PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO
"SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO"

Anuario Argentino de Derecho Canónico

Volumen II 1995

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
Secretario

José Bonet Alcón

Rodolfo Nolasco

Nelson Carlos Dellaferrera

Víctor Pinto

Alfredo Di Pietro

Alejandra Rayneli

Con las debidas licencias

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

Editor responsable
FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO "SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO"

Dirección y administración:
ANUARIO ARGENTINO DE DERECHO CANÓNICO
Córdoba 1739 - Teléfono (541) 812-4151 - Fax (541) 812-4032
1055 Buenos Aires - República Argentina

Suscripción ordinaria en el país:	$	40.-
Suscripción ordinaria en el exterior:	U$S	50.-
Suscripción extraordinaria de apoyo:	$	80.-

ÍNDICE GENERAL

Abreviaturas 9
Domingo Basso, O.P., *Presentación* 11

ARTÍCULOS

José Bonet Alcón, *Las Sociedades de Vida Apostólica* 15
Alejandro W. Bunge, *Naturaleza y finalidad de las Conferencias Episcopales según el pensamiento de Juan Pablo II. Punto de partida para nuevos estudios* 33
Ariel David Busso, *Las mutuas relaciones entre obispos y miembros de Institutos de Vida Consagrada. La normativa canónica actual* 99
Nelson C. Delaferrera, *Un proceso del siglo XIX. (Actualidad del estudio de las fuentes del derecho canónico)* 115
Carlos J. Errázuriz M., *La presencia de la Iglesia y de los fieles en la educación: La configuración jurídica de sus iniciativas educativas* 139

JURISPRUDENCIA

c. José Bonet Alcón, Tribunal Eclesiástico Nacional, sentencia del 28 de febrero de 1995, Prot. n. 16/94, nulidad de matrimonio 159
c. R. P. D. Cormac Burke, Tribunal de la Rota Romana, nulidad de matrimonio 179
c. R. P. D. Raphaele Funghini, Tribunal de la Rota Romana, sentencia del 19 de mayo de 1993, Prot. n. 15.960, nulidad de matrimonio 195
c. R. P. D. Antonio Stankiewicz, Tribunal de la Rota Romana, sentencia del 27 de junio de 1994, Prot. n. 834, nulidad de matrimonio 217

ACTUALIDAD

Crónica de la Facultad de Derecho Canónico (1992-1995) 247
† Profesor Doctor Ramiro De Lafuente 259

Homenaje a S. E. Monseñor Eugenio Corecco, Obispo de Lugano (Suiza), Presidente de la *Consociatio Internationalis Iuris Canonici Promovendo*. Palabras pronunciadas por el Decano de la Facultad al iniciarse el período escolar el 27 de marzo de 1995 261
Presentación de la tesis del Presbítero Doctor Carlos I. Heredia 263

DOCUMENTOS

Congreso de la Nación Argentina. Ley 24.483. Institutos de Vida Consagrada 273
Estatutos de la Sociedad Argentina de Derecho Canónico 277

LEGISLACIÓN PARTICULAR ARGENTINA

Directorio de pastoral sacramental y Estatutos de tres Consejos de la Arquidiócesis de Córdoba. Presentación: Carlos I. Heredia 287
Directorio de pastoral sacramental, Arquidiócesis de Córdoba . 291
Estatuto del Consejo Arquidiocesano para Asuntos Económicos, Arquidiócesis de Córdoba 315
Estatuto del Consejo Presbiteral, Arquidiócesis de Córdoba 317
Estatuto del Consejo Arquidiocesano de Pastoral, Arquidiócesis de Córdoba 321

RECENSIONES

J. Gaudemet, *Église et Cité. Histoire de Droit Canonique*, Paris. 327
M. P. Martini, *El indio y los sacramentos en Hispanoamérica colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones*. 331
L. Okulik FDP, *La condición jurídica del fiel cristiano. Contribución al estudio comparado del Codex Iuris Canonici y del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*. 333
AA. VV., *Código de Cánones de las Iglesias Orientales*. Edición bilingüe comentada. 339
Instituto de Derecho Canónico. Universidad Pontificia de México. *Revista Mexicana de Derecho Canónico*. Volumen I. 343
AA. VV., *La funzione di insegnare della Chiesa. Coll. Quaderni della Mendola, I, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canónico*. 347

ABREVIATURAS

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

PRESENTACIÓN

Me complazco vivamente en presentar este Volumen II (1995) del Anuario Argentino de Derecho Canónico. *Si el Volumen I (1994) mereció una excelente acogida tanto en el orden nacional como internacional, y tanto en los ambientes de derecho canónico como de derecho en general, me aventuro a pronosticar que no se le brindará acogida menor a este Volumen II. No lo hago en base a una simple conjetura sino fundándome en el contenido de los trabajos presentados. Algunos de ellos son de suma actualidad puesto que se trata de explicaciones especializadas de normas recientes del Magisterio de la Iglesia, otros constituyen estudios de investigación sobre temas particulares. Los comentarios sobre diversas sentencias relacionadas con causas matrimoniales serán altamente útiles para quienes podrán aplicar esta jurisprudencia a casos afines presentados en los tribunales diocesanos. La actualización bibliográfica y la publicación de diversos documentos de la Iglesia Universal y de las Iglesias particulares, con sus respectivas presentaciones, resultan para todos una valiosa fuente de información.*

En cuanto Rector, ha sido para mí motivo especial de aliento y alegría la lectura de la Crónica de la Facultad de Derecho Canónico (1992-1995). *Nuestra joven y dinámica Facultad de Derecho Canónico está señalando eficazmente al resto de la Universidad el rumbo por el que todas las unidades académicas deberían transitar. La creatividad y el afán de investigación son los recursos imprescindibles hoy para progresar en el conocimiento de la verdad en cualquiera de sus expresiones. Me congratulo, pues, con el señor Decano y los demás integrantes del claustro de profesores de la Facultad por la publicación de este Volumen II, y, de una manera particular, deseo agradecer a los autores que han aportado generosamente sus trabajos para hacerla posible.*

Auguro a toda la Universidad que, siguiendo el ejemplo de la más nueva de nuestras unidades académicas, se consagre con entusiasmo a la búsqueda de la excelencia correspondiente a su misión dentro de la sociedad y de la Iglesia, promoviendo la investigación y el estudio en todos los campos del saber.

Buenos Aires, 18 de octubre de 1995.

Domingo Basso, O.P.
Rector
Pontificia Universidad Católica Argentina
Santa María de los Buenos Aires

ARTÍCULOS

LAS SOCIEDADES DE VIDA APOSTÓLICA

José Bonet Alcón

I. Breve introducción histórica

Como es sabido, las ahora llamadas *Sociedades de Vida Apostólica* (SVA) eran denominadas antes del Código *Sociedades de vida común sin votos* que imitaban el estilo de vida de los religiosos. En la perspectiva del viejo Código (cánn. 673-681), lo determinante sería la vida común y la carencia de votos públicos. Y en ese caso sus orígenes podrían remontarse al siglo IV, época en la que tenemos testimonios notables de obispos que reunían en torno a ellos a los sacerdotes seculares, haciendo vida en común, bajo una regla o norma de vida. Los ejemplos son muchos y notables en la antigüedad como el de San Agustín en África y los de San León Magno y San Gregorio Magno en Roma. Y, posteriormente, algo similar podrá señalarse respecto a San Carlos Borromeo en Milán.

Sin embargo, el origen más directo e inmediato de las SVA debe buscarse más bien en las Sociedades de sacerdotes que surgen en Italia en el siglo XVI con San Felipe Neri, cuyo Oratorio fue aprobado por Gregorio XIII en 1575. Y en las surgidas en Francia en la llamada *Escuela francesa de espiritualidad*, en el siglo XVII. Allí están los Oratorianos del Cardenal Bérulle, los Eudistas, los Sulpicianos de Monseñor Olier y los Lazaristas de San Vicente de Paul. A lo cual se agregará la Sociedad de las Misiones Extranjeras de París. Y, al respecto, tengamos en cuenta que, desde mediados del siglo pasado, han sido numerosas las SVA fundadas según el modelo de la mencionada Sociedad de las Misiones Extranjeras, las cuales, según la Constitución *Pastor Bonus* (art. 90, 2), dependen de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos.

Por otra parte, en el campo femenino, San Vicente de Paul, junto con Santa Luisa de Marillac, puede considerarse como el iniciador de las SVA femeninas, con las *Hijas de la Caridad*. En ellas se daba una prioridad indiscutible al servicio de Cristo en la persona de los pobres,

asumiendo así la prioridad apostólica como lo constitutivo más esencial de la finalidad de tales Sociedades. Y los votos con que asumían los consejos evangélicos quedaban en el ámbito de lo privado.

En todas estas sociedades eclesiales, como en otras surgidas en los siglos XVIII y XIX (por ejemplo, la Sociedad del Apostolado Católico o Palotinos, en Roma, en 1835), se subraya la finalidad apostólica, como la primera preocupación de sus fundadores y el motivo mismo de su fundación. En el caso de los varones, tenían un carácter esencialmente presbiteral y misionero, destacándose, entre otros aspectos, la formación de los sacerdotes y misioneros, a veces, con determinada especialización. Se ha dicho que se quiso expresamente evitar el estar sujetos al derecho de los religiosos, en función de obtener una mayor movilidad apostólica, así como una mayor proximidad y un contacto más fácil con el clero diocesano y con todo el pueblo de Dios. Esto puede ser cierto, aunque, probablemente, podamos encontrar motivaciones más profundas en esta diferenciación.

II. Las SVA en el nuevo Código

En el Código de 1917, las SVA, llamadas entonces "Sociedades de varones o de mujeres que viven en comunidad sin votos" figuraban en el Título XVII del Libro II (*De Personis*) y en el interior de la Parte Segunda (*De Religiosis*). En el primer canon dedicado a estas Sociedades, el 673, se decía que "los asociados imitan la manera de vivir de los religiosos", aunque ellos no fueran propiamente religiosos.

Con la Constitución Apostólica *Provida Mater*, en 1947, y la *Sedes Sapientiae*, en 1956, las expresiones "instituto" o "estado" de perfección hicieron su entrada en el vocabulario magisterial. Entre estos "institutos" o "estados" se encontraban las sociedades de vida común; aunque, por el hecho de no poseer votos públicos, no podían pretender pertenecer al estado canónico completo de perfección.

Por su parte, el Concilio Vaticano II se refiere a "la vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos" (*Perfectae Caritatis*, n. 1) e indica que va a tratar de "los principios generales de una renovación adecuada de la vida y disciplina de las religiones, y, conservando su propia naturaleza, de las sociedades de vida común sin votos, y de los institutos seculares" (*Perfectae Caritatis*, n. 1).

Como vemos, en todos estos casos, las hoy llamadas SVA aparecen como una versión parásita, en cierto modo, y además, disminuida, de la vida religiosa. Ésta, aparentemente, sería como el primer analogado. Y no aparece claramente la identidad y especificidad propia de las SVA. Ello se reflejará en el proceso de codificación, y aun, posteriormente, en discusiones y discrepancias de canonistas. En efecto, durante

mucho tiempo, en los esquemas de la comisión de reforma, aparecían estas Sociedades como una tercera especie de los Institutos de Vida Consagrada (IVC), junto a las congregaciones religiosas y los institutos seculares.

Así se llegó al esquema de 1977. En su preparación, quince SVA, exclusivamente misioneras y dependientes de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, al constatar que se los llamaba "institutos apostólicos consociados" dentro de los "institutos de vida consagrada por la profesión de los consejos evangélicos", pidieron transformarse en "asociaciones de fieles". Esto les fue concedido, permitiéndoles incardinar los clérigos a la asociación.

Al mismo tiempo el tema era seguido con mirada curiosa y expectante por otras Sociedades que no se reconocían ni en los Institutos de Vida Consagrada, ni en las asociaciones de fieles. Finalmente, examinadas las reacciones suscitadas por el esquema de 1977, el *parvus coetus* encargado de esta parte del Código desistió de incluir las SVA entre los IVC, por siete votos y cuatro abstenciones. Y ya permaneció la distinción, que subsiste en el Código promulgado; debiendo realizar diversas modificaciones como la del canon 298 que dice: "Existen en la Iglesia asociaciones distintas de los institutos de vida consagrada y de las sociedades de vida apostólica...".

Y es curioso que, después de promulgado el Código, las quince SVA misioneras antes nombradas se preguntaran por su situación canónica; y el Cardenal Castillo Lara les respondió que ellas pertenecían ya a la categoría de las SVA, sin necesidad de una declaración explícita del consejo general o una deliberación del capítulo general.

Así pues, en el Código, a partir del canon 731, se definen y regulan las SVA, con distintas características fundamentales como son: la finalidad apostólica propia a cuya consecución se ordena todo en la Sociedad; la vida fraterna en común, según el propio modo de vida; la aspiración a la perfección de la caridad, mediante la observancia de las propias constituciones; y la ausencia de votos religiosos. Ahora bien, en la realidad existe un grupo numeroso de SVA que no se han comprometido, ni mediante votos, ni por otros vínculos sagrados, a la observancia de los consejos evangélicos. Pero también existen importantes y numerosas SVA que *asumen*, pero no *profesan*, los tres consejos evangélicos en su ideal específico, y confirman este compromiso con votos privados, en el sentido estrictamente canónico de la palabra, es decir, "no públicos", "no recibidos por una autoridad en nombre de la Iglesia", "no religiosos". A estas últimas Sociedades se refiere el § 2 del canon 731, que no incluye el término "privado".

Al respecto señalamos que, para algunos canonistas (P. Beyer, S.J.), las Sociedades mencionadas en segundo lugar son verdaderos IVC. En

cambio, otros autores (J. Bonfils) sostienen la neta diferenciación establecida por el Código, dando valor a la estructura y a la terminología adoptada. Y no consideran que exista ninguna diferencia sustancial entre las SVA del canon 731 en su parágrafo primero, y aquellas a las que se refiere el parágrafo segundo.

Por su parte, en el Código de los Cánones de las Iglesias Orientales (CCEO) tenemos el canon 554 y siguientes que se refieren a las Sociedades de vida común *ad instar religiosorum*, cuyos miembros asumen los consejos evangélicos con algún vínculo sagrado. Y, por otra parte, existe un único canon, el 572, que parece reiterar lo establecido en el canon 731 § 1 del Código de la Iglesia latina. Con ello, y dado que el mismo canon del CCEO citado últimamente se inscribe en el ámbito de los IVC, podemos afirmar que la plena autonomía e identidad propia solamente la han alcanzado las SVA en la Iglesia de rito latino.

Tal vez, para iluminar este tema o problema, se pueda decir lo siguiente. Es claro que la profesión de los consejos evangélicos es algo propio y esencial de los IVC, que expresan así el amor a Dios. Ahora bien, si en una Sociedad se asumen los consejos evangélicos como medio ordenado a la eficacia apostólica, allí no tenemos un IVC, sino una SVA, a causa de la distinta ubicación que tienen tales consejos evangélicos.

Por último, para terminar este punto, recordemos –aunque sea algo bien conocido–, que el Código ha reservado una Sección II para las SVA, contrapuesta a la de los IVC, entre los que se incluyen tanto los religiosos como los institutos seculares.

III. La naturaleza canónica de las SVA

Al tratar de indagar la naturaleza canónica de las SVA puede plantearse la cuestión del sentido que se le da al verbo *accedunt* que emplea el canon 731 § 1 al referirse a dichas SVA, con respecto a los IVC. En español se suele traducir por "se asemejan". En cambio, la traducción oficial francesa toma el término en sentido más amplio e indica que "al lado de" los IVC se encuentran las SVA. Lógicamente, esta segunda traducción es la preferida por aquellos que quieren marcar bien las diferencias y temen ser absorbidos por los IVC, con pérdida de la propia identidad. Pero la diferenciación que ofrece el Código no puede ser disminuida por el sentido de una palabra.

Por otra parte, también puede plantearse si tienen vigencia en nuestro tiempo las motivaciones por las que grandes fundadores del siglo XVII renunciaron expresamente a los votos. Ello se debió a razones circunstanciales de la época, pero también, quizá, por considerar, por ejemplo, a los votos de pobreza y de obediencia, en cierto modo, como impe-

dimentos para las exigencias del apostolado, y, particularmente, del apostolado misionero. Este, como se dijo anteriormente, buscaba estar más en contacto con el clero secular y con el pueblo cristiano o pagano a convertir; buscaba tener un mayor contacto con el Obispo, etcétera. Asimismo, se podía constatar la presencia de apóstoles y misioneros que manifestaban no haber recibido el don o el carisma de los consejos evangélicos de la pobreza y la obediencia. Lógicamente, nunca se cuestionó para las SVA el consejo evangélico de la castidad.

Al respecto, el citado autor Jean Bonfils en su obra *Les Sociétés de Vie Apostolique* (págs. 57 y 58), señala tres motivos en los que se fundamentaría la actualidad de las SVA. En primer lugar, la flexibilidad de su legislación, que deja mayor amplitud a las personas dedicadas al apostolado, sobre todo al que se realiza en las fronteras de la fe y de la Iglesia. Y quizá, en algún sentido, esas fronteras hoy están en todas partes. Esta capacidad de adaptación a circunstancias, situaciones o personas, tiene, por tanto, un sentido pastoral y misionero.

En segundo lugar, siempre es útil en la Iglesia la existencia de institutos que manifiesten los frutos de santidad que pueden derivarse del bautismo y la confirmación, así como del orden sagrado. Ellos son, con los laicos, signos vivientes del llamado universal a la santidad que encontramos en el Capítulo 5 de la *Lumen gentium* y en el Capítulo 3 de *Presbiterorum Ordinis* y en el Capítulo 4 del *Ad Gentes*.

Y, en tercer lugar, es propio de las SVA, precisamente por su propia finalidad tan determinante, una peculiar sensibilidad para adecuarse a las necesidades y realidades de cada Iglesia local. Tales Sociedades deben, por su naturaleza y su especificidad apostólica y misionera, poseer una movilidad y disponibilidad para acudir allí donde las necesidades de la Iglesia las reclame. Y, al mismo tiempo, están llamadas a mantener vínculos profundos y estrechos con los Obispos de las diócesis donde ellas trabajen. Asimismo, es propio de ellas auscultar los signos de los tiempos, para responder, según su propio carisma, en permanente renovación, a los reclamos de la nueva evangelización.

Dicho esto, tal vez se podría recapitular la naturaleza canónica de las SVA, tal como las propone el Código en cinco puntos:

.Primero, la finalidad apostólica, que polariza e informa todo en estas instituciones.

Segundo, la vida fraterna en común, según el derecho propio de cada Sociedad, que, normalmente, es de menores exigencias que las de los IVC, y que está estrechamente vinculada al apostolado, no sólo en cuanto a su eficacia, sino en cuanto a su misma planificación.

Tercero, la búsqueda de la santidad mediante la observancia de las propias constituciones, que apunta además, no sólo a la santidad propia sino a la de las almas encomendadas.

Cuarto, un vínculo de incorporación a la Sociedad, que no es una profesión, ni de vida religiosa, ni de vida consagrada, en el sentido canónico del término. Pueden ser asumidos los consejos evangélicos, pero sólo a título privado.

Quinto, la existencia de otros elementos comunes a los IVC, a cuyos cánones envía en distintos puntos la normativa de las SVA. Por ejemplo, éstas pueden ser de derecho pontificio y de derecho diocesano, según los cánones 579 y 589; pueden ser clericales o laicales, según el canon 588; masculinas o femeninas, según el canon 606.

IV. La identidad teológica

En la búsqueda de la identidad teológica de las SVA partimos de un texto citado por *Ad Gentes,* n. 23, tomado de *Mc* 3, 14: "...instituyó Doce para que estuvieran con él y para enviarlos a predicar...". Esto nos dice que lo primero es ser discípulos de Jesús, "estar con Él". Su llamado es a seguirle. Desde este punto de vista, toda concepción puramente funcional y utilitaria de las SVA debe ser descartada. Ellas no son, ante todo, empresas de apostolado, sino comunidades de discípulos.

Ahora bien, de este seguimiento de Cristo se derivan dos consecuencias: una, la búsqueda de la santidad personal, la perfección de la caridad; y otra la misión apostólica. Son también palabras de Jesús: "Id por todo el mundo y proclamad la Buena Nueva a toda la creación" (*Mc* 16, 15). Ambas son realidades inseparables en aquellos que la Iglesia "envía", concretamente. Y todos los cristianos, por el bautismo y la confirmación, están llamados al apostolado, mediante la oración, el sacrificio, el ejercicio de la caridad, el testimonio de vida y también, de diversos modos, según las vocaciones y circunstancias, por la palabra.

Más aún, en el Código encontramos el canon 675, de hondo contenido espiritual y teológico. Allí se afirma: "En los institutos que se dedican a obras de apostolado, la actividad apostólica forma parte de su propia naturaleza. Por tanto, la vida entera de los miembros ha de estar llena de espíritu apostólico y toda la acción apostólica debe estar informada por el espíritu religioso". Además, se agrega en el parágrafo segundo: "La actividad apostólica ha de brotar siempre de la unión íntima con Dios, y a la vez confirmarla y fomentarla". Es un bellísimo texto en el que encontramos la vinculación del apostolado a la vida consagrada. Pero recordemos que la acción apostólica no está referida a todos los IVC. Así, en el canon 674 referido a los institutos de vida exclusivamente contemplativa, no se habla lógicamente de "acción apostólica" sino de una "oculta fecundidad apostólica".

Ahora bien, sin contradecir el canon antes citado, podríamos reflexionar, tratando de purificar los conceptos, señalando que la vida consa-

grada en cuanto tal, en su prístina pureza esencial, se propone seguir más de cerca a Cristo, entregarse totalmente a Dios, amado por encima de todo, y, persiguiendo la perfección de la caridad al servicio del Reino de Dios, significar y anunciar en la Iglesia la gloria del mundo futuro. Para ello, la vida consagrada dispone de una serie de medios, como la profesión de los consejos evangélicos por medio de un compromiso estable, y la vida fraterna en común. Notemos que aquí el apostolado no figura ni como fin ni como medio. Notemos también que la expresión "vida religiosa apostólica" no es usada en ningún documento conciliar ni en ningún documento del magisterio posterior al Concilio. La terminología empleada es: "institutos dedicados a diversas obras de apostolado", o bien, "vida consagrada a las obras apostólicas", etcétera.

En cambio, el apostolado, como lo reconoce explícitamente el Código, con su nueva terminología, es la característica fundamental de las SVA. Pero este apostolado no es primeramente una praxis que se debe cumplir, sino que es una misión en la que el apóstol es invitado a entrar: la misión del Hijo realizada por el Padre celestial, la misión de buscar y salvar lo que estaba perdido. Este es el signo que las SVA deberían dar al mundo, el del amor gratuito de Dios por el hombre y por el mundo. De dicho amor surge la vocación y la misión.

Por otra parte, las SVA tratan de poner de relieve el valor del bautismo, la confirmación y el orden sagrado. Es decir, aquellos sacramentos que imprimen carácter, por el que se participa del sacerdocio de Cristo, tanto el ministerial como el universal de todos los fieles. Dicho sacerdocio nos introduce en el misterio pascual y hace que toda nuestra vida adquiera un carácter sacrifical-sacramental en Cristo.

Y si estas Sociedades no asumen, en una parte importante, los tres clásicos consejos evangélicos, o, mejor, los de pobreza y obediencia, en cuanto tales, ello lo hacen, quizá, pensando en un más pleno ejercicio de su vocación. Porque no están exentos de la austeridad de vida y del espíritu de pobreza; de modo tal que todos sus bienes deben ser usados de modo instrumental, en el más pleno sentido, al servicio del apostolado. Y la obediencia, aunque tenga un carácter menor que en el religioso o el consagrado, sin embargo, existe respecto de las autoridades de la Sociedad y respecto del Obispo, en todo lo relativo al culto público, la cura de almas y las tareas apostólicas. Más aún, además de un cierto tipo de cuasi obediencia en la coordinación fraterna del apostolado, los mayores espacios de libertad que todavía puedan quedarle a un miembro de una SVA los debe llenar con una cuidadosa y atenta obediencia interior a Cristo, del cual es instrumento vivo y personal. En este sentido, está ciertamente más cerca del sacerdote secular que del religioso, cuando se trate de un miembro de una SVA que sea clérigo.

A todo lo cual, podemos añadir que en el Evangelio y la Palabra de Dios no sólo encontramos los tres consejos evangélicos conocidos, sino también otros como la renuncia, bajo todas sus formas, en pro del bien de los otros; el abandono total a la Providencia; la oración ininterrumpida; la disposición al martirio; el hacerse todo a todos, etcétera. Al respecto, una breve síntesis de espiritualidad misionera, muy valiosa y con otros consejos evangélicos, la podemos encontrar en el *Ad Gentes, n.* 24. Entendemos que ella es aplicable a toda SVA.

Finalmente, para resumir en dos palabras la fundamentación teológica de las SVA, podríamos decir que ellas están basadas en una profunda eclesiología de comunión y de misión.

V. Constitución de una SVA

Pasando ahora a algo mucho más de tipo práctico e incluso que no está regulado en el Código, sino que es propio de la praxis de la Curia Romana, diremos una palabra sobre el camino por el que surge una SVA. Si un grupo de clérigos o laicos se cree inspirado por el Espíritu Santo para la fundación de una SVA, deberá, normalmente, seguir los siguientes pasos. Primero, habrá de constituir una asociación de fieles, pública o privada, de derecho diocesano, mediante la cual pueda experimentar durante un tiempo prudencial el propio carisma. Ello implica la aprobación por el Obispo de los propios estatutos y la concesión o no de personalidad jurídica, pública o privada, en la Iglesia. En segundo lugar, para la erección ya de una SVA, que primero deberá ser de derecho diocesano, por más que corresponda al Obispo realizarla, necesita una aprobación de la Congregación de IVC y SVA. Y la Santa Sede, para otorgarla, se fija en que el carisma esté no sólo de acuerdo con la doctrina de la Iglesia y las necesidades de nuestro tiempo, sino que posea una adecuada originalidad e integralidad, que armonice lo apostólico con lo espiritual. Además, se tiene en cuenta el número de miembros –alrededor de veinte como mínimo, aunque esto no sea muy absoluto–; la labor realizada, las obras apostólicas ya cumplidas; las vocaciones de los últimos tiempos; las perspectivas futuras previsibles –si se trata de una institución en crecimiento–; los medios con que cuenta para su sostenimiento y el de las obras apostólicas, etcétera. Y, sobre todo, la opinión del Obispo del lugar acerca de todo ello.

Notemos que muchas de las cosas ya señaladas sobre las constituciones de una congregación religiosa, excluyendo lo correspondiente a los votos, tiene aquí vigencia. Y si dicha SVA se expande a varios países puede aspirar a llegar a ser de derecho pontificio.

VI. La admisión de los miembros a una SVA

Las condiciones de admisión como candidato a la incorporación a una SVA están determinadas por el derecho general en los cánones 732 y 735 § 2. Son las siguientes:

1º estar bautizado en la Iglesia católica (can. 597);

2º tener recta intención, es decir, voluntad de entregarse a Dios y a los hermanos, según lo previsto en el derecho propio de la SVA, de modo que la intención del candidato se adecue a la naturaleza y el fin de la Sociedad (can. 597);

3º tener la salud, el carácter y la madurez requerida para el fin de la Sociedad (can. 642);

4º tener los elementos de cultura general y religiosa, así como la iniciación cristiana teórica y práctica suficientes como para emprender con fruto la etapa de prueba para la incorporación a la Sociedad;

5º un clérigo no será admitido sin consultar previamente a su Ordinario propio; y no se admitirá a quienes hayan contraído deudas que no puedan pagar (can. 644);

6º antes de admitir a ningún candidato se obtendrán los certificados e informes a que se refiere el canon 645; y

7º será inválida la admisión en los casos señalados en el canon 643 para la admisión al noviciado de los religiosos.

Como vemos, en el caso concreto de la admisión, el derecho de las SVA se remite al derecho propio de los religiosos; cosa que no ocurre con respecto a la prueba, la incorporación y la formación, que son determinados por el derecho propio, según el canon 735 y siguientes.

VI. El tiempo de prueba

La prueba es la primera etapa de la formación, que prepara a la agregación o incorporación a la SVA. Las modalidades de la normativa son diversas, según las Sociedades. Por ejemplo, los Lazaristas establecen que el tiempo de prueba no sea inferior a dos años, ni superior a nueve. Las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paul prevén un tiempo mínimo de postulantado o prueba en comunidad de seis meses. Los Eudistas establecen cuatro años de vida en comunidad. La confederación del Oratorio de San Felipe Neri determina que el candidato viva en comunidad un mes como huésped, doce meses como primera probación y dos años como segunda probación, tras lo cual es agregado a una congregación.

En general, el tiempo de prueba está destinado a profundizar la adhesión del candidato a la persona de Jesucristo y a que experimente

la vida evangélica en el seno de una comunidad. Al mismo tiempo, se iniciará teórica y prácticamente en la vida de la Sociedad, por el estudio de sus orientaciones apostólicas y su tradición viviente, así como por la experiencia de la vida fraterna, según el espíritu de la Sociedad. Es tiempo de conocimiento mutuo: de la Sociedad al candidato y del candidato a la Sociedad.

En el caso de que el tiempo de prueba se prolongue varios años, es conciliable dicho tiempo de prueba con la prosecución de los estudios eclesiásticos, para aquellos candidatos que aspiren al ministerio presbiteral.

Por otra parte, aunque parezca obvio, es conveniente recordar que sólo deben admitirse al período de prueba aquellos cristianos que vivan ya una vida cristiana normal, conforme al compromiso bautismal, en la que la oración y los sacramentos ocupen el lugar principal.

VII. La incorporación o agregación y la incardinación de los miembros clérigos

Los cánones 735 y 737 hablan de incorporación. Pero algunas Sociedades pueden reservar el término "incorporación" para referirse a los miembros clérigos que se incardinan en la Sociedad. Y el término "agregación", para referirse a los clérigos que se comprometen de modo perpetuo con la Sociedad, pero permanecen incardinados en su diócesis de origen.

Esta posibilidad queda abierta por el parágrafo 1 del canon 736 que dice: "En las sociedades clericales los clérigos se incardinan en la misma sociedad, a no ser que las constituciones dispongan otra cosa". En este caso, que el Código parece presentarlo como menos común, habrá que estar a lo que dice el canon 738 § 3: "Las relaciones de un miembro incardinado en una diócesis con su Obispo propio se determinan por las constituciones o mediante acuerdos particulares". Al respecto, el canon 266 §§ 2 y 3, nos indica que por la recepción del diaconado, un miembro definitivamente incorporado a una SVA se incardina en ella, con la salvedad antes mencionada. Y, en dicho canon, podemos ver la distinción, en cuanto a la incardinación, de un miembro de un Instituto secular y otro de una SVA.

Notemos que la incorporación definitiva a la Sociedad debe tener lugar antes de la recepción del diaconado, para que ésta produzca la incardinación. Es decir, hay una separación entre ambas realidades. Aunque, de hecho, en algunos casos se las ha hecho coincidir. También, en el caso de Sociedades que asuman los consejos evangélicos, éstos pueden distinguirse de la incorporación. Es lo que ocurre, por ejemplo, con las Hijas de la Caridad de San Vicente de Paul, en las que los votos

emitidos son privados y no incorporan a la Sociedad. Más bien, los votos son emitidos bastante tiempo después de la incorporación.

El Código, en el canon 737 dice que "por parte de los miembros, la incorporación lleva consigo las obligaciones y derechos determinados por las constituciones; y, por parte de la sociedad, la solicitud de guiar a sus miembros hacia el fin de su vocación propia, de acuerdo con las constituciones". Es importante que se precisen bien esas obligaciones y derechos, porque la ambigüedad puede dar lugar, sobre todo en los momentos en que decae el espíritu, a una peligrosa discrecionalidad y hasta arbitrariedad en el que debe mandar; o a una cuasi anarquía si la autoridad es débil.

De todos modos, el Código se queda en enunciados generales y no distingue la posibilidad de una incorporación temporal y otra perpetua. Más bien parece referirse a esta última, cuando la califica como definitiva en el canon 266 § 2, como condición para que el diaconado produzca el efecto de la incardinación en la SVA.

Y para completar el tema, señalamos que la incorporación definitiva convierte a los candidatos en miembros de la Sociedad de pleno derecho. Pero existen también algunas SVA que poseen los que suelen llamar "miembros asociados", clérigos o laicos, célibes o casados, que comprometen la dedicación de una parte de su tiempo a las tareas apostólicas de la Sociedad. Para evitar confusiones, sería conveniente reservar el título de "miembros" a los que lo son de pleno derecho, agregados o incorporados. Y la categoría antes indicada debería denominarse simplemente como "asociados" o "afiliados". Éstos asociados podrían participar de algunas obligaciones y derechos, pero no podrían en ningún caso gozar de voz activa y pasiva en la Sociedad. Porque seguir a Jesucristo a la manera de los apóstoles, como se proponen los miembros de las SVA, implica que se "haya dejado casa, mujer, hermanos, padres o hijos por el Reino de Dios" (*Lc* 18, 29), como hicieron los apóstoles.

VIII. La formación de los miembros de la Sociedad

En el canon 735 § 3 se nos indica que el derecho propio debe determinar el modo de la formación en cada SVA, acomodado al fin y carácter de la Sociedad, sobre todo doctrinal, espiritual y apostólica, de manera que los miembros, conforme a su vocación divina, se preparen adecuadamente para la misión y vida de la Sociedad. A ello, de acuerdo con el canon 731 habría que agregar otros aspectos, como una teología del apostolado y de la misión de la Iglesia, la formación para la vida fraterna en comunidad, el llamado para tender a la perfección de la caridad gracias a la observancia de las propias constituciones, etcétera.

Por otra parte, los miembros de las SVA que sean candidatos al ministerio presbiteral deben someterse a las disposiciones canónicas relativas al plan de estudios y de formación de los clérigos seculares (can. 736 § 2). Citamos al respecto los cánones 242-248, así como los documentos pontificios *Pastores dabo vobis*, el reciente *Directorio*, etcétera.

Asimismo, no se puede prescindir de una formación referida al campo más específico del propio apostolado, sea el de la cultura, el de la educación, el de la familia, el de la juventud, el de la formación de dirigentes laicos para que apliquen la Doctrina social de la Iglesia, el de la atención a los enfermos, el de la formación de misioneros, el de la evangelización de los pobres unido a la promoción humana, el del recto uso de los medios de comunicación social, con la formación de un sano sentido crítico frente a ellos, etcétera, etcétera. Todos estos campos requieren una iluminación teológica, así como la presencia de signos sagrados que abran ventanas a la trascendencia, y también una sabia normativa que ayude a vivir humana y cristianamente en medio de esas realidades.

Es claro que será distinta la formación para los miembros de las SVA que se preparen o sean sacerdotes, que para los miembros laicos de las mismas. Pero el apostolado en el mundo actual exige una preparación intensa, en todos los que dedican toda su vida al mismo. Y exige también metodologías apostólicas adecuadas. Al respecto, la vida comunitaria puede ser útil para obtener una complementación que ayude a abarcar una realidad sumamente amplia y compleja. Porque la Iglesia no puede disminuir la entrega a su misión de *instaurare omnia in Christo* (*Ef* 1, 10).

Asimismo, es obvio que en las SVA no puede faltar la formación permanente, y a ello se dedicarán con suma responsabilidad los superiores mayores, tratando de encontrar los tiempos, los contenidos y las modalidades de ejecución; aprovechando, por ejemplo, cursillos que brinden las facultades eclesiásticas y otros centros de cultura religiosa superior. Al respecto, mucho de lo que se dice y se sugiere en el Capítulo III del recientemente publicado *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros* puede ser de suma utilidad también para las SVA.

Y en esta formación se deberá atender a lograr una adecuada inculturación del Evangelio, que exorcice, purifique, sane, eleve y transfigure todos los valores rescatables de nuestro tiempo. Y le agregue todo aquello de lo que está tan urgentemente necesitado. Lo cual obliga a un notable esfuerzo de adecuación del propio carisma a las necesidades del tiempo y el lugar; así como para realizar la inserción o la encarnación necesaria, con la correspondiente apertura a la trascendencia.

IX. Relaciones de una SVA con el ministerio apostólico

Por "ministerio apostólico" entendemos aquí, específicamente, el del Romano Pontífice y el de los Obispos. En virtud del canon 590 § 2, al que remite el canon 732, los miembros de las SVA están obligados a obedecer al Sumo Pontífice, como a su Superior supremo, también en virtud del vínculo de incorporación a la Sociedad. Y si ellos asumen, mediante voto, promesa o juramento, el consejo evangélico de la obediencia, también ésta les obliga, en primer lugar, con el Sumo Pontífice. La fuente de este canon la podemos encontrar en el n. 22 de *Mutuae Relationes*, que desarrolla la significación pastoral de la exención, a la que también se refiere el canon 591.

Asimismo, en cuanto a los dicasterios de la Curia Romana de los que dependen las SVA, la Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, n. 90, se refiere a la competencia de la Congregación para la Evangelización de los Pueblos sobre las SVA erigidas en favor de las misiones. Y en otros números, como el 105 y el 108, se refiere la misma Constitución a la competencia de la Congregación para los IVC y las SVA para promover y regular la actividad de todas las otras SVA en la Iglesia latina. Lo cual no impide la competencia de otros dicasterios para determinados problemas concretos que se refieran a personas o actividades de miembros de las SVA.

Por otra parte, las SVA de derecho diocesano, quedando a salvo su autonomía (can. 586), están bajo la solicitud especial del Obispo diocesano (can. 594). Y, de acuerdo al canon 595, corresponde al Obispo de la sede principal aprobar las constituciones y confirmar las modificaciones que se introduzcan legítimamente. Y también, tratar los asuntos más importantes que se refieran a la Sociedad en su conjunto y estén por encima de la potestad de la autoridad interna. Aquí el Obispo intervendrá consultando a los demás Obispos diocesanos, si la Sociedad se hubiera extendido a distintas diócesis. Además, en casos particulares, el Obispo diocesano puede dispensar de las constituciones.

Y, en cuanto a la relación del Obispo diocesano con los miembros de una SVA, el canon 738 § 2 señala que dichos miembros están sometidos al Obispo en lo que concierne al culto público, la cura de almas y otras obras de apostolado, teniendo en cuenta los cánones 679-683. Estos cánones reenvían a la normativa de los religiosos y se refieren a la prohibición de residencia en la diócesis por causa gravísima y urgente; a la colaboración orgánica con el clero secular y entre los institutos; a la concesión y revocación de un oficio eclesiástico, etcétera.

Por otra parte, de acuerdo con el canon 733 § 1, si bien es la autoridad competente de la Sociedad la que erige la casa y constituye la co-

munidad local, esto lo realiza con el consentimiento previo, dado por escrito, del Obispo diocesano, a quien también debe consultarse para su supresión. Y en el parágrafo 2 del mismo canon se determina que el mencionado consentimiento del Obispo para erigir lleva anejo el derecho a tener por lo menos oratorio, en el que se celebre y reserve la santísima Eucaristía.

Por último, con respecto a los miembros de las SVA que hayan accedido al episcopado, parecería que, en virtud del canon 17, se les podrían aplicar las disposiciones concernientes a los obispos religiosos, que se encuentran en los cánones 705-707. Sin embargo, dada la respuesta de la Comisión Pontificia para la Interpretación de los Textos Legislativos, del 29/4/1986, en la que sólo refiere a los obispos religiosos la privación de voz activa y voz pasiva, no podría concluirse que esto se aplique a los Obispos miembros de las SVA. Porque *odiosa restringenda sunt*.

X. La justa autonomía de una SVA

A cada SVA se le reconoce una justa autonomía de vida, sobre todo en el gobierno, de manera que dispongan de su propia disciplina dentro de la Iglesia y puedan conservar íntegro el patrimonio propio, es decir, el pensamiento, la voluntad e intenciones de los fundadores, reconocidos por la autoridad eclesiástica competente, acerca de la naturaleza, el fin, el espíritu y el carácter de la SVA, así como sus sanas tradiciones (cánn. 732, 586 y 578).

Corresponde a los Ordinarios del lugar el conservar y defender esta autonomía (can. 586 § 2). Pero, como lo recuerda *Mutuae Relationes*, n. 13 c, esta autonomía no es una independencia, porque pertenece también a la misión pastoral del Obispo velar por la integridad de la fe y de las costumbres, así como por la calidad de vida evangélica que exista en el interior de los institutos y sociedades, cualesquiera que ellas sean. Al respecto, el *Christus Dominus*, n. 15 recuerda la función de santificadores que tienen los Obispos, a los que corresponde promover la santidad de sus clérigos, según la vocación peculiar de cada uno.

Concretamente, esta misión pastoral se ejerce según las normas del derecho y con la ayuda de las convenciones que se realicen entre los Obispos y los Superiores de las SVA.

XI. Las estructuras del gobierno en las SVA

En este campo el envío al derecho general de los IVC y de los IR es importante. En efecto, en el canon 734 se dice que el gobierno de la so-

ciedad se determina en las constituciones, y se observarán los cánones 617-633, respetando la naturaleza de cada sociedad. De este modo, se toman las prescripciones establecidas para los religiosos, relativas a superiores, consejos y capítulos, armonizando esta observancia con las exigencias peculiares que pueda presentar la naturaleza de cada SVA.

Por el motivo dicho, y suponiendo ya conocido el tema del gobierno en los institutos religiosos, nos limitaremos a algunas breves indicaciones. Recordamos que el derecho general sólo legisla sobre el capítulo general y deja al derecho propio lo relativo a otros capítulos (can. 632). Este capítulo general, llamado con frecuencia "asamblea general" en las SVA, es obligatorio para todas las Sociedades y representa la autoridad suprema de las mismas (can. 631). Tiene miembros de derecho y miembros elegidos. Pero la praxis de la Santa Sede exige que los miembros elegidos sean más numerosos que los miembros de derecho. El superior general preside el capítulo o asamblea.

Por otra parte, entre los órganos colegiales de que puede estar dotada una SVA, además del capítulo general, puede mencionarse el "consejo plenario" o "consejo de la sociedad". Tales consejos, en algunas Sociedades no son sólo órganos de consulta sino que poseen poder de decisión, según lo establecido en sus constituciones. Y las diferentes partes de una SVA pueden disponer también de órganos de gobierno de tipo colegial, tanto si se trata de provincias, como de sub-provincias, distritos o regiones. Ahora bien, la práctica de la Santa Sede exige que las decisiones de la asamblea provincial estén sometidas a la aprobación del consejo general. Por su parte, los superiores locales son nombrados por el provincial con su consejo, después de consultar a la comunidad. Tales superiores locales también pueden ser asistidos por un consejo elegido según las normas del derecho propio.

En cuanto a lo relativo a los superiores en general, a las cualidades de los mismos y a su misión, a su elección o nominación, así como a los consejos de los superiores, y a los derechos y deberes de todos ellos, nos remitimos al derecho de los religiosos. Lo mismo, en lo que se refiere, más particularmente, a los derechos y deberes de los superiores mayores en las SVA clericales de derecho pontificio, y los que corresponden al Superior general o "Moderador supremo". Una exposición muy clara y detallada de todo ello la tienen en el citado libro de J. Bonfils, páginas 103-122.

Volviendo a los cánones del Código relativos a las SVA, nos encontramos con el canon 743, relativo a la salida voluntaria de la Sociedad de un miembro definitivamente incorporado a ella; y aquí vemos una diferencia muy notable con lo que ocurre con los religiosos profesos de votos perpetuos (can. 691). En efecto, en las SVA el indulto para abandonar la Sociedad puede ser concedido a un miembro incorporado defi-

nitivamente por el Moderador supremo, con el consentimiento de su consejo, a no ser que según las constituciones se reserve a la Santa Sede.

Igualmente, se reserva al Moderador supremo, con el consentimiento de su consejo, conceder licencia para que un miembro incorporado definitivamente pase a otra SVA. En cambio, para el tránsito de un IVC a una SVA, o viceversa, se requiere licencia de la Santa Sede, a cuyos mandatos hay que atenerse (can. 744). El presente canon, como el anterior, marca una neta distinción entre los IVC y las SVA.

