documento fundamental que sirve de base para conocer esta temática, y es la encíclica escrita por León XIII "Quod sectam Massonum: Humanum Genus", del 20 de abril de 1884. El CIC de 1917 ya presentaba en el c. 684 una advertencia a los fieles en general, indicando que se debían abstener de ingresar en las asociaciones secretas. Pero la pena específica se precisaba en el libro V, título XIII, donde el legislador en el c. 2335 mencionaba de modo explícito a la secta masónica y a otras asociaciones del mismo género, las cuales incurrierían ipso facto en la excomunión *simpli-citer*, reservada a la Sede Apostólica.

Los trabajos preparatorios y las intervenciones durante el Concilio Vaticano II que se referían a la Masonería, son estudiados en el capítulo III. El capítulo siguiente muestra que desde 1968 a 1983 se producen importantes encuentros de diálogo entre la Iglesia y la Masonería. Estos se inician en Austria, y continúan en Italia y Alemania.

El interés mayor lo encontramos en el capítulo V, donde a través de un análisis comparativo, se pueden descubrir los diversos cambios realizados desde la Const. "Apostolicae Sedis", de Pío IX, promulgada

el 12 de octubre de 1869; continuando con el CIC 17: cc. 2335 y 2336, 2; y el c. 1374 del Código hoy vigente. Como precisa el autor, el hecho que se haya abrogado la excomunión indicada en el canon 2335, y que en el CIC 83 no encontremos referencia explícita a la masonería, no significa que la Iglesia haya cambiado su posición respecto a esta asociación secreta. De hecho, la Sagrada Congregación para la Doctrina de la Fe, publicó el 26 de noviembre de 1983 (un día antes de la entrada en vigor del CIC) la Declaración "Quaesitum est", sobre la masonería, donde con lenguaje muy claro, ha declarado "inmutable el juicio negativo de la Iglesia" sobre la pertenencia de los católicos a asociaciones masónicas.

Finalmente este valioso estudio, se ve complementado con dos Apéndices. El primero de ellos, sobre distintos documentos de diversos dicasterios romanos, de las Conferencias Episcopales de Italia y de Alemania, y un artículo de L'Osservatore Romano, referidos a la materia tratada. En el segundo, se presentan todas las discusiones del trabajo previo a la promulgación del Código actual, respecto a la conveniencia o no, de mantener el canon 2335 tal como se encuentra en el CIC 17.

Sucheski a lo largo de todo su trabajo, tratado en profundidad y con alto rigor científico, da muestras de poseer un gran conocimiento histórico y jurídico, sobre un tema siempre atractivo y que nunca deja de suscitar interés.

José Manuel FERNÁNDEZ

PUBLICACIONES

COLECCIÓN FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO

Introducción a la Historia de la Ciencia Canónica - 1, del Pbro. Dr. Péter Erdö. Traducción al castellano de María Delia Alonso O.S.B. y Sergio Dubrowsky.

198 págs. (1993)	\$ 10
Por correo	\$ 13
Al exterior	U\$S 18

Causas de canonización, (introducción y comentarios al proceso diocesano en la nueva legislación canónica) - 2, de Mons. Dr. José Bonet Alcón.

79 págs. (1993)	\$ 10
Por correo	\$ 13
Al exterior	U\$S 18

Procesos administrativos de canonización - 3, de los profesores de la Facultad de Derecho Canónico: Pbro. Dr. Ariel David Busso, Dr. Juan Manuel Cárcamo, R.P. Dr. Rafael Cúnsulo O.P., Pbro. Dr. Carlos I. Heredia, Mons. Lic. Luis H. Rivas y Lic. Liliana de Denaro.

87 págs. (1995)	\$ 10
Por correo	\$ 13
Al exterior	U\$S 18

Curso sobre la preparación al matrimonio - 4, de los profesores de la Facultad de Derecho Canónico.

183 págs. (1995)	\$ 15
Por correo	\$ 18
Al exterior	U\$S 23

Precisiones jurídicas sobre las funciones de las Conferencias Episcopales. Aportes del Magisterio de Juan Pablo II - 5, del Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge.

507 págs. (1996)	\$ 30
Por correo	\$ 35
Al exterior	U\$S 40

La Curia Diocesana. Organización. Diversos oficios. Modelos de formularios - 6, de los profesores de la Facultad de Derecho Canónico. 2a. edición corregida y aumentada.

381 págs. (1998)	\$	30
Por correo	\$	35
Al exterior	U\$S	40

Régimen jurídico de los religiosos y de los Institutos de Vida Consagrada. - 7, de Juan G. Navarro Floria y Pbro. Dr. Carlos I. Heredia.

164 págs. (1997)	\$	25
Por correo	\$	28
Al exterior	U\$S	30

La naturaleza de los movimientos eclesiales en el Derecho de la Iglesia, del Pbro. Dr. Carlos Ignacio Heredia.

174 págs. (1994)	\$	20
Por correo	\$	23
Al exterior	U\$S	28

Anotaciones de Filosofía del Derecho, (para uso de los estudiantes de Derecho Canónico), del Pbro. Dr. Ariel David Busso.

92 págs. (1996)	\$	15
Por correo	\$	18
Al exterior	U\$S	23

Autoridad Suprema de la Iglesia, del Pbro. Dr. Ariel David Busso.

285 págs. (1997)	\$	25
Por correo	\$	30
Al exterior	U\$S	35

Derecho Litúrgico - 8, de Mons. Dr. Luis A. Alessio.

153 págs. (1998)	\$	25
Por correo	\$	28
Al exterior	U\$S	30

Pastores y fieles: constructores de la comunidad parroquial - 9, de los Profesores de la Facultad de Derecho Canónico

203 págs. (1999)	\$	25
Por correo	\$	28
Al exterior	U\$S	30

Los procesos administrativos diocesanos. Documentos y modelos de formularios, Pbro. Dr. Carlos I. Heredia
En imprenta

ANUARIO ARGENTINO DE DERECHO CANÓNICO (AADC)

Volumen I (1994), 293 págs.

Suscripción ordinaria en el país \$ 40
Suscripción ordinaria en el exterior U\$S 50

Volumen II (1995), 348 págs.

Suscripción ordinaria en el país \$ 40
Suscripción ordinaria en el exterior U\$S 50

Volumen III (1996), 476 págs.

Suscripción ordinaria en el país \$ 30
Suscripción ordinaria en el exterior U\$S 40

Volumen IV (1997), 337 págs.

Suscripción ordinaria en el país \$ 30
Suscripción ordinaria en el exterior U\$S 40

Volumen V (1998), Secciones: artículos, notas, jurisprudencia, actualidad, legislación particular, reseñas.

Suscripción ordinaria en el país \$ 30
Suscripción ordinaria en el exterior U\$S 40

COLECCIÓN COMPLETA "*Anuario Argentino de Derecho Canónico*",
Volúmenes I, II, III, IV y V: \$ 150.

Pedidos a la Facultad de Derecho Canónico

"Santo Toribio de Mogrovejo"

Departamento de Publicaciones

Av. Alicia Moreau de Justo 1500 - 4to. piso
(1107) Buenos Aires - Argentina - Fax: (54-1) 349-0433

Cheques en pesos o dólares estadounidenses a la orden de
"Fundación Universidad Católica Argentina"



Este libro se terminó de imprimir
en DICIEMBRE de 1999 en Talleres gráficos
CYAN S.R.L. Telefax: 011-4982-4426
Potosí 4469/71 Cap. Fed. Bs. As.
REPÚBLICA ARGENTINA