Por último, de acuerdo al canon 745, el Moderador supremo, con el consentimiento de su consejo, puede conceder indulto a un miembro incorporado definitivamente, para vivir fuera de la Sociedad, pero no por más de tres años; y sigue bajo el cuidado de los Moderadores. Si se trata de un clérigo, se requiere además el consentimiento del Ordinario del lugar donde debe residir, bajo cuyo cuidado y dependencia permanece también.

XII. Las SVA y los bienes temporales

Al tema de los bienes temporales en las SVA se refiere el canon 741 § 1, según el cual "las Sociedades y, si las constituciones no determinan otra cosa, sus circunscripciones y casas, son personas jurídicas y, en cuanto tales, tienen capacidad de adquirir, poseer, administrar y enajenar bienes temporales, de acuerdo con las prescripciones del Libro V, de los cánones 636, 638 y 639, y también del derecho propio". Las personas jurídicas dichas son públicas y sus bienes son estrictamente "eclesiásticos". En cuanto tales están sometidos al Libro V del Código (cánn. 1254-1310); y sus fines propios son principalmente sostener el culto, las obras de apostolado (evangelización, enseñanza, etcétera), las obras de caridad, sobre todo con los más necesitados, y la honesta sustentación de sus miembros (can. 1254 § 2). En esto hay coincidencia con los IVC, aunque quizá la naturaleza de las SVA exija poner un acento especial en la destinación de los bienes a las obras de apostolado.

Ahora bien, recordemos que las SVA, en cuanto tales, no tienen el voto de pobreza, que consiste estrictamente en una dependencia y limitación en el uso y disposición de los bienes, según el canon 600. Y, por ello, el mismo único canon referido expresamente a los bienes temporales de las SVA, dice en su parágrafo 2: "De acuerdo con la norma del derecho propio, los miembros también son capaces de adquirir, poseer, administrar y disponer de bienes temporales, pero pertenece a la sociedad todo lo que ellos adquieren por razón de ésta". Notemos que la expresión "de acuerdo al derecho propio" está puesta teniendo presente aquellas SVA que han asumido el consejo evangélico de la pobreza, según el canon 731 § 2.

Dado el envío hecho por el canon 741, a tres cánones del derecho de los religiosos, queremos recordar que se refieren a la necesidad de que exista un ecónomo en cada Sociedad y en cada provincia, distinto del Superior mayor y nombrado a tenor del derecho propio (can. 636). También a la determinación en el derecho propio de los actos de administración ordinaria y extraordinaria, y a las condiciones de validez para una enajenación o cualquier operación en la que pueda sufrir perjuicio la condición patrimonial de la Sociedad (can. 638). Y, por último, tratan de lo relativo a las deudas que contraiga la Sociedad o alguno de sus miembros (can. 639). Este punto debe quedar bien definido en las SVA. Y vale también para ellas el parágrafo 5 del canon: "Cuiden los Superiores de no permitir que se contraigan deudas, a no ser que conste con certeza que con las rentas habituales se podrá pagar el interés y devolver el capital, por legítima amortización dentro de un período de tiempo no demasiado largo".

Con respecto a la remisión a todo el Libro V del Código, notemos que en él se establecen normas relativas a la adquisición de los bienes, a su administración, a los contratos, principalmente el de enajenación, y a las pías voluntades y fundaciones pías.

Pero, dejando eso de lado, porque excede los límites de nuestra exposición, quisiera destacar la potestad, absolutamente única, del Romano Pontífice, sobre todos los bienes de la Iglesia. Por el canon 1256 el dominio de los bienes de cualquier persona jurídica está siempre *bajo la autoridad suprema del Romano Pontífice*. Y, según el canon 1273, en virtud de su primado de régimen, el Romano Pontífice es el *administrador y distribuidor supremo de todos los bienes eclesiásticos*.

Por esta normativa el Santo Padre no podría repartir los bienes de la Iglesia entre sus parientes y amigos. Pero sí le corresponde regular su régimen jurídico, así como vigilar e intervenir en la gestión de sus propietarios, a fin de ordenar todo al bien común de la Iglesia. Cuando éste lo reclame, el Papa puede disponer de los bienes; transferirlos de un sujeto a otro; enajenarlos gratuitamente; condonar los que han sido usurpados, etcétera. Actos éstos que más parecen del dominio que de la soberanía. Esto afecta a los IVC y a las SVA, así como a cualquier persona jurídica pública de la Iglesia.

Y con esto terminamos la exposición, con el deseo y la esperanza de que las SVA se multipliquen y crezcan en la Iglesia, en la medida que ello constituya un signo de un renovado espíritu comunitario, apostólico y misionero, que se armonice orgánicamente con el clero diocesano y con los IVC, consiguiendo, en todos los casos, la benevolencia mutua.

NATURALEZA Y FINALIDAD DE LAS CONFERENCIAS EPISCOPALES SEGÚN EL PENSAMIENTO DE JUAN PABLO II

Punto de partida para nuevos estudios

Alejandro W. BUNGE

Al clausurar la II Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos del año 1985, convocada por el Papa con la finalidad de rememorar la intensa experiencia de colegialidad vivida durante el Concilio Vaticano II y para evaluar los frutos de su aplicación a los veinte años de su clausura, Juan Pablo II acogía e impulsaba el pedido hecho por esta Asamblea de estudiar la naturaleza de las Conferencias Episcopales, que desarrollan en este tiempo un aporte tan importante a la vida de la Iglesia[1].

Poco después, hablando a los funcionarios de la Curia Romana, señalaba que, a pesar de las valiosas contribuciones que se habían realizado hasta ese momento, el crecimiento de las estructuras de las Conferencias Episcopales y de su influencia en la vida de la Iglesia habían hecho aparecer también problemas doctrinales y pastorales, como consecuencia lógica de su desarrollo e importancia[2].

Ya desde los tiempos de la discusión en el aula conciliar, el debate sobre la naturaleza teológica de las Conferencias Episcopales ocupaba a los estudiosos. Podemos destacar, entre otras consecuencias que se desprendían de las diversas maneras de concebir su naturaleza teológica, el distinto alcance que se les atribuía para tomar decisiones vinculantes, es decir, una capacidad jurídica que no habían tenido en sus comienzos en la primera mitad del siglo XIX[3].

[1] Cf. JUAN PABLO II, Discurso a los Padres congregados para la Clausura de la Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos, 7/12/1985, AAS 78 (1986) 431-438: 435.

[2] Cf. JUAN PABLO II, Discurso a los que cumplen su ministerio en la Curia Romana, 28/6/1986, AAS 79 (1987) 189-200: 197.

[3] No es este el lugar para presentar una bibliografía completa sobre el tema. Baste citar la que presenta A. ANTÓN en su obra *Conferencias Episcopales, ¿instancias intermedias?*, Salamanca 1989, 15-24.

Se puede decir que los problemas doctrinales y pastorales surgidos por la creciente influencia de las Conferencias Episcopales en la vida de la Iglesia han impulsado la dedicación de los estudiosos al tema. Pero no se puede dejar de tener en cuenta también que en los últimos tiempos estos mismos problemas han frenado el avance de la reflexión[4].

Una vez concluida la Asamblea del Sínodo de los Obispos que señalábamos al comienzo, Juan Pablo II encargó a la Congregación para los Obispos la realización del estudio de la cuestión a través de la consulta a las mismas Conferencias Episcopales[5]. Después de haber enviado un proyecto sobre el tema[6], que, al parecer del eminente historiador de las Conferencias Episcopales, G. Feliciani, fue ampliamente criticado[7], no se han tenido más noticias oficiales sobre el destino de ese proyecto, y hemos asistido a un cierto *impasse*, sin que haya señales visibles de que se esté saliendo del mismo.

Creemos que puede resultar útil para avanzar en el estudio de la naturaleza y finalidad de las Conferencias Episcopales que la Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los Obispos y el mismo Juan Pablo II pedían hace ya casi diez años, constatar el pensamiento de este Papa sobre este tema, a la luz de sus pronunciamientos ante Obispos de todo el mundo, especialmente los realizados con ocasión de sus viajes apostólicos o al recibir a los Obispos en sus visitas *ad limina*.

Este es el propósito de nuestro trabajo. Lo haremos deteniéndonos primero en la naturaleza eclesiológica de las Conferencias Episcopales. A la luz de la clave eclesiológica del Concilio, analizaremos primero el uso que Juan Pablo II hace del concepto de comunión eclesial aplicado a las Conferencias Episcopales. Y después veremos en qué sentido habla este Papa de las Conferencias Episcopales bajo el signo del gran aporte del Concilio a la teología del episcopado, la colegialidad.

En un segundo momento abordaremos el tema de la finalidad de las Conferencias Episcopales, a través de los pronunciamientos de Juan Pablo II. Comenzaremos fijándonos en el papel que juegan las Conferencias Episcopales, según este Papa, en la construcción de la unidad

[4] Cf. V. Messori - J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede*, Milano 1985, 59-64.

[5] Cf. Juan Pablo II, Discurso a los que cumplen su ministerio en la Curia Romana, 28/6/1986, AAS 79 (1987) 189-200: 197-198.

[6] El texto enviado a las Conferencias Episcopales como un *instrumentum laboris*, fechado en Roma el 1 de julio de 1987, fue publicado por *Il Regno. Documenti*, 33 (1988) 390-396.

[7] Cf. G. Feliciani, *Il potere normativo delle Conferenze Episcopali nella comunione ecclesiale*, ME 116 (1991) 87-93: 87. Otros autores que se han referido a este *instrumentum laboris* son: P. López Gallo, *Episcopal conferences: a reply and comment on "Instrumentum laboris"*, ME 114 (1989) 149-176; J. Manzanares, *Reflexiones sobre el documento "Estatuto teológico y jurídico de las Conferencias Episcopales"*, REDC 46 (1989) 189-202.

eclesial. Veremos después a las Conferencias Episcopales en lo que constituyó desde sus primeros orígenes su finalidad, al analizar los pronunciamientos en los que Juan Pablo II las ve como lugares de encuentro y de acción en común para los Obispos de una nación o región. A continuación veremos cómo se refiere el Papa a la capacidad de las Conferencias Episcopales de tomar decisiones vinculantes, a partir del momento en que el Concilio Vaticano II les señaló el ejercicio de una cierta potestad de régimen. Tendremos en cuenta también cómo marca el Papa, siguiendo con una preocupación ya manifestada por el Concilio, los límites de esta potestad de las Conferencias Episcopales.

Finalmente intentaremos hacer un resumen del pensamiento de Juan Pablo II sobre la naturaleza y finalidad de las Conferencias Episcopales, a la luz de lo constatado a través de este estudio de sus diversos pronunciamientos ante Obispos[8].

I. Naturaleza

El Código, siguiendo al Concilio, concibe a las Conferencias Episcopales como la agrupación de los Obispos de una nación o territorio determinado, que ejercen conjuntamente algunas funciones pastorales respecto a los fieles de ese territorio[9].

En sintonía con lo que nos sugiere esta concepción de las Conferencias Episcopales avanzada por el Concilio y retomada por el Código de Derecho Canónico, y en sintonía también con toda la eclesiología del Concilio, Juan Pablo II pone el acento en la comunión eclesial y en la colegialidad episcopal al hablar de la naturaleza propia de las Conferencias Episcopales. Abordamos ahora estos dos aspectos de la naturaleza eclesiológica de las Conferencias Episcopales, siguiendo las expresiones del magisterio de Juan Pablo II.

1. Conferencias Episcopales y comunión eclesial

Siguiendo al Sínodo Extraordinario de 1985, celebrado a los veinte años de la conclusión del Concilio Vaticano II, Juan Pablo II considera esta categoría de la comunión como la idea central y fundamental del

[8] En todos los casos, aun al precio de alargar la extensión de este trabajo, citaremos textualmente a pie de página las palabras del Papa, para facilitar la consulta de sus afirmaciones. Esto se haría muy dificultoso si sólo indicáramos el lugar de donde se han tomado, dado la abundancia de las citas. En todas las citas del Papa se indican primero las páginas correspondientes al documento completo, y después la o las páginas donde se encuentra la cita.

[9] Cf. *Christus Dominus*, nn. 37,1 y 38,1, y can. 447.

mismo Concilio y de su eclesiología[10]. De aquí que resulten tan abundantes las referencias del Papa a la comunión como categoría eclesiológica cuando se refiere al lugar que les corresponde a las Conferencias Episcopales dentro de las estructuras eclesiales.

a) Conferencias Episcopales, instrumentos de comunión

El Papa expresa la importancia que le da a esta categoría eclesiológica que estamos considerando a la hora de estudiar la naturaleza de las Conferencias Episcopales, al considerar la comunión entre los Obispos que la componen como la razón de ser y la primera finalidad de toda Conferencia Episcopal, tal como les dice a los Obispos de Brasil durante su visita a Río de Janeiro, y lo repite a los mismos Obispos en su viaje apostólico de 1991[11].

De esta manera, las Conferencias Episcopales aparecen como uno de los instrumentos privilegiados para construir la comunión, dice el Papa al Consejo Permanente de la Conferencia Episcopal Italiana[12]. Esta comunión, por otra parte, es la finalidad misma de la Iglesia, instituida por Jesucristo como signo e instrumento de la comunión de los hombres con Dios y entre sí[13].

Podemos destacar la importancia que tiene para Juan Pablo II la comunión de los Obispos en y a través de la Conferencia Episcopal, cons-

[10] "Es ésta la idea central que, en el Concilio Vaticano II, la Iglesia ha vuelto a proponer de sí misma. Nos lo ha recordado el Sínodo extraordinario de 1985, celebrado a los veinte años del evento conciliar, 'La eclesiología de comunión es la idea central y fundamental de los documentos del Concilio. La *koinonía*-comunión, fundada en la Sagrada Escritura, ha sido muy apreciada en la Iglesia antigua, y en las Iglesias orientales hasta nuestros días. Por esto el Concilio Vaticano II ha realizado un gran esfuerzo para que la Iglesia en cuanto comunión fuese comprendida con mayor claridad y concretamente traducida en la vida práctica...' (II ASAMBLEA GENERAL EXTRAORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS (1985), *Ecclesia sub Verbo Dei mysteria Christi celebrans pro salute mundi. Relatio finalis*, II, C, 1)", JUAN PABLO II, *Christifideles Laici*, n. 19.

[11] "Na comunhão, em primeiro lugar, pois esta é a razão de ser e a finalidade primeira de toda Conferência Episcopal: criar e manter permanentemente via a comunhão entre os Bispos que a compõem", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Brasil, en Río de Janeiro, durante su viaje a ese país, 10/7/1980, AAS 72 (1980) 944-960: 945-946. "É necessária uma sólida comunhão entre os Bispos que integram a Conferência Episcopal, organismo que tem na vivência da comunhão sua principal finalidade", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Brasil, en Natal, durante su visita a ese país, 13/10/1991, AAS 84 (1992) 614-620: 619.

[12] "La comunione ha i suoi strumenti, tra i quali primeggia quello rappresentato dalla vostra Conferenza nazionale", JUAN PABLO II, Discurso al Consejo Permanente de la Conferencia Episcopal Italiana, 23/1/1979, AAS 71 (1979) 362-367: 366.

[13] Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 1.

tatando las expresiones de alabanza y agradecimiento que el Papa tiene ante la comunión alcanzada por algunas Conferencias o ante el esfuerzo de otras por alcanzarla. Muchas veces se pronuncia sobre esto, y prácticamente en los mismos términos, como vemos en seguida.

Así, expresa su satisfacción por la comunión que se vive en la Conferencia Episcopal de Bolivia, que resulta una premisa indispensable para una pastoral eficaz y sin tensiones comunitarias debilitantes[14]. También expresa su afecto por los esfuerzos de los Obispos de Colombia por mantener y acrecentar la comunión dentro de su Conferencia Episcopal[15]. Da gracias a Dios por la comunión eclesial vivida por los Obispos de la Conferencia Episcopal del Océano Índico, que hace posible que la misma crezca, con lo que podrá aportar cada vez más su contribución original en favor de la Iglesia universal[16]. Expresa su aprecio por la voluntad y esfuerzos de un grupo de Obispos de España encaminados a mantener y acrecentar la unidad y comunión en el seno de la Iglesia y de su misma Conferencia Episcopal[17]. Y agradece a los Obispos alemanes de la región sudoccidental su solicitud por conseguir y afianzar la unidad y la comunión dentro de la Iglesia y en el seno de su Conferencia Episcopal[18].

b) Naturaleza de la comunión en las Conferencias Episcopales

Esta comunión de y en las Conferencias Episcopales es, ante todo, una comunión de fe, y es, por lo tanto, una realidad sobrenatural, que

[14] "Os exhorto a mantener y consolidar esa comunión, premisa indispensable para una pastoral eficaz y sin tensiones comunitarias debilitantes", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de Bolivia con ocasión de su visita *ad limina*, 13/11/1980, AAS 72 (1980) 1238-1241: 1239.

[15] "Deseo expresar mi aprecio por vuestra voluntad y esfuerzo por mantener y acrecentar la unidad y comunión en el seno de la Iglesia y de vuestra misma Conferencia Episcopal", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de Colombia con ocasión de su visita *ad limina*, 11/6/1985, AAS 77 (1985) 1075-1080: 1076.

[16] "Damos gracias a Dios, en fin, por la comunión eclesial que se desarrolla entre vosotros y que permite a la joven Conferencia Episcopal del Océano Índico progresar con vistas a que, en el futuro, aporte aún más su contribución original en favor de la Iglesia universal", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de la Conferencia Episcopal del Océano Índico, 29/9/1987, L'Oss. Rom. (1987) 911.

[17] "Agradezco las amables palabras que el señor arzobispo de Oviedo me ha dirigido en nombre de todos y deseo expresar mi aprecio por vuestra voluntad y esfuerzo por mantener y acrecentar la unidad y comunión en el seno de la Iglesia y de vuestra misma Conferencia Episcopal", JUAN PABLO II, Discurso al Arzobispo de Barcelona y a los Obispos de las provincias eclesiásticas de Tarragona y Oviedo, España, con ocasión de su visita *ad limina*, 11/11/1991, AAS 84 (1992) 969-975: 970.

[18] "Deseo también agradeceros vuestra solicitud por conseguir y afianzar la *unidad* y la *comunión* dentro de la Iglesia y en el seno de vuestra Conferencia Episco-

no es sólo el resultado de los esfuerzos humanos por construirla, sino que necesita de la gracia, y tiene como fuentes principales la oración y las celebraciones sacramentales. Por esto llama a los Obispos de Holanda a buscar ocasiones de oración y liturgia en común, siguiendo las indicaciones del Documento final del Sínodo particular para Holanda[19]. Y a los Obispos de Chile les dice que la unidad de su Conferencia Episcopal será una realidad cada día más palpable si la comunión íntima en la fe y en la caridad penetra todo su ser, su obrar y su ministerio pastoral[20].

Por lo dicho recién, se comprende que Juan Pablo II ponga los fundamentos de la comunión de los Obispos en el seno de la Conferencia Episcopal en el mismo Señor Jesús, que es quien los ha llamado a ser sus ministros, tal como dice prácticamente en los mismos términos a los Obispos de Brasil, cuando los visita en Río de Janeiro en el año 1980, y a los Obispos de Portugal, cuando los visita en el año 1982[21].

El Papa encuentra los principios de la comunión de los Obispos en el seno de una Conferencia Episcopal en la antigua fórmula, siempre válida: *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*. En

---

pal", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos alemanes de la región sudoccidental con ocasión de su visita *ad limina*, 19/12/1992, L'Oss. Rom. (1993) 8-9.

[19] "Es entonces necesario conservar y reforzar la '*communio*' entre vosotros, buscando de manera particular 'ocasiones de oración y liturgia común' (*Documento final del Sínodo particular para Holanda*, 14), porque la '*communio*', también y sobre todo la de los mismos Obispos, es en su realidad más profunda una comunión de fe, que no puede ser sólo el resultado de esfuerzos humanos, sino que tiene necesidad de la gracia de Dios Uno y Trino, y cuyas fuentes principales son la oración y las celebraciones sacramentales", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Holanda con ocasión de su visita *ad limina*, 11/1/1988, L'Oss. Rom. (1988) 103-104 y 106: 104.

[20] "Deseo que mis palabras de hoy, queridos hermanos, sean de aliento para reforzar aún más la unidad de vuestra Conferencia Episcopal. Esto será una realidad cada día más palpable si la comunión íntima en la fe y en la caridad penetra todo vuestro ser, vuestro obrar, vuestro ministerio pastoral", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de Chile con ocasión de su visita *ad limina*, 10/3/1989, L'Oss. Rom. (1989) 211-212: 211.

[21] "Cimentos dessa comunhão –bem mais fortes do que tudo quanto poderia dividi-los ou separá-los são o único Senhor que os chamou e os fez ministros seus; a única verdade da qual são mestres e servidores ao mesmo tempo; a única salvação em Jesus Cristo que eles anunciam e atualizam; a caridade fraterna que os 'congrega na unidade' " (cf. "Hino 'Ubi Caritas', da Liturgia de quinta-Feira Santa", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Brasil, en Río de Janeiro, durante su viaje a ese país, 10/07/1980, AAS 72 (1980) 944-960: 946. "Fundamentos desta comunhão, bem mais fortes do que aquilo que poderia dividir, são o único Senhor que vos chamou, a única verdade que servis, a única salvação em Jesus Cristo que anunciais e a caridade fraterna que vos congrega na unidade", JUAN PABLO II, Discurso a la Conferencia Episcopal de Portugal, durante su visita a ese país, 13/5/1982, AAS 74 (1982) 892-900: 897.

base a ella dice a los Obispos de Brasil que la unidad en las cosas necesarias es requisito indispensable para que sea legítima la libertad, y condición para la unión de los Obispos en la Conferencia Episcopal[22].

Esta comunión de los Obispos en la Conferencia Episcopal es fruto de un servicio humilde y perseverante, el más exigente y delicado, pero también el más precioso e indispensable, porque es el servicio a una dimensión esencial de la Iglesia y a la misión de la misma en el mundo, dice el Papa a un grupo de Obispos de España, recordando un discurso suyo a toda la Conferencia Episcopal[23].

c) Comunión eclesial y ministerio episcopal

Esta comunión fraterna de los Obispos en la Conferencia Episcopal, que brota de raíces sobrenaturales y sacramentales, tiene, además, a juicio de Juan Pablo II, beneficiosos efectos a la hora del desarrollo de su misión propia.

Los Obispos encuentran en ella, en primer lugar, una ayuda inestimable para enfrentar con mayor facilidad los retos o los desafíos comunes de su ministerio, dice a los de Paraguay[24].

En la mutua comunión dentro de la Conferencia encuentran los Obispos sostén y apoyo para el ejercicio de su ministerio, afirma Juan Pablo II a los Obispos de Lituania[25]. Y dice lo mismo a los Obispos de

[22] "Se nos perguntássemos pêlos princípios que devem animar esta comunhão, creio que encontraríamos uma resposta cabal naquela antiga e verdadeira fórmula, que permanece sempre válida: 'in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas'. À luz desta verdade, é evidente que a unidade nas coisas necessárias é o pressuposto indispensável para que seja legítima a liberdade, e é também condição para que a união entre os membros da Conferência Episcopal constitua expressão da caridade", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Brasil, en Natal, durante su visita a ese país, 13/10/1991, AAS 84 (1992) 614-620: 619-620.

[23] "En mi primera visita pastoral a España os recordaba a todos los hermanos Obispos de la Conferencia Episcopal que el 'servicio humilde y perseverante a la comunión es sin duda alguna el más exigente y delicado, pero también el más precioso e indispensable, porque es servir a una dimensión esencial de la Iglesia y a la misión de la misma en el mundo' (n. 6) [Todo el Discurso en AAS 75 (1983) 241-250]", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Barcelona y de las provincias eclesiásticas de Tarragona y Valencia, España, con ocasión de su visita *ad limina*, 7/11/1986, AAS 79 (1987) 887-891: 888.

[24] "Si mantenéis esa comunión fraterna, vosotros y vuestras comunidades cristianas, podréis afrontar con mayor facilidad y provecho los retos que se os imponen en el momento actual y que se traslucen de las relaciones que habéis presentado para esta visita *ad limina*", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Paraguay con ocasión de su visita *ad limina*, 25/9/1979, AAS 71 (1979) 1408-1410: 1408-1409.

[25] "In communione et in mutuo auxilio munimentum invenietis novamque semper initiationem in vestri ministerii exercitio", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Lituania con ocasión de su visita *ad limina*, 18/4/1988, AAS 80 (1988) 1441-1447: 1445.

Grecia, aunque no mencione expresamente a su Conferencia Episcopal como el instrumento de esa comunión[26].

Pero además, la comunión en el seno de su Conferencia Episcopal es una exigencia del ministerio pastoral de los Obispos. Todo servicio pastoral de los Obispos, dice Juan Pablo II a los de Brasil, exige primeramente la comunión entre ellos, en el nivel más profundo que se pueda concebir[27]. Prácticamente en los mismos términos se dirige casi dos años después a los Obispos de Portugal[28]. Los objetivos esperados del trabajo de la Conferencia Episcopal en la nueva etapa de un camino de reconciliación, dice a los Obispos de Angola y Santo Tomé y Príncipe, requiere una progresiva e intensa comunión entre sus miembros[29].

d) Efectos de la comunión de las Conferencias Episcopales

La comunión de los Obispos dentro de su Conferencia Episcopal lleva a superar los particularismos y los partidismos, las disputas entre diversos grupos, de los que debería librarse siempre toda Conferencia, y hace integrar dentro de un saludable pluralismo las comprensibles diversidades, dice Juan Pablo II a los Obispos de Brasil[30].

Además, de la íntima comunión y el intercambio fraterno entre los Obispos en la Conferencia Episcopal brotan muchos frutos de coordina-

[26] "Dans la communion fraternelle et l'entraide mutuelle, vous trouverez toujours un soutien réel et un élan nouveau pour l'accomplissement impérieux de vos tâches pastorales", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Grecia con ocasión de su visita *ad limina*, 27/1/1989, AAS 81 (1989) 927-930: 928.

[27] "Entretanto, o serviço pastoral que eles exercem exige, no nível mais profundo que se possa conceber, uma sólida comunhão entre eles", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Brasil, en Río de Janeiro, durante su viaje a ese país, 10/7/1980, AAS 72 (1980) 944-960: 946.

[28] "Como é óbvio, comunhão em primeiro lugar dos Bispos entre si e no seio da Conferência Episcopal. O serviço pastoral que exerceis exige, ao nível mais profundo, uma sólida comunhão entre vós", JUAN PABLO II, Discurso a la Conferencia Episcopal de Portugal, durante su visita a ese país, 13/5/1982, AAS 74 (1982) 892-900: 897.

[29] "Na nova etapa do caminho de reconciliação, a vossa Conferência Episcopal só poderá alcançar os objectivos esperados, se for alimentada pôr uma progressiva e intensa comunhão entre todos os membros, de modo que a vossa voz se eleve em uníssono perante os fiéis e perante a sociedade", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Angola y Santo Tomé y Príncipe con ocasión de su visita *ad limina*, 5/9/1991, AAS 84 (1992) 574-579: 576.

[30] "Tudo isso, fruto de uma caridade que, neste plano, se chama amor fraterno, comunhão que leva a superar particularismos, partidarismos, ou disputas entre grupos e faz integrar dentro de um certo pluralismo sadio a compreensível diversidade", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Brasil, en Río de Janeiro, durante su viaje a ese país, 10/7/1980, AAS 72 (1980) 944-960: 947.

ción pastoral, para el bien de cada una de las Iglesias particulares y para la tarea apostólica en conjunto en el ámbito de la Conferencia, dice el Papa a los Obispos de Panamá[31].

La comunión de los pastores dentro de la Conferencia Episcopal, dice Juan Pablo II a un grupo de Obispos de Brasil reunido con sus colaboradores en el encuentro de diálogo por él convocado en el Vaticano, debe servir de fundamento para la comunión de todos los fieles de la Iglesia, de modo que ésta sea y se manifieste delante de la comunidad humana como un sacramento de comunión[32]. Así, la unidad de los pastores se convierte en la raíz de la comunión eclesial, dice el Papa a los Obispos de Hungría[33].

Los efectos de la comunión de los Obispos en una Conferencia Episcopal no se agotan en las repercusiones eclesiales, sino que llegan incluso a la misma sociedad. Así lo dice Juan Pablo II, por ejemplo, a los Obispos de Bélgica, país donde nacieron las Conferencias Episcopales[34].

A juicio de Juan Pablo II, los encuentros de la Conferencia Episcopal resultan útiles y necesarios para crear la mentalidad y la atmósfera de comunión y comunidad que propone la Conferencia Episcopal Italiana dentro del plan pastoral para la década del noventa, y conviene, por lo tanto, potenciarlos. Y una comprensión más profunda del don de la comunión, cita el Papa a los Obispos de esta Conferencia Episco-

[31] "De esa íntima comunión y fraterno intercambio brotarán, en efecto, muchos frutos de coordinación pastoral a escala nacional, con beneficio para cada una de vuestras circunscripciones eclesiales y para la tarea apostólica en su conjunto", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Panamá con ocasión de su visita *ad limina*, 17/11/1983, AAS 76 (1984) 406-410: 407.

[32] "No que se refere às intenções, sabem Vossa Eminências e Excelências e sabem meus colaboradores aqui presentes que a única intenção é a de reforçar ainda mais uma comunhão –a dos Pastores de um imenso país e de uma Igreja per muitos aspectos notável, entre si e com o Sucessor de Pedro– comunhão esta, que deve ser fundamento da comunhão dos fiéis entre si e com os Pastores, a fim de que tel comunhão eclesial seja e apareça como sacramento de comunhão diante da comunidade humana", JUAN PABLO II, Discurso a los Cardenales y un grupo de Arzobispos y Obispos de Brasil al comenzar el encuentro de diálogo en el Vaticano, 13/3/1986, AAS 78 (1986) 1039-1045: 1041-1042.

[33] "Haec unitas inter vos, Pastores, nucleus et radix erit perfectae communionis ecclesialis, quae omnes amplectitur in Christo: Episcopos, sacerdotes, religiosos, populum fidelium", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Hungría con ocasión de su visita *ad limina*, 13/11/1987, AAS 80 (1988) 646-651: 651.

[34] "Esta comunión, queridos hermanos, deseáis vivirla ante todo 'entre vosotros', en el seno de la Conferencia Episcopal, a pesar de la diversidad de problemas, lenguas y culturas. Y este testimonio tiene gran importancia para la Iglesia y para la nación belga", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Bélgica, en Malinas, durante su visita a ese país, 18/5/1985, L'Oss. Rom. (1985) 357-359: 358.

pal, hará crecer en toda la Iglesia de ese lugar el don de la caridad y hará creíble el anuncio evangélico que ella es llamada a realizar[35].

Afrontar juntos los principales problemas pastorales que afectan a la vida de la Iglesia y ejercer también en conjunto la misión profética, especialmente en lo referente a las cuestiones referentes al orden social a las que tienen que dar respuesta a la luz del evangelio, son formas concretas en las que se implementa la comunión eclesial que viven los Obispos en el seno de una Conferencia, dice Juan Pablo II a los Obispos de la Conferencia Episcopal de Papúa Nueva Guinea e Islas Salomón en la parroquia de San José de Port Moresby, durante su visita a ese país[36].

No sólo las Conferencias Episcopales sino también los organismos internacionales a través de los cuales ponen en común sus esfuerzos apostólicos los Obispos pertenecientes a varias Conferencias Episcopales son considerados por Juan Pablo II instrumentos aptos para vivir y construir la comunión eclesial. Así, hablando en Costa Rica ante los Obispos de América Central, considera al Secretariado Episcopal de América Central y al Consejo Episcopal Latinoamericano como importantes formas de comunión pastoral para un fecundo trabajo en las Iglesias[37]. Recuerda el encuentro con los participantes del VI Simposio del

[35] "Vorrei suggerirvi in primo luogo di potenziare costantemente gli incontri della vostra Conferenza Episcopale; essi si dimostrano sempre più utili e talvolta necessari, proprio per riuscire a creare quella mentalità e quella atmosfera di 'comunione' e di 'comunità' richiamate e sottolineate dal recentissimo piano pastorale della Conferenza Episcopale Italiana per il prossimo decennio. 'Una più profonda comprensione del dono della comunione –è scritto nel documento pubblicato in proposito– accrescerà senza dubbio in tutta la nostra Chiesa la grazia dell'unità vissuta nella carità e renderà credibile l'annuncio evangelico che essa è chiamata a portare' (n. 1)", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos del Lacio, Italia, con ocasión de su visita *ad limina*, 5/11/1981, AAS 74 (1982) 17-23: 21-22.

[36] "The concrete implementation of this ecclesial communion and joint action by an Episcopal Conference takes on a variety of forms. I would like to point out two which are particular relevance in our efforts to proclaim the Gospel, ... First of all, the Episcopal Conference should 'strive to address the major pastoral problems affecting the life of the Church'.... A second matter which cannot be overlooked arises from 'our prophetic mission as Bishops' ", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de la Conferencia Episcopal de Papúa Nueva Guinea e Islas Salomón en la parroquia de San José de Port Moresby, durante su visita a ese país, 8/5/1984, AAS 76 (1984) 1010-1014: 1012-1013.

[37] "En Costa Rica tiene asimismo su sede el Secretariado Episcopal de América Central, el SEDAC, nacido precisamente de la necesidad sentida de coordinar la acción pastoral en la región. Con profunda estima saludo a todos los miembros de este organismo episcopal, que mantiene con el CELAM íntimos lazos que lo ayudan a un mejor servicio eclesial. Son diversas e importantes formas de comunión pastoral para un más fecundo trabajo en las Iglesias, que no pueden estar aisladas, sino muy compenetradas recíprocamente", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de América Cen-

Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa como una fuerte experiencia de comunión eclesial[38]. Dirigiéndose a los presidentes de estas Conferencias Episcopales, pone la comunión de los Obispos entre sí y con el sucesor de Pedro y de los episcopados como tarea a la que debe dedicarse este Consejo[39].

2. La colegialidad episcopal en las Conferencias Episcopales

En dos ocasiones el Papa aplica el término "Colegio" a una Conferencia Episcopal. Lo hace hablando a los Obispos de Mozambique, en 1982[40], y posteriormente dirigiéndose a los de Checoslovaquia, en 1990. En esta ocasión utiliza repetidamente el término[41]. No alcanzan, por supuesto, estas expresiones para afirmar que el Papa entiende las Conferencias Episcopales como órganos de la colegialidad episcopal, pero sí para atestiguar desde un comienzo que Juan Pablo II no tiene temores de usar esta palabra, para la que, como veremos seguidamente, define

---

tral en Costa Rica, durante su visita a ese país, 2/3/1983, AAS 75 (1983) 695-702: 700.

[38] "Ho ancora vivo nell'animo il gioioso ricordo dell'incontro dell'11 ottobre scorso con i partecipanti al VI Simposio del Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa (CCEE), ed è sotto l'impressione di quella forte esperienza di comunione ecclesiale che mi rivolgo a voi con questa lettera, quasi per proseguire il discorso allora avviato", JUAN PABLO II, Mensaje a los presidentes de las Conferencias Episcopales de Europa, 2/1/1986, AAS 78 (1986) 454-457: 454.

[39] "Es preciso que ese Consejo [de las Conferencias Episcopales de Europa] consolide la dimensión de comunión –entre sí y con el Sucesor de Pedro– de los obispos y de los Episcopados, propia del Sínodo", JUAN PABLO II, Discurso a la Asamblea de los presidentes de las Conferencias Episcopales europeas, 1/12/1992, L'Oss. Rom. (1992) 720.

[40] "Sinto grande alegria em poder receber-vos como Colégio episcopal da promissora nação moçambicana", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Mozambique con ocasión de su visita *ad limina*, 23/9/1982, AAS 74 (1982) 1226-1233: 1126.

[41] "Una característica significativa de vuestro Colegio es el hecho de que la mayoría de vosotros, durante algún tiempo, no han podido ejercer públicamente el ministerio sacerdotal y han tenido que ejercer profesiones civiles, casi siempre obreras, experimentando desde dentro las condiciones de la vida diaria de la gente de hoy, los problemas de los laicos y las dificultades del mundo del trabajo (...) El decano de vuestro Colegio es el arzobispo de Praga, el venerado cardenal Tomasek ... Amados hermanos en el episcopado, ojalá mi primera visita a vuestra patria favorezca la firme unión de esta Iglesia con el Sucesor de Pedro, y al mismo tiempo promueva la constante y cada vez más profunda unidad dentro de vuestro Colegio, así como entre vosotros y aquellos que han sido confiados a vuestro cuidado pastoral", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de la Conferencia Episcopal Checoslovaca, 21/4/1990, L'Oss. Rom. (1990) 232.

con claridad su alcance y significado cuando se utiliza en relación a las Conferencias Episcopales.

El Papa menciona a las Conferencias Episcopales, junto a otras estructuras colegiales de carácter internacional o continental, cuando en su primera encíclica intenta exponer el desarrollo que ha tomado a lo largo de la historia la colegialidad episcopal[42]. Y a los Obispos de la Conferencia Episcopal de Alto Volta les dice que ellos viven entre ellos mismos la colegialidad, que es un elemento estructural de la Iglesia al que en nuestro tiempo, siguiendo una importante enseñanza del Concilio, se concede especial importancia, y que debe entenderse como un modo de gobierno del episcopado. De este modo, les dice Juan Pablo II, experimentan ciertamente día a día la gran ayuda que les significa para el desarrollo de su ministerio pastoral y tienen motivos para esperar el aumento de su eficacia. Sin embargo, continúa el Papa, no son sólo razones prácticas, sino espirituales y teológicas, las que dan fundamento a esta colegialidad como elemento estructural de la Iglesia, vivido en la Conferencia Episcopal[43].

Por lo tanto, es claro que para Juan Pablo II las Conferencias Episcopales son ciertamente una estructura eclesial que expresan un elemento teológico que forma parte de la naturaleza misma de la Iglesia, como es la colegialidad. Así, a pesar de tener las Conferencias Episcopales con su actual configuración una historia reciente, que se inicia con la primera reunión del episcopado belga en Malinas en el año 1830, el Papa ve realizado en ellas un elemento que pertenece a la esencia misma del ministerio episcopal desde sus orígenes[44].

Por supuesto, no se trata aquí de la colegialidad entendida como la cualidad de una corporación de personas de una misma dignidad o profesión, sino la propia del colegio episcopal, sucesor del colegio apostóli-

[42] "Cum de manifesta progressione formarum, quibus collegialis ratio episcopatus significatur, agamus, oportet saltem memoremus quo cursu Conferentiae Episcopales nationales in Ecclesia universa aliique collegialis compaginis modi, sive internationales sive cuiusvis continentis proprii, sint stabiliti", JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Redemptor Hominis*, 4/3/1979, AAS 71 (1979) 257-324: 264-265.

[43] "Vosotros la vivís entre vosotros; nosotros la vivimos juntos, uniendo la Iglesia que está en Alto Volta a la vida y a las preocupaciones evangélicas de la Iglesia universal. La colegialidad es un elemento estructural de la Iglesia, un modo de gobierno del episcopado, al que nuestra época, siguiendo en esto una importante enseñanza del Concilio Vaticano II, concede un legítimo y particular relieve. El hecho de llevarla a la práctica –día a día lo experimentáis ciertamente–, es un gran apoyo para vuestra acción pastoral y también una esperanza para el aumento de su eficacia. Pero nuestra colaboración episcopal hemos de fundamentarla, sobre todo, en razones espirituales, teológicas, por ser la persona del Señor la fuente de nuestro ministerio", JUAN PABLO II, Discurso a la Conferencia Episcopal de Alto Volta, durante su viaje a ese país, 10/5/1980, L'Oss. Rom. (1980) 306.

[44] Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 22.

co, que hace referencia a una propiedad teológica que le corresponde desde su fundación por el mismo Jesucristo[45]. Veamos con más detalle, a la luz del magisterio de este Papa, la relación entre las Conferencias episcopales y la colegialidad episcopal.

Ante los Obispos de Vietnam, que se han reunido primero por provincias y después en la Conferencia Episcopal para preparar su visita *ad limina* del año 1980, Juan Pablo II señala a las Conferencias Episcopales como un signo de la colegialidad, y un modo concreto en que ésta se realiza[46]. Ellas tienen entre sus objetivos, dice en otra oportunidad a los Obispos de Portugal, el de constituir un espacio de encuentro en la vivencia de la colegialidad efectiva y afectiva[47]. Y hablando a los Cardenales, Prelados y Oficiales de la Curia Romana en las vísperas de la solemnidad de San Pedro y San Pablo del año 1980, el Papa pone a las Conferencias Episcopales entre las formas en las que hoy se expresa el *iunctim*, que constituye el punto de contacto entre el carácter colegial del ministerio episcopal y el carácter primacial que le corresponde al sucesor de Pedro en el ejercicio del ministerio pastoral en la Iglesia[48].

Quiere decir que para Juan Pablo II las Conferencias Episcopales son un signo y a la vez un modo concreto de realizarse la colegialidad episcopal. Constituyen un espacio de encuentro entre los Obispos en el que experimentan la vivencia de la colegialidad efectiva y afectiva, y son también de ese modo un lugar de encuentro entre los Obispos, que ejercen un ministerio que es por su misma naturaleza colegial, y el Papa, que es la cabeza de todo el colegio episcopal, como Pedro lo fue del colegio apostólico. Todo esto muestra que la colegialidad que encontramos en las Conferencias Episcopales es algo más que el carácter colegial de todo grupo en el que las decisiones se toman con la participación de sus miembros[49], y que tiene que ver con una dimensión teológica propia del

[45] Cf. CONCILIO VATICANO II, *Nota praevia* de la *Lumen gentium*, 1ª.

[46] "Avec tous les Evêques, vous avez pu vous réunir dans le mois qui ont précédé cette visite, par provinces ecclésiastiques, puis tous ensemble en Conférence Épiscopale du pays (...) Les réunions d'Evêques sont le signe de la collégialité justement mise en valeur par le Concile Vatican II, et une façon concrète de l'exercer", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de Vietnam con ocasión de su visita *ad limina*, 17/6/1980, AAS 72 (1980) 631-634: 632.

[47] "A Conferência Episcopal, como é sabido, tem estes objectivos: ser espaço de encontro e diálogo, na vivência da colegialidade efectiva e afectiva entre os Bispos", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de la provincia eclesiástica de Braga, Portugal, con ocasión de su visita *ad limina*, 4/2/1983, AAS 75 (1983) 487-492: 489.

[48] "Vi sono poi le Conferenze Nazionali dei Vescovi, che in vari modi tendono ad esprimere quello 'iunctim' che è il punto di contatto tra il carattere 'collegiale' dei Vescovi e quello 'primaziale' di Pietro nell'esercizio del rispettivo ministero pastorale nella Chiesa", Discurso a los Cardenales, Prelados y Oficiales de la Curia Romana, 28/6/1980, AAS 72 (1980) 644-665: 647.

[49] Cf. can. 115 § 2.

ministerio episcopal. Sigamos todavía un poco más con el magisterio de Juan Pablo II.

a) Qué colegialidad hay en las Conferencias

Esta colegialidad, que se vive en el interior de las Conferencias Episcopales y en la relación entre ellas y el Papa, es una colegialidad efectiva y afectiva, dice Juan Pablo II a los Obispos de Francia utilizando los términos del Concilio, que comenzó alrededor de Cristo, en la comunión de los doce apóstoles[50]. Es la misma colegialidad, por lo tanto, que se vive al interior de todo el colegio episcopal, sucesor del colegio de los apóstoles.

Las Conferencias Episcopales aparecen así ante Juan Pablo II como una concreción local de la colegialidad de los Obispos, según afirma ante los Obispos de Mozambique durante su visita *ad limina* del año 1988[51]. Esta expresión de la colegialidad que se vive en las Conferencias Episcopales, tal como han sido definidas por el Concilio y encuadradas jurídicamente en el Código de Derecho Canónico, deriva de la misma misión que recibe un Obispo cuando es injertado en el colegio episcopal, dice en otra ocasión el Papa a los Obispos de Brasil[52]. Y en el intercambio de pareceres que realizan los Obispos dentro de la Conferencia Episcopal, continúa diciendo Juan Pablo II en la misma ocasión, está siempre subyacente la colegialidad episcopal efectiva y afectiva de los sucesores de los apóstoles[53].

[50] "Nous savons que la collégialité a un double caractère: elle est 'effective', mais elle est aussi 'affective'. Et cela est profondément conforme à son origine, qu'elle a trouvée autour du Christ dans la communion des 'Douze' ", JUAN PABLO II, Discurso a la Conferencia Episcopal de Francia, durante su visita a ese país, 1/6/1980, AAS 72 (1980) 723-731: 723.

[51] "Em conjunto, como concretização local da colegialidade dos Bispos, dizeis-vos profundamente confidentes n'Aquele que os dá a força, e que é fiel à promessa que nos fez: 'Eu estou convosco todos os dias até ao fim do mundo' (*Mt* 28, 20)", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Mozambique con ocasión de su visita *ad limina*, 15/4/1988, AAS 80 (1988) 1427-1434: 1428.

[52] "Da mesma missão do Bispo, que o insere em um Colégio Episcopal, deriva ainda uma outra expressão desta 'colegialidade', que são as Conferências Episcopais, definidas e propugnadas pelo Vaticano Segundo e adequadamente enquadradas no Código de Direito Canônico", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de la provincia eclesiástica de Porto Alegre y regional Sur-tres, de Brasil, con ocasión de su visita *ad limina*, 16/2/1985, AAS 77 (1985) 814-819: 818.

[53] "No intercâmbio de experiências e pareceres, na troca de opiniões, há sempre subjacente à expressão da colegialidade afetiva e efetiva dos sucessores dos Apóstolos", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de la provincia eclesiástica de Porto Alegre y regional Sur-tres, de Brasil, con ocasión de su visita *ad limina*, 16/2/1985, AAS 77 (1985) 814-819: 818.

El Papa recuerda a los Obispos del Brasil que la suya es una de las primeras Conferencias Episcopales, nacida antes del Concilio, que las proclamó como una expresión peculiar y un órgano particularmente apropiado de la colegialidad episcopal sobre cuya doctrina el mismo Concilio puso nueva luz[54]. Y refiriéndose a la colaboración desarrollada entre los Obispos de Estados Unidos a través de la Conferencia Episcopal para apoyar a los religiosos, conforme al encargo que les había dado él mismo, les dice que no es sólo un medio para realizar ese apoyo que el Papa les ha pedido, es decir, una cuestión meramente operativa, sino un verdadero ejercicio de la colegialidad[55].

La actividad de la Conferencia Episcopal de Papúa Nueva Guinea e Islas Salomón, que es considerada por el Papa como una actividad colegial que los Obispos deben desarrollar y que él mismo alienta, está relacionada con el celo pastoral por la misión universal que han recibido como sucesores de los apóstoles[56].

También en la relación entre las diferentes Conferencias Episcopales, dice Juan Pablo II a los Obispos de Checoslovaquia, encuentran los Obispos una aplicación concreta del afecto colegial mencionado por el Concilio cuando habla de las Conferencias Episcopales en la constitución dogmática sobre la Iglesia[57].

[54] "Não posso esquecer o caráter quase pioneiro desta Conferência. Ela nasceu, já com este nome de Conferência de Bispos, no longínquo 1952, uma das primeiras do mundo a se constituir, muito antes que o Concílio Ecumênico Vaticano II pusesse em nova luz a doutrina da colegialidade episcopal e preconizasse justamente as Conferências Episcopais, como expressão peculiar e órgão particularmente apropriado dessa colegialidade", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Brasil, en Río de Janeiro, durante su viaje a ese país, 10/7/1980, AAS 72 (1980) 944-960: 945.

[55] "Vuestra colaboración colegial no es sólo un medio para dar un apoyo general a los religiosos asistiéndolos en la solución de problemas particulares que afectan inevitablemente sus vidas; significa también una auténtica práctica de colegialidad, un auténtica y vital relación entre el Episcopado y los religiosos", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de Estados Unidos con ocasión de su visita *ad limina*, 19/9/1983, L'Oss. Rom. (1983) 681-682: 681.

[56] "I wish to encourage you in this important collegial endeavor, which is linked to your fraternal charity and your pastoral zeal for the universal mission entrusted to you as successors of the Apostles", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de la Conferencia Episcopal de Papúa Nueva Guinea e Islas Salomón en la parroquia de San José de Port Moresby, durante su visita a ese país, 8/5/1984, AAS 76 (1984) 1010-1014: 1011-1012.

[57] "Dada la amplitud de los problemas pastorales y la interdependencia que en muchos de ellos se observa entre los diversos países, en especial si son limítrofes, será conveniente establecer vínculos de colaboración también con las demás Conferencias Episcopales, 'a fin de que el afecto colegial tenga una aplicación concreta' (*Lumen gentium*, n. 23)", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de la Conferencia Episcopal Checoslovaca, 21/4/1990, L'Oss. Rom. (1990) 232.

De todos modos, la colegialidad en sentido estricto, dice el Papa a los Obispos de Suiza, es más que la mutua colaboración de los Obispos en una Conferencia. La colegialidad en sentido estricto une a todos los Obispos entre sí y alrededor del Sucesor de Pedro. Por esta razón, cuando se habla de colegialidad en una Conferencia Episcopal, debe tenerse en cuenta la responsabilidad que los Obispos de dicha Conferencia Episcopal tienen con todo el colegio episcopal; en realidad, las declaraciones oficiales, las acciones, las orientaciones de los Obispos en una Conferencia Episcopal, su manera de ejercer el ministerio episcopal en una nación, sigue el Papa, afectan al compromiso pastoral de todo el colegio episcopal[58].

A la luz de estos textos, queda claro que cuando Juan Pablo II se refiere a la colegialidad episcopal de las Conferencias Episcopales, lo hace considerando la colegialidad que proviene de la naturaleza misma del colegio apostólico y del colegio episcopal.

Pero teniendo en cuenta la última cita que hemos presentado, hay que concluir, siguiendo el pensamiento de Juan Pablo II, que aunque la colegialidad que viven los Obispos dentro de sus Conferencias Episcopales sea de la misma naturaleza que la colegialidad de todo el colegio episcopal, no se puede pensar que se viva dentro de una Conferencia Episcopal todo el contenido de la colegialidad episcopal, sino sólo una parte de ella. Podemos decir, ya con nuestras palabras y no con las del Papa, que en las Conferencias Episcopales se participa, en forma limitada y parcial, la colegialidad episcopal.

b) Colegialidad y ministerio episcopal

Es propio del ministerio de los Obispos un espíritu colegial que los lleva a ir más allá de las estrictas responsabilidades del oficio canónico que se les ha encomendado. Juan Pablo II se refiere con cierta frecuencia a este espíritu colegial que se debe vivir también en las Conferencias Episcopales.

El espíritu colegial, vivido en la Conferencia Episcopal, resulta necesario para lograr el bien común al que se deben los Obispos, un bien

[58] "Mais la collégialité, au sens strict, est plus que votre collaboration entre vous. Elle unit tous les évêques entre eux, autour du Successeur de Pierre, pour enseigner la doctrine de la foi, mettre en oeuvre la discipline commune, et faire face aux besoins et au progrès de l'Eglise universelle ... C'est pourquoi parler de collégialité, c'est souligner votre solidarité totale avec le Chef du collège et, avec lui, votre responsabilité dans l'ensemble du collège, avec la conscience que vos déclarations officielles, vos actions, vos orientations, la façon d'exercer votre ministère épiscopale en Suisse, sont nécessairement aussi 'pour les autres', dont elles affectent l'engagement pastoral", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Suiza, en la Abadía de Einsielden, durante su visita a ese país, 15/6/1984, AAS 77 (1985) 51-59: 54.

común que no resulta alcanzado de una vez para siempre, sino que debe ser buscado constantemente, dice Juan Pablo II a los Obispos de Bangladesh[59]. El espíritu colegial y la unidad de los Obispos de Panamá en su Conferencia Episcopal, dice el Papa, no sólo da mayor vigor a su ministerio, sino que, además, hace más eficaz su acción pastoral[60].

Pero yendo más allá de un mero espíritu colegial vivido por los Obispos en las Conferencias Episcopales, el Papa avanza afirmando el carácter estrictamente colegial que tiene el ejercicio del ministerio episcopal, a través de estas estructuras eclesiales.

El Concilio, proponiendo de nuevo la antigua doctrina de la colegialidad, ha querido dar relieve a las Conferencias Episcopales, a través de las cuales los Obispos pueden trabajar unidos por el bien de sus Iglesias particulares, recuerda el Papa a los Obispos de Lituania[61]. De donde se puede esperar que este aspecto colegial del ministerio de los Obispos, rescatado por el Concilio, sea el que inspire el trabajo de una Conferencia Episcopal, dice el Papa a los Obispos latinos de la región árabe[62].

Los Obispos mismos deben vivir una fraternidad en Cristo, dice a los de Nigeria, con todas sus manifestaciones colegiales, a través de las cuales llevan adelante su oficio de santificar, enseñar y regir a su pue-

[59] "The 'common bond' which you share as Bishops, representatives of Christ in your local Churches, is not a static link but one that needs to be 'strengthened constantly'. This strengthening is brought about, in the first place, by ever greater collegial unity 'with the bishop of Rome', head of the Episcopal College, but it 'also' requires a strengthening of the 'collegial spirit among yourselves' as a group of Pastors belonging to one 'Episcopal Conference' ", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Bangladesh con ocasión de su visita *ad limina*, 3/9/1985, AAS 78 (1986) 16-20: 18-19.

[60] "Es para mí motivo de satisfacción comprobar la voluntad decidida que mostráis por mantener y consolidar el espíritu colegial y la unidad en el seno de vuestra Conferencia Episcopal y con toda la Iglesia. Sois conscientes de la importancia de este testimonio, pues no sólo dais así mayor vigor a vuestro ministerio sino que además hacéis más eficaz vuestra acción pastoral", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Panamá con ocasión de su visita *ad limina*, 30/1/1989, L'Oss. Rom. (1989) 115-116: 115.

[61] "Ob id ipsum, Concilium Vaticanum II, rursus antiquam naturae collegialis episcopatus proponens doctrinam, voluit Conferentias Episcopales in lumine collocare, 'ut communicatis experientiae luminibus collatisque consiliis sancta fiat ad commune Ecclesiae bonum conspiratio' (*Christus Dominus*, n. 37)", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Lituania con ocasión de su visita *ad limina*, 18/4/1988, AAS 80 (1988) 1441-1447: 1444-1445.

[62] "Desidero esprimere la speranza che questo aspetto collegiale della vostra missione di pastori possa continuare ad ispirare il lavoro della vostra Conferenza che trova le sue origini fin dagli anni del Concilio Vaticano II", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos latinos de la región árabe con ocasión de su visita *ad limina*, 3/2/1989, AAS 81 (1989) 934-939: 935.

blo, brindándose el apoyo unos a otros[63]. Esta fraternidad en Cristo que tienen que vivir los Obispos no es algo agregado "desde afuera" a su ministerio, sino que forma parte intrínsecamente del mismo, ya que los apóstoles, y con ellos los Obispos, han sido llamados a su ministerio a modo de colegio[64].

Los Obispos de la Conferencia Episcopal de Gabón son animados por Juan Pablo II a unir sus esfuerzos para llevar adelante sus responsabilidades como Obispos en una colegialidad siempre más profunda, que es a la vez efectiva y afectiva[65]. No se está refiriendo el Papa sólo a las responsabilidades que tienen en común, sino a todas sus responsabilidades como Obispos, por lo tanto también a las que cada uno tiene conforme a su propio oficio, al frente de una Iglesia particular o como auxiliar de otro Obispo que la preside.

Juan Pablo II tendrá en cuenta la existencia de una estricta responsabilidad colegial, que hace que los Obispos deban enfrentar en conjunto algunos aspectos de su ministerio. Juan Pablo II llama la atención de los Obispos de Estados Unidos sobre la responsabilidad colegial que tienen en relación al estado de vida religiosa en su país, cuando les propone ocuparse de su cuidado y atención a través de la Conferencia Episcopal[66]. Y también el problema de las vocaciones en su Iglesias particulares es enfrentado en conjunto por los Obispos de Estados Unidos, recuerda el Papa, con un espíritu de responsabilidad colegial[67].

La tarea de coordinación y unidad, por la que se alientan y coordinan con eficacia los diversos carismas y ministerios que el Espíritu Santo distribuye en el Pueblo de Dios, encuentra su apoyo en el sentido de

[63] "It is in the exercise of your fraternity in Christ, with all its collegial manifestations, that you fulfill the offices of sanctifying, teaching and governing your people, mutually support one another as Bishops and keep faith with Christ through Peter", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de Nigeria con ocasión de su visita *ad limina*, 26/9/1987, AAS 80 (1988) 255-261: 255-256.

[64] Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 19.

[65] "Enfin, à propos de vos responsabilités d'Evêques, Frères bien aimés, je vous encourage à unir vos efforts dans une collégialité toujours plus profonde, affective et effective", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Gabón, durante su visita a ese país, 18/2/1982, AAS 74 (1982) 633-636: 636.

[66] "Al proponer esta iniciativa a vuestro celo pastoral, mi primera intención ha sido la de afirmar la responsabilidad colegial con relación al estado de vida religiosa, que está íntimamente ligado al misterio de la Iglesia y al misterio del Episcopado", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de Estados Unidos con ocasión de su visita *ad limina*, 19/9/1983, L'Oss. Rom. (1983) 681-682: 681.

[67] "On the occasion of your meeting in Collegeville, Minnesota, I wish to assure you of my spiritual closeness to you and of my prayerful support for your pastoral initiative. You are assembling in a spirit of collegial responsibility to reflect in the *vital subject of vocations* for your local Churches", JUAN PABLO II, Mensaje a los Obispos de Estados Unidos, 14/5/1986, AAS 79 (1987) 204-206: 204.

responsabilidad colegial que los Obispos de Filipinas manifiestan a través de las reuniones y actividades de la Conferencia Episcopal, dice Juan Pablo II a un grupo de ellos[68]. También en el marco de las agrupaciones de Conferencias Episcopales en el orden continental los Obispos ejercen una responsabilidad colegial, por ejemplo en el Consejo de Conferencias Episcopales de Europa, dice el Papa[69].

De donde se ve que en la mente de Juan Pablo II la colegialidad propia del colegio episcopal es una realidad que hunde sus raíces en el mismo ministerio episcopal. En realidad, teniendo el ministerio episcopal este carácter colegial, toda función propiamente episcopal tiene una carácter colegial, porque cada Obispo actúa siempre y necesariamente como miembro del colegio episcopal del que forma parte y con el que está en comunión. Con más razón, entonces, cuando se trata de la acción de varios Obispos realizada conjuntamente a través de una Conferencia Episcopal, será una acción colegial, en cuanto que compromete a legítimos miembros del colegio episcopal en comunión con el resto del colegio y con su cabeza, el Papa.

c) Efectos de la colegialidad de las Conferencias Episcopales

La actividad colegial de una Conferencia Episcopal tendrá siempre a su base la santidad, afirma Juan Pablo II ante la Conferencia Episcopal de Ghana, que es, por otra parte, la gran prioridad de la vida de los Obispos[70]. A su vez, esta colegialidad episcopal, junto con la responsabilidad compartida, fruto del bautismo, estará a la base de la solidaridad, tan necesaria en naciones con diócesis muy vastas, con una especial necesidad de evangelización y catequesis, como Canadá, decía

[68] "Un apoyo fundamental en esta tarea de coordinación y unidad, como objetivo a alcanzar, es el desarrollado sentido de responsabilidad colegial y de trabajo en común que vosotros, los Obispos, mostráis a través de las reuniones y actividades de vuestra Conferencia Episcopal", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de las regiones de Luzón Norte y Bikol, de Filipinas, con ocasión de su visita *ad limina*, 25/10/1985, L'Oss. Rom. (1985) 801-802: 801.

[69] "En este marco de la evangelización adquiere su pleno sentido la declaración de los obispos de Europa que se acaba de leer: 'Responsabilidades de los cristianos de cara a la Europa de hoy y de mañana'. Este documento, elaborado en común, es un apreciable fruto de la responsabilidad colegial de los obispos del conjunto del continente europeo ... Saludo con gozo este signo alentador de una responsabilidad colegial que progresa en Europa, de una más afirmada unidad entre los episcopados", JUAN PABLO II, Discurso a los representantes de las Conferencias Episcopales europeas, en Subiaco, 28/9/1980, L'Oss. Rom. (1980) 695-696: 695.

[70] "In God's plan, holiness is essential for all effective Church leadership; it is at the basis of all genuine pastoral concern and collegial activity. Yes, holiness is the great priority on our lives", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Ghana con ocasión de su visita *ad limina*, 12/11/1981, AAS 74 (1982) 30-32: 32.

Juan Pablo II a sus Obispos[71]. Así la colegialidad, inspirada en Cristo, centro de la *communio* eclesial, se convierte en una escuela de virtudes humanas y sobrenaturales para los Obispos que forman parte de un cuerpo episcopal que la vive, dice Juan Pablo II a un grupo de Obispos de Colombia[72].

Por otra parte, una manifestación pública de una Conferencia Episcopal, dice el Papa a los Obispos de Brasil, produce tanto más impacto cuanto más refleja la unidad, que es el alma de la colegialidad episcopal[73]. Y la unidad colegial de los Obispos en su Conferencia Episcopal, dice a los de Polonia, resulta un apoyo para los Obispos, sobre todo en el momento de las dificultades[74]. A los Obispos de Uruguay les recuerda que tienen que potenciar la dimensión colegial de su labor como Conferencia Episcopal para poder desarrollar con mayor eficacia y adaptación a la realidad las tareas que corresponden a la Conferencia[75].

La consolidación del sentido colegial dentro de la Conferencia Episcopal da vigor al ministerio de los Obispos, y permite una mejor adaptación a las realidades pastorales, dice Juan Pablo II a los Obispos de Puerto Rico[76]. El consenso colegial dentro de la Conferencia, al igual que

[71] "In a great nation such as Canada, with vast dioceses that have special needs of evangelization and catechesis, there must exist a special solidarity based both on episcopal collegiality and on that general shared-responsibility which is an exigency of baptism", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de Canadá con ocasión de su visita *ad limina*, 30/9/1983, AAS 76 (1984) 355-360: 357-358.

[72] "De esta manera, la colegialidad episcopal será una escuela de virtudes humanas y sobrenaturales, en la que todos sus miembros actúen aportando su propia 'interioridad', enriquecida por su unión personal e íntima con Cristo", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de Colombia con ocasión de su visita *ad limina*, 4/12/1989, AAS 82 (1990) 701-707: 702.

[73] "Se me fosse lícito inspirarme na minha experiência pessoal de Bispo e também de membro de uma Conferência nacional, eu não hesitaria em dizer que uma manifestação qualquer de uma Conferência Episcopal produz tanto mais impacto (falo do impacto real, profundo e duradouro, não necessariamente clamoroso), quanto mais nele se refletir a unidade, como alma da colegialidade episcopal, que concretamente se encarna neste grupo de Bispos", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Brasil, en Río de Janeiro, durante su viaje a ese país, 10/7/1980, AAS 72 (1980) 944-960: 946.

[74] "Ante esta situación [el desarrollo de los acontecimientos en Polonia], tiene una significación especial la unidad colegial de la Conferencia Episcopal, que –siendo un apoyo para todo obispo– lo es particularmente para el primado", JUAN PABLO II, Discurso a la Asamblea plenaria del Episcopado polaco, en Jasna Góra, durante su visita a ese país, 19/6/1983, L'Oss. Rom. (1983) 362-363: 362.

[75] "No cabe duda de que para ejercer con mayor eficacia y adaptación a la realidad estas urgentes y delicadas tareas, necesitáis potenciar la dimensión colegial de vuestra labor como Conferencia Episcopal", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Uruguay con ocasión de su visita *ad limina*, 14/1/1985, AAS 77 (1985) 657-662: 659.

[76] "La consolidación del sentido colegial en el seno de vuestra Conferencia Episcopal contribuirá ciertamente a dar vigor a vuestro ministerio y a una mejor adapta-

el consenso con el resto de sus hermanos en el episcopado, permitirá a los Obispos de Alemania, les dice Juan Pablo II, cumplir las graves tareas que les corresponden[77].

Señalemos por último algunos campos concretos mencionados por el Papa, en los que se pone de manifiesto la acción colegial de las Conferencias Episcopales. Juan Pablo II señala varios campos específicos en los que los Obispos de Kenia trabajan colegialmente en su Conferencia Episcopal, por ejemplo las vocaciones sacerdotales y religiosas, la promoción de la familia, la inculturación del mensaje del evangelio, la promoción del desarrollo a través de la educación y los servicios sociales, el establecimiento de comunidades cristianas, la atención del problema de los refugiados, la búsqueda de recursos y la acción conjunta para enfrentar problemas varios[78]. A los Obispos de Zaire les recuerda también diversos campos donde el trabajo colegial necesita de las asambleas generales y de la ayuda de eventuales secretariados que estén a su servicio y de todos los Obispos que forman la Conferencia Episcopal: la teología, la liturgia, la ética familiar, la escuela[79]. Y en especial, hablando al Consejo de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos el Papa se refiere al esfuerzo colegial de los Obispos en la preparación de las asambleas del Sínodo de los Obispos. Cuanto mayor sea el trabajo colegial en la preparación de estas asambleas, en las Iglesias

---

ción a las realidades pastorales", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Puerto Rico con ocasión de su visita *ad limina*, 27/10/1988, AAS 81 (1989) 598-603: 598-599.

[77] "Si practicáis, como en el pasado, el consenso colegial, que caracteriza a las relaciones de vuestra Conferencia, y el consenso con vuestros hermanos en el episcopado de todo el mundo, podréis también en el futuro cumplir las graves tareas que se presenten", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos alemanes de la región sudoccidental con ocasión de su visita *ad limina*, 19/12/1992, L'Oss. Rom. (1993) 8-9: 8.

[78] "I am deeply pleased to note your apostolic zeal and to encourage you in your collegial efforts in so many differents fields, for example: your work for vocations to the priesthood and to religious life; the promotion of the family; initiatives aimed at the effective inculturation of the Gospel message in the lives of the faithful; continued efforts to foster integral human development through education, health and social services; the establishment of Christian communities bearing witness to peace, unity and fraternal love; solicitude for the enormous problem of the refugees; a generous sharing of resources; and united action in addressing various problem", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Kenia con ocasión de su visita *ad limina*, 6/12/1982, AAS 75 (1983) 151-154: 151-152.

[79] "Ce travail [collégial], qui nécessite un rythme soutenu de réunions, ou au moins d'assemblées générales, doit demeurer avant tout celui des Evêques eux-mêmes avec l'aide éventuelle de secrétariats qui restent à leur service –à leur place subordonnée– et je dis: de tous les Evêques du Zaïre, surtout lorsque leur responsabilité pastorale est engagée dans des graves questions touchant la théologie, la liturgie, l'éthique familiale, les décisions dans le domaine scolaire", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de Zaire con ocasión de su visita *ad limina*, 12/4/1983, AAS 75 (1983) 617-622: 621.

particulares y en las Conferencias Episcopales, mayor es el fruto que se puede esperar de las mismas[80].

De todo esto concluimos que para Juan Pablo II, coherentemente con el origen de esta colegialidad de las Conferencias Episcopales en la misma naturaleza del colegio episcopal y del colegio apostólico, los efectos de su realización práctica redundan en una mayor eficacia del ministerio de los Obispos.

II. Finalidad de las Conferencias Episcopales

Desde sus comienzos las Conferencias Episcopales tuvieron la finalidad, alentada por la Santa Sede, de ser instrumentos para la construcción de la unidad eclesial entre las Iglesias particulares de un determinado territorio (generalmente coincidente con el de una nación), a través de la *consensio episcoporum*. Esta unidad resultaba especialmente urgente de cara a la acción conjunta ante la autoridad civil, sobre todo ante las innumerables materias de competencia común entre el Estado y la Iglesia, pero también extendía su importancia a los campos de la labor pastoral común, donde el intercambio de pareceres y la concordancia de criterios y planes de acción entre los Obispos resultaban en beneficio de la acción pastoral[81].

Durante el Concilio Vaticano II el debate sobre las Conferencias Episcopales y sus funciones se centró no exclusiva pero sí prioritariamente sobre el reconocimiento de cierta potestad legislativa a las Conferencias Episcopales, con propuestas que iban desde un reconocimiento general de esta potestad, hasta la negación total de la misma. El resultado de este debate en el Concilio fue una solución de compromiso, en la que, al mismo tiempo que se reconocía cierta potestad de las Conferencias Episcopales de tomar decisiones vinculantes para todos los Obispos que la forman, se marcaban con claridad los límites, especialmente a través del modo de tomarse estas decisiones y las materias sobre las que podían tomarse, de modo que no quedara afectada la autoridad de cada Obispo en su diócesis, considerada de origen divino[82].

El estudio posterior de la naturaleza de las Conferencias Episcopales y de sus funciones estuvo claramente marcado por la indefinición

[80] "Vigor Synodi revera pendet ex magnitudine diligentiae, qua praeparata est inter communitates ecclesiales Conferentiasque Episcopales; quanto melius geritur collegialitas inter Episcopos concreto modo –dum communio exprimitur intra singulas Ecclesias–, tanto maiores utilitates esse possunt, quas illi congressioni Synodi afferunt", JUAN PABLO II, Discurso a los miembros del Consejo de la Secretaría General del Sínodo de los Obispos, 30/4/1983, AAS 75 (1983) 648-651: 650-651.

[81] Cf. G. FELICIANI, *Le Conferenze Episcopali*, Bologna 1974, 59-95.

[82] Cf. G. FELICIANI, *Le Conferenze Episcopali*, *op. cit.*, 373-385.

del debate conciliar, y la cuestión de la potestad de las Conferencias Episcopales fue, si no un tema excluyente de dicho estudio, al menos el punto de vista desde el que la mayoría de los autores emprendía su trabajo.

Sin embargo, aun teniendo en cuenta todo lo que ha significado para el actual desarrollo de las Conferencias Episcopales esta finalidad que se les reconoce desde el Concilio del ejercicio de cierta potestad de régimen, es importante recordar que la función de las Conferencias Episcopales no se agota en sus competencias legislativas. Ya G. Feliciani afirmaba en las conclusiones de su libro sobre el origen y el desarrollo de las Conferencias Episcopales y el debate sobre su naturaleza, finalidad y potestad, la necesidad que éstas no perdieran su carácter originario de encuentros consultivos y de intercambio de los Obispos de una nación o región, ahogándose en el mar de sus competencias legislativas[83].

El Código comienza la descripción de las Conferencias Episcopales con un texto del Concilio, apenas modificado, en el que se afirma que a través de ellas los Obispos ejercen conjuntamente algunas funciones pastorales[84]. Un poco más adelante especifica la capacidad de las Conferencias Episcopales de tomar decisiones vinculantes, señalando las limitaciones de esta potestad[85]. Nosotros veremos cómo Juan Pablo II se refiere a la finalidad de las Conferencias Episcopales teniendo en cuenta su capacidad de tomar decisiones vinculantes, no sólo útiles sino incluso necesarias en determinados momentos, pero también y en forma mucho más frecuente y extensa al encuentro, el diálogo y la acción pastoral de los Obispos en y a través de las Conferencias Episcopales, más allá del estricto campo de las decisiones vinculantes.

Veremos primero un aspecto que hace las veces de marco de referencia de toda la actividad de las Conferencias Episcopales, que es la unidad eclesial, y el modo con el que Juan Pablo II se refiere al papel que las Conferencias Episcopales juegan en la construcción de esta unidad. A continuación verificaremos cómo se refiere el Papa a la finalidad de las Conferencias Episcopales como lugar de encuentro y de diálogo entre los Obispos, e instrumentos para la acción conjunta de los mismos. Dedicaremos un párrafo especial a la función y potestad propiamente legislativa de las Conferencias Episcopales según las referencias del Papa, para terminar con la mención de los límites de las Conferencias Episcopales, mencionados en forma insistente no sólo por el Concilio y por el Código, sino también por Juan Pablo II.

[83] Cf. G. Feliciani, *Le Conferenze episcopali*, *op. cit.*, 542-545.
[84] Cf. can. 447 y *Christus Dominus*, n. 38,1.
[85] Cf. can. 455.

1. La unidad eclesial

La unidad es un don y un mandato de Jesucristo a la Iglesia[86]. La unidad entre los Obispos, dice a un grupo de Obispos de Perú, será una respuesta elocuente a la misma oración de Jesús[87]. Es claramente destacada la insistencia del Papa sobre el papel que juegan y la importancia que tienen las Conferencias Episcopales para construir un valor tan trascendente en la vida de la Iglesia como es el de la unidad. A los Obispos de Nigeria les dedica dos extensos párrafos sobre este tema, con ocasión de su visita *ad limina* del año 1987[88].

Las Conferencias Episcopales, así como en Oriente los Sínodos, son uno de los instrumentos privilegiados para construir esta unidad de la Iglesia. Así lo afirma Juan Pablo II ante los Obispos de Vietnam[89]. Y ante los Obispos del Sínodo patriarcal armenio católico reconoce no solamente este Sínodo sino también a las asambleas de la jerarquía de los diversos países de Oriente próximo y las diversas Conferencias Episcopales en las que ellos participan como instrumentos de la unidad[90].

a) La Conferencia es fuente de comunión y unidad eclesial

La Conferencia Episcopal, en cuanto tal, está llamada a buscar la unidad de las diversas diócesis, dice el Papa a los Obispos de Camerún.

[86] Cf. *Jn* 17, 21.

[87] "La unidad entre todos vosotros, amados hermanos, en la verdad, en la fe y en la caridad, será una respuesta elocuente al deseo expresado por el Señor en su plegaria al Padre: 'Que todos sean uno' (*Jn* 17, 21)", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos del Perú con ocasión de su visita *ad limina*, 13/5/1989, L'Oss. Rom. (1989) 351-352: 351.

[88] Cf. JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de Nigeria con ocasión de su visita *ad limina*, 3/9/1987, AAS 80 (1988) 59-64, nn. 3 y 4: 60-62. Citamos ahora sólo el párrafo inicial del tema en ese discurso: "Sharing, as we do, a common pastoral responsibility for these local Churches of yours, I wish to reflect with you briefly on an issue of capital importance, namely, *your unity and concerted action as Bishops*".

[89] "Précisément, je réexprime mes voeux ardents pour que l'un des instruments privilégiés de cette unité de vue et d'action apostolique –à savoir la Conférence Épiscopale avec ses diverses structures– se développe concrètement et harmonieusement", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de Vietnam con ocasión de su visita *ad limina*, 11/12/1980, AAS 73 (1981) 18-21: 20.

[90] "La unidad y la concordia, de las que vuestro Sínodo es instrumento en el seno de vuestra Iglesia armenia católica, las ponéis en práctica también con toda la familia católica tomando parte de las asambleas de la jerarquía de los diversos países del Próximo Oriente o en las Conferencias Episcopales de los países de vuestra diáspora", JUAN PABLO II, Discurso al Sínodo patriarcal católico armenio, 26/8/1989, L'Oss. Rom. (1989) 613: 613.

Es una unidad, continúa, que es requerida por la naturaleza misma de la Iglesia, que es una comunión de comunidades[91]. De allí que Juan Pablo II diga a los Obispos del Pacífico que su Conferencia Episcopal (a través de su propia unidad) refleja la unidad misma de la Iglesia[92]. El servicio a la unidad de las diócesis en las diversas regiones del país es un servicio que corresponde a la Conferencia Episcopal en cuanto tal, dice el Papa a los Obispos de Vietnam[93]. La Conferencia Episcopal resulta uno de los ejes, junto con las provincias eclesiásticas, sobre los que se construye la unidad de la Iglesia en un país, de la que los Obispos son servidores, dice Juan Pablo II a los Obispos de Zaire[94].

La unidad de los Obispos dentro de la Conferencia y su mutuo apoyo es un servicio esencial a la comunidad de fe que ellos presiden en el amor, dice a los Obispos de Irlanda[95]. La contribución de los Obispos a la unidad entre ellos mismos (para la cual, como ya se ha dicho, la Conferencia Episcopal es el instrumento), experimentar juntos el amor de Cristo, dice en otra ocasión a los Obispos de África meridional, es una contribución pastoral a las Iglesias locales que ellos presiden y sirven[96].

[91] "Et en même temps, vous ressentez la nécessité de fortifier l'unité, encore fragile, entre tous les diocèses, et votre Conférence Épiscopale s'y emploie activement. Cette union est requise par la nature même de l'Eglise, qui est communion de communautés", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Camerún con ocasión de su visita *ad limina*, 13/11/1982, AAS 75 (1983) 56-62: 58.

[92] "Vuestra propia Conferencia Episcopal refleja de un modo admirable 'la unidad de la Iglesia de Cristo' ", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de la Conferencia Episcopal del Pacífico con ocasión de su visita *ad limina*, 13/2/1984, L'Oss. Rom. (1984) 125-126: 125.

[93] "A ce propos, je voudrais attirer votre attention sur la mission qui revient à la Conférence Épiscopale comme telle; elle vous aidera 'affermir l'unité des diocèses dans les diverses régions du pays", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Vietnam con ocasión de su visita *ad limina*, 24/11/1990, AAS 83 (1991) 680-686: 682.

[94] "Oui, vous êtes les artisans de l'unité diocésaine, et aussi les serviteurs de l'unité de l'Eglise au Zaïre, grâce à votre collaboration confiante dans le cadre des Provinces et de la Conférence Épiscopale", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de Zaire con ocasión de su visita *ad limina*, 23/4/1988, AAS 80 (1988) 1449-1455: 1451.

[95] "Your personal witness of fidelity to the Church's teachings and your unity and mutual support within the Episcopal Conference is an essential service to the community of faith over which you preside in love", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Irlanda con ocasión de su visita *ad limina*, 27/8/1987, AAS 80 (1988) 52-59: 55.

[96] "Dear brother Bishops: your own contribution of *unity among yourselves*, your experiencing together the love of Christ, and your bearing witness to this love are themselves splendid acts of Episcopal leadership - a pastoral contribution to the local Churches over which you preside and which you love and serve", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de África meridional con ocasión de su visita *ad limina*, 27/11/1987, AAS 80 (1988) 682-686: 686.

La unidad a la que el Papa se refiere en relación a las Conferencias Episcopales no es una unidad sólo teórica. Llama a los Obispos de Togo a una unidad que se concreta en la realidad de la Iglesia, que se realiza en una forma dinámica y concreta en la unidad entre las diversas diócesis, por ejemplo compartiendo los agentes apostólicos, y que permite llevar adelante un mejor aprovechamiento de los recursos pastorales de cada uno[97]. Y a los Obispos de Bangladesh les muestra que la unidad en la fe y la disciplina debe encontrar amplia expresión en el campo de acción de la caridad[98].

Todos éstos son suficientes motivos para comprender la insistencia con la que el Papa alienta a los Obispos para que trabajen por esta unidad y cuiden de ella a través de las Conferencias Episcopales. El mismo Juan Pablo II reza por este objetivo. Así lo hace ante los Obispos de Bangladesh cuando visita este país en el año 1986[99]. Espera que esos sean los frutos de su encuentro con los Obispos de la República Dominicana en su visita *ad limina* del año 1988[100]. Exhorta a los Obispos de Puerto Rico a vivir esta unidad entre ellos mismos[101]. Y pide al Señor que la visita *ad limina* realizada por los Obispos de Perú en el

[97] "Ainsi, que celui d'entre vous qui a des ouvriers apostoliques en nombre raisonnable pense à celui qui en a moins. Que celui d'entre vous que bénéficie de structures ecclésiales de formation en fasse profiter aussi les autres. Bref, que votre Eglise au Togo fasse preuve d'une unité dynamique, fruit d'une adhésion à l'essentiel dans une communion active animée par la charité de Dieu!", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Togo con ocasión de su visita *ad limina*, 12/6/1989, AAS 81 (1989) 1321-1325: 1323.

[98] "Unity of faith and discipline should likewise find ample expression in concerted service of others, especially those most need of compassion and concern. Such 'united action in works of charity' has long been a 'hallmark of the Church in your country' ", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Bangladesh con ocasión de su visita *ad limina*, 3/9/1985, AAS 78 (1986) 16-20: 18.

[99] "I wish to encourage you along this path. Above all I encourage you to work in unity, so that everyone in the Church in Bangladesh will come together in a renewed and more conscious sharing in the Church's apostolate. As you yourselves wrote, your are indeed 'as the threshold of a new Advent, a new moment of this grace and mission service' ", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Bangladesh, en Dacca, durante su visita a ese país, 19/11/1986, AAS 79 (1987) 916-922: 917.

[100] "Queridos hermanos: Que este encuentro confirme y consolide a la vez su unión mutua y su labor evangelizadora como Obispos y Pastores de la Iglesia en ese país", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de la República Dominicana con ocasión de su visita *ad limina*, 27/8/1988, AAS 81 (1989) 68-72: 72.

[101] "En esta tarea, vivid intensamente la unión entre vosotros mismos, así como con el Sucesor de Pedro y con toda la Iglesia", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Puerto Rico con ocasión de su visita *ad limina*, 27/10/1988, AAS 81 (1989) 598-603: 599.

año 1989 consolide aún más la unidad entre ellos y con la Iglesia universal[102].

b) Los frutos de la unidad de las Conferencias Episcopales

Son muy variados los frutos de la unidad vivida en las Conferencias Episcopales a los que se refiere Juan Pablo II. Veremos rápidamente algunos de estos frutos mencionados por el Papa cuando habla a Obispos, dejando para el siguiente apartado el desarrollo del fruto más destacado por Juan Pablo II: la ayuda que esta unidad significa para la credibilidad del ministerio de los Obispos.

En primer lugar, el Papa recuerda su propia experiencia como miembro de la Conferencia Episcopal de Polonia, según la cual de la unidad proviene la fuerza espiritual[103]. De esta unidad de la Conferencia Episcopal Polaca resulta un apoyo para cada Obispo, y especialmente para el primado, ante las dificultades que pueden aparecer en la relación con la autoridad civil[104].

Los frutos de la unidad de las Conferencias Episcopales se percibirán en la realización de la misión que corresponde a los Obispos. La unidad de los Obispos entre sí dentro de la Conferencia Episcopal, afirma Juan Pablo II ante los Obispos del Brasil en su visita a Río de Janeiro, resulta la mejor predicación que ellos pueden realizar y el mejor servicio a su nación[105]. La unión de espíritus y de corazones de la Conferencia Episcopal de Vietnam desde sus comienzos, constata Juan Pablo II, es por sí mismo un camino de evangelización[106]. Esta unidad, dice ante los Obispos de Japón, que requiere de los Obispos el ejercicio de una colegialidad efectiva y afectiva, tiene importantes efectos sobre to-

[102] "Queridos hermanos: Pido al Señor que esta visita *ad limina apostolorum* confirme y consolide aún más la unión entre vosotros y con la Iglesia universal", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos del Perú con ocasión de su visita *ad limina*, 13/5/1989, L'Oss. Rom. (1989) 351-352: 352.

[103] "Lo que más caracteriza de modo particular a la Conferencia del Episcopado polaco es la unidad, que es fuente de fuerza espiritual", JUAN PABLO II, Discurso a la Conferencia Episcopal de Polonia, durante su visita a ese país, 5/6/1979, L'Oss. Rom. (1979) 296-299: 296.

[104] Ver nota 74.

[105] "Não devemos, de resto, iludir-nos: a pregação melhor que podem fazer os Bispos de uma nação, o serviço mais frutuoso que podem prestar à sua gente, o gesto mais eficaz que podem realizar será certamente a demonstração veraz e visível que puderem dar de comunhão entre eles", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Brasil, en Río de Janeiro, durante su viaje a ese país, 10/7/1980, AAS 72 (1980) 944-960: 946.

[106] "Cette union des esprits et des coeurs constitue en elle-même un chemin de l'évangélisation", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de Vietnam con ocasión de su visita *ad limina*, 11/12/1980, AAS 73 (1981) 18-21: 20.

dos los emprendimientos pastorales locales[107]. El testimonio de cohesión que caracteriza a los Obispos de Paraguay, les dice Juan Pablo II, es el primer aporte que ellos brindan al pueblo que se les ha confiado[108]. La cohesión y sintonía de propósitos, manifestaciones de la unidad de los Obispos de Honduras, favorece la realización de su misión, individual y colectiva, les dice el Papa[109].

Por otra parte, la unidad de los Pastores se convierte en el núcleo y la raíz de la perfecta comunión eclesial y lleva a la unidad entre todos los miembros de sus Iglesias particulares, afirma ante los Obispos de Hungría con ocasión de su visita *ad limina* del año 1987[110].

En particular, la unidad de los Pastores servirá de ejemplo y de aliciente para la unidad de los sacerdotes, afirma Juan Pablo II ante los Obispos de la Conferencia Episcopal de Berlín[111]. Y la unidad de los Obispos en la Conferencia Episcopal servirá no sólo de motivo para promover la unidad entre los sacerdotes, sino entre todos los agentes pastorales y miembros de las Iglesias particulares, dice ante los Obispos de Uruguay[112]. Y prácticamente con las mismas palabras se dirige años después a los Obispos de Puerto Rico[113].

[107] "This unity requires from Bishops the 'collegialitas effectiva' and the 'collegialitas affectiva' with the Successor of Peter and with all their brother Bishops throughout the world. It likewise requires a special manifestation of unity among the Bishops of each Episcopal Conference. This latter dimension is of particular importance for the effect that it has on all local apostolic endeavors", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Japón, en Tokio, durante su visita a ese país, 23/2/1981, AAS 73 (1981) 405-410: 406.

[108] "Esta Sede Apostólica conoce, en efecto, la fraternal cohesión que caracteriza a los Pastores de la Iglesia en el Paraguay. Y vosotros percibís bien la importancia de este testimonio, que es el primer aporte al pueblo confiado a vuestros cuidados", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Paraguay con ocasión de su visita *ad limina*, 15/11/1984, AAS 77 (1985) 371-376: 372.

[109] "Aunque no puedo alargar más este encuentro, no quiero concluirlo sin manifestaros mi profunda alegría por la cohesión y sintonía de sentimientos y de propósitos que reinan entre vosotros. Mantened ese gran bien, queridos hermanos, que tanto favorece vuestra misión individual y colectiva", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Honduras con ocasión de su visita *ad limina*, 26/9/1983, AAS 76 (1984) 129-133: 132.

[110] Ver nota 33.

[111] "Considerad también que la unidad entre vosotros mismos, como Obispos, vivida con pleno convencimiento, se convierte en un poderoso motivo para desear la unidad por parte de vuestros sacerdotes", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de la Conferencia Episcopal de Berlín con ocasión de su visita *ad limina*, 28/10/1982, L'Oss. Rom. (1983) 31.

[112] "Esa unidad entre vosotros se convertirá en el más poderoso motivo para promover la unidad entre vuestros sacerdotes, agentes pastorales y miembros todos de vuestras Iglesias particulares", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Uruguay con ocasión de su visita *ad limina*, 14/1/1985, AAS 77 (1985) 657-662: 659-660.

[113] "El testimonio de unidad entre vosotros será ciertamente motivo y estímulo

Esta unidad no es importante sólo en el orden de los principios, o de las intenciones, o de los corazones. Es una unidad efectiva, que se concreta en la solidaridad en los intentos evangelizadores de las diversas Iglesias particulares de una Conferencia Episcopal. Es decir, es una unidad que llega a la acción evangelizadora de la Iglesia, y que por eso se concreta en una pastoral de conjunto.

Juan Pablo II alienta a los Obispos de Ecuador a preservar el don de la unidad fraternal entre ellos, y, como reflejo de ello, se corrobore la solidaridad de intentos entre las comunidades que tienen encomendadas[114]. Habla a los Obispos italianos del deber de su Conferencia Episcopal de hacer frente a la propia responsabilidad para favorecer, frente al secularismo, la afirmación de los sanos valores, en una unidad de acción y de programas acerca de la pastoral de conjunto, por el que los Obispos puedan llevar adelante el ministerio al que son llamados[115]. Exhorta a los Obispos de Colombia a continuar trabajando en estrecha unidad por la auténtica liberación que nos viene de Jesucristo[116].

En algunos campos de la pastoral, la unidad de acción de los Obispos de una misma Conferencia Episcopal es el único camino posible. Por ejemplo, Juan Pablo II señala a los Obispos de Nigeria los seminarios regionales o interdiocesanos, la relación con las autoridades civiles y los

---

para acrecentar aún más la unidad entre vuestros sacerdotes, entre los agentes de pastoral y con los demás miembros de vuestras Iglesias particulares", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Puerto Rico con ocasión de su visita *ad limina*, 27/10/1988, AAS 81 (1989) 598-603: 599.

[114] "Por ello, a la vez que os expreso mi vivo gozo por la unión de mentes y corazones que existe entre vosotros, os aliento a preservar siempre este don precioso, de modo que en todas vuestras iniciativas y orientaciones como pastores se irradie la unión fraternal y, como reflejo de ello, se corrobore la solidaridad de intentos en las comunidades cristianas a vosotros encomendadas", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Ecuador con ocasión de su visita *ad limina*, 11/12/1979, AAS 71 (1979) 1524-1528: 1525.

[115] "In questo innegabile contrasto di posizioni radicalmente opposte –sanità di tradizioni cattoliche che devono far fronte alla secolarizzazione– la Conferenza Episcopale Italiana ha il dovere di assumere autonomamente tutte le proprie responsabilità, per favorire l'affermazione dei sani valori, che costituiscono l'onore genuino del popolo italiano, e far argine ai pericoli che cercano di corroderli all'interno, in una unità di azione e di programmi circa la pastorale d'insieme, che, opportunamente graduata e adattata alle esigenze delle singole Chiese locali, possa condurre avanti, con letizia e decisione, l''opus ministerii' al quale siete stati chiamati", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Italia durante la XVII Asamblea General de la Conferencia Episcopal Italiana, 29/5/1980, AAS 72 (1980) 410-421: 414.

[116] "Continuad trabajando, queridos hermanos, en estrecha unidad, por la auténtica liberación que nos viene de Jesucristo, Redentor del hombre, la cual ha de ser preservada de ideologías que le son ajenas y que desvirtúan su contenido evangélico", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Colombia, en Bogotá, durante su visita a ese país, 2/7/1986, AAS 79 (1987) 65-73: 71.

planes pastorales como terrenos en los que deben trabajar unidos[117]. Y dice a los Obispos de Birmania que es esencial que los Obispos de un mismo país trabajen unidos en el campo del diálogo entre la fe y las culturas locales[118].

Finalmente, conviene señalar que para Juan Pablo II los frutos de la unidad de las Conferencias Episcopales tienen su influjo no solamente dentro de la misma Iglesia. Señala también los efectos que tiene en bien de todo el país, ya que a través de la unidad de la Iglesia, los Obispos aportan al bien común de toda la nación. La unidad de la Iglesia en torno a los legítimos Pastores (como es la unidad que se realiza gracias a la Conferencia Episcopal) es un valioso aporte a la sociedad civil, dice Juan Pablo II a los Obispos de Paraguay[119]. La propia experiencia de unidad de los Obispos, dice a los de África meridional, será siempre una contribución a la transformación cristiana de la sociedad[120]. La exigencia de unidad entre los Obispos, conforme al mandato de Jesucristo, dice ante los de Bolivia, redundará en bien de las comunidades que se les han confiado, así como de la sociedad en general[121].

Considerando la importancia que le da a los frutos de la unidad de los Obispos en las Conferencias Episcopales, resulta coherente la frecuencia con la que Juan Pablo II manifiesta su aprecio por el esfuerzo de los Obispos en pos de esta unidad en la Conferencia Episcopal. Así

[117] "There are many needs of the apostolate in your nation which you cannot meet adequately unless you stand together and act together. Examples are the common projects which I have just mentioned. Added to these are your Regional and Interdiocesan Seminaries, both junior and senior, your relationship with national and regional civil authorities, your pastoral planning and so forth", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Nigeria, durante su visita a ese país, 15/2/1982, AAS 74 (1982) 611-618: 612-613.

[118] "This 'dialogue' between the 'truly catholic faith" of the Church and 'local cultures' is an important aspect of your episcopal ministry. It is essential that Bishops of the same country should work together in this matter, in close contact with the Roman Curia", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Birmania con ocasión de su visita *ad limina*, 7/6/1985, AAS 77 (1985) 1067-1071: 1071.

[119] "Por otra parte, la unidad de la Iglesia en torno a sus legítimos Pastores es un valioso aporte a la misma sociedad civil y al florecimiento de solidarias iniciativas en favor del bien común", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Paraguay con ocasión de su visita *ad limina*, 15/11/1984, AAS 77 (1985) 371-376: 373.

[120] "You are convinced that your own experience of unity, together with prayer, will truly contribute to the goal that must constantly be reaffirmed: the *christian* transformation of society", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de África meridional con ocasión de su visita *ad limina*, 27/11/1987, AAS 80 (1988) 682-686: 684.

[121] "Las palabras del Maestro 'que todos sean uno' (*Jn* 17,21) debe ser una exigencia constante en todos vosotros, lo cual redundará en bien de las comunidades confiadas a vuestros cuidados, así como de la sociedad en general", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Bolivia con ocasión de su visita *ad limina*, 8/11/1990, AAS 83 (1991) 590-597: 591.

lo hace ante los Obispos de Paraguay[122]. Lo mismo dice ante un grupo de Obispos de México[123]. Con términos similares se expresa ante los Obispos de Colombia[124]. Manifiesta su aprecio por la voluntad y esfuerzo de un grupo de Obispos de España por mantener y acrecentar la unidad de su Conferencia Episcopal[125]. Agradece a un grupo de Obispos de la Conferencia Episcopal Alemana su solicitud por conseguir y afianzar la unidad y comunión de su Conferencia[126].

Del mismo modo, también expresa su aprecio y complacencia por los frutos de estos esfuerzos de los Obispos por construir y acrecentar la unidad en sus Conferencias Episcopales. La hace ante la Conferencia Episcopal Italiana, que tiene la particularidad, dice Juan Pablo II, de ser observada desde todos los lugares del mundo[127]. Agradece a Dios la unidad del episcopado de Angola y Santo Tomé, de la que tiene inequívocas pruebas[128]. Encuentra consuelo en la unidad de propósitos y

[122] "En esta ocasión quiero expresar ante todo mi más vivo aprecio por el esfuerzo realizado por mantener y acrecentar la unidad en el seno de vuestra Conferencia Episcopal y en la Iglesia en general", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Paraguay con ocasión de su visita *ad limina*, 15/11/1984, AAS 77 (1985) 371-376: 372.

[123] "Deseo iniciar expresando mi vivo aprecio por vuestra voluntad decidida en mantener y reforzar la unidad en el seno de vuestra Conferencia Episcopal y en la Iglesia en general", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de México con ocasión de su visita *ad limina*, 26/9/1988, AAS 81 (1989) 190-196: 191.

[124] "En las relaciones quinquenales y en los coloquios privados que hemos tenido, he podido apreciar la vitalidad de las comunidades confiadas a vuestro ministerio y la decidida voluntad que os anima, como Obispos, de mantener y consolidar el espíritu colegial y la unidad en el seno de vuestra Conferencia Episcopal y con toda la Iglesia", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de Colombia con ocasión de su visita *ad limina*, 4/12/1989, AAS 82 (1990) 701-707: 701.

[125] Ver nota 17.

[126] "Doy gracias al Arzobispo de Friburgo por las afectuosas palabras de saludo y de presentación de vuestro grupo. Deseo también agradeceros vuestra solicitud por conseguir y afianzar la *unidad* y la *comunión* dentro de la Iglesia y en el seno de vuestra Conferencia Episcopal", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos alemanes de la región sudoccidental con ocasión de su visita *ad limina*, 19/12/1992, L'Oss. Rom. (1993) 8-9.

[127] "Rileggendo queste affermazioni [*Lumen gentium*, n. 23] di alto valore dottrinale e pastorale, mi è caro rendere omaggio alla profonda unità che lega i Vescovi italiani tra loro e col Successore di Pietro e che vivamente apprezzo e che è per me motivo di conforto, nella comune sollecitudine di servizio alla Chiesa di Cristo che è in Italia, alla quale non a torto si guarda ogni parte del mondo, avendo la Provvidenza Divina guidato a questa terra i passi del Pescatore di Galilea", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos, sacerdotes y laicos reunidos en Loreto, Italia, para la Asamblea Eclesial, 11/4/1985, AAS 77 (1985) 956-970: 959.

[128] "Vem-me espontaneamente exclamar com o salmista: 'como é bom, como é agradável o convívio de muitos irmãos juntos!' (*Sl* 132 [133], 1). Desta exclamação faço agradecimento ao Pai, louvor ao Filho e súplica ao Espírito Santo: pela unidade do episcopado de Angola e São Tomé, entre si e com o Sucessor de Pedro, do que ten-

de acción de los Obispos de Yugoslavia[129]. Y considera un don del cielo, pidiendo a Dios que lo conserve y acreciente, el episcopado de México, que brinda un testimonio de unidad al pueblo cristiano[130].

También expresa su deseo de la consolidación y crecimiento de esta unidad de los Obispos dentro de la Conferencia Episcopal. Desea que su encuentro con los Obispos de Guinea Ecuatorial confirme y consolide su unión mutua[131]. Casi del mismo modo se expresa ante los Obispos de la República Dominicana[132]. Al recibir a un grupo de Obispos de Chile, quiere que sus palabras sirvan de aliento para reforzar la unidad de su Conferencia Episcopal, y que la visita *ad limina* que han realizado tenga ese mismo fruto[133]. Y exhorta a los Obispos de Togo a ejercer su carisma de la unidad no solamente dentro de su propia diócesis, sino en la misma Conferencia Episcopal que los reúne[134].

c) La unidad de la Conferencia y la credibilidad del ministerio de los Obispos

Veremos ahora una serie de afirmaciones de Juan Pablo II en las que se pone en evidencia el mayor alcance del efectivo influjo del ministerio de los Obispos dentro y fuera de la Iglesia, cuando éstos actúan unidos a través de las Conferencias Episcopales, en vez de hacerlo cada

---

ho inequívocas provas", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de la Conferencia Episcopal de Angola y Santo Tomé con ocasión de su visita *ad limina*, 23/5/1986, AAS 78 (1986) 1262-1270: 1262-1263.

[129] "Consolatur me coniunctio vestra tum propositorum tum etiam actorum", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Yugoslavia con ocasión de su visita *ad limina*, 14/1/1989, AAS 81 (1989) 860-865: 863.

[130] "Un episcopado, como el vuestro, que ofrece al pueblo cristiano el testimonio de su unidad en el Señor, es un don del cielo, que pido a Dios os lo conserve y acreciente siempre", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de México con ocasión de su visita *ad limina*, 2/3/1989, AAS 81 (1989) 1038-1044: 1038-1039.

[131] "Que este encuentro confirme y consolide vuestra unión mutua como Obispos y guías de la Iglesia en Guinea Ecuatorial", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Guinea Ecuatorial con ocasión de su visita *ad limina*, 20/11/1987, AAS 80 (1988) 662-667: 667.

[132] Ver nota 100.

[133] "Deseo que mis palabras de hoy, queridos hermanos, sean de aliento para reforzar aún más la unidad de vuestra Conferencia Episcopal ... Que esta visita *ad limina*, muestra elocuente de vuestra cercanía al Sucesor de Pedro, consolide vuestra unión mutua como Obispos y guías de la Iglesia en Chile", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de Chile con ocasión de su visita *ad limina*, 10/3/1989, L'Oss. Rom. (1989) 211-212: 211.

[134] "Chers Frères, continuez à exercer votre charisme de l'unité non seulement dans le cadre du diocèse mais dans toute la Conférence Épiscopale", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Togo con ocasión de su visita *ad limina*, 12/6/1989, AAS 81 (1989) 1321-1325: 1323.

uno por su cuenta y dentro de los límites jurisdiccionales de su Iglesia particular.

A nadie se le escapa, dice hablando a la Conferencia Episcopal austríaca, el peso que tienen las reflexiones y las decisiones de una Conferencia Episcopal para los hombres y las Iglesias locales de su país, y aún más allá de sus fronteras. Esto mismo ya constituye una exigencia de unidad para la Conferencia, que alcanza así una influencia que, de otro modo, los Obispos no tendrían[135]. Esta unidad, alimentada por motivaciones profundas y sobrenaturales, se convierte en una ayuda que enriquece enormemente el desarrollo de los proyectos de evangelización de los Obispos, dice ante un grupo de Obispos de España[136]. La unidad entre ellos, vivificada por la escucha de la Palabra de Dios y la participación en la única Eucaristía, dice a los Obispos de Rumania, los sostendrá, gracias al diálogo sincero y a la colaboración activa, a la hora de afrontar y resolver los problemas con los que se enfrentan[137].

Así, la unidad de los Obispos en la Conferencia Episcopal es una fuente inestimable de eficacia de la tarea de los mismos, que resulta para el bien de las Iglesias, y de credibilidad para su ministerio. Así lo afirma Juan Pablo II ante los Obispos de Lituania[138]. La unión efectiva y afectiva de los Obispos en su Conferencia Episcopal, dice a los de Gre-

[135] "Esa unidad constituye una exigencia, en primer lugar, para su Conferencia Episcopal y los trabajos que realiza. A nadie se le escapa el peso que las reflexiones y decisiones de este ámbito eclesial tienen para los hombres e Iglesias locales en su patria, e incluso más allá de sus fronteras", JUAN PABLO II, Discurso a la Conferencia Episcopal Austríaca, en Viena, durante su visita a ese país, 12/9/1983, L'Oss. Rom. (1983) 522-524: 524.

[136] "En la realización de estas tareas, es alentador comprobar el espíritu de colaboración que os anima dentro de la Conferencia Episcopal Española; vuestra unidad eclesial con los demás hermanos en el episcopado, alimentada por motivaciones profundas y sobrenaturales, os será también de gran ayuda y enriquecimiento para llevar adelante vuestros importantes proyectos de evangelización", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Barcelona y de las provincias eclesiásticas de Tarragona y Valencia, España, con ocasión de su visita *ad limina*, 7/11/1986, AAS 79 (1987) 887-891: 889.

[137] "L'unità fra voi, vivificata dall'ascolto della Parola di Dio e dalla partecipazione all'unica Eucaristia 'sacramento di amore, segno di unità, vincolo di carità' (*Sacrosanctum Concilium*, n. 47), vi sosterrà, grazie al sincero dialogo ed alla fattiva collaborazione, nell'affrontare e nel risolvere i problemi con i quali vi trovate confrontati", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Rumania con ocasión de su visita *ad limina*, 23/3/1991, AAS 83 (1991) 1060-1066: 1063.

[138] "Velim idcirco cohortari vos, venerabiles fratres, ut fervidiorem usque et congruentiorem inter vos coniunctionem reddatis, intram Conferentiam vestram, vobis conscii hinc actionis pastoralis copiose efficaciam et vestri testimonii ipsam credibilitatem oriri", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Lituania con ocasión de su visita *ad limina*, 18/4/1988, AAS 80 (1988) 1441-1447: 1445.

cia, redunda en eficacia pastoral y en la credibilidad de su ministerio[139]. Con la mutua unión de los Obispos, dice a la Conferencia Episcopal de Bolivia, su actuación ganará en intensidad y eficacia[140]. Consolidando el espíritu colegial y la unidad en el seno de la Conferencia Episcopal, los Obispos de Panamá dan mayor vigor a su ministerio y hacen más eficaz su acción pastoral, afirma Juan Pablo II[141]. Es una eficacia de orden sobrenatural la que crece a través de la unidad de los Obispos en la Conferencia Episcopal, dice el Papa a los de Papúa Nueva Guinea e Islas Salomón[142].

La cohesión de las fuerzas a través de la Conferencia Episcopal debe garantizar, dentro de la propia nación, afirma Juan Pablo II ante los Obispos de Italia en una asamblea plenaria, el prestigio, la incidencia y la credibilidad necesarias para la eficacia de los esfuerzos pastorales[143]. La fecundidad de los servicios y carismas que cada Obispo aporta al interior de su Conferencia Episcopal para construir la unidad de todo el cuerpo, depende de su inserción en una única vida animada por un solo espíritu, dice ante los Obispos de Alemania, y por eso, una gran medida de unanimidad dentro de la Conferencia Episcopal no se da a costa de la vitalidad y credibilidad del testimonio de los Obispos, sino todo lo contrario[144].

[139] "Je souhaite très vivement que cette union affective et effective des membres de la Conférence connaisse une nouvelle croissance. Dans une grande mesure, l'efficacité pastorale et la crédibilité même de votre témoignage découlent de cette union fraternelle", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Grecia con ocasión de su visita *ad limina*, 27/1/1989, AAS 81 (1989) 927-930: 938.

[140] "Que este encuentro confirme y consolide aún más vuestra mutua unión como Obispos y guías de la Iglesia en Bolivia; así vuestra actuación ganará en intensidad y eficacia, y redundará en bien de vuestras comunidades eclesiales", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Bolivia con ocasión de su visita *ad limina*, 8/11/1990, AAS 83 (1991) 590-597: 597.

[141] Ver nota 60.

[142] "As we acknowledge ad celebrate together our unity in the apostolate, we know that this unity has a supernatural effectiveness in regard to your ministry at home", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Papúa Nueva Guinea e Islas Salomón con ocasión de su visita *ad limina*, 23/10/1979, AAS 71 (1979) 1422-1426: 1423.

[143] "La coesione delle forze nell'ambito della legittima e fruttuosa autonomia deve garantire, all'interno della nazione in cui opera la Conferenza Episcopale, quel prestigio, quell'incidenza, quella credibilità che sono necessari per l'efficacia dell'azione pastorale in favore del popolo", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Italia durante la XVII Asamblea General de la Conferencia Episcopal Italiana, 29/5/1980, AAS 72 (1980) 410-421: 414.

[144] "No os dejéis engañar por la opinión, frecuentemente repetida, de que una gran medida de unanimidad en una Conferencia Episcopal se da a costa de la vitalidad y credibilidad del testimonio de los obispos. Sucede en realidad lo contrario. Sin duda, todos deben encontrarse en una atmósfera fraterna sin miedo ni prevención; evidentemente, cada uno, con su propia contribución, debe ayudar a la construcción

La voluntad de cohesión que anima a los Obispos en los trabajos de su Conferencia Episcopal, dice el Papa ante los de Madagascar, da a sus intervenciones una fuerza de persuasión que se percibe también más allá de la comunidad católica[145]. La unanimidad de los Obispos en la Conferencia Episcopal reafirma la fuerza de persuasión de sus enseñanzas, dice a la Conferencia Episcopal de Ruanda[146]. La unión viva de la Conferencia Episcopal les da crédito a sus Obispos también ante los dirigentes del país, afirma ante los Obispos de Turquía[147].

Finalmente, hablando a todos los Obispos de Italia durante una de las primeras asambleas generales realizadas bajo su pontificado, el Papa dice que esta unidad entre los Obispos no es sólo la primera garantía para el éxito de la propia actividad, sino también fuente de coraje, optimismo y confianza para los Obispos[148].

2. *Lugar de encuentro y acción en común*

Nos vamos a detener ahora en estos dos aspectos de la finalidad de las Conferencias Episcopales, que aparecen con más claridad desde los orígenes de las mismas. En la primera mitad del siglo pasado las Conferencias Episcopales surgieron como una alternativa eficaz para que los Obispos de una misma nación o región política pudieran reunirse

---

de la unidad del Cuerpo, que comprende muchos miembros, muchos servicios, muchos carismas. Pero la fecundidad de estos servicios y carismas depende de que se inserten en una única vida animada por un solo espíritu", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Alemania en Fulda, durante su visita a ese país, 18/11/1980, AAS 73 (1981) 82-92, L'Oss. Rom. (1980) 827-828: 83-84.

[145] "Je tiens à souligner en premier lieu la volonté de cohésion qui vous anime dans les travaux de votre Conférence Épiscopale. Cela confère aux sages orientations données, comme à vos interventions, une force de persuasion perceptible au-delà de la communauté catholique", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Madagascar con ocasión de su visita *ad limina*, 21/5/1982, AAS 74 (1982) 841-846: 841-842.

[146] "Cette unanimité apporte aussi au peuple chrétien un exemple de concorde et affermit la force de persuasion de votre enseignement", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Ruanda con ocasión de su visita *ad limina*, 27/5/1982, AAS 74 (1982) 846-851: 847.

[147] "J'ajouterai encore que l'union vivante de votre Conférence Épiscopale –génératrice d'une coresponsabilité bénéfique à votre niveau de Pasteurs et de dynamisme apostolique pour vos prêtres, vos religieux et vos fidèles– peut également vous donner plus de crédit dans vos relations avec les milieux dirigeants du pays", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Turquía con ocasión de su visita *ad limina*, 31/3/1989, AAS 81 (1989) 1115-1120: 1117.

[148] "L'unità tra i Vescovi non è solo prima garanzia per il successo della propria attività, ma è anche fonte di coraggio, di ottimismo, di fiducia", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Italia durante la XVII Asamblea General de la Conferencia Episcopal Italiana, 29/5/1980, AAS 72 (1980) 410-421: 414.

con la facilidad que permitían estos encuentros amistosos en los que, sin las formalidades, a veces demasiado exigentes y complicadas, de los Concilios provinciales, podían sin embargo intercambiar sus pareceres y concertar una acción coincidente, especialmente aunque no en forma exclusiva en los asuntos que hacían a la relación con la autoridad civil.

a) Lugar de encuentro

En un primer momento nos detendremos en las afirmaciones de Juan Pablo II que reconocen a las Conferencias Episcopales como lugares de encuentro, consulta, diálogo, intercambio, participación, reflexión en común entre los Obispos.

El encuentro entre los Obispos, el diálogo amplio y constructivo entre ellos, son fines previstos por los padres conciliares para las Conferencias Episcopales, ya que precisamente fueron creadas con este objetivo, mucho antes que se les atribuyera, a partir del Concilio, un verdadero, aunque limitado, ejercicio de la potestad legislativa[149]. Nos lo recuerda el mismo Juan Pablo II a lo largo de varios pronunciamientos.

Hablando a los Obispos de Sudán, los urge a hacer de su Conferencia Episcopal un instrumento útil para el intercambio de opiniones y compartir las ideas en orden a lograr el bien común de las Iglesias, conforme a lo enseñado por el Concilio Vaticano II[150]. También invita a los Obispos de rito caldeo en Irak a intercambiar sus experiencias pastorales y a convenir sobre los problemas eclesiales, tanto del orden nacional como internacional, tal como se los pide el Concilio y lo desea la Iglesia[151].

Las Conferencias Episcopales son entendidas por Juan Pablo II como punto, espacio, lugar de encuentro y de diálogo, de enriquecimiento

[149] Ver nota 81.

[150] "Finally, I urge you to make your Episcopal Conference the useful instrument envisaged by the Fathers of the Second Vatican Council: one wherein the sharing of ideas and the exchange of opinions leads to 'a holy consortium of resources for the common good of the churches' (*Christus Dominus*, n. 37)", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Sudán con ocasión de su visita *ad limina*, 2/10/1992, AAS 85 (1993) 749-753: 752.

[151] "Je voudrais vous inviter, en particulier, à prendre les dispositions nécessaires pour vous rencontrer régulièrement, afin d'échanger entre vous –et aussi avec les autres Evêques catholiques du pays– vos expériences pastorales, de vous concerter sur les problèmes de la vie ecclésiale sur le plan national et sur le plan international. L'enseignement du Concile Vatican II vous le demande, et c'est le désir de l'Eglise: vous réaliserez mieux votre solidarité par un travail concerté, une réflexion approfondie, une expérience spirituelle stimulée par le dialogue", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de rito caldeo en Irak con ocasión de su visita *ad limina*, 14/2/1986, AAS 78 (1986) 926-928: 927.

mutuo para los Obispos, que reciben y dan cuando participan en ellas. Allí se realiza una verdadera vivencia de la colegialidad efectiva y afectiva entre sus miembros, para los que sirven de apoyo, orientación y estímulo. Veámoslo a través de algunos pronunciamientos del Papa.

A los Obispos de Brasil les dice que su Conferencia Episcopal ha posibilitado el encuentro y el diálogo de los Obispos, cada vez más numerosos, de su país, y esto conforme a su naturaleza propia[152]. Así, ésta y todas las Conferencias Episcopales son un punto de encuentro y de diálogo para los Obispos del país, les dice en esa misma ocasión a los Obispos de Brasil[153]. Entre los objetivos de la Conferencia Episcopal, les dice Juan Pablo II a los Obispos de Portugal, está el de ser espacio de encuentro y de diálogo para los Obispos de un país[154]. Por su propia configuración y fisonomía, dice en otra ocasión a un grupo de Obispos de Brasil, la Conferencia Episcopal es un lugar de encuentro, de diálogo y de enriquecimiento mutuo, por lo que los Obispos reciben y dan en ella[155].

De allí que el Papa haya llamado a la Conferencia Episcopal de Brasil, la más numerosa de toda la Iglesia, a un diálogo que no sería sólo de los Obispos del Brasil con la Santa Sede, sino de los mismos Obispos brasileños entre sí, un diálogo franco, donde la verdad no ofende a la caridad y la caridad no dispensa de la verdad[156].

[152] "Ao longo destes vinte e oito anos –não há quem não o reconheça– procurou cumprir uma missão e realizar uma obra conformes com a sua natureza própria: possibilitar o encontro e o diálogo dos Bispos cada vez mais numerosos no país", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Brasil, en Río de Janeiro, durante su viaje a ese país, 10/7/1980, AAS 72 (1980) 944-960: 945.

[153] "Justamente concebida e devidamente realizada, a Conferência Episcopal é um inigualável ponto de encontro e de diálogo para os Bispos de um país", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Brasil, en Río de Janeiro, durante su viaje a ese país, 10/7/1980, AAS 72 (1980) 944-960: 945 y 952.

[154] Ver nota 47.

[155] "Pôr sua configuração e fisionomia a Conferência Episcopal –sabe-o a CNBB pela sua experiência pioneira– é lugar de encontro, de diálogo e de enriquecimento mútuo, pelo que se recebe e pelo que se dá", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de la provincia eclesiástica de Porto Alegre y regional Sur-tres, de Brasil, con ocasión de su visita *ad limina*, 16/2/1985, AAS 77 (1985) 814-819: 818.

[156] El encuentro se realizó en Roma, entre el 13 y el 15 de junio de 1986. El Papa dirigió dos discursos a los participantes, al comenzar: JUAN PABLO II, Discurso a los Cardenales y un grupo de Arzobispos y Obispos de Brasil al comenzar el encuentro de diálogo en el Vaticano, 13/3/1986, AAS 78 (1986) 1039-1045: 1041, y al terminar el encuentro: JUAN PABLO II, Discurso a los Cardenales y un grupo de Arzobispos y Obispos de Brasil al finalizar el encuentro de diálogo en el Vaticano, 15/3/1986, AAS 78 (1986) 1049-1052: 1049. Nos interesa especialmente este párrafo: "Diálogo adulto entre homens, cristãos e Pastores, que não têm outro interesse senão o da Igreja. Falo do diálogo dos Bispos brasileiros entre si, tão importante quanto o dos mesmos Bispos com os representantes de Cúria Romana", JUAN PABLO II, Discurso a los Car-

El diálogo entre los Obispos de una Conferencia Episcopal resulta útil, dice Juan Pablo II a los Obispos de Austria, a la hora de revisar lo actuado, para detectar posibles deficiencias o incluso procesos equivocados en la vida eclesial de un país[157].

Es un diálogo, dice Juan Pablo II a la Conferencia Episcopal del Océano Índico, que se ha mostrado eficaz para tejer lazos entre los Obispos de una Conferencia Episcopal que afronta una seria dificultad geográfica, que lleva a una natural tendencia al aislamiento, al estar constituida por innumerables islas[158].

Como consecuencia de lo que venimos diciendo, las Conferencias Episcopales son también un espacio para la reflexión en común entre los Obispos y para la participación de los mismos en las preocupaciones de sus hermanos.

Son de particular importancia las observaciones que sobre este punto hizo Juan Pablo II a la Conferencia Episcopal más numerosa de la Iglesia, la del Brasil, en su viaje a ese país en 1980[159], ya que, precisamente por su número, y por contar con una muy elaborada estructura, muchas veces se ha supuesto que en ella algunos Obispos son prisioneros de las decisiones de otros que, por sus cargos o por su dedicación, son más influyentes en las decisiones importantes de dicha Conferencia Episcopal[160].

Ante todo, el Papa pone en claro que una Conferencia Episcopal es obra común de todos sus miembros, y que, por lo tanto, para que sea

---

denales y un grupo de Arzobispos y Obispos de Brasil al finalizar el encuentro de diálogo en el Vaticano, 15/3/1986, AAS 78 (1986) 1049-1052: 1051.

[157] "La concordia evidente de todos los obispos con la Santa Sede en esta cuestión será el camino más seguro para superar las polarizaciones que se han manifestado en las discusiones de los últimos meses. Por otra parte, vosotros mismos os habéis señalado como objetivo intentar buscar, con ese mismo espíritu, el diálogo sobre posibles deficiencias o incluso procesos equivocados en la vida eclesial de vuestro país, procurando además, que el diálogo continúe", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Austria con ocasión de su visita *ad limina*, 19/6/1987, L'Oss. Rom. (1987) 595-596: 596.

[158] "En efecto, a pesar de las situaciones diversas de vuestras diócesis respectivas y de una tendencia natural al aislamiento, comprensible por tratarse de islas, habéis logrado tejer lazos entre vosotros por medio de encuentros regulares y de compartir vuestras preocupaciones apostólicas", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de la Conferencia Episcopal del Océano Índico, 29/9/1987, L'Oss. Rom. (1987) 911: 911.

[159] JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Brasil, en Río de Janeiro, durante su viaje a ese país, 10/7/1980, AAS 72 (1980) 944-960.

[160] Ver nota 4. En ese lugar el Cardenal Ratzinger no habla expresamente de Brasil, pero no cabe duda de que la Conferencia Episcopal de ese país estaba entre las que creaban las preocupaciones a las que se refiere el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

espiritualmente rica necesita de la participación de todos sus miembros[161].

Por una parte, será mayor esa participación en una Conferencia numerosa cuanto mayor sea la representatividad de los Obispos que ocupan puestos en los órganos de decisión[162]. Pero, por otra parte, crece esa participación cuando la Conferencia resulta un espacio en el que los Obispos pueden realmente encontrarse[163].

Y aunque los Obispos puedan servirse de la ayuda de múltiples expertos cuando estudian los temas que ocupan a la Conferencia Episcopal, cuando llega la hora de las decisiones que corresponden solamente a ellos, deben poder tener tiempos suficientemente largos, sin la participación de otros, para el encuentro y el diálogo entre ellos, con la participación de todos[164]. En esta participación, que el Papa alienta en la Conferencia Episcopal del Brasil, estará la gracia mayor de la Conferencia[165].

Las reflexiones en común son las que permiten encontrar "las líneas de fondo de una pastoral puesta al día", que orienten no sólo a los sa-

[161] "Uma Conferência Episcopal é uma obra comum: espiritualmente rica, se nela todos os Bispos se sentem plenamente membros e dão sua presença com prazer e sem constrangimento; empobrecida, ao contrário, cada vez que pôr qualquer motivo alguém se sente, se diz ou se põe à margem", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Brasil, en Río de Janeiro, durante su viaje a ese país, 10/7/1980, AAS 72 (1980) 944-960: 947.

[162] "Em uma Conferência Episcopal numerosa, haverá tanto maior participação, quanto maior for a representatividade dos Bispos membros, nos órgãos de decisão", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Brasil, en Río de Janeiro, durante su viaje a ese país, 10/7/1980, AAS 72 (1980) 944-960: 947.

[163] "Cresce a participação, quando os Bispos, na prática, experimentam a sua Conferência como o espaço no qual podem encontrarse entre si, no exercício da sua condição de chamados a participar da missão do Cristo Profeta", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Brasil, en Río de Janeiro, durante su viaje a ese país, 10/7/1980, AAS 72 (1980) 944-960: 947.

[164] "São os Bispos, naturalmente, que conservam a responsabilidade de decisões, pronunciamentos e documentos da Conferência como tal, e pôr isso têm que responder perante a própria consciência e perante Deus. Rodear-se pois de colaboradores poderá ser uma maneira de apoiar o esforço de fidelidade à Verdade divina e de melhor servir o povo de Deus. No entanto, não deveria surpreender a ninguém que nas assembléias de suas Conferências os Bispos disponham de períodos suficientemente longos para o encontro e o diálogo entre si, sem a presença de outros, para reforçarem a sua unidade como mestres de fé, partilharem a comum responsabilidade de serem, cada vez mais, força e segurança da fundamental unidade da Igreja", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Brasil, en Río de Janeiro, durante su viaje a ese país, 10/7/1980, AAS 72 (1980) 944-960: 948.

[165] "A graça maior da Conferência estará nesta participação", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Brasil, en Río de Janeiro, durante su viaje a ese país, 10/7/1980, AAS 72 (1980) 944-960: 948.

cerdotes, los religiosos y las religiosas sino también a los laicos que, junto con los Obispos, se empeñan en la nueva evangelización, afirma el Papa ante los Obispos de Hungría[166].

Los temas de la reflexión en común de la Conferencia Episcopal de Portugal van desde los eventos y las situaciones del orden político, hasta los del orden estrictamente eclesial, como por ejemplo algunas interpretaciones del Concilio, dice Juan Pablo II al recibir a estos Obispos en su visita *ad limina* del año 1987[167].

b) Acción en común

Las últimas afirmaciones nos llevan necesariamente a considerar algunas consecuencias del encuentro y el diálogo de los Obispos en las Conferencias Episcopales, y entre ellas la acción pastoral conjunta a la que el encuentro los lleva. Veremos ahora las referencias de Juan Pablo II a esta acción pastoral conjunta de los Obispos a través de la Conferencia.

1º. Concreción de la solicitud pastoral universal

En primer lugar abordamos la concreción a través de las Conferencias Episcopales de la solicitud pastoral universal que tienen todos los Obispos desde el momento de su consagración[168].

Uno de los modos en que los Obispos pueden actualizar esa solicitud universal, que es para ellos un solemne deber, dice Juan Pablo II a los Obispos de Myanmar, la antigua Birmania, es contribuyendo activamente a la eficacia de la Conferencia Episcopal a la que pertenecen[169].

[166] "Esta reflexión común os permitirá elaborar *las líneas de fondo de una pastoral puesta al día*, mediante la cual pueden encontrar orientación no sólo los sacerdotes, los religiosos y las religiosas, sino también los laicos, que junto con vosotros se empeñan en la nueva evangelización del país, en estos tiempos en que nos acercamos al fin del primer milenio del bautismo de Hungría y del segundo milenio de la era cristiana", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Hungría, en Budapest, durante su visita a ese país, 20/8/1991, L'Oss. Rom. (1991) 498-499: 499.

[167] "Disto se têm acupado perspicazmente as vossa reflexões conjuntas, analisando os eventos e as situações, como a conhecida evolução política e a descolonização; e, a nível eclesial, o impacto da renovação conciliar e de algumas 'leituras' menos exactas do mesmo Concílio", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Portugal con ocasión de su visita *ad limina*, 6/7/1987, AAS 80 (1988) 38-46: 40.

[168] Cf. *2 Cor* 11, 28 y CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 23 b.

[169] "Actively contributing to the efficacy of the Episcopal Conference is a magnificent way of expressing the 'daily anxiety for all the Churches' (*2 Cor* 11, 28) which is a solemn duty of every Bishop", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Myanmar (antigua Birmania) con ocasión de su visita *ad limina*, 27/8/1991, AAS 84 (1992) 512-517: 513.

Todo Obispo es, por definición, con-Obispo, dice Juan Pablo II a un grupo de Obispos del Movimiento Focolar. Este vínculo, de origen estrictamente sacramental, une no sólo a los Obispos de una misma provincia eclesiástica o una nación, sino de toda la Iglesia católica. Pero también a los de una provincia eclesiástica y una nación. De allí que, sigue el Papa, la "solicitud por todas las Iglesias" que los Obispos están llamados a vivir de acuerdo a su vínculo sacramental hace que los Obispos tengan que hacer suyas no sólo espiritualmente, sino también a veces prácticamente, las preocupaciones de los Obispos de otras Iglesias locales; y las Conferencias Episcopales serán un instrumento para esto[170].

Explícitamente el Papa se refiere a la solicitud pastoral por su país de los Obispos que forman parte de una misma Conferencia Episcopal, en Malta[171]. E incluso hace la misma referencia a los Obispos de Italia, a los que se sabe unido en una común solicitud pastoral por la nación italiana[172].

Esta solicitud universal, propia de todos los Obispos, que se expresa y se concreta también por parte de cada Obispo para todas las Iglesias de la propia nación, no se agota en una mera preocupación espiritual. El Papa recuerda a los Obispos de Angola y Santo Tomé que ellos tienen una verdadera responsabilidad pastoral, que corresponde a los

[170] "En efecto, así como todo cristiano es, por su propia naturaleza, condiscípulo de Cristo, así también todo sacerdote es con-sacerdote y todo Obispo es, por definición con-Obispo. Un vínculo de auténtica fraternidad liga entre sí a los Obispos no sólo de una misma provincia eclesiástica o de la misma nación sino de toda la Iglesia católica. Más allá de la cercanía espiritual que puede nacer de la formación recibida, de la amistad o del tipo de trabajo, está efectivamente el dato sacramental de la inserción en el Cuerpo episcopal universal, que Cristo ha querido como *collegium* (cf. *Lumen gentium,* n. 22; *Christus Dominus,* n. 4). El Obispo es llamado, por tanto, a hacer suyas espiritualmente –y a veces también prácticamente– las preocupaciones de los obispos de otras Iglesias locales y de la misma Iglesia universal, cargando sobre sí, como el Apóstol, la *sollicitudo omnium Ecclesiarum* (*2 Cor.* 11, 28), y contribuyendo de esta forma al progreso del Reino de Dios en el mundo (cf. *Lumen gentium* n. 23; *Christus Dominus,* nn. 3, 6, 7)", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos amigos del Movimiento de los Focolares, 21/2/1982, L'Oss. Rom. (1982) 174: 174.

[171] "I am close to you in your pastoral solicitude for Malta, avoiding as you rightly do activities of a purely political nature, and proclaiming the word of God in all its relevance for each individual and for society itself", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Malta con ocasión de su visita *ad limina,* 11/12/1982, AAS 75 (1983) 161-165: 162.

[172] "Mi rivolgo a voi con il saluto e l'augurio caro all'apostolo Paolo, venerati Fratelli Vescovi delle Chiese che sono in Italia, per esprimervi l'affetto profondo che mi unisce a voi nella solidarietà collegiale e nella comune sollecitudine pastorale per la diletta nazione italiana", JUAN PABLO II, Discurso a la Conferencia Episcopal Italiana durante la XXXII Asamblea General, 17/5/1990, AAS 82 (1990) 1615-1618: 1615.

Obispos no sólo individualmente, sino como Conferencia Episcopal, que abarca toda la nación[173].

Esta solicitud pastoral, que no es una preocupación que atañe sólo a cada Obispo en forma individual, sino que embarca a toda la Conferencia Episcopal, hace que los Obispos, tal como dice Juan Pablo II a los del Brasil, desarrollen un pastoreo único para la Iglesia en el país, y tengan en conjunto una responsabilidad que no se agota en las propias diócesis, ni siquiera en la nación brasileña, sino que los compromete delante de toda la Iglesia[174]. Una solicitud pastoral que podemos ver reflejada cuando el Papa habla a los Obispos de Austria de la tarea que les corresponde a todos juntos, es decir de la responsabilidad y colaboración colegial que tienen como pastores en las circunstancias concretas de su país[175]. Se trata, en definitiva, de una solicitud pastoral que los Obispos ejercen en conjunto a través de la Conferencia Episcopal, que el Papa, hablando a los de Chile, atribuye a la misma Conferencia en cuanto tal[176].

2º. La ayuda mutua y la colaboración

Esta solicitud pastoral de los Obispos que participan de una misma Conferencia Episcopal requiere un espíritu de mutua ayuda y colaboración, al que el Papa hace extensa referencia. Así, la ayuda mutua entre los Obispos y las Iglesias que ellos presiden aparece como una finalidad de las Conferencias Episcopales, que prestan con esto un servicio esencial.

[173] "Queridos Pastores, como Conferência Episcopal de Angola e São Tomé, a vossa responsabilidade tem um horizonte amplo que abrange toda a nação", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de la Conferencia Episcopal de Angola y Santo Tomé, en Luanda, durante su visita a Angola, 7/6/1991, AAS 84 (1992) 504-510: 509.

[174] "Formais hoje o corpo episcopal mais numeroso do mundo. Ao número bem corresponde a intensa atividade que desenvolveis no pastoreio de uma Igreja jovem e dinâmica, como é a vossa. Pôr isso mesmo e pelas promissoras perspectivas de vosso país, o Episcopado de que fazeis parte assume um prestígio, mas também uma responsabilidade, que vão bem além das fronteiras de vossas dioceses e da própria nação: responsabilidade perante a Igreja inteira", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Brasil, en Río de Janeiro, durante su viaje a ese país, 10/7/1980, AAS 72 (1980) 944-960: 944.

[175] "En vuestra propia tarea, en la de cada uno y en la de todos juntos, –esto es, en la responsabilidad y colaboración colegial como Pastores–, habéis de preocuparos, queridos hermanos, de sacar, a partir de vuestra llamada al *Katholikentag*, las concretas consecuencias para vuestro futuro trabajo en la cura de almas", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Austria con ocasión de su visita *ad limina*, 6/7/1982, L'Oss. Rom. (1982) 542 y 550: 542.

[176] "Conozco bien vuestra abnegada y eficiente labor, la incansable solicitud de vuestra Conferencia Episcopal", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Chile con ocasión de su visita *ad limina*, 13/10/1979, AAS 71 (1979) 1413-1418: 1414.

Los Obispos de Filipinas, constata Juan Pablo II y afirma ante un grupo de ellos, se encuentran estrechamente unidos en su ministerio pastoral por el mutuo entendimiento, respeto y apoyo que marcan las actividades de su Conferencia Episcopal, especialmente en aquellas cuestiones que requieren la atención y la colaboración de todo el cuerpo episcopal[177]. La unidad y el mutuo apoyo de los Obispos de Irlanda entre sí aparecen a los ojos del Papa como un servicio esencial a la comunidad de creyentes que ellos presiden[178]. Exhorta Juan Pablo II a los Obispos del Congo a comprometerse decididamente en la mutua ayuda y una colaboración más activa a medida que crece su espíritu colegial, sin duda experimentado especialmente en la Conferencia Episcopal[179]. A los Obispos de Lituania los llama a buscar nuevo impulso para el ejercicio de su ministerio en la comunión y en el mutuo apoyo[180]. Prácticamente en los mismos términos se dirige a los Obispos de Grecia[181]. La Conferencia Episcopal Interterritorial de los Obispos de Gambia, Liberia y Sierra Leona ha resultado ser un instrumento útil de comunión y de ayuda mutua para velar por la vida de las comunidades de esos tres países, dice Juan Pablo II a sus miembros[182].

A los Obispos de Francia Juan Pablo II les recuerda que la intensa colaboración que hoy se da entre ellos a través de su Conferencia Episcopal se encontraba ya de alguna manera prefigurada en San Francisco de Sales que, como Obispo, manifestaba una activa solidaridad con sus hermanos Obispos, bajo la forma de relaciones amistosas, de intercambios de ideas y de emulación espiritual, consciente que los intercambios de opiniones entre ellos podían servir a la misión de toda la Iglesia[183].

[177] "You are undoubtedly strengthened in your pastoral ministry by the mutual understanding, respect and support which marks the activities of your Bishop's Conference, especially when you gather to discuss the various questions that require the attention and collaboration of the whole episcopal body", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de las regiones de Mindanão y de Visayas, de Filipinas, con ocasión de su visita *ad limina*, 12/10/1985, AAS 78 (1986) 267-273: 268.

[178] Ver nota 95.

[179] "En la medida que crece el espíritu colegial, comprometeros decididamente en una ayuda mutua y una colaboración más activa", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos del Congo con ocasión de su visita *ad limina*, 22/3/1988, L'Oss. Rom. (1988) 427-428: 427.

[180] Ver nota 25.

[181] Ver nota 26.

[182] "The Interterritorial Catholic Bishops' Conference (ITCABIC) which you form has proved to be an apt instrument of communion and mutual help in caring for the life of the catholic communities of your three countries", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de la Conferencia Episcopal Interterritorial de Gambia, Liberia y Sierra Leona con ocasión de su visita *ad limina*, 9/7/1992, AAS 85 (1993) 700-706: 701.

[183] "Como Obispo, Francisco de Sales manifestó siempre una activa solidaridad

Esta colaboración entre los Obispos es requerida por el Concilio, dice el Papa a los Obispos de Hungría, ya que sin ella no pueden cumplir hoy día con la misión que les es propia. Por eso debe ponerse necesariamente en práctica, continúa Juan Pablo II, en el seno de su nación, y por lo tanto a través de su Conferencia Episcopal[184]. Esta colaboración entre los Obispos en el seno de una Conferencia, llevada a cabo para aplicar las directivas del Concilio, es verdaderamente un acto de amor pastoral a los fieles, afirma Juan Pablo II ante los Obispos de Japón[185].

Cuando habla de la colaboración de los Obispos en una Conferencia Episcopal, Juan Pablo II se está refiriendo a una colaboración de naturaleza colegial. En la primera ocasión en la que el Papa se dirigió al Consejo Permanente de la Conferencia Episcopal italiana, afirmó que la colaboración que deseaba que en ese momento se diese por iniciada entre él y todos los Obispos de Italia era una colaboración de naturaleza colegial[186]. Hablando a los Obispos de Austria, identifica la tarea que tienen que llevar adelante todos juntos con la responsabilidad y colaboración colegial que les corresponde como pastores[187]. El Papa dice que se referirá, hablando a un grupo de Obispos de Canadá, a algunos aspectos que afectan su actividad pastoral y su colaboración colegial[188].

---

con *sus hermanos en el episcopado*, vivamente consciente de que los intercambios de opiniones entre ellos podían servir a la misión de toda la Iglesia. En su tiempo, y siguiendo sus carismas propios, esto tomaba la forma de relaciones amistosas, de intercambios de ideas y de emulación espiritual. A su manera, él prefiguraba la colaboración intensa que vosotros lleváis a cabo, de forma estructurada, en vuestras reuniones regionales y nacionales", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Francia, en la Capilla del Seminario de Lyon, durante su viaje a ese país, 6/10/1986, L'Oss. Rom. (1986) 679: 679.

[184] "Esa constatación de los padres del Concilio [*Christus Dominus*, n. 37, los Obispos no pueden cumplir debidamente su misión si no se unen con otros Obispos] halla confirmación seguramente también en vuestras Iglesias, venerados hermanos; por eso, es preciso que esa anhelada colaboración se ponga en práctica con empeño convencido y creciente también en vuestra nación", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Hungría, en Budapest, durante su visita a ese país, 20/8/1991, L'Oss. Rom. (1991) 498-499: 498.

[185] "The fraternal collaboration of all the Bishops among themselves in fulfilling the directives and genuine spirit of the Second Vatican Council, as well as the post-conciliar norms issued by the Apostolic See, is indeed an act of pastoral love for the people", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Japón, en Tokio, durante su visita a ese país, 23/2/1981, AAS 73 (1981) 405-410: 407.

[186] "Desidero che questo incontro sia l'inizio della nostra collegiale cooperazione, cioè di ognuno di voi, cari e venerati fratelli, e di tutti i Vescovi e i Pastori della Chiesa in Italia", JUAN PABLO II, Discurso al Consejo Permanente de la Conferencia Episcopal Italiana, 23/1/1979, AAS 71 (1979) 362-367: 367.

[187] Ver nota 175.

[188] "In this hour of collegial unity I would like to emphasize a few aspects of catholic life which are extremely relevant to the well-being of your local Churches,

También considera como una forma de colaboración colegial las reuniones de los Obispos de Suiza en Einsiedeln, que se realizan desde el siglo pasado, mucho antes incluso del Concilio Vaticano II, que valorizó a las Conferencias Episcopales[189]. Y afirma que el crecimiento de un espíritu auténtico de cooperación colegial y solidaridad es lo que dará a cada uno de los Obispos de Sudán la fuerza que necesitan para llevar adelante las tareas a las que están llamados[190].

La colaboración entre los Obispos en el seno de su Conferencia Episcopal también es llamada por Juan Pablo II colaboración fraterna. La unidad, expresada en colaboración fraterna, es necesaria para los programas pastorales de la Conferencia Episcopal de Japón, dice el Papa, y resulta un acto de amor pastoral por el pueblo[191]. La disposición necesaria para promover líneas comunes de actuación crecerá en la medida que crezca la colaboración fraterna entre los Obispos de la Conferencia Episcopal de Berlín, dice Juan Pablo II a sus Obispos[192].

El Papa desea que la Conferencia de los Obispos de la República Centroafricana encuentre un ritmo intenso de trabajo y de colaboración madurada en común, según los estatutos que ellos mismos deberán elaborar[193]. Resulta alentador para Juan Pablo II comprobar el espíritu

---

and therefore affect your pastoral activity and collegial collaboration", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de Canadá con ocasión de su visita *ad limina*, 23/9/1983, AAS 76 (1984) 115-120: 116-117.

[189] "Entre vous, Evêques de Suisse, vous vivez déjà une forme de collaboration collégiale. Bien avant Vatican II, qui a valorisé les Conférences Épiscopales, depuis le siècle dernier, les évêques suisses se rencontraient régulièrement ici, à Einsiedeln", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Suiza, en la Abadía de Einsielden, durante su visita a ese país, 15/6/1984, AAS 77 (1985) 51-59: 53.

[190] "The growth of a true spirit of collegial cooperation and solidarity will strengthen each one of you for the tasks to which you are called in the service of the Church", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Sudán con ocasión de su visita *ad limina*, 2/10/1992, AAS 85 (1993) 749-753: 752.

[191] "The expression of this close unity in fraternal collaboration is required for your pastoral programs", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Japón, en Tokio, durante su visita a ese país, 23/2/1981, AAS 73 (1981) 405-410: 407.

[192] "La disposición para establecer y promover semejantes normas de actuación [líneas comunes] será, naturalmente, tanto mayor, cuanto mejor asegurada esté la colaboración fraterna de todos los miembros de vuestra Conferencia y cuanto mejor comprendido se sienta cada uno de vosotros en el campo de sus intereses y de sus proyectos personales", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de la Conferencia Episcopal de Berlín con ocasión de su visita *ad limina*, 28/10/1982, L'Oss. Rom. (1983) 31.

[193] "Je souhaite que votre Conférence Épiscopale connaisse elle aussi un rythme intense de rencontres, de travaux, de collaboration mûrie en commun, selon les statuts que vous ne manquerez pas d'élaborer, tout en poursuivant vos réunions régulières avec vos confrères du Congo et du Tchad", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de la República Centroafricana con ocasión de su visita *ad limina*, 19/11/1982, AAS 75 (1983) 72-75: 73.

de colaboración que inspira los esfuerzos de la Conferencia Episcopal de México para anunciar el mensaje de salvación al hombre de hoy, revitalizando un pasado rico en frutos de santidad[194]. Y también considera alentador comprobar el espíritu de colaboración que anima a la Conferencia Episcopal Española, alimentado por motivaciones profundas y sobrenaturales, que resulta de gran ayuda para llevar adelante los proyectos de evangelización[195].

Los encuentros de los Obispos de la Conferencia Episcopal del Océano Índico, que requieren de sus miembros enormes esfuerzos, ya que viven la tendencia natural al aislamiento por estar dispersos en muchas islas, tienen como fruto una más profunda colaboración entre las diversas diócesis que ellos presiden[196].

La colaboración entre los Obispos dentro de una Conferencia Episcopal es un medio que resulta eficaz para alcanzar un mayor bien de los fieles a escala nacional, dice el Papa a un grupo de Obispos de Argentina, citando el canon 447[197]. Lo repite seis meses después con los mismos términos hablando a los de Uruguay[198]. Y vuelve a decirlo, esta vez a los Obispos de Puerto Rico, también prácticamente en los mismos términos, un tiempo después, esta vez sin citar el canon[199].

El bien que se sigue de la colaboración de los Obispos dentro de una Conferencia Episcopal no es sólo el de los fieles considerados individualmente, sino que, dice Juan Pablo II a los Obispos de Australia con pa-

[194] "Es alentador, a este respecto, comprobar el espíritu de colaboración y hermandad que inspira los esfuerzos de vuestra Conferencia Episcopal por anunciar el mensaje de salvación al hombre de hoy y por dar nueva vitalidad a un pasado rico en frutos de santidad, que ha de continuar siendo levadura evangélica en el presente y futuro de vuestro país", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de México con ocasión de su visita *ad limina*, 2/3/1989, AAS 81 (1989) 1038-1044: 1040.

[195] Ver nota 136.

[196] Ver nota 158.

[197] "Es evidente que la mutua colaboración de los hermanos dentro de la misma Conferencia es un eficaz medio para lograr un mayor bien de los fieles a escala nacional (cf. can. 447)", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de Argentina con ocasión de su visita *ad limina*, 1/6/1984, L'Oss. Rom. (1984) 375-376: 375-376: 624

[198] "Es evidente que la mutua colaboración de los hermanos dentro de la misma Conferencia es un eficaz medio para lograr un mayor bien de los fieles a escala nacional (cf. can. 447)", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Uruguay con ocasión de su visita *ad limina*, 14/1/1985, AAS 77 (1985) 657-662: 659.

[199] "La colaboración recíproca de los obispos dentro de la misma Conferencia es un medio eficaz para lograr un mayor bien de los fieles a escala interdiocesana o regional, pues aquellas problemáticas que superan el ámbito de una diócesis, requieren, por lo general, estudios y orientaciones al mismo nivel", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Puerto Rico con ocasión de su visita *ad limina*, 27/10/1988, AAS 81 (1989) 598-603: 599.

labras del Concilio, constituye también una "santa unión de energías en el servicio al del bien común de las Iglesias"[200].

Esta colaboración entre Obispos pertenecientes a una Conferencia Episcopal, tan rica y de tantas consecuencias, resulta también de muchos frutos cuando son diversas Conferencias las que colaboran entre sí. Por ejemplo las de América Latina a través del Consejo Episcopal Latinoamericano, pionero como expresión de colegialidad, cuando todavía las Conferencias Episcopales no se habían consolidado. Así lo afirma Juan Pablo II hablando al Consejo Episcopal Latinoamericano, durante su viaje a Brasil del año 1980[201]. También lo dice, hablando a los Obispos de Kenia, para las Conferencias Episcopales de los países de África Oriental, que colaboran a través de la Asociación de Miembros de Conferencias Episcopales de África Oriental[202]. Se refiere también a la colaboración de las Conferencias Episcopales europeas a través del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa, nacido precisamente con esta finalidad, según el primer artículo de sus estatutos[203]. Esta colaboración de los Obispos a través de organismos que reúnen a varias Conferencias Episcopales, dice Juan Pablo II a los Obispos de Zimbabue pensando en el Encuentro Inter-Regional de los Obispos de África del Sur, es una expresión muy real de lo que el Concilio desea de los

[200] "The sense of harmony and collaboration you have achieved within your *Bishops Conference* constitutes a 'holy union of energies in the service of the common good of the Churches' (*Christus Dominus*, n. 37)", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Australia, en Sidney, durante su viaje a ese país, 26/11/1986, AAS 79 (1987) 954-961: 961.

[201] "Organismo, primero en su género en toda la Iglesia por su dimensión continental, pionero como expresión de la colegialidad cuando las Conferencias Episcopales no se habían consolidado todavía, instrumento de contacto, reflexión, colaboración y servicio de las Conferencias de Obispos del continente latinoamericano, el CELAM tiene consignada en sus anales una rica y vasta acción pastoral", JUAN PABLO II, Discurso al Consejo Episcopal Latinoamericano, durante su viaje a Brasil, 2/7/1980, AAS 72 (1980) 858-873: 859.

[202] "On this occasion my thoughts go to all the Bishops of Africa, and I note with deep satisfaction that the members of the Episcopal Conference of Kenya are resolutely engaged in may programmes of collaboration and joint action with their fellow Bishops from the AMECEA countries of Tanzania, Uganda, Zambia, Malawi, the Sudan and Ethiopia", JUAN PABLO II, Discurso a la Conferencia Episcopal de Kenia, durante su visita a ese país, 7/5/1980, AAS 72 (1980) 493-499: 493.

[203] "È stato precisamente per la crescente consapevolezza con cui i Pastori hanno avvertito le esigenze imposte dalla nuova situazione che è nato, negli anni immediatamente successivi al Concilio Vaticano II, il *Consiglio delle Conferenze Episcopali d'Europa* con lo scopo di coltivare l'affetto collegiale e di attuare una più stretta comunione e cooperazione tra i membri delle stesse (cf. *Statuti*, art. 1)", JUAN PABLO II, Mensaje a los presidentes de las Conferencias Episcopales de Europa, 2/1/1986, AAS 78 (1986) 454-457: 456.

miembros del colegio episcopal en la concreción de la *sollicitudo omnium ecclesiarum*[204].

3º. La acción pastoral conjunta

Teniendo en cuenta que el canon 447 define precisamente a la Conferencia Episcopal como aquella agrupación de los Obispos de una nación o territorio determinado, que "ejercen conjuntamente algunas funciones pastorales respecto de los fieles de su territorio"[205], en este apartado sobre la acción pastoral conjunta de las Conferencias Episcopales reuniremos los pronunciamientos de Juan Pablo II que se refieren a un aspecto indudablemente esencial de la finalidad de las Conferencias Episcopales.

Aunque las diócesis de una determinada Conferencia Episcopal sean distintas, y sus fuerzas apostólicas también, hay sin embargo tareas comunes para ellas, dice Juan Pablo II a los Obispos de la Conferencia Episcopal de Alto Volta, para las que es necesario que los Obispos unan sus esfuerzos[206].

Así, los Obispos de Tanzania son llamados a buscar juntos soluciones realistas en conformidad con la Palabra de Dios frente a los problemas pastorales de cada día, continuando los esfuerzos hechos en común hasta el momento[207].

Asimismo, y para que los esfuerzos no se reduzcan a tentativas aisladas, es tarea de los Obispos buscar en la Conferencia líneas operativas unitarias, en las que se vean comprometidos todos los miembros de la misma. El Papa encuentra que esto es lo que han realizado los Obis-

[204] "Vuestra colaboración con las otras Conferencias Episcopales del África Austral a través de IMBISA os lleva a dominar la tendencia a limitaros a los intereses de la Iglesia en vuestro propio país. Es una expresión muy real de lo que el Concilio desea de los miembros del Colegio Episcopal: que *tengan 'solicitud por la Iglesia universal' (Lumen gentium*, n. 23)", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Zimbabwe, en Harare, durante su visita a ese país, 11/9/1988, L'Oss. Rom. (1988) 756 y 758: 756.

[205] Can. 447; hemos utilizado la traducción publicada por la Conferencia Episcopal Argentina.

[206] "Vuestras diócesis también son diversas, dotadas de distintas fuerzas apostólicas: habéis de conjuntaros para hacer frente a las tareas comunes y a los sectores menos dotados", JUAN PABLO II, Discurso a la Conferencia Episcopal de Alto Volta, durante su viaje a ese país, 10/5/1980, L'Oss. Rom. (1980) 306: 306.

[207] "I wish likewise to encourage you to continue steadfast in facing the pastoral problems of each day, seeking together realistics solutions in accordance with the reality of the word of God and its almighty power", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de Tanzania con ocasión de su visita *ad limina*, 9/10/1981, AAS 73 (1981) 706-709: 707.

pos de Italia en la XVI Asamblea General de la Conferencia Episcopal Italiana, tal como se desprende del comunicado conclusivo[208].

A los Obispos de Hungría los exhorta a que, con oportunas decisiones tomadas en el seno de la Conferencia Episcopal, emprendan formas comunes de acción pastoral, junto con una generosa y recíproca colaboración y una sistemática programación, para hacer frente a los problemas pastorales[209].

Un desarrollado sentido de responsabilidad colegial y de trabajo en común a través de la Conferencia Episcopal resulta un apoyo fundamental para la búsqueda de la unidad y la coordinación, dice Juan Pablo II a un grupo de Obispos de Filipinas[210].

Una Carta pastoral, como la escrita para Pentecostés de 1984 por los Obispos de Sri Lanka, puede servir de ejemplo de lo que es una acción pastoral conjunta, que bajo la guía del Espíritu Santo manifiesta la unidad de la Conferencia, dice Juan Pablo II cuando los recibe para visita *ad limina* de ese año[211].

Una Conferencia Episcopal debe asumir autónomamente todas las responsabilidades propias frente a situaciones urgentes, como por ejemplo el secularismo de nuestro tiempo, y afrontarlas con una unidad de acción y de programas acerca de la pastoral de conjunto, para que puedan los Obispos desarrollar el ministerio al que han sido llamados, afirma Juan Pablo II ante la asamblea plenaria de la Conferencia Episcopal Italiana[212].

La acción conjunta de los Obispos a través de la Conferencia Episcopal, además, se convierte en un ejemplo de gran importancia para que

[208] "Ho ascoltato il 'Comunicato' conclusivo, redatto al termine dei vostri lavori; sono lieto di esprimere la mia convinta adesione alle indicazioni, che in esso sono contenute. L'intenzione che vi ha ispirato è stata di esprimere collegialmente, nella ricchezza degli apporti offerti da voi in questi giorni, una linea operativa unitaria", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Italia durante la XVI Asamblea General de la Conferencia Episcopal Italiana, 18/5/1979, AAS 71 (1979) 679-683: 680.

[209] "Vosmet ipsi operma date ut, opportunis consiliis in Conferentia Episcopalis initis, communes rationes actionis pastoralis suscipiatis, mutuum auxilium magnanimiter inter vos praebeatis, ordinem rerum certa quadam via agendarum constituatis ad solvendas quaestiones pastorales, et subsidia et vires, quae praesto sunt, sapienter distribuatis", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Hungría con ocasión de su visita *ad limina*, 7/10/1982, AAS 74 (1982) 1261-1265: 1265.

[210] Ver nota 68.

[211] "This document [Carta pastoral común de Pentecostés] is an example of that concerted pastoral action entrusted to the Holy Spirit which manifests the unity of the Episcopal Conference –a good to be very highly esteemed and constantly perfected", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Sri Lanka con ocasión de su visita *ad limina*, 5/7/1984, AAS 76 (1984) 1051-1054: 1053.

[212] Ver nota 115.

los sacerdotes y religiosos colaboren armónicamente entre sí compartiendo las cargas de las diversas formas de apostolado en cada diócesis, dice Juan Pablo II a los Obispos de Zimbabwe[213].

Hay muchas áreas en las que los Obispos de una determinada región o país, dice Juan Pablo II a los Obispos de la antigua Birmania con palabras del Concilio, deben ejercer conjuntamente el oficio pastoral que les corresponde, si pretenden responder en forma efectiva a los desafíos de la fe y de la vida cristiana[214]. Y esta acción conjunta de los Obispos en la Conferencia Episcopal, dice a los de Nigeria, sirve para la construcción de la unidad eclesial, en orden a la cual el episcopado fue entregado por su fundador a la Iglesia[215].

El Papa encuentra en su personal responsabilidad pastoral y en la responsabilidad pastoral que tiene en común con los Obispos de Estados Unidos los motivos para sostenerlos y apoyarlos no sólo en su ministerio individual, sino también en sus actividades pastorales conjuntas, con lo cual está dando a entender que esta acción conjunta que los Obispos realizan a través de la Conferencia Episcopal es propia del oficio y misión que los mismos han recibido[216].

Para poder ejercer con mayor eficacia y adaptación a la realidad global la urgente y delicada tarea de la renovación en la fe de sus fieles, dice el Papa a los Obispos argentinos, tienen necesidad de un sólido trabajo como Conferencia Episcopal[217]. Los Obispos argentinos se han

[213] "El ejemplo de una acción conjunta de los obispos es de gran importancia para que los sacerdotes y religiosos colaboren armónicamente, compartiendo las cargas de las diversas formas de apostolado en cada diócesis", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Zimbabwe, en Harare, durante su visita a ese país, 11/9/1988, L'Oss. Rom. (1988) 756 y 758: 756.

[214] "There are many areas in which the Bishops of a given region or country must 'jointly exercise their pastoral office' (*Christus Dominus*, n. 38) if they are to respond effectively to the challenges facing christian faith and life", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Myanmar (antigua Birmania) con ocasión de su visita *ad limina*, 27/8/1991, AAS 84 (1992) 512-517: 513.

[215] "As we contemplate this divine truth, it is my fervent prayer that the brotherhood which you share as Bishops of Nigeria will serve *to further your harmonious actions on the level of your National Episcopal Conference*", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de Nigeria con ocasión de su visita *ad limina*, 3/9/1987, AAS 80 (1988) 59-64: 61-62.

[216] "Because of my personal pastoral responsibility, and because of our common pastoral responsibility for the people of God in the United States, I desire to strengthen you in your ministry of faith as local Pastors, and to support you in your individual and joint pastoral activities by encouraging you to stand fast in the holiness and truth of our Lord Jesus Christ", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Estados Unidos de América, en Chicago, durante su visita a ese país, 5/10/1979, AAS 71 (1979) 1218-1229: 1219-1220.

[217] "No cabe duda de que para poder ejercer con mayor eficacia y adaptación a la realidad global esta ingente y delicada tarea [una labor vigorosa de renovación en

dedicado posteriormente con intensidad a esta acción pastoral conjunta, respondiendo al llamado del Papa a una evangelización nueva con ocasión del Vº Centenario del descubrimiento de América[218].

La acción conjunta de los Obispos de Yugoslavia a través de la Conferencia Episcopal es fuente de consuelo para el Papa[219]. La acción conjunta de los Obispos de Papúa Nueva Guinea e Islas Salomón hace visible la unidad eclesial, especialmente notable porque sus diócesis son distintas no sólo en su desarrollo histórico sino también en sus actuales situaciones pastorales[220].

Hay situaciones en las que la necesidad del apostolado hace que no sólo resulte conveniente la acción pastoral conjunta de los Obispos a través de la Conferencia Episcopal, sino que esta resulta el único modo en que los Obispos pueden intervenir adecuadamente, dice Juan Pablo II a los Obispos de Nigeria. Por ejemplo, el Seminario Nacional Misionero, el Instituto Católico del Oeste de África, los dos Seminarios Regionales e Interdiocesanos, el menor y el mayor, la relación con las autoridades civiles, y otros[221].

Antes de terminar este apartado veamos a qué formas concretas de esta acción conjunta de los Obispos a través de las Conferencias Episcopales se refiere Juan Pablo II en sus pronunciamientos.

Por ejemplo, el Papa se refiere a estas concreciones hablando a un grupo de Obispos de Portugal, y les dice que abarcan todo el ámbito de la acción de la Iglesia: la vida litúrgica, la catequesis, la relación con los religiosos y religiosas y su inserción en la pastoral, el servicio de la caridad, el empeño social del testimonio cristiano, la pastoral familiar, de los jóvenes y de los migrantes, la religiosidad popular y las relacio-

---

la fe de vuestros fieles, ha dicho poco antes], vosotros necesitáis también la ayuda de un sólido trabajo como Conferencia Episcopal", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de Argentina con ocasión de su visita *ad limina*, 1/6/1984, L'Oss. Rom. (1984) 375-376: 375.

[218] "Sé que mi llamado a una evangelización nueva, con ocasión del Vº Centenario de la llegada del mensaje cristiano a América, os ha llevado a una consulta a todo el pueblo de Dios para establecer las líneas fundamentales de una acción pastoral conjunta", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de Argentina con ocasión de su visita *ad limina*, 23/11/1989, AAS 82 (1990) 677-683: 678.

[219] Ver nota 129.

[220] "Your dioceses differ widely from one another, in both their historical development and their present pastoral situations ... One of the many ways in which 'this unity is made visible is collaboration and joint action by the Bishop's Conference' of Papua New Guinea and Solomon Islands", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de la Conferencia Episcopal de Papúa Nueva Guinea e Islas Salomón en la parroquia de San José de Port Moresby, durante su visita a ese país, 8/5/1984, AAS 76 (1984) 1010-1014: 1011-1012.

[221] Ver nota 117.

nes *ad extra* del ámbito eclesial[222]. También expuso en forma ordenada la acción conjunta de los Obispos de Polonia a través de su Conferencia Episcopal cuando visitó su país natal en junio del año 1987[223].

El Papa se refiere también a formas concretas de la acción conjunta de una Conferencia Episcopal cuando se dirige a los Obispos de Papúa Nueva Guinea e Islas Salomón, llamándolos a ocuparse de los mayores problemas pastorales que afectan a la vida de la Iglesia y de la misión profética que les corresponde como Obispos, en la que se tocan profundamente la evangelización y la promoción humana[224].

El Papa menciona los esfuerzos conjuntos de los Obispos de la Conferencia Episcopal del Chad, en favor de las víctimas de la sequía, y en forma más general, brindando a la población los medios necesarios para un desarrollo autónomo[225]. También los esfuerzos de todas las Confe-

[222] "E seria o momento de descer aconcretizações em vários campos da vossa acção específica, como Conferência Episcopal: da vida litúrgica, à catequese, ao relacionamento com religiosos e religiosas e sua inserção na pastoral, ao serviço da caridade, ao empenhamento social de testemunho cristão, à pastoral da família, dos jovens e dos migrantes, à religiosidade popular, às relações 'ad extra' do âmbito eclesial, etc., até às carências com que lutais, para atender a tudo isto, nomeadamente pôr falta de meios e escassez de pessoal", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de la provincia eclesiástica de Braga, Portugal, con ocasión de su visita *ad limina*, 4/2/1983, AAS 75 (1983) 487-492: 491-492.

[223] "He intentado exponer estas tareas [de la Iglesia polaca], por lo menos algunas, durante los discursos de mi última peregrinación a la patria. No obstante, dichas tareas se hacen perceptibles, antes que nada, *a través del trabajo sistemático del Episcopado*, tanto en la persona de los obispos diocesanos, en particular, como de la Conferencia Episcopal, en general", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de las provincias eclesiásticas de Gniezno, Varsovia y Poznan, Polonia, con ocasión de su visita *ad limina*, 19/12/1987, L'Oss. Rom. (1988) 45-46: 45; cf. todo el Discurso a los Obispos de Polonia, en la sede del Secretariado General, en Varsovia, durante su visita a ese país, 14/6/1987, L'Oss. Rom. (1987) 510-511.

[224] "The concrete implementation of this ecclesial communion and joint action by an Episcopal Conference takes on a variety of forms. I would like to point out two which are particular relevance in our efforts to proclaim the Gospel ... First of all, the Episcopal Conference should 'strive to address the major pastoral problems affecting the life of the Church'. After due deliberation and consultation, it is often most helpful to the local Churches, and to priests, religious and catechists, if the Bishops take a common pastoral stand on particular issues", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de la Conferencia Episcopal de Papúa Nueva Guinea e Islas Salomón en la parroquia de San José de Port Moresby, durante su visita a ese país, 8/5/1984, AAS 76 (1984) 1010-1014: 1012-1013.

[225] "Pour terminer, je voudrais souligner encore l'importance des efforts conjugués que vous déployez afin de contribuer à apporter aux victimes de la sécheresse l'aide d'urgence dont elles ont besoin, et d'une façon plus générale, à donner aux populations les moyens d'un développement autonome", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos del Chad con ocasión de su visita *ad limina*, 3/6/1983, AAS 75 (1983) 1024-1027: 1027.

rencias Episcopales de América Latina, que han empeñado toda su capacidad y todo su dinamismo en orden a la nueva evangelización, a la que él mismo las llamó el 12 de octubre de 1984 en Santo Domingo[226]. También menciona los esfuerzos concertados de los Obispos de Estados Unidos en orden a la correcta utilización de la absolución general, de acuerdo al canon 961[227].

Por último, podemos ver cómo para Juan Pablo II esta importancia de la acción conjunta no se agota en la de los Obispos dentro de una Conferencia, sino que se extiende también a la de varias Conferencias actuando unidas entre sí. Se refiere, por ejemplo, hablando a los Obispos de Kenia, a la acción conjunta de las Conferencias Episcopales de África Oriental[228], y a la coordinación de las energías individuales de los pastores de Europa en orden a la nueva evangelización a través del Consejo de las Conferencias Episcopales Europeas[229].

Por supuesto, estas iniciativas conjuntas, que son en la mente del Papa, como hemos visto hasta ahora, una tarea propia de las Conferencias Episcopales, requieren una amplia consulta, para respetar la autoridad pastoral de cada Obispo en su diócesis, dice Juan Pablo II ante los Obispos de Sri Lanka[230].

[226] "Las Conferencias Episcopales del continente y el CELAM han empeñado toda su capacidad y todo su dinamismo en esta empresa [la novena de años en preparación al Vº Centenario], que tiene un hondo significado espiritual y también una gran importancia cultural e histórica. Deseo alentaros vivamente a proseguir en vuestro esfuerzo de animación y creatividad pastoral para que la consecución de las metas, propuestas en la solemne apertura del 12 de octubre de 1984: hagan de esta conmemoración el centenario de la fe rejuvenecida", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos del CELAM, en la Sede del Secretariado General en Bogotá, durante su viaje a Colombia, 2/7/1986, L'Oss. Rom. (1986) 424-425: 424.

[227] "Of special importance are the concerted efforts of all the members of the conference of Bishops in insisting that the '*gravis necessitas*' required for general absolution be truly understood in the sense explained in canon 961", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de la V región eclesiástica de Estados Unidos con ocasión de su visita *ad limina*, 31/5/1988, AAS 80 (1988) 1755-1762: 1760.

[228] Ver nota 202.

[229] "A tale formidabile impresa [una nuova qualità di evangelizzazione] saranno meno impari gli sforzi di ciascuno se, con l'aiuto di un organismo come il Consiglio delle Conferenze Episcopali Europee, le energie dei Pastori dei singoli Paesi verranno coordinate in un impegno comune", JUAN PABLO II, Mensaje a los presidentes de las Conferencias Episcopales de Europa, 2/1/1986, AAS 78 (1986) 454-457: 457.

[230] "There is always a need for ample consultation in your joint initiatives on behalf of the Church in Sri Lanka, while at the same time you respect the pastoral authority of each Bishop in his own diocese", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Sri Lanka con ocasión de su visita *ad limina*, 7/7/1989, AAS 82 (1990) 136-140: 138.

3. Potestad legislativa de las Conferencias Episcopales

Mucha tinta ha corrido desde el debate en el aula conciliar sobre la posibilidad y la conveniencia de atribuir a las Conferencias Episcopales capacidad de tomar decisiones vinculantes de carácter general, por las que quedan sujetos todos los Obispos que forman parte de la Conferencia, y a través de ellos sus Iglesias particulares. No sólo los problemas teológicos, por ejemplo la posibilidad o no de limitar la autoridad de cada Obispo en su diócesis a través de un organismo inferior a la autoridad suprema de la Iglesia, sino también los más inmediatos de la conveniencia práctica, han sido el campo de la discusión.

Es conocida la solución de compromiso adoptada por el Concilio y retomada por el Código, por la que se atribuyen ciertas facultades a las Conferencias Episcopales para tomar estas decisiones vinculantes a través de decretos generales, bajo precisas y restrictivas condiciones[231]. También es conocido el hecho de que el Código promulgado muestra una disminución de las funciones estrictamente potestativas de las Conferencias Episcopales respecto a los proyectos originales[232].

De todos modos, nada de esto debe alarmar. Desde su origen las Conferencias Episcopales tuvieron una finalidad que va mucho más allá del ejercicio con carácter vinculante de la potestad de régimen de los Obispos, aunque a partir del Concilio también esto ha formado parte de la función, y por lo tanto de la finalidad que tienen dentro del ordenamiento eclesial.

Veremos ahora las referencias de Juan Pablo II al ejercicio de la potestad legislativa de las Conferencias Episcopales, a su importancia y a su debida dimensión, sabiendo que no se trata de la única finalidad de las mismas.

A este respecto resulta especialmente luminoso el discurso de Juan Pablo II ante la Conferencia Episcopal Italiana el año de la promulgación del Código, antes que éste entrara en vigor. Comienza diciendo que la misma eficacia del Código de Derecho Canónico, como instrumento para realizar la obra señalada por el Concilio a la Iglesia, necesita la obra diligente, perseverante y corajuda de las Conferencias Episcopales[233]. Más precisamente, se refiere a la tarea legislativa de las Confe-

[231] Cf. *Christus Dominus*, n. 38, 4 y can. 455

[232] Cf. A. ANTÓN, *Conferencias episcopales...*, *op. cit.*, 142-156.

[233] "A questo scopo [Codex 'efficax instrumentum evadat, cuius ope Ecclesia valeat se ipsam perficere secundum Concilii Vaticani II spiritum, ac magis magisque parem se praebeat salutifero suo munere in hoc mundo exsequendo" (Constitución Apostólica *Sacrae Disciplinae Leges*)] è necessaria l'opera diligente, perseverante e coraggiosa dei Vescovi e delle Conferenze Episcopali", JUAN PABLO II, Discurso a la

rencias Episcopales, conforme a las materias que les encarga el Código, a través de la cual los Obispos ejercen conjuntamente su ministerio pastoral[234]. Los Obispos, a través de esta tarea legislativa que desarrollan conjuntamente en las Conferencias Episcopales, expresan el *munus regendi* y el *munus sanctificandi* que han recibido[235].

De esta "misión nueva", que nace para las Conferencias Episcopales a partir del Concilio, y que se expresa claramente a través de todas las funciones que les atribuye el Código, la Iglesia irá tomando conciencia poco a poco, dirá Juan Pablo II a los Obispos y sacerdotes participantes en un curso organizado por la Pontificia Universidad Gregoriana casi a las puertas de la entrada en vigor del Código de 1983[236].

No son muchas pero sí bien claras estas referencias de Juan Pablo II, y nos permiten afirmar que este Papa atribuye ciertamente importancia al ejercicio de la potestad legislativa de los Obispos a través de las Conferencias Episcopales, aunque no sea ésta su única ni primaria finalidad.

4. Los límites de la potestad de las Conferencias

La misma preocupación evidenciada en el aula conciliar por preservar la autoridad del Obispo en su diócesis, ante el peligro de ser menoscabada o disminuida indebidamente por la acción de las Conferencias Episcopales, es manifestada por el Papa, sin que esto contradiga todo

---

Conferencia Episcopal Italiana durante la XXII Asamblea General Extraordinaria, 21/9/1983, AAS 76 (1984) 111-115: 113.

[234] "Esse, perciò, mentre costituiscono un aspetto del servizio pastorale dei Vescovi, si rivelano anche necessarie per completare la legge canonica universale, che adattano alle situazioni locali ed alle necessità pastorali concrete della Chiesa particolare, pur mantenendosi armonicamente innestate nel quadro generale della normativa canonica comune", JUAN PABLO II, Discurso a la Conferencia Episcopal Italiana durante la XXII Asamblea General Extraordinaria, 21/9/1983, AAS 76 (1984) 111-115: 114.

[235] "A questa natura della legislazione partecipa non solo il Codice di Diritto Canonico, ma anche ogni intervento disciplinare dei Vescovi e delle Conferenze Episcopali, le cui leggi nelle materie di loro competenza, sono espressione del *munus regendi* e del *munus sanctificandi*", JUAN PABLO II, Discurso a la Conferencia Episcopal Italiana durante la XXII Asamblea General Extraordinaria, 21/9/1983, AAS 76 (1984) 111-115: 114.

[236] "... la adaptación que quiere el Concilio a los países, a las culturas y a las situaciones diferentes, la competencia reconocida en el Código a los obispos diocesanos y a las Conferencias Episcopales son un signo y una misión nueva, de las que todo el Pueblo de Dios tomará conciencia poco a poco", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos y sacerdotes participantes en un curso organizado por la Pontificia Universidad Gregoriana sobre el nuevo Código de Derecho Canónico, 21/11/1983, L'Oss. Rom. (1983) 665 y 684: 684.

lo que hasta el momento hemos verificado sobre su modo de concebir la finalidad de este instituto jurídico. Para completar, entonces, el cuadro del pensamiento de Juan Pablo II sobre la naturaleza y finalidad de las Conferencias Episcopales, presentamos ahora sus referencias a los límites de la potestad de las mismas.

La importancia de la cohesión de las fuerzas en el interior de la nación en la que trabaja la Conferencia Episcopal, dice el Papa a los participantes en la XVII Asamblea general de la Conferencia Episcopal Italiana, se debe dar en el ámbito de la legítima y fructuosa autonomía (se entiende que es la autonomía legítima de cada Obispo dentro de su Iglesia particular)[237].

La Conferencia Episcopal no puede pretender cercenar, disminuir, y menos suprimir la responsabilidad personal que cada Obispo asume al recibir, con la ordenación episcopal, una misión y los carismas necesarios para cumplirla, dice el Papa a los Obispos de Brasil en su primera visita a ese país. La misión que liga a un Obispo a su Iglesia particular y que lo abre a la solicitud por todas las Iglesias debe ser cumplida con un empeño personal[238].

La fraternidad y colaboración mutua que une a los Obispos en la Conferencia Episcopal Española, dice el Papa a los Obispos de la provincia eclesiástica de Tarragona y del arzobispado de Barcelona, se vive en una actitud de servicio eficaz, sin menoscabo alguno de la justa libertad de cada diócesis ni de la debida colaboración concorde con los demás miembros del episcopado[239].

La responsabilidad personal de cada Obispo no es absorbida, sustituida o suprimida por la Conferencia Episcopal, y ésta no pretenderá disminuirla o cercenarla, sino solamente servirla, dice el Papa a los Obispos de las provincias eclesiásticas de Lisboa y Évora, Portugal[240].

[237] Ver nota 143.

[238] "Entretanto, ela não pode nem pretende cercear, diminuir, menos ainda suprimir e substituir a responsabilidade pessoal que cada Bispo assume ao receber, com a ordenação episcopal, uma missão e os carismas necessários para cumpri-la. Esta missão que o liga à sua Igreja particular mas o abre também à solicitude de todas as Igrejas, cada Bispo a cumpre como um empenho pessoal: é sua tarefa de Pastor", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Brasil, en Río de Janeiro, durante su viaje a ese país, 10/7/1980, AAS 72 (1980) 944-960: 952.

[239] "Me complazco de esta manifestación de fraternidad y colaboración mutua, en la que los dones de una Iglesia particular ayudan a los de la otra, ofrecidos en actitud de servicio eficaz y sin menoscabo alguno de la justa libertad de cada diócesis ni de la debida colaboración concorde con los demás miembros del Episcopado", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de la provincia eclesiástica de Tarragona y arzobispado de Barcelona, España, con ocasión de su visita *ad limina*, 8/2/1982, AAS 74 (1982) 473-477: 476.

[240] "A responsabilidade pessoal de cada Bispo, não é absorvida, substituída ou suprimida pela Conferência Episcopal: nem esta pretenderá diminuí-la ou cerceá-la,

La mutua colaboración de los hermanos dentro de la misma Conferencia Episcopal es un eficaz medio para lograr un mayor bien de los fieles a escala nacional, dice el Papa a los Obispos de la Conferencia Episcopal Argentina, aunque es verdad que esta colaboración en la Conferencia Episcopal no significa que ésta pueda tomar el puesto que corresponde a cada Obispo como Pastor inmediato y propio de la diócesis en nombre de Cristo[241]. En los mismos términos se dirige a los Obispos de Uruguay casi seis meses después[242].

Cuando el Obispo se siente unido a los otros Pastores y no desdeña servirse de todas las instancias que le pueden ayudar en el exigente servicio que el Señor y la Iglesia le confían (y entre esas instancias está evidentemente la Conferencia Episcopal, aunque no se la mencione expresamente), sin abdicar de sus responsabilidades "personalísimas", dice el Papa a los Obispos de Holanda al visitar ese país en el año 1985, es totalmente Padre y Pastor, y no mero administrador o *menager*[243].

Les recuerda a los Obispos de Bangladesh que la acción colegial, que incrementará inmensamente la evangelización en su país, no debe nunca perjudicar su rol como pastores y maestros en la respectiva Iglesia local encomendada a su cuidado[244].

---

mas tão somente servi-la", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de las provincias eclesiásticas de Lisboa y Évora, Portugal, con ocasión de su visita *ad limina*, 11/2/1983, AAS 75 (1983) 492-499: 494.

[241] "Es verdad que ésta no puede tomar el puesto que corresponde a cada obispo, Pastor inmediato y propio de la diócesis en nombre de Cristo (cf. *Lumen gentium*, nn. 20, 23). Sin embargo, es evidente que la mutua colaboración de los hermanos dentro de la misma Conferencia es un eficaz medio para lograr un mayor bien de los fieles a escala nacional (cf. can. 447)", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de Argentina con ocasión de su visita *ad limina*, 1/6/1984, L'Oss. Rom. (1984) 375-376: 375-376.

[242] "Es verdad que ésta no puede tomar el puesto que corresponde a cada Obispo, Pastor inmediato y propio de la diócesis en nombre de Cristo (cf. *Lumen gentium*, nn. 20, 23). Sin embargo, es evidente que la mutua colaboración de los hermanos dentro de la misma Conferencia es un eficaz medio para lograr un mayor bien de los fieles a escala nacional (cf. can. 447)", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Uruguay con ocasión de su visita *ad limina*, 14/1/1985, AAS 77 (1985) 657-662: 659.

[243] "Padre y Pastor, y no mero administrador o 'menager', el Obispo lo es totalmente: ... –cuando se siente unido a los otros Pastores y no desdeña servirse de todas las instancias que le pueden ayudar en el exigente servicio que el Señor y la Iglesia le confían, sin abdicar, sin embargo, de sus responsabilidades 'personalísimas' ", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Holanda, en Amersfoort, durante su visita a ese país, 14/5/1985, L'Oss. Rom. (1985) 310-311.

[244] "Collegial action should never of course prejudice your role as pastors and teachers in the respective local Churches entrusted to your care", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Bangladesh con ocasión de su visita *ad limina*, 3/9/1985, AAS 78 (1986) 16-20: 19.

Aunque la colaboración recíproca de los obispos dentro de la misma Conferencia es un medio eficaz para lograr un mayor bien de los fieles a escala interdiocesana o regional, porque las problemáticas que superan el ámbito de una diócesis requieren estudios y orientaciones a nivel nacional, la responsabilidad y competencia del Ordinario en la propia diócesis es primaria e insustituible, dice Juan Pablo II a los Obispos de Puerto Rico[245].

A los Obispos de Sri Lanka les recuerda que es siempre necesaria una amplia consulta para sus iniciativas conjuntas para el bien de la Iglesia en ese país, aunque, al mismo tiempo, deben respetar la autoridad pastoral de cada Obispo en su propia diócesis[246].

A los Obispos de Gran Bretaña les dice que la Conferencia Episcopal les permitirá colaborar mejor unos con otros para afrontar los grandes desafíos de esta hora en el campo de la evangelización y la misión, sin que esto disminuya la responsabilidad personal de cada uno de sus miembros[247].

III. Conclusiones

Comencemos diciendo que, aunque el ministerio de Juan Pablo II en la Sede de Pedro abarca ya unos cuantos años, no hemos podido percibir en los pronunciamientos realizados a lo largo del mismo ningún cambio sustancial en su modo de concebir la naturaleza eclesiológica y la finalidad de las Conferencias Episcopales. Sus afirmaciones, sin ser siempre las mismas, son similares o equivalentes, y ponen en evidencia un pensamiento coherente y uniforme a través de todos los pronunciamientos analizados.

También es importante destacar que, aun dirigiéndose a Conferencias Episcopales muy distintas, unas de muchos miembros, otras de pocos, algunas con muchos años de funcionamiento, otras muy recientes,

[245] "En efecto, si bien la responsabilidad y competencia del Ordinario en la propia diócesis es primaria e insustituible (cf. *Lumen gentium*, nn. 20, 23), la colaboración recíproca de los Obispos dentro de la misma Conferencia es un medio eficaz para lograr un mayor bien de los fieles a escala interdiocesana o regional, pues aquellas problemáticas que superan el ámbito de una diócesis, requieren, por lo general, estudios y orientaciones al mismo nivel", JUAN PABLO II, Discurso a los Obispos de Puerto Rico con ocasión de su visita *ad limina*, 27/10/1988, AAS 81 (1989) 598-603: 599.

[246] Ver nota 230.

[247] "In this way the Conference, without weakening the personal responsibility of each member, will enable you better to work together in facing the not indifferent challenges of the present moment of evangelization and mission", JUAN PABLO II, Discurso a un grupo de Obispos de Gran Bretaña con ocasión de su visita *ad limina*, 17/3/1992, AAS 85 (1993) 335-340: 335.

unas con estructuras muy evolucionadas y otras muy precarias, más allá de las lógicas diferencias de acentos en lo que dice a cada una, siempre se encuentra a la base una concepción única de la naturaleza y finalidad de las Conferencias Episcopales. Presentaremos ahora sintéticamente las conclusiones a las que llegamos sobre esta concepción de la naturaleza y finalidad de las Conferencias Episcopales elaborada a través de los pronunciamientos de Juan Pablo II.

1. En cuanto a la naturaleza de las Conferencias Episcopales

Veamos primero lo que se refiere a la comunión eclesial. Como recordábamos, Juan Pablo II encuentra en la comunión la clave eclesiológica del Concilio Vaticano II[248]. Pero además, podemos tener en cuenta con el Concilio que la comunión es la razón misma de ser de la Iglesia, querida por Dios como sacramento, es decir, signo e instrumento de la comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí[249].

La Iglesia es precisamente este misterio de comunión que nace de la iniciativa de Dios, se realiza en el misterio pascual y se expande a través del tiempo y del espacio por la acción de la gracia divina y el ministerio de la Iglesia.

Se comprende entonces que las Conferencias Episcopales, tal como las entiende Juan Pablo II como instrumentos de la comunión eclesial, aunque no pertenezcan por su propia naturaleza a la constitución divina de la Iglesia, están sin embargo relacionadas con un elemento constitutivo e imprescindible de la misma.

La Iglesia existió durante muchos siglos sin las Conferencias Episcopales, pero no existió nunca sin la comunión, ya que ella es precisamente una comunión visible y sobrenatural, es decir, sacramental, de los hombres con Dios y de los hombres entre sí. Hoy, a la luz de la constatación hecha por los padres en el Concilio Vaticano II, las Conferencias Episcopales resultan un instrumento útil para realizar, afianzar y acrecentar la comunión de la Iglesia. Por eso Juan Pablo II identifica esta comunión eclesial con la razón de ser y la finalidad primera de las Conferencias Episcopales. Podría suceder que el día de mañana las Conferencias Episcopales no resulten útiles o fueran menos eficaces para la construcción de la comunión eclesial, como hoy resultan menos prácticos algunos instrumentos de la comunión que en otros siglos fueron imprescindibles, como los Sínodos provinciales. En ese momento podrá prescindirse de las Conferencias Episcopales, pero no podrá prescindir-

[248] Cf. nota 10.
[249] Cf. nota 13.

se de la comunión eclesial, y deberán surgir otros instrumentos que cubran la labor que hoy éstas realizan.

La profundización de la eclesiología de comunión, rescatada por el Concilio de una cierta sombra en la que había quedado para la teología de Occidente, es, entonces, el marco adecuado para profundizar el estudio de la naturaleza eclesiológica de las Conferencias Episcopales. Juan Pablo II no realiza grandes avances por este camino, pero sí da pistas firmes que invitan a realizar nuevos intentos de avanzar en la profundización de la naturaleza eclesiológica de las Conferencias Episcopales. Así, por ejemplo, identificando a Jesús como el fundamento de la comunión entre los Obispos en las Conferencias Episcopales y señalando el carácter sobrenatural y sacramental de la comunión que en ellas viven, previene contra una comprensión meramente utilitaria de las Conferencias Episcopales, para situarlas debidamente en su relación con un elemento esencial de la Iglesia, como es la comunión.

Las Conferencias Episcopales tendrán también un aspecto utilitario, que el Papa no deja de considerar, ya que producen innumerables frutos en el orden de la realización del ministerio episcopal y de la misión de la Iglesia. Juan Pablo II lo menciona repetidamente, como vimos al analizar sus afirmaciones sobre los frutos de la comunión de las Conferencias Episcopales. Pero este sentido utilitario de las Conferencias Episcopales no debe oscurecer, sino por el contrario iluminar el estudio de su naturaleza eclesial para lo que resulta una clave preciosa la eclesiología de comunión.

Incluso para el estudio y la evolución de la naturaleza canónica de las Conferencias Episcopales no bastará limitarse a los aspectos prácticos de su funcionamiento y capacidad jurídica, sino que habrá que tener debidamente en cuenta sus fundamentos eclesiológicos, en especial sus raíces en la teología de comunión, para que se avance cada vez más y mejor en la línea señalada por el Concilio y evidenciada por Juan Pablo II, que hace de las Conferencias Episcopales útiles instrumentos para la misión de la Iglesia, y en particular para realizar la comunión[250].

Entre los grandes aportes del Concilio Vaticano II a la eclesiología hay que ubicar su clara afirmación de la sacramentalidad de este grado del sacramento del orden y la colegialidad del episcopado[251].

El ministerio episcopal es por su misma naturaleza colegial, ya que los apóstoles fueron llamados a modo de colegio, con Pedro a la cabeza,

[250] Encontramos que es un avance en este intento del estudio de la naturaleza de las Conferencias Episcopales desde la teología de la comunión el trabajo de J. ARRIETA, *Conferenze episcopali e vincolo di comunione*, IE 1 (1989) 3-22.

[251] Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, nn. 18-22.

y como colegio recibieron su misión de carácter universal[252]. Sus sucesores, los Obispos, mantienen la mismas estructura colegial, con el Papa a la cabeza, ya que por su ordenación y con la comunión jerárquica son incorporados al colegio episcopal, sucesor del colegio apostólico. Por la ordenación episcopal el nuevo Obispo comienza a formar parte del colegio episcopal y de la misión universal que al mismo le corresponde.

El Obispo actúa siempre como un miembro del colegio episcopal, a condición de que mantenga su comunión jerárquica con el mismo. La misión canónica, por la que un Obispo recibe como oficio propio una parte de la misión de todo el colegio episcopal, no lo aísla del resto del colegio episcopal. Los demás Obispos, todo el colegio episcopal, sigue teniendo parte en la misión que se le ha dado a uno de sus miembros a través de la misión canónica, y éste sigue relacionado con la misión de todo el colegio episcopal.

En este contexto se puede ubicar la insistencia con la que el Papa se refiere a las Conferencias Episcopales como expresiones de la colegialidad episcopal. En ellas los Obispos *ejercen juntos algunas funciones propiamente episcopales*, que como tales pertenecen a todo el colegio episcopal. De esta manera las Conferencias Episcopales se convierten en expresión de la colegialidad del colegio episcopal. Los elementos propios de la colegialidad episcopal se realizan en las Conferencias Episcopales: el ejercicio de un ministerio propiamente episcopal, que es parte, por lo tanto, de la misión del colegio episcopal, a través de la acción conjunta de un grupo de Obispos, en comunión con el colegio episcopal y su cabeza. Es el *iunctim*, que menciona Juan Pablo II, de un grupo de miembros del colegio episcopal y su cabeza.

De todos modos, ya que ninguna Conferencia Episcopal está formada por todos los miembros del colegio episcopal, sino sólo por algunos de ellos, la acción de una Conferencia Episcopal no puede ser entendida como una acción del colegio episcopal propiamente dicho. Se debe aceptar, entonces, con Juan Pablo II, que la acción colegial de los Obispos a través de una Conferencia Episcopal es una expresión parcial, limitada e incompleta de la colegialidad del colegio episcopal. Pero esto último de ninguna manera quita la naturaleza colegial de la acción conjunta de los Obispos a través de una Conferencia Episcopal. La participación que cada Obispo tiene en la misión de todo el colegio episcopal, que es de naturaleza colegial, recibe una verdadera concreción práctica a través de su participación en la Conferencia Episcopal, en la que los Obispos ejercen una responsabilidad estrictamente colegial, según el parecer de Juan Pablo II, sobre las Iglesias particulares que la integran.

[252] Cf. *Mt* 28, 18-20.

Dado este origen de las Conferencias Episcopales en la naturaleza misma del colegio episcopal, resulta comprensible la frecuencia con la que el Papa menciona los frutos de esta realización práctica de la colegialidad efectiva y afectiva de los Obispos, que redundan en una mayor eficacia de su ministerio.

La realización de la colegialidad, elemento constitutivo del ministerio episcopal, en las Conferencias Episcopales, está también indicándonos un camino para la comprensión de la naturaleza eclesiológica de las mismas. La comunión eclesial, que en su realización en el colegio episcopal se expresa en la colegialidad propia y constitutiva del ministerio episcopal y de la comunión jerárquica del colegio, es clave de bóveda para entender la naturaleza eclesiológica de las Conferencias Episcopales, y también de su naturaleza canónica[253].

2. En cuanto a la finalidad de las Conferencias Episcopales

En primer lugar hemos analizado lo que dice Juan Pablo II sobre el servicio de las Conferencias Episcopales a la unidad de la Iglesia. Esta unidad de la Iglesia no significa la uniformidad, ya que en ella hay espacio para la legítima diversidad. La unidad de la Iglesia es la realización práctica y visible del misterio de la comunión que, como hemos visto en el número anterior, es, según el Papa Juan Pablo II, la razón de ser y la primera finalidad de las Conferencias Episcopales. Estas resultan un instrumento útil y sumamente adecuado para la unidad eclesial, que es a la vez un deseo, un mandato y una súplica de Jesucristo al Padre[254]. Por este motivo la unidad de la Iglesia, a la que sirven las Conferencias Episcopales, es un elemento esencial de la misión de la Iglesia, del que nunca puede prescindirse.

A juicio de Juan Pablo II, las Conferencias Episcopales resultan hoy, instrumentos adecuados para afianzar la unidad entre los Obispos, y a través de ellos, la unidad entre las diócesis que ellos presiden. Son como ejes sobre los que se construye la unidad entre las diócesis, en forma análoga a lo que sucede con las provincias eclesiásticas.

Tratándose de la unidad de la Iglesia, no puede faltar en las Conferencias Episcopales la unidad con el sucesor de Pedro, cabeza del cole-

[253] De todo lo que se ha escrito sobre la colegialidad en relación a las Conferencias Episcopales nos interesa citar uno de los últimos trabajos, el de F. GUILLEMETTE, *Les Conférences Épiscopales sont-elles une institution de la collégialité épiscopale?*, Studia Canonica 25/I (1991) 39-76. El autor avanza con claridad y coherencia desde las enseñanzas del Concilio a la afirmación de la colegialidad existente en las Conferencias Episcopales.

[254] Cf. *Jn* 17, 21-23.

gio episcopal y principio de unidad así de los Obispos como de la multitud de los fieles[255]. De esta manera, la unidad entre las diócesis de un mismo país, lejos de perjudicar a la unidad de toda la Iglesia, como podría suceder en una concepción de "Iglesias nacionales" que prescindiera de la comunión jerárquica de la Iglesia en el colegio episcopal, resulta precisamente un servicio que corresponde a las Conferencias Episcopales.

Las Conferencias Episcopales encuentran, en esta concepción de Juan Pablo II, su razón de ser y primera finalidad en el servicio a la unidad de la Iglesia. Se trata de una unidad dinámica, realizada en la acción y en el aprovechamiento común de los recursos pastorales de las diversas diócesis.

De este servicio a la unidad eclesial realizado por las Conferencias Episcopales surgen para los Obispos fuerza espiritual y apoyo para su ministerio. Los Obispos encuentran en la unidad de su Conferencia Episcopal, constata Juan Pablo II, una fuente de orden sobrenatural para su eficacia pastoral, un crecimiento de intensidad en su labor, un aumento de credibilidad y de fecundidad de su palabra, una mayor fuerza de persuasión y un mayor crédito para sus pronunciamientos, una fuente de coraje y optimismo ante las dificultades de su ministerio.

La unidad de la Conferencia Episcopal se convierte ella misma en una predicación del evangelio, un camino de evangelización, un ejemplo y aliciente para la unidad de los sacerdotes y de todos los fieles, y extiende sus beneficios más allá de los límites de la Iglesia, alcanzando a toda la nación. De la unidad de la Conferencia Episcopal surge también una pastoral de conjunto que en algunos campos, como el de la relación con las autoridades, el diálogo entre la fe y las culturas locales y los planes pastorales de alcance nacional, resulta el único camino posible para la acción de la Iglesia.

En una palabra, las Conferencias Episcopales, aun sin constituir un instituto que pertenece por derecho divino a la constitución jerárquica de la Iglesia, en su finalidad de ser instrumentos para construir la unidad de la misma, están al servicio de un elemento esencial e imprescindible de la Iglesia. Y de ese servicio se siguen abundantes beneficios de orden práctico en el cumplimiento del ministerio propio de los Obispos, cada uno de ellos principio y fundamento visible de la unidad en sus Iglesias particulares[256]. Desde este punto de vista, no podrían desaparecer hoy de la estructura de gobierno de la Iglesia sin provocar

[255] Cf. nota 251.

[256] Cf. CONCILIO VATICANO II, *Lumen gentium*, n. 23, que cita a SAN CIPRIANO, *Epist.* 66, 8, Hartel III 2, 733.

un grave perjuicio en el servicio a la unidad eclesial, a menos que fueran reemplazadas por otro instituto que cumpliera lo que ellas hacen hoy al respecto.

En un segundo momento hemos verificado que para Juan Pablo II una de las finalidades de las Conferencias Episcopales consiste en ser, en consonancia con lo que fueron desde el primer momento de su aparición en la vida de la Iglesia, un lugar de encuentro y acción en común para los Obispos que las forman.

Hemos visto que para este Papa las Conferencias Episcopales, por su propia naturaleza, son un punto, espacio, lugar de encuentro y de diálogo, de enriquecimiento mutuo y de participación de los Obispos en las preocupaciones de sus hermanos. Pero además, en ellas se concreta en una forma práctica y efectiva la solicitud pastoral universal que corresponde a cada Obispo desde su incorporación al colegio episcopal.

Existe una función pastoral propia del ministerio episcopal, hemos comprobado con Juan Pablo II, que es desarrollada en conjunto por todos los Obispos de una Conferencia Episcopal para todos los fieles de su territorio. Los Obispos que forman la Conferencia Episcopal, dice Juan Pablo II, tienen una responsabilidad común, de carácter colegial, sobre todas las Iglesias particulares que la integran. Por lo tanto, el mutuo apoyo, la colaboración y la mutua ayuda que se brindan los Obispos a través de la Conferencia Episcopal no es de carácter exclusivamente psicológico o afectivo, sino que hunde sus raíces en el mismo ministerio en el que están unidos por el carácter sacramental de su ordenación.

Las líneas operativas unitarias en las que se comprometen los Obispos a través de una Conferencia Episcopal, la unidad de acción y de programas, la acción conjunta con la que responden a los desafíos de la fe y de la vida cristiana, que abarcan todos los campos de la evangelización y de la promoción humana, pertenecen a la misión de la Iglesia y más específicamente al ministerio episcopal. Forman parte de contenido real de este ministerio.

Muchos aspectos de este ejercicio conjunto del *munus episcopalis* a través de las Conferencias Episcopales no son fáciles de expresar en los cauces jurídicos actuales de este ministerio, más concentrados en el ejercicio de la potestad de régimen, en sus tres aspectos de potestad legislativa, potestad ejecutiva y potestad judicial. Sin embargo, esto no debería prestarse a confusiones. Así como en la actividad habitual de un Obispo hay muchas acciones que son verdadero ejercicio de su *munus episcopalis* sin ser estrictamente ejercicio de la potestad de régimen, y no encuentran por eso su expresión jurídica en el Código, así también la finalidad de las Conferencias Episcopales no se agota en el ejercicio de esta potestad de régimen que efectivamente realizan, como veremos

en seguida, sino que se extiende mucho más allá del mismo. Tal vez hubiera podido mantenerse más abierto y más oxigenado todo el campo del debate sobre la naturaleza y finalidad de las Conferencias Episcopales si no se hubiese visto restringido en forma casi exclusiva, a raíz de los debates no resueltos en el Concilio, a la consideración de su capacidad para el ejercicio de la potestad de régimen a través de decisiones vinculantes.

Puede resultar difícil la expresión jurídica de este ejercicio del ministerio episcopal realizado en conjunto por los Obispos a través de las Conferencias Episcopales. Pero la dificultad no tiene que llevar a abandonar el intento ni a reducir el campo de observación del accionar y de la utilidad de este instituto jurídico. Existe un amplio espectro de la acción pastoral que es realizado por los Obispos a través de las Conferencias Episcopales como lugar de encuentro y de acción en común. Con una cooperación realmente colegial asumen y ejercen una responsabilidad común, colegial, de carácter episcopal, que debe encontrar su efectiva expresión jurídica, aunque vaya más allá del estricto y reducido terreno del ejercicio de la potestad de régimen.

Por último, el Papa también se refiere con contundencia a la finalidad atribuida a las Conferencias Episcopales a partir del Concilio, de ser instrumentos para el ejercicio de la potestad legislativa de la Iglesia, tomando decisiones que resultan vinculantes para sus miembros y para las Iglesias particulares que las integran.

La eficacia del Código, que ha dejado abiertos a la legislación particular de las Conferencias Episcopales muchos ámbitos que antes eran objeto de una legislación universal, requiere la efectiva realización de esta legislación particular por parte de las Conferencias Episcopales, para que la normativa universal pueda llegar a ser efectivamente un cauce del ministerio salvífico de la Iglesia. El Papa reconoce esta finalidad de las Conferencias Episcopales, por él mismo promulgada a través del Código de Derecho Canónico, dentro de los límites por todos conocidos.

3. Conclusiones finales

Siempre que se ha entendido la finalidad de las Conferencias Episcopales en forma exclusiva o preponderante desde el ejercicio que les corresponde de la potestad legislativa, ha aparecido el temor del cercenamiento, disminución, supresión, sustitución o absorción de la potestad, responsabilidad, competencia, libertad o autoridad de cada Obispo en su diócesis, con la consiguiente reacción para evitar que se caiga en esos abusos (todos los sinónimos utilizados en esta frase aparecen en

los pronunciamientos de Juan Pablo II). Estos temores, además, han impedido profundizar serenamente los fundamentos teológicos de estos *coetus episcoporum*.

Creo que a la luz del pensamiento de Juan Pablo II, que hemos estudiado fundamentalmente a través de sus pronunciamientos ante Obispos, teniendo en cuenta el amplio ámbito de la finalidad de las Conferencias Episcopales, y en especial, partiendo de la teología de la comunión y profundizando el significado de la colegialidad episcopal, es posible avanzar en el estudio de la naturaleza y finalidad de estos *coetus* a través de los cuales los Obispos de una misma región o país realizan *coniunctim* algunas funciones propias de su ministerio.

Desde la teología de la comunión es posible comprender que responsabilidad personal no se opone a acción en común, y encuentro y diálogo entre los Obispos para ejercer conjuntamente algunas de sus funciones pastorales no se opone a libertad de cada uno como pastor propio e inmediato de su diócesis.

Desde una profundización de la colegialidad episcopal podría verse que el ministerio de cada Obispo al frente de su Iglesia particular nunca lo aísla de su participación en la misión del colegio episcopal, y que la cercanía con otras Iglesias particulares lo impulsa a asumir conjuntamente con los Obispos que las presiden algunas responsabilidades, dando así una concreción real y visible al lazo sacramental que los une. Y para esto las Conferencias Episcopales resultan hoy un instrumento querido por la Iglesia, comenzando por la autoridad suprema de la misma.

La profundización de estos fundamentos de la naturaleza eclesiológica de las Conferencias Episcopales ayudará a una mejor y más acabada comprensión y expresión jurídica de las mismas. Y para esto consideramos que resulta de suma utilidad el análisis de los pronunciamientos de Juan Pablo II que hemos realizado.

LAS MUTUAS RELACIONES ENTRE OBISPOS Y MIEMBROS DE INSTITUTOS DE VIDA CONSAGRADA

La normativa canónica actual

Ariel David Busso

1. Introducción

El carácter de este artículo es expositivo. Tiene como finalidad servir de base y guía al lector interesado en el tema.

Históricamente ha sido un sujeto de conversación, a veces también de discusión, frecuente y ríspida. En forma continua los canonistas somos consultados por los Obispos y por los mismos miembros de Institutos de Vida Consagrada (IVC) acerca de los deberes y derechos mutuos. Nos ha parecido que de este modo se puede realizar un aporte práctico para un diálogo que siempre debe iniciarse con el conocimiento y preocupación de lo que la Madre Iglesia tiene previsto y legislado.

En muchas Universidades el tratado sobre el derecho de la Vida Consagrada ocupa un importante lugar debido a la actualidad del tema y a la relevancia singular de los especialistas, como ocurre en la Universidad Gregoriana con el profesor Jean Beyer SJ y en la Universidad Lateranense con el profesor Domingo J. Andrés CMF. Ellos y muchos otros han incluido este capítulo concreto de las mutuas relaciones en sus valiosas publicaciones y artículos[1].

[1] Cf. D. J. Andrés CMF, *Cuestiones generales del Mutuae Relationes, Comentario al documento* en REDC (1978) 525-657. *El relieve de una oportuna colaboración entre Obispos y Superiores Mayores*, en *Confer* (española) (1979) 135-185. *Obispos y Religiosos. Para una lectura conjunta del Mutuae Relationes y del Documento de Puebla*, Editorial Claretiana, Buenos Aires 1981, 132. *Relaciones entre Obispos y Religiosos. Análisis y significado*, en Aa. Vv., *Il nuovo Codice di Diritto Canónico. Novità, motivazioni, significato*, Editoriale della Pont. Univ. Lat., Roma 1983, 233-264. *I rapporti tra Gerarchia Suprema e Religiosi*, en Aa. Vv., *Il nuovo diritto dei Religiosi*, Editoriale Rogate, Roma 1984, 194-231. *De paroeciarum commissione institutis et societatibus clericalibus*, en *Commentarium pro Religiosis*, 1986, 156-167. *De lentitudine demnosa auctori in concedenda licentia ad libros edendos ex parte Or-*

Abordamos el tema con el temor siempre actual de que algunas situaciones, por extensas y complejas, queden sin respuesta inmediata. La vida de pertenencia a la Iglesia es dinámica, por ello surgen nuevas formas de relación que deben ser iluminadas por los principios pertinentes y actualizadas por su Magisterio. Si esa falta de respuesta ocurre en este caso, será ocasión y trabajo de corregir o aumentar.

2. El carácter eclesial de la Vida Consagrada

La dependencia de la autoridad eclesial es, para los IVC y para las Sociedades de Vida Apostólica (SVA), un signo de su eclesialidad.

---

dinarii (cánn. 823-824) (consultatio), en *Commentarium pro Religiosis*, 1987, 403-407. *Proyecto de estatutos diocesanos para los ermitaños de una Iglesia particular*, en *Commentarium pro Religiosis*, 1986, 185-248. *Modelo de estatutos diocesanos para los ermitaños de una Iglesia particular*, en *REDC* (1987) 162-203 (contiene nuevas integraciones respecto al Proyecto de 1986, CpRM). *De religioso Episcopo carente voce activa et passiva in proprio instituto (cánn. 705-707) (consultatio)*, en *Commentarium pro Religiosis*, 1987, 193-307. *De tributis ordinariis illegitime impositis ab Episcopis diocesanis Scholis Religiosorum*, en *Commentarium por Religiosis*, 1988, 209-210. *El Derecho de los Religiosos. Comentario al Código*, Madrid-Roma 1985, 4a. ed., 740. (En la larga glosa al descuidado por casi todos los autores can. 672, sobre las obligaciones clericales pasadas a los religiosos: págs. 479-505 de la obra citada; y sobre todo, en los comentarios a los cánn. 678-683 y 567, sobre el sometimiento de los religiosos a los Obispos: págs. 533-570 de la misma obra citada, existen importantísimos elementos relacionales peculiares del Código, que no afloran en los escritos precedentes). A. VERBRUGGHE, *The figure of the Episcopal Vicar for the religious in the New Code of Canon Law*. Tesis de doctorado en la Pontificia Universidad Lateranense (PUL) publicada en inglés en 1984. Síntesis muy buena de la misma en: *Commentarium pro Religiosis*, 1984, 223-246; 327-338. H. HAMER H. Card., *De munere Episcopi erga vitam religiosam* (aportación al Sínodo de Obispos de 1985), en *Commentarium pro Religiosis*, 1986, 136-139. A. PINHEIRO, *The Bishop-Religious relationship in the apostolic activities of the Diocese*. Tesis de doctorado en la PUL/publicada en inglés en 1986. Síntesis muy buena de la misma en *Commentarium pro Religiosis*, 1987, 5-76. N. COPPOLETTA, *Parrocchia e parroco religioso nella normativa del nuovo Codice*. Tesis de doctorado en la PUL/Giugno 1988/No vista publicada. J. BEYER, *Il diritto della Vita Consacrata*, Editorial Ancora 1989. J. BEYER, *Religious in the new code and their place in the local church*, en *Studia Canonica* 17 (1983) 171-183. J. S. HUELS, *The demise of religious exemption, The Jurist* (1994) 40-55. AA. VV., *Il Vicario Episcopale per la vita religiosa. La figura, il ruolo, i compiti*, Roma 1987, 150 (B). J. BEYER, *Il Vicario episcopale per gli istituti di religiosi e di religiose*, en AA. VV., *Il Vicario Episcopale per la vita religiosa: la figura, il ruolo, i compiti*, Roma 1987, 150 págs., *vedi* 33-55. CONF. EPISC. DE FRANCE, *Les véritables disciples*, Lourdes 1985, Parigi 1986, 206 págs., *vedi La vie religieuse et perpectives missionaires*, 81-178. G. LESAGE OMI, *Les religieux et l'Eglise locale*, en *Actes V Congrés international de droit canonique*, Ottawa 1984, II, 1986, 681-704. A. JUBANY Arnau IV, *Les religieux, collaborateurs du ministére pastorale des Évéques*, en *La charge pastorale de Évéques*, Parigi 1969, 466 págs., *vedi* 297-327 (B).

Cada Vida Consagrada es fruto de un carisma, don del Señor hecho a la Iglesia en la persona del fundador: carisma que se conserva en la fidelidad de sus miembros que prosiguen esta imitación más estrecha a Cristo.

Esto no se realiza por una simple elección humana, sino que es una respuesta a la elección hecha por el mismo Cristo en el seno de la Iglesia.

La Vida Consagrada manifiesta a los cristianos la plenitud de la vocación bautismal y anuncia los bienes futuros ya presentes en la llamada a vivir la participación a la filiación del Verbo Encarnado y de su amor a Dios Padre.

La Vida Consagrada es apostolado mediante el don de sí y lo hace mediante:

- la oración de los miembros, que la expresa;
- el testimonio que la vida consagrada necesariamente conlleva;
- la misión determinada mediante la naturaleza misma del carisma del fundador[2].

El ejercicio de este apostolado no puede hacerse más que en dependencia con los sucesores de los apóstoles, porque es sustancialmente eclesiológico.

Todos los carismas de la Vida Consagrada, salvo en el caso de la vida eremítica o anacorética, forman comunidades eclesiales particulares, dirigidas por miembros que viven también ellos el mismo don. Su autoridad ya es eclesial y, por lo tanto, no solamente emanada de las normas particulares del Instituto mismo. Esta característica eclesial debe ser comprendida e integrada por los que forman parte de un IVC, pero también por los mismos Obispos. Desconocerla es cercenar a la Iglesia una de sus partes, un carisma que le es propio.

De allí que los miembros de IVC deben reconocerse también miembros de una Iglesia particular, no sólo de la Iglesia universal, e integrarse a ella. El carisma que él profesa es parte de esa Iglesia en la que vive su fe, y formar parte de ella es enriquecerla. Por eso una diócesis carente de IVC, o con escaso número, es una Iglesia que adolece del testimonio de los carismas que le pertenecen.

La dimensión eclesial de la Vida Consagrada viene subrayada muchas veces en el Código de Derecho Canónico (CIC), especialmente:

en los cánones 207 § 2 y 574 § 1, que recuerdan la doctrina conciliar acerca de que la Vida Consagrada no puede ser vivida sino en la Iglesia, porque forma parte de su santidad misma[3]. Acentúa además,

[2] Cf. J. BEYER, *Il diritto della Vita Consagrata*, Milano 1989, 105-106.
[3] *Lumen gentium* (LG), nn. 43-44.

especialmente todo el canon 574, la índole carismática y canónico-pública, pero no jerárquica, de la Vida Consagrada;

en el canon 573 § 1, que recuerda que la Vida Consagrada es para la edificación de la Iglesia y que las personas así consagradas son un signo eminente de la ella. Aquí se dan las nociones teológico-canónicas de la Vida Consagrada que la identifican como propia y la definen distinguiéndola de cualquier otra forma de consagración producida por la recepción del sacramento del Bautismo o del Orden Sagrado.

3. Especial dependencia de los IVC a la autoridad eclesiástica competente

En esta línea de pensamiento, pero adentrándonos en la normativa específica, se pueden remarcar las siguientes dependencias a la autoridad de la Iglesia de los miembros de IVC:

1- Respecto a la interpretación y a la práctica de los consejos evangélicos (can. 576)[4]. Es una muestra de la eclesialidad de la Vida Consagrada.

Es a la autoridad eclesiástica a quien están sometidos los consejos evangélicos y los carismas.

Cánones posteriores darán la normativa concreta para aclarar cuál es la autoridad respectiva, pero queda en claro que discernir, interpretar, moderar, aprobar y promover son competencia de los Pastores como parte de su triple oficio de enseñar, santificar y gobernar.

2- Erección de IVC (can. 579)

Es la potestad del Obispo diocesano para erigir IVC. También interviene la Santa Sede a quien hay que solicitar el *Nulla Obsta*.

Es cierto que la norma de este canon ha sido practicado de diversa manera a través de la historia, incluyendo a veces amplias actuaciones originadas por la autonomía episcopal y toleradas por la Santa Sede, pero la competencia de la Autoridad Suprema nunca ha sido negada. Actualmente es norma, lo mismo que lo fue en el CIC de 1917.

3- Supresión, fusión y unión de Institutos (cánn. 584, 582).

Se refiere a los Institutos mismos, no a la circunscripción en que estos están divididos, ya que esta competencia corresponde a la autoridad del Instituto, aplicando de este modo el principio de subsidiariedad[5].

[4] Cf. LG, n. 43 y Decreto Conciliar *Perfectae Caritatis* (PC), n. 1.
[5] Cánn. 581 y 585.

Las uniones y federaciones de IVC, así como la supresión y destino de los bienes patrimoniales existentes, pertenecen a la Autoridad Suprema, siendo competente la Congregación para los IVC y SVA[6].

4- La vida eremítica (can. 603)

En el CIC se reconoce la vida ermitaña como un nuevo estado de perfección, otorgándole el respaldo público correspondiente. El canon se refiere a los anacoretas que viven en dependencia del Obispo diocesano y no a los que lo hacen bajo un superior de IVC, con votos u otros ligámenes con el Instituto, ya que estos últimos se rigen por las normas internas estatutarias del propio Instituto.

El anacoreta tendrá reconocimiento público y estado canónico si profesa los votos tradicionales u otros vínculos acordados con el Obispo respectivo y profesa y se somete a la moderación.

Aunque no lo diga el CIC, el Obispo informará acerca de los ermitaños que vivan en su diócesis a la Congregación para los IVC y SVA, ya que éste dicasterio se reserva la dependencia final de la vida anacorética[7].

5- El orden de las Vírgenes Consagradas (can. 604)

Es la forma de practicar un solo consejo evangélico, el de castidad, mediante voto u otra forma, bajo la supervisión moderadora del Obispo diocesano.

6- Aprobación de nuevas formas de vida consagrada (can. 605)

La aprobación propiamente dicha corresponde siempre a la Santa Sede. Compete al Obispo diocesano discernir, ayudar a promover y tutelar los nuevos carismas.

El canon trae a luz la conciencia creciente de las nuevas formas de consagración en la Iglesia que de este modo, lejos de sofocarlas, se protege a las verdaderas.

No se refiere a la aprobación de nuevos IVC (que ya regula el can. 579), sino a formas distintas a las que son reconocidas por el actual CIC.

4. La dependencia de la Suprema Autoridad y la obediencia al Sumo Pontífice

La dependencia de la Autoridad Suprema está definida en el canon 590 § 1. La autoridad a la que se refiere es a la del Papa, que es el sujeto activo de esta norma. Sujeto pasivo es todo miembro de cualquier

[6] Cf. Constitución Apostólica *Pastor Bonus* (PB), n. 106.
[7] PB, n. 110.

IVC, clerical o laical, masculino o femenino, de derecho pontificio o diocesano.

La autoridad del Romano Pontífice (RP) es la autoridad de Pedro que continúa en sus sucesores para dirigir, enseñar y santificar a toda la Iglesia[8]. Esta autoridad de Pedro es plena y suprema, inmediata sobre todos los pastores y fieles y es universal[9].

Esta obediencia es personal, es decir, de cada uno de los miembros que conforman todos y cada uno de los IVC existentes en la Iglesia al RP[10].

El Papa no es un mero superior externo o una instancia mediata que tiene en su competencia únicamente el oficio de dirimir en caso de apelación del súbdito, sino que es un verdadero superior interno que tiene la plena potestad inmediata y que puede utilizarla en forma cumulativa o no.

El canon 590 § 2 refuerza esta dependencia que los IVC y todos sus miembros tienen por el voto u otro vínculo sagrado de obediencia, asumido en la profesión. Pero la obediencia a la que hace referencia no tiene su origen en sus propias constituciones o normativas surgidas del derecho particular de cada IVC; tampoco es "a la manera de cada Constitución del Instituto", sino que está incluido en el mismo voto de obediencia. En el canon 590 no existe ninguna cláusula limitativa.

Esta obediencia al RP tiene así su origen en una doble fuente:

Obediencia por ser fiel y

Obediencia por ser consagrado.

Algunos IVC votan al sucesor de Pedro una obediencia especial al servicio de la Iglesia[11] o como dependencia personal y completa.

Esta norma de dependencia de los IVC se aplica también a las SVA, como norma común[12].

[8] Can. 332.

[9] Can. 331.

[10] Dice J. BEYER (*op. cit.*, 108) que una obediencia votada o prometida a un grupo, al Colegio Episcopal por ejemplo, no es posible: sería inmoral; no podría ser asumido sino donde es posible un diálogo personal o confidencial. Esta obediencia se refiere de una persona a otra y no de una persona a un grupo.

[11] Como el caso de San Francisco de Asís.

[12] Can. 732. Debe quedar a salvo la naturaleza propia de las SVA ya que, como es sabido, no poseen votos; pero esto no incide en la obediencia originaria que los miembros tienen como fieles.

5. La autonomía

Esta relevante norma viene a formar parte de la estructura codicial y es el resultado de la experiencia de la vida de los IVC en la Iglesia. En el CIC de 1917 estaba ausente.

El canon 586 lo expresa de la siguiente manera: "Se reconoce a cada uno de los Institutos una justa autonomía de vida, sobre todo en el gobierno, de manera que dispongan de su propia disciplina dentro de la Iglesia, y puedan conservar integro el patrimonio propio de que trata el canon 578. Corresponde a los Ordinarios del lugar el conservar y defender esta autonomía".

La palabra autonomía no significa independencia. No es pensable una independencia de la jerarquía de la Iglesia.

Se refiere, en cambio, a:

la autonomía normativa y

la autonomía de gobierno.

La primera se refiere a que los IVC tienen expresa autonomía de disciplina, de vida particular en relación con las normas que los identifican como Instituto particular. La Iglesia tiene el deber de guiar y de vigilar con particular atención el momento del inicio normativo de los Institutos y luego de su observancia.

Por ello cada Instituto debe tener un texto de constitución, al tiempo que reglamentos internos, menores, aprobados por la autoridad competente y que deben ser observados. Esta autoridad también velará para que las normas a regir sean congruentes con el derecho universal[13].

La segunda es el significado más relevante en lo que respecta a la autonomía.

El gobierno es indispensable para que un Instituto pueda perseguir en modo eficaz sus fines[14]. De allí que la Instrucción *Mutuae Relationes* (MR) diga:

"Los Superiores de los religiosos tienen la obligación grave que han de considerar de primaria importancia, de fomentar por todos los medios a su alcance la fidelidad de los religiosos al carisma del fundador, promoviendo al mismo tiempo la renovación que prescribe el Concilio y exigen los tiempos"[15].

La autonomía que aparece en el canon 586, para el derecho específico de los religiosos, lo es aún más cuando el Instituto es clerical y de

[13] Cf. can. 587.
[14] Cf. can. 596.
[15] *Mutuae Relationes* (MR), n. 14.

derecho pontificio, ya que se le agrega a toda la autonomía detallada precedentemente, la potestad de régimen tanto en el fuero interno como para el externo[16].

Pero se tendrá siempre en cuenta que el límite de la autonomía está redactado en el mismo CIC en los cánones explícitamente determinados y que sirven para demostrar que la autonomía no es absoluta[17].

El concepto de autonomía queda completado con el de exención canónica que pasamos a describir.

6. La exención canónica

El canon 591 expresa: "Para proveer mejor al bien de los Institutos y a las necesidades del apostolado, el Sumo Pontífice, en virtud de su primado sobre toda la Iglesia y en atención a la utilidad común, puede eximir a los IVC del régimen de los Ordinarios del lugar, y someterlos exclusivamente a sí mismo o a otra autoridad eclesiástica".

Este es el enunciado de un principio que antes era enumerado en el elenco de los privilegios.

Data de una protección que existía para los Monasterios en contra de algunos Obispos que buscaban un resarcimiento económico, a costa de los bienes que el Monasterio poseía para sí.

El canon 615 del CIC de 1917 consideraba exento del Ordinario local a los "regulares" y los sometía inmediatamente al RP.

El nuevo principio proviene de la Constitución Apostólica *Lumen gentium* (LG), n. 45 y no considera exento *a iure* a ningún Instituto, sino que establece la posibilidad que el RP conceda dicha exención. Debe notarse que la exención tenía carácter general y las limitaciones existían por exepción. Mientras no constaba ciertamente la limitación, había que inclinarse en favor del privilegio general.

Las órdenes religiosas habían obtenido la exención en sus propios estatutos. Algunas congregaciones clericales de derecho pontificio obtuvieron también los poderes internos de los que estaban dotadas las órdenes religiosas, pero la exención de las congregaciones no era tan amplia como la de las órdenes[18].

Actualmente, importa resaltar que la exención es algo más que la autonomía interna de la que habla el canon 583, que es reafirmada para todos los Institutos de derecho pontificio.

¿En qué consiste hoy la exención?

[16] Can. 596, § 2.

[17] Cf. cánn. 583, 586 § 2, 593, 594, 708.

[18] Puede verse como ejemplo, el elenco de las obligaciones que el Ordinario del lugar tenía de visitar, cada cinco años, según el can. 512 § 2, *ad* 2 del CIC de 1917.

Un estudio comparativo del derecho propio de las órdenes religiosas o de las congregaciones exentas después del siglo XVI, demuestra que era una consecuencia de la elección de ciertas órdenes religiosas y el reconocimiento por parte del Papa de su estatuto jurídico.

A todo esto se le agrega el envío de ese Instituto a una misión particular o universal y la concesión de facultades especiales para facilitar el ministerio apostólico.

Muchas de estas facultades obtenidas (y siempre en vigor) no tienen ya materia para ser aplicada debido a la nueva dinámica de toda la legislación canónica, como así también de las materias reservadas al RP y a la concesión hecha por Pablo VI a los Obispos que, en realidad, antes tenían los regulares[19].

Actualmente la exención puede ser vista como una identidad marcada desde el punto de vista del trabajo apostólico o, por ejemplo, una liturgia propia. Se refiere especialmente a la autonomía de vida y régimen de un Instituto. El canon la marca como una realidad para tener en cuenta en el futuro ya que supone, también en este caso, la permanencia intacta de los privilegios y derechos ya adquiridos a norma del canon 4 vigente. Pero es una afirmación del derecho exclusivo e incontestable que posee el RP.

7. La dependencia de los Institutos de Vida Consagrada de derecho pontificio del Obispo diocesano

Vamos a distinguir la dependencia que tienen todos los Institutos de Vida Consagrada del Obispo diocesano y el caso especial de los Institutos religiosos.

a) Dependencia de todos los Institutos.

El canon 593 expresa: "...Los IVC de derecho pontificio dependen inmediata y exclusivamente de la potestad de la Sede apostólica en lo que se refiere al régimen interno y a la disciplina".

Esta norma expresa el principio ya supuesto en el canon 589 sobre que si el Instituto es reconocido por la Santa Sede, entonces depende exclusivamente de ella. Esto impide cualquier conflicto de gobierno y de influencias por la sola mención de su pertenencia.

El principio se refuerza con el canon 586 § 1, donde se reconoce a cada uno de los Institutos una justa autonomía de vida, sobre todo en el gobierno, de manera que dispongan de su propia disciplina dentro de la Iglesia, y puedan conservar íntegro el patrimonio propio.

El espíritu de la ley es proteger al Instituto de toda autoridad superior, no ciertamente de los dicasterios de la Curia Romana ya que

[19] *Pastorale Munus.*

deben entendérselos incluidos en el nombre de Santa Sede o Sede Apostólica[20], pero deja intacta la dependencia de estos Institutos de derecho pontificio, aún exentos, al Obispo diocesano en relación a su actividad pastoral en las diócesis.

La extensión del canon 593 incluye a todos los Institutos de derecho pontificio, ya sean religiosos o seculares, masculinos o femeninos.

Como principio general debe enunciarse que *la acción pastoral es de competencia del Obispo diocesano*. Todos los Institutos de derecho pontificio, aún exentos, deben admitir y respetar esta sumisión inculcada en varios cánones del Código[21].

Pero si bien esta materia está determinada en el CIC de un modo especial en relación a los Institutos religiosos, debe tenerse en cuenta también la existencia de las SVA y las obras comunes a los religiosos de algunos Institutos seculares, que deben tener el mismo principio de dependencia y de colaboración, visto el carácter general del canon 593 y la exclusión en éste canon de la *actividad apostólica*, de este modo considerada.

El canon 708 atribuye a las conferencias de Superiores Mayores el cuidado de establecer la coordinación y la cooperación convenientes con las Conferencias de Obispos, como también con cada Obispo. Esto ha sido recogido en MR, n. 52 y la sugerencia de nombrar un Vicario Episcopal, o en su defecto un Delegado Episcopal, que favorezca en las diócesis esta colaboración.

Tal vez no sea superfluo hacer una simple referencia a las relaciones que esta Conferencia o Consejo deben tener con el Representante Pontificio, como lo expresa puntualmente el *Motu Proprio* (MP) "*Sollicitudo omnium ecclesiarum*"[22].

b) Dependencia de los Institutos religiosos.

El espíritu de la legislación actual está basada en el Decreto Conciliar *Cristus Dominus* que expresa los principios sobre el apostolado de los religiosos en las diócesis y en las otras jurisdicciones eclesiásticas a ellas equiparadas.

Aquí se conjugan las bases de la eclesiología del Concilio Vaticano II con el espíritu propio de cada religión, permitiendo así la observancia y fidelidad regular, por una parte, y el ejercicio de la potestad de los Obispos como sucesores de los Apóstoles, por otra[23].

La normativa general aparece plasmada en el canon 678 con una construcción que es teóricamente perfecta.

[20] Cf. can. 361.
[21] Cánn. 678; 680-683.
[22] AAS 61 (1969) 473-484.
[23] Cf. Decreto Conciliar *Cristus Dominus* (CD), n. 35.

La normativa particular o extensión de esas relaciones pueden ser configuradas de la manera que nos ha parecido más práctica en orden a los temas comprendidos. El canon 678 expresa que: "Los Religiosos están sujetos a la potestad de los Obispos... en aquello que se refiere a *la cura de almas, al ejercicio del culto divino y a otras obras de apostolado*".

* La *cura de almas* comprende:

- La predicación sagrada.
- La educación moral y religiosa.
- La instrucción catequética en toda su extensión.
- Las disposiciones y decretos particulares emanadas del Ordinario del lugar referentes al ejercicio del apostolado y a la acción pastoral y social.
- El uso público de todos los medios de comunicación social (can. 831 § 2).
- El acceso a los espectáculos públicos dentro de su jurisdicción.
- La inscripción en sociedades o asociaciones que la Conferencia Episcopal o el Ordinario del lugar no hayan vedado.
- El uso del hábito eclesiástico en público.
- En lo referente a la materia de estipendios de misas teniendo en cuenta lo que estipule la provincia eclesiástica y/o las costumbres del lugar (can. 952 § 3)
- En las colectas especiales que el Ordinario del lugar o la Conferencia Episcopal determinen, si la Iglesia u oratorio están abiertos habitualmente al público (can. 1266).

* El *ejercicio del culto divino* comprende todo lo que el Libro IV del CIC legisla, incluyendo la normativa particular de la Conferencia Episcopal y la especial del Ordinario del lugar.

El ejercicio del culto a que hace referencia esta particular norma canónica es el llamado culto público. Por ello ha de entenderse aquel culto que se efectúa en nombre de la Iglesia, por personas designadas para ello por la misma Iglesia y mediante actos aprobados por la autoridad eclesiástica competente (can. 834).

Como es sabido el CIC no se inmiscuye directamente en la regulación del culto, que es propia de las normas litúrgicas, sino que trata cuestiones disciplinares al mismo tiempo que normas y requisitos para la lícita y válida celebración y otras obligaciones y derechos de los fieles. Por eso en esta materia, los miembros de IVC a semejanza de los demás fieles deberán conocer el tenor de estas normas incluyendo las llamadas particulares y diocesanas.

* *Demás obras de apostolado*

Es la tercera y última área de sumisión a la potestad de los Obispos.

Es una cláusula omni-complexiva donde el legislador pretende incluir todo caso o hipótesis que no haya sido mencionada anteriormente. La lista puede llegar a ser extensa y siempre incompleta, porque la complejidad de la obra apostólica moderna hace agregar otras a lo tradicionalmente existente.

En el caso que nos ocupa, *el ejercicio del apostolado externo,* los religiosos dependen también de sus propios Superiores y los Obispos no dejarán de urgir esta obligación cuando sea el caso[24]. La razón reside en que no escapa al voto de obediencia en su propio Instituto también el sector exterior del apostolado, pues éste comprende todo el ser y el obrar del religioso. Además, el carisma propio con el cual se consagró, se desarrolla también en esta dimensión.

Será necesario que para que no ocurran lagunas y conflictos, el derecho propio del Instituto correspondiente abunde en normas y criterios relativos al apostolado de los religiosos que el Obispo, o quien hace sus veces, deberá conocer.

El oficio del Superior, tal como lo describen los cánones 617, 618 y 619, comprende reiterativamente esta dimensión.

El legislador detalla concretamente cuál es la doble intervención de los Obispos en este campo, a saber:

Urgir a los súbditos religiosos a la obediencia a los Superiores legítimos, y

Fidelidad a la disciplina del propio IVCR.

El canon insiste explícitamente en el deber, pero apoyándose también en el derecho que posee el Obispo, ya que de otro modo no se lo recordaría. La cláusula *si casus ferat*, quiere decir si hubiese necesidad o si el caso lo requiriese, lo cual indica que previamente deben usarse las instancias regulares previstas dentro del mismo Instituto.

El canon 678 § 3 prescribe la necesidad de que los Obispos diocesanos y los Superiores Religiosos intercambien pareceres al dirigir las obras del apostolado de los religiosos. Implica el diálogo profundo y omnipresente. Este precepto canónico no comprende la fase deliberativa como bien lo determinan los cánones 681 y 682.

Esta norma adquiere particular peculiaridad en el caso de los religiosos presbíteros, porque al participar de la cura de almas y siguiendo el principio conciliar de la unidad del presbiterio, se los debe considerar pertenecientes al clero de la diócesis "en cierto modo real"[25].

[24] Cf. can. 678 § 2.

[25] Cf. CD, nn. 28 y 34; MR, n. 36.

La sumisión de los religiosos al Obispo diocesano continúa también en la *potestad penal*, atribuyéndole a aquél la facultad de imponer un remedio penal grave pero condicionado y limitativo.

La norma expresa que "por causa gravísima, el Obispo diocesano puede prohibir la residencia en su propia diócesis a un miembro de un Instituto religioso, si habiendo sido advertido, su Superior mayor hubiera descuidado tomar medidas; sin embargo, debe ponerse el asunto inmediatamente en manos de la Santa Sede"[26].

El legislador singulariza el caso cuya raíz se encuentra en la potestad de prohibir la residencia tanto a los clérigos seculares como a los religiosos[27].

Se trata de una pena impuesta a la persona del religioso, que nunca podrá ser aplicada a toda una comunidad; es de la clase de las *ferendae sententiae*, es decir que debe ser aplicada por el Obispo; facultativa (*prohibire potest*), porque no está el Obispo obligado a aplicarla ya que puede ser capaz de solucionarlo con otros remedios inferiores o simplemente distintos; es expiatoria, porque la pena se debe a las cosas que la hayan provocado y tiene como finalidad el remedio a los males que haya suscitado.

No consiste solamente de abstenerse de hacer ministerio exterior dentro del territorio diocesano. Tampoco es el confinamiento forzado en un determinado sitio, ya que esto no puede hacerlo el Obispo, le corresponde al Superior religioso competente; ni es la prohibición de ingreso en la diócesis de un religioso apenas nombrado por su Superior y antes del traslado o la visita o paso en una casa de su religión dentro de la diócesis.

Estrictamente consiste en la *prohibición de habitar* en la diócesis.

Las condiciones que impone el Código son tres:

1. Urgiendo gravísima causa, es decir que no son las simplemente graves de las que el Obispo tendrá que ingeniarse para encontrar otros medios. Esta causa debe encontrarse dentro de los tres campos de sujeción de religiosos al Obispo, no fuera del mismo, salvo que los efectos perniciosos gravísimos hayan repercutido en dicho campo, aunque el delito se haya cometido al margen del mismo.

2. Aviso al Superior Mayor. Esto no es una monición canónica al Superior Mayor del religioso, porque no es quien ha delinquido. Consiste en una notificación clara y precisa del caso con todos los detalles, agregando una declaración explícita que si el Superior no soluciona el caso de alguna manera, podrá hacer uso él del derecho que regula el canon.

[26] Can. 679.
[27] Cf. can. 1337 § 1.

3. Que el Superior no provea de ninguna de las maneras posibles el remedio al delito cometido por el súbdito. Sólo entonces puede intervenir el Obispo. Y no lo hace, pese a ello, sustitutivamente, ni delegadamente, sino con potestad propia y por propio derecho.

Si el Superior provee por sí mismo el asunto no tiene que ser remitido a la Santa Sede, pero si interviene el Obispo sí debe hacerse, sin esperar que haya sido ejecutada o cumplida la orden por el religioso[28].

8. La dependencia de los Institutos de derecho diocesano de la autoridad diocesana

Es el canon 594 el que define a un Instituto de derecho diocesano como aquél que "está bajo el cuidado especial del Obispo diocesano" quedando en pie la autonomía propia del Instituto. Se refiere tanto a los Institutos de Vida Consagrada como a Sociedades de Vida Apostólica.

¿En qué consiste este cuidado especial a que hace referencia el canon?

El legislador no habla aquí de la dependencia sino de una atención particular, una *speciali cura*, que es mucho más que una simple vigilancia.

La vigilancia se muestra preocupada de evitar los abusos que puedan producirse, mientras que el cuidado especial es un trabajo pastoral que se esfuerza de hacer crecer un Instituto diocesano, sobre todo los de fundación reciente, mediante algunas acciones positivas por parte de quien ocupa la sede Episcopal.

Entre estas preocupaciones deben incluirse, entre otras: la observancia de sus constituciones, la congruencia de los estatutos y otras reglamentaciones menores a la constitución propia y a la legislación eclesial, la fidelidad al carisma propio en todas sus dimensiones, las revisiones y adaptaciones que se vayan haciendo en la legislación posterior, así como la de realizar la gran tarea de hacer tomar conciencia al Instituto de su propia autonomía que es un signo de crecimiento y madurez eclesial.

El Obispo deberá recordar que no es el Superior del Instituto. Las constituciones propias deberán dejar en claro el capítulo destinado a los Superiores, no así a la incumbencia del Obispo diocesano porque sus intervenciones están perfectamente reguladas por las normas del CIC.

Los aspectos importantes de las competencias y potestades episcopales en los Institutos de derecho diocesano podrían elencarse de la siguiente manera:

[28] El dicasterio competente es la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y para las Sociedades de Vida Apostólica.

* Aprobar las constituciones y confirmar las modificaciones ulteriores. Esto le corresponde al Obispo de la casa principal o donde reside la curia generalicia[29].

* Presidir el acto electivo del superior general de un IVC religioso de derecho diocesano[30].

* Visitar canónicamente las casas de un IVC religioso de derecho diocesano que se encuentren dentro de su territorio[31].

* Conocer el estado económico de los IVC religiosos de derecho diocesano por medio de la presentación de los libros de administración del Instituto y otorgar el consentimiento, por escrito, para los actos de administración ordinaria y extraordinaria de los bienes que determina el derecho[32].

* Prorrogar el indulto de exclaustración a un miembro de un IVC religioso de derecho diocesano cuando el Superior general, de acuerdo con su consejo, la ha otorgado por un trienio; asimismo concederlo él mismo cuando se trata de más de un trienio; o imponerlo, por causas graves y a petición del Superior general con el consentimiento de su consejo[33].

* Confirmar el indulto de la salida definitiva de un profeso de votos temporales de un IVC religioso de derecho diocesano, otorgada por su correspondiente Superior general con el consentimiento de su consejo[34].

[29] Cf. can. 595. Las dispensas de las normas contenidas en esas constituciones corresponde, en cambio, a la potestad de todos los Obispos diocesanos de los territorios en los que el IVC tenga casa. Aquellos temas que se consideren como "asuntos más importantes" son de competencia exclusiva del Obispo de la casa principal, pero consultando a los demás Obispos diocesanos donde el IVC se hubiera extendido. La dependencia especial del Obispo diocesano de la sede principal del Instituto es una innovación del CIC. Esto permite una mayor unidad y un mejor servicio de estos Institutos. La segunda parte del canon, referida a que los Obispos diocesanos les corresponde: "tratar los asuntos más importantes que se refieren a todo Instituto y están por encima de la potestad de la autoridad interna" es un poco más confusa. Es muy difícil identificar cuales son estos asuntos. Pero podrían tipificarse los siguientes: la deposición del Superior general y de su consejo; una decisión que pueda contrastar con las constituciones o una decisión que podría cambiar la acción apostólica en la diócesis en la cual el Instituto está difundido.

[30] Cf. can. 625 § 2 . Se debe entender siempre que es el Obispo donde tiene su domicilio la casa principal del Instituto.

[31] Cf. can. 628 § 2. Se trata de la visita canónica. Esta norma legislativa no comprende la visita pastoral a la que hace referencia el can. 683.

[32] Cf. cánn. 637 y 638.

[33] Cf. can. 686 §§ 1 y 3.

[34] Cf. can. 688 § 2.

* Otorgar el indulto de salida de un miembro de un IVC religioso de derecho diocesano que posee votos perpetuos[35].

* Confirmar el decreto de expulsión de un miembro de un IVC religioso de derecho diocesano[36].

Este grave caso que regula el canon hace referencia a la publicidad de los votos emitidos por un miembro de un IVC religioso y que solamente la jerarquía de la Iglesia puede aceptar y quitar.

El Obispo a que se hace referencia es el de la diócesis de la casa a la que está asignado el religioso y no donde está la casa generalicia o principal.

También aquí el Obispo que confirma el decreto de expulsión es el de la diócesis donde se halla la casa a la que está adscripto el religioso. Hasta esta confirmación el decreto no tiene vigor.

9. Conclusión

Esta es la legislación actual. El espíritu corresponde también a las personas. De otra manera la letra perdería su contenido interior y esencial.

En cada momento debe primar el principio de unidad en comunión[37]. Ni los miembros de IVC agotan la profecía y la santidad que el Espíritu suscita en ellos para que sean un testimonio profético, ni los Obispos poseen únicamente el poder de gobernar.

Es por eso que la norma intercongregacional ordena que nunca se omita el intercambio de ayudas entre Obispos y Superiores al momento de valorar objetivamente y juzgar equitativamente[38].

La comunión eclesial es el gran aspecto que deberá tenerse en cuenta siempre en la relación carisma-autoridad jerárquica.

[35] Cf. can. 691 § 2.
[36] Cf. can. 700.
[37] LG, n. 13.
[38] Cf. MR, n. 42.

UN PROCESO DEL SIGLO XIX

(Actualidad del estudio de las fuentes del derecho canónico)

Este trabajo corresponde a la conferencia del profesor Nelson C. Dellaferrera en el acto académico de inauguración del año lectivo 1995 de la Facultad de Derecho Canónico "Santo Toribio de Mogrovejo", de la Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires", que tuvo lugar el día 27 de marzo, en la sede de la facultad, ante la presencia de Monseñor Héctor Aguer, Obispo auxiliar de Buenos Aires, del claustro de profesores, de los alumnos de los tres cursos de la facultad (propedéutico, licenciatura y doctorado) y de algunos destacados invitados especiales.

Nelson C. DELAFERRERA

1. Introducción

El 28 de octubre de 1965, Pablo VI promulgaba el decreto que comienza con las palabras latinas *Optatam totius*. Esta clase, en la iniciación del año académico de nuestra facultad, quiere ser un sentido homenaje de profesores y alumnos a este Decreto Conciliar en su XXXº aniversario y un agradecimiento a aquel gran Pontífice, cuyo sufrido ministerio hace que su figura de maestro y doctor se agigante con el transcurso de los años. Él, en sus *Notas para mi testamento*, también escritas hace treinta años ya, nos encomendaba vivir, ahondar y desplegar la enseñanza conciliar.

Optatam totius es fuente por excelencia de todo esfuerzo normativo que signifique la organización y adaptación de la enseñanza de las llamadas materias canónicas de nuestros seminarios y universidades. En él se unen lo más clásico y tradicional del método con la savia nueva de la adaptación inteligente y lúcida a los tiempos en que nos toca vivir, enseñar y aprender, santificándonos, bajo la protección, que se proyecta aún hoy, de Santo Toribio de Mogrovejo.

Este canonista eximio y maestro eminente de una época signada por el cambio que impone la *ecumene* iniciada en 1492 y la creación de

formas nuevas en una situación inédita, es nuestro paradigma para la preparación intelectual y pastoral como fieles cristianos, sea como ministros, sea como laicos. Su santidad de vida y su incansable acción entre los más pequeños y desvalidos de esta *nueva cristiandad de estas Indias*[1], nos muestran al Obispo doctor en su magisterio conciliar y sinodal. Allí, en esos textos cuya preparación costaron al gran Arzobispo, incomprensión, dolores y callados sufrimientos, se entrelazan la antigua tradición y experiencia española con la recreación que imponían los recientes interrogantes que el nuevo mundo planteaba a la misión.

Nuestra tierra, de argentinos, bolivianos, chilenos, paraguayos y uruguayos, nació a la vida religiosa y cultural bajo los cuidados de Lima como diócesis madre y metropolitana de estas regiones. Por eso, nosotros, herederos de aquellos viejos habitantes del antiguo Tucumán o del Río de la Plata, conocemos la obra legislativa de los Arzobispos limenses a través de nuestros Obispos que publicaron y pusieron en práctica las disposiciones conciliares del tridentino.

Más próximo a nosotros, debemos a un virtuoso y genial obispo, fray Fernando de Trejo y Sanabria, la organización de la iglesia naciente en el antiguo Tucumán, el avance y la penetración en la misión y la inculturación del Evangelio con la creación de una universidad. Esta institución nace y se hace fuerte con el vínculo de hierro que une al franciscano con los hijos de Loyola, al Papa y al rey, visionarios y audaces en darle cauces de vida *ut portet nomen meum coram gentibus*, como reza su escudo.

2. La Universidad de Córdoba

Los hechos que paso a relatar, como ejemplo de una investigación sobre las fuentes canónicas, tienen como epicentro la universidad, los universitarios y el tribunal eclesiástico de Córdoba. Es decir, he elegido un proceso. Todos conocemos –y en clase de historia de las fuentes vemos y analizamos– la necesidad de mirar atenta y detenidamente al pasado para dar el salto imprescindible hacia el futuro.

En esta búsqueda modélica (que podría llamar paradigmática) de nuestras raíces y en el intento de descubrir el origen y el núcleo de las

[1] *III Concilio Provincial de Lima: Decretos del Santo Concilio Provincial*, en la versión española, se lee: "*de lo cual se deben dar gracias a Dios Nuestro Señor que con ojos piadosos se ha dignado de mirar esta yglesia y nueva cristiandad de estas Indias*". El texto latino dice: "*ad fidei exaltationem et novae Indorum Ecclesiae exaltationem*", en R. VARGAS UGARTE, *Concilios Limenses* (1555-1772), I, Lima 1951, 261 y 313.

ideas morales de un período determinado, pude haber elegido las actas de un Sínodo, de una visita *ad limina*, de un confesonario de una visita pastoral, etcétera, pero preferí seleccionar las actas de un proceso, ya que éstos, en su espontaneidad, nos permiten rehacer el retazo de un tiempo vivido, de historia en la doble dimensión de la tarea del juez y la del historiador.

Ambos, además de la sólida preparación en sus respectivas disciplinas, deben mostrar inteligencia, sagacidad, perspicacia y también esa cualidad que suele serles común: la objetividad y la imparcialidad frente a los hechos del pasado. Tanto el historiador como el juez se detienen en la prueba, los documentos, los testimonios, las fuentes, que es necesario valorar y ponderar con cuidado. Uno y otro tienen algo de detectivesco, no sólo para descubrir los hechos, sino para probarlos, demostrando que la hipótesis propuesta inicialmente llega a ser verdadera o falsa. Es cierto que el juez tiene su campo delimitado por las barreras que le impone la ley procesal, en tanto que el historiador no está ceñido a los mismos límites en su investigación del hecho histórico[2]. No obstante esto, las semejanzas se manifiestan.

3. El estudio de la filosofía, la teología y el derecho civil y canónico

Los acontecimientos se suceden casi vertiginosamente en 1844. La universidad ya había superado sus doscientos años de existencia. Ya había transcurrido el esplendor del período jesuítico, ya había sorteado los avatares de la regencia franciscana, y ya había triunfado en aquella lucha sorda y tenaz del clero diocesano por lograr su dirección y la reforma del plan de estudios, bajo la guía del deán Funes. Ahora estaba en su período de mayor postración, y sin embargo, como veremos, el antiguo fuego humanista aún ardía, como demuestran los hechos que se registran en las actas procesales.

La universidad de entonces sólo tenía las facultades de artes, teología y derecho. Las dos primeras existían desde su fundación, en 1614, la tercera, con su doble cátedra de derecho civil y canónico, había comenzado su tarea en 1791 al inaugurase la cátedra de Instituta, cuyo primer titular fue el doctor Victorino Rodríguez, caído en el nefasto e inútil fusilamiento de Cabeza del Tigre.

[2] Cf. P. CALAMANDREI, *Il giudice e lo storico*, en *Studi di storia e diritto in onore di Enrico Besta*, II, Milano 1939, 353-376; N. C. DELLAFERRERA, *La defensa del vínculo en la Audiencia Episcopal del Tucumán (1688-1888)*, en *Cuadernos de Historia*, Córdoba 1994, n. 4, 57.

Los alumnos se iniciaban con los cursos de latín y griego. La matrícula se abría a comienzos del año escolástico durante cuarenta días, pasado ese tiempo nadie podía inscribirse sin especial autorización del rector. Este registro previo era indispensable para gozar de los derechos y privilegios de la universidad. Los alumnos de latinidad se matriculaban al principio de sus estudios, y no debían reiterarla; mientras que en las demás facultades la matrícula debía hacerse cada año[3]. En la primera matrícula, y antes de la iniciación del curso, los alumnos juraban obediencia al Padre Rector *in licitis et honestis*[4].

Para los cursos de latinidad habían sido erigidas y dotadas dos cátedras. Los alumnos de latinidad no podían ser oyentes en ninguna facultad, si antes no eran examinados y superaban el examen de suficiencia. Las constituciones decían expresamente: "y no aprobarán para artes si no los que después de un diligente examen se hallaren idóneos; y no se tendrán por tales los que no supieren componer en latín congruamente, sin solecismos, y entender los libros de ordinaria dificultad"[5]. Posteriormente, de acuerdo con el plan de estudios del deán Funes, se añadirá la cátedra de gramática castellana.

Concluidos los estudios de latinidad, el alumno se matriculaba en la facultad de artes, o filosofía, cuyos cursos debían preceder siempre a la carrera de teología o de derecho. Terminado el segundo año de filosofía, el alumno podía optar por el grado de bachiller en artes[6].

La licenciatura presuponía un año entero de pasantía, después de finalizado el curso[7]. El examen para obtener el grado se hacía a la mitad del tercer año de artes, "y era un acto solemne en el cual se defendían todas las artes en doce conclusiones, tres de metafísica, tres de física, tres de ánima y generación y tres de lógica. El acto duraba una hora y cuarto"[8]. Un año después de acabado el curso y concluida la pasantía, recibía el título de licenciado. Para obtener el grado de maestro se debía superar la prueba de ser examinado en toda la filosofía durante una hora[9].

Parecidos pasos eran necesarios para los grados en teología. En esta facultad se destacaban las ceremonias públicas para el grado de doctor. Absueltos los cuatro años del curso teológico, más los dos años de

[3] *Constituciones de la Universidad de Córdoba*, Instituto de Estudios Americanistas, n. VII, con introducción de E. MARTÍNEZ PAZ, Córdoba 1944, *Constituciones del P. Andrés de Rada* (1664), const. 82.

[4] *Ibid.* const. 14.

[5] *Ibid.* const. 13.

[6] *Ibid.* consts. 18-23.

[7] *Ibid.* const. 28.

[8] *Ibid.* const. 31.

[9] *Ibid.* consts. 32-33.

pasantía y obtenida la licenciatura, el candidato podía acceder al doctorado.

Durante los dos años de pasante, el futuro doctor debía superar cinco actos, o si se prefiere exámenes rigurosos. Cuatro actos estaban dedicados a Nuestra Señora y se denominaban "parténicas". El quinto acto, que era el principal, recibía el nombre de "ignaciana", en honor a San Ignacio. Solía procederse así:

- Tres días antes de la ignaciana, se celebraba una misa al Espíritu Santo en la capilla de la universidad. Sobre el altar se había colocado el libro de las *Sentencias* de Pedro Lombardo, sobre el que se sorteaban los puntos. Terminada la misa, el futuro doctor elegía su tema entre tres posibilidades. Debía atenerse al comentario del libro del Maestro de las *Sentencias*, haciendo especial referencia al tema paralelo en Santo Tomás.

- El día del acto, el padrino, acompañado de los bedeles con sus mazas de plata, traía al doctorando a la cátedra, lo sentaba en ella y comenzaba a leer durante una hora. Después, sentado en el llano frente a la cátedra, defendía su tesis teológica por espacio de cuatro horas, dos por la mañana y dos por la tarde, para lo cual proponía doce conclusiones, tres por cada parte de las principales.

- Superado el examen, tenía lugar la ceremonia de la colación del grado doctoral. La tarde de la víspera se hacía el paseo del doctorando. Los doctores y maestros, en medio de la gente y de los repiques de las campanas, llegaban a la casa del futuro doctor, allí se había colocado el escudo de la universidad y se había levantado un dosel con las armas del laureando. De allí partía una verdadera procesión, encabezada por el estandarte de la universidad, precedido por los atabales, chirimías y bedeles con sus mazas. Seguían los maestros, el secretario de la universidad, los doctores con sus capirotes puestos y las borlas en sus bonetes. Al final marchaba el doctorando, con el capirote blanco y sin bonete, entre el doctor más antiguo de la universidad y el padrino; y así daban vuelta a las calles más principales de la ciudad[10].

- El día de la graduación, pasada la disputa pública, el padrino presentaba al neo-doctor con un breve discurso en latín que era respondido también en latín por quien confería el grado. Acto seguido, el doctorando se ponía de rodillas y prestaba juramento de defender a la Inmaculada Concepción y de obedecer a la Iglesia Católica y al Romano Pontífice. Inmediatamente hacía la profesión de fe. Luego se le imponía el bonete doctoral y recibía el beso en señal de fraternidad y amistad, se le colocaba el anillo de oro como signo del desposorio que celebraba con la sabiduría, se le entregaba el libro del Maestro de las

[10] *Ibid.* const. 46.

Sentencias para que pudiera libre y públicamente enseñar a los demás. Posteriormente, el nuevo doctor era abrazado por el Padre Rector, los demás doctores y maestros. Finalmente era llevado procesionalmente a su casa[11].

Los alumnos de la facultad de derecho debían sortear parecidos ejercicios en sus respectivas materias. La prueba para obtener el grado de bachiller en derecho, después de cursado el segundo año, suponía "un examen general, llamado *previa*, después de cuatro cursos y otros tantos exámenes anuales, que comenzaban con una *lección* de media hora, para la cual se tomaban puntos con anticipación de veinticuatro, debiendo en seguida el graduando contestar por espacio de un cuarto de hora a las réplicas de dos catedráticos, y de otro cuarto a preguntas sueltas sobre toda la Instituta"[12].

La licenciatura y el doctorado se hacían durante la pasantía, y requerían dos parténicas, un examen de las *Leyes de Toro* de Antonio Gómez, y el acto público de la ignaciana en la forma establecida para los doctores en teología. En el plan de estudios del deán Funes, la ignaciana se hacía con media hora dedicada al derecho canónico y la otra media hora al derecho civil.

Los juristas, además del juramento de defender el misterio de la Inmaculada Concepción, se comprometían a observar las constituciones de la universidad y juraban "con palabras expresas y claras que jamás irán contra de ella, ni defenderán pleito alguno contra los derechos y fueros de la dicha Universidad, ni serán ocasión para que otro la mueva pleitos, ni en la materia darán consejo alguno en contra, antes al contrario la prestarán favor y auxilio en cuanto puedan y sea lícito y honesto"[13].

4. El proceso que nos compete

Es un expediente relativamente breve[14], con un total de veintitrés fojas escritas casi siempre por ambos lados. La causa se inicia en Córdoba, el 13 de septiembre de 1844, previa denuncia planteada por el Rector de la universidad, doctor Estanislao Learte, contra el alumno Federico Mayer y Arnold, alumno de la facultad de artes, hijo de ale-

[11] *Ibid.* consts. 47-52.

[12] J. M. Garro, *Bosquejo histórico de la Universidad de Córdoba*, Buenos Aires 1882, 182.

[13] J. M. Garro, Bosquejo..., *op. cit.*, 183.

[14] Archivo del Arzobispado de Córdoba, en adelante AAC, Leg. 37, *Causas criminales 1834-1871*, VIII, Exp. s/n.

manes y residente en la ciudad de Buenos Aires, quien se hospedaba en Córdoba en la casa de Doña Benita Cabrera (fs. 4r).

La causal es una presunta herejía por negación de la inmortalidad del alma; de la existencia y venida del Mesías; de la transubstanciación y de la resurrección de Lázaro. El proceso se desarrolla con notable celeridad, ya que el 7 de octubre, es decir en menos de un mes, el juez declara que no consta haya herejía formal, y se limita a apercibir al estudiante.

Una nota digna de atención es la complicación que sufre el proceso por la intervención de la autoridad estatal. Se ordena la requisa de la habitación del estudiante y un notario del Poder Ejecutivo provincial levanta un acta con el inventario de los libros que componían la biblioteca del joven alumno universitario. Los libros requisados son entregados a la curia para su revisión y estudio. La autoridad eclesiástica confesará las dificultades que encuentra para llevar adelante la exigencia gubernamental. Aduce que muchos de los libros están escritos en inglés y que en la ciudad no hay gente competente en esa lengua que pueda hacer de censor. Se limita entonces a informar de acuerdo con el Índice de libros prohibidos.

Para mejor entender el caso es atinado recordar que el proceso penal canónico se basa en el antiguo proceso criminal romano, cuyo eje fundamental es la acusación. Fournier lo ha marcado muy bien, al decir: "C'est au droit romain que l'Église a emprunté l'institution fondamentale de sa procédure criminelle: l'accusation. Mais elle ne s'est pas bornée, là plus qu'ailleurs, à appliquer servilement les règles qu'elle trouvait dans les oeuvres législatives de Justinien. A côté de cette procédure insuffisante à maintenir le bon ordre dans son sein, elle a créé et organisé d'autres moyens plus efficaces pour assurer la répression. Une décrétale nous indique trois modes en usage dans la procédure canonique pour la poursuite des criminels: l'accusation, la dénonciation et l'inquisition sont des procédures complètes, qui se suffisent à elles mêmes; au contraire, la dénonciation n'a d'autre rôle que de servir á introduire un autre procédure, soit l'inquisition, soit la purgation canonique. Cette dernière institution, qui a passé du droit barbare dans les lois de l'Église, reçu au moyen âge un développement considérable"[15].

Otro aspecto interesante de este proceso es que el juez no es jurista sino teólogo. Un juez teólogo, por tanto, en las causas más complejas estaba obligado a designar un asesor que tuviera título en derecho civil o canónico, según las causas. El arancel del asesor era solventado por las partes y su trabajo evaluado por un especial tasador de honorarios. El asesor podía ser recusado hasta tres veces por las partes, si no se

[15] P. FOURNIER, *Les Officialités au Moyen Age*, Paris 1880, 233.

llegaba a un acuerdo, el juez lo designaba de oficio. Generalmente, tanto en las causas civiles como en las criminales, el dictamen del asesor era de suma importancia, ya que si bien el juez podía apartarse de él, sin embargo, en la práctica, se limitaba a estampar al pie un simple "téngase por sentencia".

5. Los protagonistas

El juicio se substancia en la Córdoba de 1844. De acuerdo con el censo ordenado por el gobernador Manuel López en 1840, la provincia contaba con 101.927 habitantes[16]. La ciudad capital con sus suburbios alcanzaba los 14.187[17], repartidos entre una clase letrada proporcionalmente numerosa e influyente en el manejo de la cosa pública. Próximos al universitario estaban los comerciantes y los estancieros, recién llegados de la península o descendientes de conquistadores o encomenderos.

Era provisor y juez en la causa el licenciado Gaspar Martierena, para entonces canónigo de merced. En 1842 es designado provisor interino. A partir de ese momento realiza una larga y provechosa carrera judicial en el tribunal eclesiástico[18].

Actúa como promotor fiscal el doctor Eduardo Ramírez de Arellano. Comienza a desempeñarse como promotor fiscal del tribunal eclesiástico a partir de 1831 aproximadamente, hasta 1858 en que será elegido vicario capitular. El nuevo Obispo lo designa provisor en 1859, cargo que retendrá hasta su muerte[19].

[16] M. E. Río y L. Achával, *Geografía de la Provincia de Córdoba*, I, Buenos Aires 1904, 383-384.

[17] E. J. A. Maeder, *Evolución demográfica argentina desde 1810 a 1869*, Buenos Aires 1969, 45.

[18] Había nacido en San Salvador de Jujuy el 6 de abril de 1789, hijo de don Tomás Martierena y de doña Melchora Goyochea. Alumno del Seminario Nuestra Señora de Loreto, obtiene la licenciatura en teología en el Colegio San Carlos de Buenos Aires. Recibe la ordenación sacerdotal el 17 de diciembre de 1814. Cura del Tercero Abajo entre 1825 y 1828; cura de Ischilín hasta 1836 y luego rector del Colegio Nuestra Señora de Monserrat hasta 1838. En 1858 es nombrado protonotario apostólico y alcanza el deanato el 3 de marzo de 1859. Fallece en Córdoba a los 91 años, el 8 de octubre de 1880. Cf. AAC, Leg. 24, *Expedientes de Órdenes 1780-1859*, II bis, *Tomas de razón de Órdenes celebradas por el Illmo. Sr. Joseph de San Alberto, Obispo del Tucumán*, Libro I°, fs. 91v; 97v; 122v; 126r. *Ibid.* Catedral, *Defunciones*, Libro XII, fs. 78. P. Cabrera, *Los deanes que fueron de la Catedral de Córdoba*, en *Los Principios*, Córdoba, 9/6/1930.

[19] Natural de Córdoba, hijo de don Juan Antonio Ramírez de Arellano y de Doña María Teresa Luján. Recibe el presbiterado el 8 de noviembre de 1829. Doctor en teología por la Universidad de Córdoba y rector del Colegio Nuestra Señora de Mon-

Querellante es el Rector de la Universidad, doctor Estanislao Learte. Doctor en teología por la misma universidad, había sido su Rector en diversos períodos[20].

El curador y padrino designado por el provisor es el doctor Alejo del Carmen Guzmán, docente interino de filosofía desde 1841[21].

6. Narración de lo acontecido

La tarde del 15 de septiembre de 1844, Federico Mayer y Arnold, joven estudiante de la facultad de artes de la universidad, era arrestado e incomunicado en las galerías altas del Cabildo. La orden había sido impartida por el provisor y gobernador del Obispado en sede vacante, previo el auxilio del brazo secular. Una partida, al mando del ayudante Nazario Silva, había ejecutado la prisión por mandato del gobernador Manuel López.

La causa inmediata del arresto e incomunicación había sido una controversia sobre temas religiosos, suscitada entre el estudiante Mayer y Luciano Lozada, dependiente de Don Antonio del Viso. El debate sostenido en la tienda de este último, la noche del 11 de septiembre, tuvo como testigos presenciales al capitán Don Cruz Quiroga, al pífano Gregorio Jara, Don Manuel González, Don Francisco Rodríguez y su hijo José y otras personas jóvenes desconocidas para los participantes principales.

---

serrat, desde 1838 hasta 1855. Fallece el 25 de junio de 1870. Cf. AAC, Leg. 24, *Expedientes de Órdenes 1780-1859*, II bis, *Tomas de razón de Órdenes...*, fs. 127v-128r; *Ibid.* Leg. 37, *Causas criminales*, VII (1823-1832), Exp. 12; *Ibid.* Leg. 193, *Causas de esponsales*, VIII (1812-1880), Exp. 24; *Ibid.* Leg. 203, *Divorcios y nulidades matrimoniales*, X (1826-1849), Exp. 26.

[20] Natural de Córdoba, hijo de don Miguel Learte y de doña Ignacia de Isasi. Ingresó al Colegio Nuestra Señora de Monserrat el 10 de noviembre de 1799. Recibió la ordenación sacerdotal de manos del Obispo Rodrigo Antonio de Orellana el 7 de abril de 1810 en la Estancia de Alta Gracia. Cf. AAC, Leg. 24, *Expedientes de Órdenes 1780-1859*, II bis, *Tomas de razón de Órdenes...*, Libro I°, fs. 118. J. M. Garro, *Bosquejo...*, *op. cit.*, p. 513.

[21] Nacido en Córdoba el 17 de julio de 1815, hijo de don Francisco Guzmán y de doña Francisca Carranza. Maestro en artes en octubre de 1837; se gradúa de licenciado y doctor en derecho civil en 1844. Hombre de acendrara vida religiosa, fue gobernador de la provincia, diputado, senador y rector de la Universidad. Son notables sus esfuerzos en favor de la conversión de los indios, de la Universidad y de la Facultad de Teología, así como su interés y cooperación para la reapertura del Seminario de Loreto. Falleció el 24 de diciembre de 1888. Cf. D. Guzmán, *Alejo Carmen Guzmán*, Córdoba 1945, 5-6. E. Martínez Paz, *La formación histórica de la provincia de Córdoba*, Córdoba 1941, 161-164, nota 3; L. R. Altamira, *El Seminario Conciliar de Nuestra Señora de Loreto Colegio Mayor de la Universidad de Córdoba*, Córdoba 1943, 301-351.

En el momento que el joven Mayer se presenta en la tienda de Del Viso, comienza a decir que ha nacido en Buenos Aires, pero que pronto sus padres lo enviaron a Inglaterra donde estudió durante dos años y que posteriormente, en Edimburgo[22], se dedicó al estudio durante otros cuatro años. Que su padre, alemán de nación, jamás le ha hablado de religión alguna. Su madre es católica –dice– por la debilidad propia de su sexo. Que tiene noción de varias religiones, pero la que más odia es a la católica. Estos antecedentes son adelantados con cierta pedantería por el joven, aunque parcialmente falsos, tuvieron notable peso en los oyentes y al momento de fundamentar la denuncia.

Al iniciar la impugnación de los dogmas, Mayer ya había echado a rodar su propia fama en la ciudad. Una fama que le resultaría adversa en los momentos iniciales del proceso. Se sabía que durante el viaje de Buenos Aires a Córdoba, y luego en los primeros meses de su vida universitaria, había discutido acerca de problemas religiosos, y que sus superiores lo habían amonestado paternalmente.

Cuando aquella noche pone en tela de juicio la inmortalidad del alma, la venida del Mesías, la resurrección de Lázaro y la presencia real en la Eucaristía, los testigos confirman sus sospechas. Desde sus primeras palabras, todos presienten un final insólito y escuchan estupefactos y en silencio. Sólo Lozada lo contradice y afirma su fe católica. Pero, cuando la polémica ya no permite sino la asfixia de la última palabra, todos se alejan, caminando las oscuras calles de la vieja ciudad con el íntimo convencimiento de que Mayer es hereje y que debe ser denunciado.

7. La razones del Rector para hacer la denuncia

Después de manifestar que "el Rector de esta Universidad Mayor" se dirige al señor provisor, señala que el joven Federico Mayer, "alumno de esta Universidad ha sido acusado de haber vertido en la noche de ayer y en la tienda de Don Antonio [del] Viso, ante algunas personas que se hallaban en ella, y más familiarmente en conversación con Don Luciano Lozada, mozo del dicho [del] Viso, las expresiones más libres y escandalosas, atacando y burlando los dogmas más sagrados de la religión Católica".

En este breve exordio, el rector indica claramente el delito que se imputa, el nombre del denunciante y el de quienes le han llevado la queja en su carácter de autoridad académica. Individualiza al presunto delincuente, con su nombre y condición de estudiante universitario, y pro-

[22] El manuscrito dice indistintamente Edimburgo o Hamburgo, cf. AAC, Leg. 37, *Causas criminales 1834-1871*, VIII, fs. 4v; 12r; 16v.

porciona los datos fundamentales acerca de las circunstancias de tiempo, lugar y personas presentes.

Desde el punto de vista procesal el escrito es correcto y contiene todos los elementos que el procedimiento de la época exigía en estos casos.

Por otra parte, el delito cedía en grave daño a la comunidad y era más que evidente que el rector podía pedir se promoviera la acción criminal de oficio. Estamos pues, frente a una denuncia judicial de carácter especial, es decir, una manifestación del crimen hecha al superior, sin que el denunciador quede obligado a probar.

8. La conducta procesal del provisor

Vista la denuncia, el provisor decreta la iniciación de la sumaria "para el esclarecimiento del delito" (fs. 3r) y en consecuencia hace comparecer a cuantos se encontraron presentes en la reunión de la noche del 11 de septiembre. Cuando el juez recibe una acusación ofreciendo información del delito, o cuando se le ha presentado formalmente una denuncia, o la fama pública ha llevado a sus oídos la existencia de un crimen, debe proceder inmediatamente a su averiguación y a la del delincuente. Es lo que se llama la averiguación del cuerpo del delito, puesto que de no haber delito justificado no habría delincuente.

El 14 de septiembre, es decir, dos días después de la presentación de la denuncia, el provisor interroga a los testigos de los hechos. Todos coinciden, con más o menos detalles, que el joven universitario ha proferido las afirmaciones heréticas que se le imputan, tanto en la ciudad, como en el viaje que lo condujo de Buenos Aires a Córdoba.

Al siguiente día, previo auxilio del brazo secular, Mayer es arrestado e incomunicado (fs. 8r). Concluida la sumaria, el provisor nombra para que lo dirija en las ulterioridades del juicio al doctor Severo González (fs. 10r). En el encabezamiento del acta no se hace constar la presencia del asesor letrado, sin embargo, los autos procesales se encargan de hacernos saber sobre su asistencia y las notas que ha tomado de los detalles de la confesión del reo, a quien, por ser menor de edad, el juez nombra curador y padrino" (fs. 10v)[23].

[23] La ley del Estado establecía expresamente: "En las causas criminales, los reos nombrarán un padrino que presencie su confesión y declaraciones de los testigos sin perjuicio del abogado y procurador establecidos por la ley. Cuidará el padrino que la declaración y confesiones se sienten por el Escribano o Juez de la causa, clara y distintamente en los términos en que hayan sido expresadas, sin modificación ni alteraciones, ayudando al reo en todo aquello en que por el temor, poco talento u otra causa no pueda por sí mismo expresarse" (*Reglamento Provisorio de la Provincia de Córdoba del 30 de enero de 1821*, Sec. Octava, Cap. XXI, arts. 1 y 2), en C. R. MELO, *Constituciones de la provincia de Córdoba*, Córdoba 1950, 74.

9. La confesión del reo

El 17 de septiembre, es decir, cuarenta y ocho horas después de su arresto e incomunicación, el reo es llamado ante el provisor, y sometido a un interrogatorio sobre los puntos contenidos en la denuncia, así como en las respuestas de los testigos interrogados durante la sumaria. No se exige juramento al presunto reo, por estar prohibido por la ley fundamental de la provincia[24].

Lo que el juez quiere saber en primer lugar es el motivo que indujo al alumno a hacer esta afirmación, ante quiénes discutió y sobre qué puntos versó la controversia. El estudiante responde: "que una especie de ejercicio o deseo de argüir fue la causa que le indujo a la disputa; que no recuerda todos los puntos que se tocaron; pero que principalmente disputó el confesante contra la espiritualidad del alma, contra los milagros, y así generalmente sobre muchos puntos que se tocaban de paso, sin detenerse en ninguno de ellos; lo mismo sucedió cuando se habló de los milagros y de varios distintos particulares; que dicha disputa fue con el expresado Lozada, que durante ella sólo aparecieron dos o tres personas desconocidas para el confesante del lado de afuera de la puerta, y que esta circunstancia lo hizo investir en la cuestión por deseo de no aparecer vencido en la disputa; advirtiendo que uno de los espectadores, cuando se trató si había o no infierno, entró y preguntó al confesante si creía que no lo había y contestó que nadie dudaba de su existencia" (fs. 10v-11r).

El próximo punto del interrogatorio se refiere a "si en otras ocasiones ha tenido las mismas disputas con el expresado Lozada u otros". El reo contesta: "que ha tenido [en] otras ocasiones la misma disputa, unas veces defendiendo los principios de la religión, y otras impugnándolos, según el rol que le dejaba la persona con quien disputaba; que por ahora sólo recuerda haber tenido estas cuestiones oponiéndose a los principios religiosos, en el camino cuando vino de Buenos Aires, con los compañeros de viaje, y otras veces en la Universidad con sus condiscípulos" (fs. 11r).

La pregunta subsiguiente es: ¿Si no ha advertido que semejantes disputas son causa de escándalo para quienes lo oyen, y peligrosas para los mismos que disputan? Replica el reo: "Que él jamás ha tenido propósito de impugnar los principios católicos, y que sólo, como lleva dicho, por argüir y sin advertir que pudiera causar escándalo ... que su

[24] Reglamento Provisorio de la Provincia de Córdoba del 30 de enero de 1821, Sec. Octava, Cap. XXI, art. 3, en C. R. Melo, *Constituciones...*, *op. cit.*, 74.

ánimo había estado muy distante tanto de escandalizar, como de imprimir ideas tales en las personas con quienes disputaba" (fs. 11r).

El provisor le dice entonces: "¿Cómo falta a la verdad afectando ... sentimientos conformes a la religión católica, cuando del sumario consta fuera de toda disputa que ha ejercido actos de clara y manifiesta impiedad, asegurando que en la comunión sólo se recibía un pedazo de oblea y como los demás alimentos se corrompía en el cuerpo humano, y que él observando una conducta simulada sólo comulgaba algunas veces y otras no?" (fs. 4r; 11v). A lo cual contesta Mayer:

"Que en la disputa a que se refiere la declaración que se le acaba de leer, sin duda Don Luciano Lozada le arguyó al confesante para hacerle ver que creía en los principios de la religión, con el hecho mismo de que se confesaba y comulgaba, para lo cual era indispensable al confesante al desvanecer este argumento, valerse de la proposición vertida en los términos que 'sólo comulgaba algunas veces, porque se lo mandaba el Rector, y esto confesándose antes unas ocasiones y otras no'; que este hecho es falso en el sentido que está escrito en dicha declaración, pues, aunque ha comulgado sin confesarse alguna vez, ha sido previo el permiso de su padre espiritual, el R. P. Fray *[sic]* José Fondá; y que es tan cierto que confiesa y cree los misterios y sacramentos de la religión católica, que habiéndose confesado otras ocasiones, ha omitido la comunión por causas espirituales que ha respetado, como por ejemplo haber quebrantado el ayuno natural inadvertidamente, en cuya ocasión satisfizo a su catedrático el doctor Guzmán, de no haber comulgado por esta razón". Luego agrega que estaba avisado: "de que estas disputas, aun por vía de ejercicio eran mal vistas por la religiosidad de este país, proponiéndose el confesante no incurrir ni aún en este mero ejercicio en la mala vista de sus habitantes" (fs. 11v).

El provisor reconviene seriamente al reo para que diga la verdad y le apercibe para que no falte a la promesa que tiene hecha, "diciendo ... que no ha advertido que tales disputas causarían escándalo, cuando en la contestación que acaba de dar confiesa haber estado avisado de ser éstas mal recibidas en el país". El estudiante contesta:

"Que verdaderamente aparece la contradicción con que se le reconviene, y que cuando ha dicho absolviendo la cuarta pregunta, que tales disputas fuesen causa de escándalo, quiso decir que al tiempo de disputar, y con el calor de toda cuestión no había tenido presente lo que se le pregunta" (fs. 11v-12r). Agregando: "que muchas cosas podía haber vertido en sus disputas sin ser ciertas ni sentirlas, llevado solamente del valor que con ellas, a su juicio, daba a las argumentaciones que hacía; que de este género ha sido la invención de decir que había estado en Londres y en Hamburgo, lo que es totalmente falso, como asimismo

la idea de que odiaba a la religión católica, pues cree, según dijo al principio de su confesión, que era la única y verdadera" (fs. 12r).

Absuelta la confesión, el curador y padrino interpone el recurso de excarcelación[25], con un escrito que dice:

"Don Alejo del Carmen Guzmán, curador *ad litem* del menor Don Federico Mayer, ante V.S. como más haya lugar en derecho, digo: que hacen tres días que se halla preso mi representado de orden del Señor Gobernador en las galerías del Cabildo por la causa que se le sigue ante V.S. imputándosele el delito de haber hablado contra los misterios de nuestra sagrada religión, por el cual delito, aunque se le pruebe haber sido su ánimo querer dogmatizar contra los misterios de la religión católica, lo que niego, no se le puede castigar con pena corporal aflictiva; y habiéndosele tomado la confesión, y serle de grave perjuicio, principalmente en este tiempo, la falta de asistencia al aula y demás ejercicios literarios. A V.S. pido y suplico mande excarcelarle y ponerle en libertad bajo la fianza de cárcel segura, que estoy pronto a dar" (fs. 13r). Inmediatamente, el provisor decreta la libertad del reo bajo la fianza ofrecida (fs. 13v).

10. La acusación del promotor fiscal

El 19 de septiembre de 1844 el provisor corría vista al promotor fiscal. Éste presenta inmediatamente el acta de acusación que contiene los cargos en los siguientes términos:

"El Promotor Fiscal evacuando la vista que le ha corrido en la causa criminal que por denuncia se sigue en esta Curia contra Federico Mayer y Arnold por errores hereticales vertidos escandalosamente contra nuestra Santa Religión en casa de Don Luciano Lozada en la noche del 12 del corriente, dice:"

I. "Que el denunciado está convicto y confeso de sus producciones erróneas con las que ha formado una doctrina contraria al Evangelio; ha irrogado injuria muy grave a la religión que profesó, con desaire y burla de la ley de la Provincia[26], para mayor escándalo de un pueblo nutrido en principios sanos y verdaderos".

[25] REGLAMENTO PROVISORIO DE LA PROVINCIA DE CÓRDOBA del 30 de enero de 1821, Sec. Octava, Cap. XXI, arts. 10 y 11, en C. R. MELO, *Constituciones...*, *op. cit.*, 75.

[26] El promotor fiscal se apoya en la normativa del REGLAMENTO PROVISORIO DE LA PROVINCIA DE CÓRDOBA del 30 de enero de 1821, Sec. Segunda, Cap. V, arts. 1 y 2, en C. R. MELO, *Constituciones...*, *op. cit.*, 51-52, donde se dice expresamente: "La Religión católica, apostólica, romana, es la religión del Estado y la única verdadera; su protección, conservación, pureza e invilabilidad será uno de los primeros deberes de la

II. "Por la confesión que ha prestado se advierte que él, muy antes, calificó su propio proceder, y se propuso efugiarlo con frívolas respuestas, como si ellas fueran capaces de burlar el enjuiciamiento y sus resultados".

III. "La denuncia de fs. 1ª que se registra confirmada por la uniformidad de los testigos de la causa, no enseña que haya sido una mera disputa calorosa, cual sucede en las escuelas, por más que él se quiera disfrazar: el lugar en que se tuvo no es para esa clase de disputas; las personas con quienes [se] encontró tampoco pueden ofrecer ensayos provechosos: el Señor Cancelario bien sabría distinguir y valorar entre los jóvenes que están a su cargo, para proceder a denuncia, por el conocimiento anticipado de cada uno, como ha sucedido con Federico Mayer, quien desde antes tiene llamada la atención de su celo, según se expresa en la misma denuncia".

IV. "Ha procedido como proceden todos los religionarios que dogmatizan con intento entre los incautos, con el ánimo de efugiarse si se les descubren sus miras. Federico Mayer que no ha podido negar su conducta, porque los testigos, a pesar suyo, le acriminarían, ha incurrido en igual falta".

V. "¿Cómo se propone salvar los cargos? ¿Protestando que es católico? ¿Profiriéndose en su confesión con algunas aserciones de nuestra creencia? ¿Refiriendo algunos hechos que sólo por él se saben? No Señor Provisor, no es bastante para variar el juicio en que está: "*qui semel malus, semper praesumitur malus in eodem genere mali*"[27]. Federico Mayer es comprendido en esta regla, ya que ha dado motivos a su Rector y Cancelario para trepidar en orden a su conducta religiosa".

VI. "Ahora ha confirmado y comprobado el extravío de su razón y su pertinacia de conducta; pues el mérito de la atestiguación que le acri-

---

representación del Estado y de todos sus magistrados, quienes no permitirán en todo el territorio otro culto público, ni enseñar doctrina contraria a la de Jesucristo. Todo hombre debe respetar el culto público y la Religión Santa del Estado. La infracción de este artículo será mirada y castigada como una violación de las leyes fundamentales del Estado".

[27] VI°, 5.12. R.I. 8: "*Semel malus semper praesumitur esse malus*". Estas palabras textuales del Libro VI° de Bonifacio VIII debe leerse y aplicarse con cautela, ya que un empleo estricto sería contrario al evangelio. Esta regla debe entenderse con aquella otra del derecho romano: "*Quilibet praesumitur bonus usque dum probetur contrarium*". Esta regla es fundamental en el derecho penal, ya que el delito debe probarse y no presumirse solamente, y el acusado debe reputarse inocente hasta tanto se pruebe su culpabilidad (cf. V. BARTOCCETTI, *De regulis iuris canonici*, Roma 1955, 45).

mina prueba que no se ha aprovechado de las lecciones y mandatos que su superior le impuso".

VII. "¿Se podrá creer que su disputa ha sido un mero calor, según el hecho de encargar a Don Luciano Lozada la reserva por la causa que espera en su confesión? Este es un efugio el más infeliz. Él se figuró que sólo Don Luciano Lozada es capaz de denunciarlo, vio la pena que le irrogaría su causa, y sólo la temió por él; a él le encargó la reserva, y a la demás concurrencia nada tuvo que temerle, atendida su clase y sus principios. Luego él se ha calificado en su propio delito; pues que ha nadie le interesa reservar un asunto, si no es por sus resultados".

VIII. "Tampoco supo satisfacer a los que con escándalo le oían, desde que no les aseguró la mera disputa y recreo de ejercicio a la par de sus sanos principios religiosos propuestos allí mismo".

IX. "Federico Mayer, con su lenguaje irreligioso ha incurrido en errores, y descubiértose cual un apóstata de la fe".

X. "A mérito de todo esto, y considerando al mismo tiempo el sistema benigno de la Iglesia, que siempre se lamenta de las caídas de sus hijos, y les propone su enmienda por medios saludables; el Promotor Fiscal pide contra Federico Mayer y Arnold la pena de reclusión de su persona por dos meses en el Colegio de la Compañía de Jesús, previo el más serio apercibimiento, y abjuración que haga de sus escandalosos errores" (fs. 14r-15r).

El promotor fiscal consideró más que suficientes los cargos formulados para declarar al reo "apóstata de la fe", y para solicitar al provisor que como tal sea recluido por dos meses en una casa de penitencia. Por otra parte, entreveo que los cargos se han acumulado apresuradamente, ya que no siempre responden a los dichos de los testigos ni a la confesión del presunto reo. Es como si el promotor fiscal no acertara a nombrar y definir los errores en que ha caído el estudiante. Sobre todo, parece no darse cuenta cabal de la osadía, la imaginación y hasta el gusto que el alumno siente frente a sus ocasionales adversarios. Hay una evidente falta de sentido del humor frente a un adolescente que no ha cumplido dieciséis años, que se manifiesta inteligente, buen lector y hábil en el manejo de la dialéctica.

11. El dictamen del asesor letrado

El asesor se muestra ponderado en todo momento. Su dictamen, que por el "cúmplase" del provisor, se convertirá en sentencia firme, es un modelo de equidad, de sano y sabio sentido de ubicación cristiana. El 3

de octubre de 1844, el asesor presenta su escrito que aborda los siguientes puntos:

I. "La franca confesión del joven Mayer, la ingenuidad tan clara que ha presentado en sus contestaciones, su edad, que aun no llega a dieciséis años, y el modo sencillo con que ha explicado sus conceptos, todo ello está manifestando que no es reo de herejía, y que por el contrario ha recibido principios católicos y cree y confiesa en su corazón; por consiguiente, el proceso debe concluirse en el estado en que se halla, puesto que no hay delito para proceder *ad ulteriora*".

II. "Es un principio de la jurisprudencia canónica y civil, que para considerarse un individuo por hereje, deben concurrir copulativamente tres circunstancias. Las primera, que sea bautizado; la segunda, que sufra un error voluntario contra los artículos de la fe católica o alguno de ellos; la tercera, que sea pertinaz. Desde que falte alguna de estas circunstancias, falta la base constitutiva del crimen, falta el requisito de la ley canónica, y por consiguiente, no hay aquella existencia legal del delito que se persigue".

III. "¿Concurren en el joven Mayer el error voluntario y la pertinacia? No por cierto. Él ha impugnado los principales dogmas de la Religión Católica, es verdad, pero los ha impugnado contra su sentir íntimo, por vía de ejercicio, o por un prurito pueril de discusión".

IV. "Mayer, puesto ante el Tribunal, ha confesado con satisfacción su creencia católica, apostólica, romana; ha expresado ser la única verdadera, segura y capaz de hacernos bienaventurados; luego aun cuando se quisiera suponer que abriga los errores hereticales que ha vertido, faltaría la pertinacia, sin la que el Tribunal no podría declararlo hereje, ni aplicarle pena alguna".

V. "No se oculta al asesor que hay autores que sostienen la existencia de la herejía, aun dado el caso de no haber pertinacia; pero tal doctrina importa solamente admitir la existencia de herejes materiales, no formales como se requiere para juzgarlos judicialmente. Es muy expreso el mandamiento de la Ley cuando dice: *E si por aventura, no se quisieren quitar de su porfía, débenlos judgar por herejes*[28]. Es visto pues, que Mayer, lejos de ser pertinaz, habiendo confesado su creencia católica, no debe, según la expresión de la ley, ser juzgado por hereje".

VI. "El joven Mayer ha disputado contra su íntimo sentir ... dos fundamentos tiene a la vista para creerlo así: el primero, el hecho positivo

[28] Partida 7a, Tít. 26, Ley 2, en los *Códigos Españoles concordados y anotados*, IV, Madrid 1872, 437.

de haberse valido Mayer para sus disputas de falsas invenciones, como la idea de haber estado en Londres y Hamburgo, donde decía haber tomado conocimiento de varias religiones. ¿Se podrá creer que cuando este joven apoyaba sus argumentaciones en este hecho falso, creyere él mismo lo que con mentiras estaba probando? El segundo fundamento es aún más concluyente. Es notorio que el joven Mayer venerando los preceptos de la religión católica, dejó en cierta ocasión de recibir la Sagrada Eucaristía por haber quebrántado con olvido el ayuno natural; desde que este hecho se halla comprobado con la fe que merece su catedrático, el doctor Don Alejo del Carmen Guzmán, qué debemos juzgar, sino que el joven Mayer miró al Santísimo Sacramento con profundo respeto, como verdadero católico".

VII. "El acreditado y virtuoso jesuita, Reverendo Padre Fray [sic] José Fondá, sujeto de respetables luces, docto y experimentado, es el director espiritual del joven procesado, es quien a menudo le hace frecuentar los sacramentos; ¿y se podrá creer que un director como aquél no haya podido penetrarlo a un niño en la primera materia de su cuidado? ¿Se podrá admitir que un joven como Mayer descuidase la vigilancia de un pastor diestro, celoso y sabio? Es increíble".

VIII. "Aun en el supuesto que el procesado verdaderamente crea los errores que ha proferido ... Mayer sería un hereje material; siendo pues un dogma canónico que sólo la herejía perfecta y consumada, es decir, la formal da mérito al que la comete para declararlo y juzgarlo por hereje; no debe por lo mismo juzgarse a dicho joven por tal"[29].

IX. No sin ironía expresa: "El Promotor Fiscal, movido de su conocido celo por la moral pública y la religión del Estado, ha considerado al joven Mayer con merecimiento a la reclusión que pide por dos meses en el Colegio de la Compañía de Jesús; si el asesor no hubiera examinado personalmente al reo en la confesión, si no le hubiera visto más que por el expediente, juzgaría lo mismo que el Promotor Fiscal, cuyas luces tanto respeta".

X. En la conclusión de su dictamen, el asesor afirma que: "por la conciencia que tiene formada, es del sentir, siguiendo la doctrina corrien-

[29] Aquí el asesor letrado, cita a Melchor Cano: *"Non est haereticum nec theologorum, nec jurisperitorum usu, qui in haeresim illam imperfectam incurrit; nec haeresis illa imperfecta in frequenti vulgatoque sermone simpliciter et absolute haeresis est; sed ille tantummodo haereticus dicitur, qui formaliter et ex electione, quasi dedita opera, cum communi fide pugnat. Quare nisi a perfecta et consummata haeresi nullum haereticum nominabimus"* (M. CANO, *De locis theologicis*, Matriti 1764, Lib. 12, Cap. 8, 382). En la MELCHIORIS CANI, *Opera Theologica*, nova editio emendatissima, III, Roma 1900, 72, el texto citado aparece en el Lib. 12, Cap. 7.

te de los Autores, que el Tribunal, sin pasar adelante debe absolver al procesado definitivamente" (fs. 15v-18r).

El 7 de octubre, el provisor decreta: "Conformándonos con el anterior dictamen en todas sus partes, téngase por sentencia definitiva y hágase saber" (fs. 18v). Es decir, no hay mérito para continuar la causa porque no hay delito y la decisión es sobreseer. El alumno es solamente apercibido en virtud de la imprudencia que ha manifestado en sus discusiones. Ello no obstante, y en virtud de que la religión católica era la religión del Estado provincial, la autoridad secular toma cartas en el asunto un año y tres meses después de la sentencia del tribunal eclesiástico.

12. Intervención del Estado en el caso

El 12 de febrero de 1846, el doctor Calixto María González, alcalde de 2º voto, resuelve: "siendo informado el que suscribe de un modo inequívoco que Don N. Mayer en sus conversaciones de estrado se vierte ante los jóvenes de uno y otro sexo con expresiones heréticas y de que contra lo mandado por los Prelados de la Iglesia conserva libros prohibidos; ordeno y mando pase el actuario con dos testigos a casa del expresado Mayer y tome una razón circunstanciada de todos los libros, con expresión del título de ellos, para en vista del resultado proveer lo que fuere más conforme a la moral" (fs. 19r).

Al día siguiente, ordena a Mayer ponga a disposición del provisor todos los libros de su biblioteca (fs. 20v). El gobernador delegado del Obispado, José Gregorio Patiño, remite a la autoridad secular el proceso criminal contra Mayer *ad effectum videndi* (fs. 21r).

El 12 de junio de 1846, el gobernador Manuel López envía los autos al provisor sin haber tomado disposición alguna, salvo la requisa de la biblioteca. Es claro que la actividad del Estado en el caso no pasó de la mera formalidad, sin que se pusiera en tela de juicio la sentencia pronunciada en 1844. Lo único que realmente podría considerarse positivo en la intervención del magistrado secular es el inventario que nos dejó de los libros que poseía el joven universitario.

Sorprende la riqueza, en múltiples aspectos, en los anaqueles, propiedad de un alumno, que al momento de confeccionarse el catálogo sólo tenía dieciocho años. A juzgar por las obras inventariadas, tengo la impresión de que el joven estudiante no sólo podía leer latín e inglés, sino que sus inquietudes intelectuales son más que llamativas en un período de crisis universitaria y aun de chatura intelectual. Interesarse por los grandes temas de la filosofía, la medicina, la sociología, el arte, la poesía, los viajes, etcétera, son la señal de un interés que no suele

ser común en los estudiantes de esa edad. Transcribo el listado completo, a excepción de tres novelas cuyos títulos en inglés no he podido verificar. Son los que siguen:

1. Siete tomos de la obra de Cicerón.
2. Un tomo de Julio Sésar *[sic]*.
3. Un tomo de Instituciones simbólicas.
4. Dos tomos de *Oraciones* de Sicerón *[sic]*.
5. Un tomo de pintura de Londres.
6. Un tomo de *Lógica* de Watts[30].
7. Dos tomos de epítome de historia de la filosofía.
8. Un tomo de *Libes*[?] *of ancient philosophers*.
9. Seis tomos de filosofía de Jaquier *[sic]*[31].
10. Un tomo de las obras de Virgilio.
11. Un tomo *The voyage comodore Auson around the world*[32].
12. Un tomo de *Argibra [sic]* de Abelino Díaz.
13. Un tomo de *Alciphron or the minute philosopher in seven dialogues*[33].
14. Un tomo *Colloquia Desiderii Erasmi*.
15. Un tomo de *Frenología* por Combe[34].
16. Un tomo de *Million of Jacts [sic]*.
17. Un tomo de Q. Horatii.
18. Un tomo de Virgilio con notas.
19. Un tomo *The improvement of society* de Thomas Digk *[sic]*[35].

[30] Posiblemente se refiera a Isaac WATTS, poeta y lógico inglés. Su *Logic or the right use of reason in the inquiry after truth* apareció por primera vez en Londres en 1724 y en 1801 había alcanzado más de quince ediciones. Cf. *Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa-Calpe*, Madrid 1958, LXIX, 1689.

[31] Cf. J. M. GARRO, *Bosquejo...*, *op. cit.*, 247-248. Se cita a Jaquier *[sic]* como autor del texto de filosofía moral empleado en la facultad de filosofía, a partir del plan del deán Funes. Se refiere a Francisco Jacquier, filósofo, matemático, literato y religioso mínimo. En España fue muy conocido por sus *Institutiones philosoficae* que sirvieron de texto en los seminarios (cf. *Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa-Calpe*, Madrid 1926, XXVIII, 2273-2274. Cf. A. CATURELLI, *Historia de la filosofía en Córdoba 1610-1983*, Córdoba 1992, I, 497.

[32] Parece sugerir el libro escrito por WALTER y ROBINS con el título *George Anson's voyage round the world in the years 1740-1744*. La primera edición se hizo en Londres en 1748. Cf. *Enciclopedia Ilustrada Espasa-Calpe*, Madrid s/f, V, 720.

[33] G. BERKELEY, *Alciphron*. El libro fue publicado en 1732 y colocado en el *Index librorum prohibitorum* por decreto del 20 de noviembre de 1742. Cf. J. FERRATER MORA, *Diccionario de filosofía*, Buenos Aires 1965, I, 205; *Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa-Calpe*, Madrid s/f, VIII, 264-265.

[34] Puede tratarse de George COMBE, *Nouveau manuel de phrénologie, traduit de l'anglais et augmenté d'additions nombreuses et de notes par J. Fossati*. Fue incluido en el Index librorum prohibitorum por decreto del 14 de febrero de 1837.

[35] Podría tratarse de Thomas DICK, filósofo y físico inglés. Cf. *Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa-Calpe*, Madrid 1958, XVIII, 947.

20. Un tomo de filosofía del mismo autor.
21. Un tomo de *Elementos* [?].
22. Dos tomos de teología natural.
23. Un tomo de *Poems and ballads* por Schiller.
24. Un tomo de *Filosophi [sic] of rethoric* por George Campbell D. D. Tras. Edim[36].
25. Cinco tomos de *Elementos de Ideologde [sic].*
26. Un tomo de Requejo[37].

Se trata de veintiséis títulos valiosos, pero que dicen poco, ya que no conozco ninguna investigación que ofrezca el contenido de las bibliotecas estudiantiles en Córdoba de fines de la primera mitad del siglo XIX. De ahí que cualquier comparación resulte ociosa[38].

En estos tiempos, en que el aprecio por la verdadera calidad intelectual parece disminuir tanto en los estudios superiores eclesiásticos, esta pequeña y rica biblioteca de un estudiante de 1844 es premonitoria y ejemplar. Estamos a tiempo. El mal no parece consumarse plenamente. Es importante que las facultades eclesiásticas rescaten el estudio de las lenguas y de la cultura clásicas. Sin ellas se imposibilita, o al menos se mutila, el conocimiento de las ciencias eclesiásticas. Viendo los textos latinos en la biblioteca de un alumno, se me ocurre la necesidad urgente de revitalizar la enseñanza de Pío XI y de Juan XXIII. Lo que estos Papas enseñan, recuerdan y suavemente exigen, hace a la vida de la Iglesia de una manera muy íntima. Rechazar sus enseñanzas es no sólo anacrónico sino que podría llegar a un suicidio de la razón y con ella una herida de muerte para cualquier tarea de intelección de la fe, es decir, destruiríamos cualquier intento serio de investigación teológica.

13. Conclusión

El estudio de estas actas procesales es un intento de contribuir al conocimiento de un período particularmente difícil de nuestra historia.

[36] Debe referirse de George CAMPBELL, pastor protestante, que publicó en 1776 *Philosophy of rhetoric*, de la que se hicieron numerosos ediciones, cf. *Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa-Calpe*, Madrid 1958, X, 1244-1245.

[37] Posiblemente alude a Valeriano REQUEJO, jesuita español del siglo XVII, y muy conocido por sus estudios de gramática, cf. *Enciclopedia Universal Ilustrada Espasa-Calpe*, Madrid 1958, L, 1074.

[38] La reciente obra del Prof. Dr. A. CATURELLI, *La filosofía en Córdoba (1610-1983)* I-III, Córdoba 1992-1993, posibilita el acceso a los que fueron libros de texto de la Facultad de filosofía de la Universidad, pero en este caso procesal los datos aportados no son suficientes.

Un momento que todavía hoy consideramos, quizá, habitado por fantasmas que impiden ver la realidad y los hombres de una época. Un ya largo y paciente relevamiento de las actas procesales contenidas en el Archivo del Arzobispado de Córdoba, me lleva a la conclusión de que las causas de la fe[39] en estas regiones fueron escasas y sus sentencias benignas durante la época española. En el período posterior a 1810, la actitud de los tribunales eclesiásticos fue cada vez más prudente y la intervención de la autoridad estatal más cauta.

Posiblemente, el análisis de un juicio de estas características resulte casi incomprensible a los jóvenes alumnos de nuestra facultad. Sin embargo, nadie debe olvidar que es casi imposible servir a la Iglesia, desde los cánones, estudiándolos, aplicándolos, si se desconoce la historia de la misma Iglesia y la del país en que se habita. Las actas de un proceso suelen ser como la selva, que se nos presenta todavía, virgen en nuestro norte y en nuestra mesopotamia. Tierra ríquisima, pero aún sin batir. Cuando se entra en ella, el riesgo de la desorientación suele ser grande, pero es importante perseverar y recorrer el terreno con la fuerza de un explorador.

Nuestro pasado y nuestros hombres, juntamente con los grandes o pequeños conflictos, no pueden enjuiciarse históricamente si no se aprende a respirar la atmósfera de una muy particular sensibilidad religiosa, que todavía se apasionaba y combatía por cuestiones de índole teológica. Había un estado social que hacía posible que las charlas de sobremesa, las discusiones en el dilatado y no pocas veces tedioso camino de Buenos Aires a Córdoba, los debates estudiantiles en los claustros de la universidad o las controversias en una tienda de la ciudad terminaran en el tribunal eclesiástico. Herejías reales o suposiciones absurdas, generadas por los escrúpulos o por actitudes tendenciosas que veían delitos contra la fe donde no existían, o sólo la curiosidad de los hombres de una época que iniciaba un cambio ya adelantado en otras partes del mundo.

No se trata de arrojar nuestras anclas hacia el mar de un clasicismo, a veces deteriorado y obsoleto, por una especie de torpe añoranza que cree que "cualquier tiempo pasado fue mejor"[40], con una pretendida quietud que se desentiende de una posible tempestad actual. No, el llamado a estudiar los clásicos latinos y griegos, la filosofía, el derecho

[39] Se llama causa de fe al proceso substanciado contra la herejía. Sólo el juez eclesiástico estaba capacitado para conocer en las causas de herejía, ya que ésta es un crimen meramente eclesiástico. Así lo sostenía la doctrina común: "*Crimen haeresis, utpote quod est mere ecclesiasticum ... solus iudex ecclesiasticus non autem saecularis, etiam inter laicos est competens*" (A. REIFFENSTUEL, *Ius canonicum universum*, Venetiis 1778, II, fol. 23, n. 159).

[40] *Eclesiastés* 7, 11. Cf. J. M. IRIBARREN, *El porqué de los dichos*, Madrid 1974, 417.

romano y canónico, la teología, los Padres y la historia de la Iglesia, no es sino el empeño de querer hundir nuestras raíces en el pasado noble y fecundo de nuestra fe y de nuestra cultura, para de allí partir al diálogo fructífero con el mundo, como nos orienta el Concilio, y en él y de él florece así el documento al que rendimos homenaje en sus primeros treinta años.

LA PRESENCIA DE LA IGLESIA Y DE LOS FIELES EN LA EDUCACIÓN: LA CONFIGURACIÓN JURÍDICA DE SUS INICIATIVAS EDUCATIVAS

Carlos J. ERRÁZURIZ M.

El tema de la presencia de la Iglesia y de los fieles en la educación admite ser tratado desde muchos puntos de vista. En esta ocasión, me centraré en un aspecto determinado: la configuración jurídica de las iniciativas educativas –escuelas, universidades, etcétera– en las que se institucionaliza esa presencia. Se trata de los cauces jurídicos –tanto civiles como canónicos– a través de los cuales se hace operativa la acción apostólica de la Iglesia en el terreno de la educación. A primera vista parece un asunto puramente técnico-jurídico, pero a poco que se profundice se descubre que están en él implicados muchos problemas de fondo, a los que haré alusión en la medida en que sirvan para fundar la exposición, y que pueden ser reconducidos a la gran cuestión de la animación cristiana del orden temporal.

Mi exposición se basará en dos distinciones fundamentales, que constituyen su armazón conceptual. En primer lugar, me parece que se pueden distinguir dos sujetos principales de los que esas iniciativas de educación pueden depender: la Iglesia en cuanto tal –o Iglesia como institución– y los fieles en cuanto tales –es decir, como sujetos dotados también dentro de la Iglesia de ámbitos de legítima autonomía, y en cuanto no representan a la Iglesia institucional, cualquiera sea la modalidad (canónica o simplemente civil) en la que se configuren jurídicamente sus iniciativas–. Por otra parte, pienso que en la actividad educacional inspirada por la fe –el apostolado de la educación–, ya sea dependiente de la Iglesia institucional o de los mismos fieles, se pueden diferenciar tres aspectos: la educación humana –naturalmente imbuida del espíritu cristiano–; la educación doctrinal-religiosa –es decir, la enseñanza de la religión y de la teología–; y la asistencia pastoral.

1. Educación humana y educación cristiana

La educación de la persona humana constituye una realidad que se encuadra primariamente en el orden natural o de la Creación: se trata ante todo de educar al hombre en cuanto persona. Sin embargo, de acuerdo con los planes salvíficos de Dios para la humanidad, esta educación humana está llamada a integrarse en el orden superior de la educación cristiana, que en su plenitud no puede ser sino católica. Conviene advertir que la dimensión cristiana de la educación no elimina ni atenúa su dimensión humana, sino que, por el contrario, confiere a ésta su pleno valor y significado. Con palabras de la Constitución *Gaudium et Spes*, n. 22, tan queridas para Juan Pablo II, ha de recordarse que "En realidad, el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado"; "Cristo, el nuevo Adán, en la misma revelación del misterio del Padre y de su amor, manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación". Por consiguiente, la educación cristiana integral no comprende sólo la educación religiosa y moral en sentido estricto, sino que vivifica el conjunto de la formación humana[1], aunque no por esto deja ésta última de ser una realidad del ámbito secular o temporal. La Revelación cristiana contiene en sí una nítida afirmación de la recta autonomía del orden temporal, también enseñada con tanta claridad por la misma *Gaudium et Spes*, n. 36, lo que de ninguna manera implica sostener una falsa independencia respecto del Creador.

El orden expositivo de la declaración conciliar sobre la educación cristiana *(Gravissimum Educationis)* refleja bien esta distinción y continuidad entre la educación humana y la cristiana[2]. Ya en su misma introducción, la declaración trata primeramente de la educación en general (n. 1), y luego de la educación cristiana; más adelante, al referirse a las instituciones educativas, habla primero de las escuelas y universidades en general, y en un segundo momento de las escuelas y universidades católicas.

Por otra parte, ese mismo documento en su n. 4 –al introducir el tema de las escuelas y universidades– expone una distinción que consi-

[1] Sobre la relación de todas las materias y aspectos de la educación con la fe y las costumbres, cf. Pío XI, Enc. *Divini Illius Magistri*, 31 diciembre 1929, en AAS 22 (1930) 55 y ss.; y Congregación para la Educación Católica, *Dimensione religiosa dell'educazione nella scuola cattolica*, en *Seminarium* 39 (1988) 163-211.

[2] En cambio, la declaración evitó entrar en las cuestiones jurídico-canónicas sobre las escuelas y universidades católicas. Sobre la redacción de este documento, cf. G. Baldanza, *Appunti sulla storia della Dichiarazione "Gravissimum Educationis": il concetto di educazione e di scuola cattolica*, en *Seminarium* 37 (1985) 13-54.

dero particularmente útil para la comprensión de nuestro tema. "En el cumplimiento de su función educadora, la Iglesia se preocupa de todos los medios aptos, sobre todo de los que le son propios, el primero de los cuales es la instrucción catequética (...). La Iglesia estima en mucho y busca penetrar con su espíritu y dignificar también los demás medios que pertenecen al común patrimonio de la humanidad y contribuyen grandemente a cultivar las almas y a formar los hombres, como son los medios de comunicación social, los múltiples grupos culturales y deportivos, las asociaciones de jóvenes y, principalmente, las escuelas". De esta manera, el Vaticano II distingue entre medios educativos "propios" de la Iglesia –da aquí sólo el ejemplo prioritario de la catequesis, pero habría que añadir, a mi juicio, todos los que se refieren directamente a la doctrina cristiana, como la enseñanza de la religión y de las ciencias sagradas– y medios "que pertenecen al común patrimonio de la humanidad", entre los que destacan las escuelas. De este modo, el Concilio pone en evidencia que la educación humana pertenece al ámbito de las realidades seculares o temporales.

2. Los sujetos titulares del derecho-deber de educar cristianamente

Esta armonía y continuidad entre el orden natural y el sobrenatural en materia de educación tiene una primera consecuencia tan sencilla como importante: los sujetos titulares prioritarios del derecho-deber de educar cristianamente son los mismo padres –y quienes hacen sus veces– respecto a sus hijos[3]. Por su misma naturaleza de relación interpersonal conectada primariamente con la transmisión de la vida natural, la educación humana es misión primordial de los padres, y forma parte del mismo núcleo de la institución matrimonial y familiar. La integración de la educación humana en el orden salvífico no altera este orden de la naturaleza humana, sino que lo reafirma con nuevo vigor. De ahí que la educación cristiana sea tarea principalmente encomendada por Dios mismo a los padres, como parte muy relevante de la economía salvífica. Es aquí donde se inserta también eclesialmente la formación cristiana inicial –o sea, la educación– de los que tienen la dicha de nacer de padres cristianos: esa formación ha de tener lugar en el seno de la llamada Iglesia doméstica[4].

[3] Cf. F. RETAMAL, *La misión educadora de la Iglesia*, en *Seminarium* 33 (1983) 563-564; y F. MORRISEY, *The rights of parents in the education of their children (Canons 796-806)*, en *Studia Canonica* 23 (1989) 429-444.

[4] Cf. *Lumen gentium*, n. 11.

El nuevo Código de Derecho Canónico recoge en varias ocasiones este protagonismo de los padres en la educación cristiana de sus propios hijos (obviamente no debe olvidarse el protagonismo de los mismos hijos en otro plano, en cuanto no hay verdadera educación que no sea autoeducación: educación en la propia libertad y responsabilidad). Así, en el canon 226 § 2 se declara: "Por haber transmitido la vida a sus hijos, los padres tienen el gravísimo deber y el derecho de educarlos; por tanto, corresponde a los padres cristianos en primer lugar procurar la educación cristiana de sus hijos según la doctrina enseñada por la Iglesia". De aquí se deriva otro derecho, también formulado por el Código, esta vez en el canon con el que se abre el título acerca de la educación católica: "los padres católicos tienen también la obligación y el derecho de elegir aquellos medios e instituciones mediante los cuales, según las circunstancias de cada lugar, puedan proveer mejor a la educación católica de los hijos" (can. 793 § 1). La escuela se concibe en el texto codicial ante todo como una ayuda para los padres en su tarea educativa: "Entre los medios para realizar la educación, los fieles tengan en mucho las escuelas, que constituyen una ayuda primordial para los padres en el cumplimiento de su deber de educar" (can. 796 § 1). De esta realidad esencial surgen muchas consecuencias operativas, de las que el Código se hace eco. Desde el punto de vista de la organización interna de las escuelas: "Es necesario que los padres cooperen estrechamente con los maestros de las escuelas a las que confían la formación de sus hijos; los profesores, a su vez, al cumplir su encargo, han de trabajar muy unidos con los padres, a quienes deben escuchar de buen grado, y cuyas asociaciones o reuniones deben organizarse y ser muy apreciadas" (can. 796 § 2). Y desde el punto de vista de las posibilidades reales de elección de escuelas: "También tienen derecho los padres a que la sociedad civil les proporcione las ayudas que necesiten para procurar a sus hijos una educación católica" (can. 793 § 2); "Es necesario que los padres tengan verdadera libertad para elegir las escuelas; por tanto, los fieles deben mostrarse solícitos para que la sociedad civil reconozca esta libertad de los padres y, conforme a la justicia distributiva, la proteja también con ayudas económicas" (can. 797).

Además, existen ámbitos educativos –que cabría calificar de personalísimos– en los que la función de los padres –y más en general, de la familia– aparece como insustituible. Educar en los valores morales básicos –humanos y cristianos–, en la vida de relación con los demás y con Dios, en los aspectos fundamentales de la vida –en la formación para responder a la propia vocación– son tareas en las que las escuelas y otras instituciones pueden ayudar, pero de ninguna manera sustituir a la familia. En este contexto se entiende, por ejemplo, la absoluta prioridad de la familia en el campo tan delicado e importante de la educación

sexual: sólo allí se aprende lo que es el verdadero amor humano como realidad vivida y por eso es allí donde se ha de ser iniciado –en ese clima sano y profundamente positivo que es el propio de la visión cristiana de la sexualidad– en los misterios de la vida humana.

Sin embargo, los padres no son los únicos titulares de la misión de educar cristianamente. Los fieles en general, sobre la base de su competencia profesional en cuanto docentes, directivos o personal administrativo en instituciones educativas, y de su derecho a difundir la palabra de Dios, tienen también derecho a participar en el apostolado de la Iglesia en este campo. Por otro lado, la educación se extiende también al nivel superior, o sea a las universidades y otras instituciones más o menos equiparables, en las que el rol de los padres es mucho más reducido. De este modo, la posición jurídico-canónica del fiel respecto a la educación cristiana puede ser concebida de un modo más general, como participación en esa misión educativa de toda la Iglesia, de la que se habla en el canon 794 § 1: "De modo singular, el deber y el derecho de educar compete a la Iglesia, a quien Dios ha confiado la misión de ayudar a los hombres para que puedan llegar a la plenitud de la vida cristiana". A mi juicio, este texto no ha de entenderse de manera reductiva, como si se refiriera exclusivamente a la Iglesia en cuanto institución. En realidad, los fieles están llamados a participar en la tarea educativa en virtud de un doble título concurrente: el derecho natural que les compete por su condición de padres o por sus dotes profesionales; y el derecho fundamental canónico a participar en la misión apostólica de toda la Iglesia a título precisamente de fieles, sin que por esto hayan de representar a la Iglesia en cuanto tal[5].

En la normativa codicial sobre los deberes y los derechos de los fieles y en especial de los laicos –que constituye una de las más relevantes novedades del Código de 1983– se hallan las bases jurídico-eclesiales de esta participación de los fieles en la educación. Particular relevancia posee el canon 216, que dice: "Todos los fieles, puesto que participan en la misión de la Iglesia, tienen derecho a promover y sostener la acción apostólica también con sus propias iniciativas, cada uno según su estado y condición; pero ninguna iniciativa se atribuya el nombre de católica sin contar con el consentimiento de la autoridad eclesiástica competente". Dado que la educación cristiana constituye sin duda una actividad apostólica, las iniciativas de los fieles en este terreno son un ejercicio de este derecho expresado en el canon 216, que a su

[5] Sobre la posición jurídica de los fieles en relación con la función de enseñar de la Iglesia, cf. lo que he escrito en *Il "munus docendi Ecclesiae": diritti e doveri dei fedeli*, Giuffrè, Milán 1991.

vez se basa en el derecho fundamental de trabajar en pro de la extensión del mensaje de salvación, proclamado por el canon 211.

En la medida en que el aspecto humano de la educación cristiana se sitúa –también desde el punto de vista del derecho– en el ámbito secular, resulta también aplicable en este campo el derecho de libertad en lo temporal que el canon 227 enuncia así respecto a los fieles laicos: "Los fieles laicos tienen derecho a que se les reconozca en los asuntos terrenos aquella libertad que compete a todos los ciudadanos; sin embargo, al usar de esa libertad, han de cuidar de que sus acciones estén inspiradas por el espíritu evangélico, y han de prestar atención a la doctrina propuesta por el magisterio de la Iglesia, evitando a la vez presentar como doctrina de la Iglesia su propio criterio, en materias opinables".

Todo esto no significa desconocer ni aminorar el derecho-deber que corresponde a la Iglesia en cuanto institución en el campo de la educación. En virtud de su responsabilidad por el bien común eclesial, a los sagrados Pastores compete –como expresa el canon 794 § 2– "el deber de disponer lo necesario para que todos los fieles reciban educación católica. Aparte de las responsabilidades específicas que competen a la autoridad eclesiástica en materia de enseñanza de religión y de teología y respecto a la asistencia pastoral –que veremos más adelante–, la Iglesia como institución –en diversas modalidades– puede tener participación también en los aspectos humanos del proceso educativo. Al hablar de la configuración jurídica de las instituciones educativas católicas volveré sobre el punto.

Por ahora conviene recordar, en línea de principio, que la intervención de la Iglesia institucional en los aspectos humanos de la educación –asuntos de suyo pertenecientes al orden temporal– se presenta como subsidiaria, en el doble sentido de promoción y de suplencia, respecto a la que, como hemos visto, compete a los mismos fieles[6], de una manera análoga a como la intervención del Estado y de otras instancias públicas civiles lo es respecto a la actividad de cualquier particular. Sin embargo, esto no significa en absoluto que las iniciativas educativas dependientes de la misma Iglesia –tan importantes en la historia– no sean también hoy de hecho muy necesarias, puesto que sigue haciendo falta en gran medida promover y suplir. Por eso, la Iglesia ha de continuar realizando esa magnífica labor que lleva a cabo en todo el mundo a través de centros educativos propios, sin que se olvide sin embargo que su misión principal es formar a los fieles de modo que ellos puedan parti-

[6] Sobre esta subsidiariedad, cf. J. L. GUTIÉRREZ, *I diritti dei "christifideles" e il principio di sussidiarietà*, en *Estudios sobre la organización jerárquica de la Iglesia*, EUNSA, Pamplona 1987, 67-82.

cipar cada vez más activamente en la educación cristiana, también mediante la creación de centros educativos verdaderamente católicos que dependan de ellos mismos. Es preciso sensibilizar de manera particular a los padres, a los profesores y a todos los católicos interesados en la educación para que asuman en primera persona sus responsabilidades, sin ceder a una mentalidad asistencial –que tanto en la Iglesia como en la sociedad civil– a menudo revela falta de madurez y compromiso en la asunción de esas responsabilidades.

Por último, no deben perderse de vista las responsabilidades del Estado y más en general de las diversas instancias públicas competentes –mencionadas en los textos del Código que he recordado–, naturalmente no en orden a dar la educación cristiana –actividad que no es de su competencia–, sino para asegurarla, sobre todo mediante la garantía de la misma libertad natural de educar que los cristianos coherentes ejercitarán cristianamente. La legítima laicidad del Estado no implica en absoluto que su intervención en el mundo de la educación deba favorecer una "neutralidad ideológica" –que en realidad es una ideología más–, sino que reclama un efectivo respeto y promoción de los valores –también religiosos– presentes en el mismo tejido social. El pluralismo en la sociedad no sólo debe tener límites, sino que de hecho siempre los tiene: de no tenerlos, en vez de sociedad, sólo habría caos. Y el grado de subsistencia y vitalidad de una determinada sociedad está en directa relación con su adecuación a los valores fundamentales que rigen la convivencia humana. En verdad, los valores morales fundamentales de la convivencia civil –que integran en medida muy relevante el bien común temporal, fin propio del Estado– son absolutamente necesarios para la misma existencia fáctica de un orden social que merezca tal nombre. Esos valores –en su esencia permanente– se basan en la misma naturaleza humana: tras la aparente mutabilidad axiológica, se descubre siempre la presencia de unas exigencias básicas que dimanan del ser mismo del hombre. En ciertas circunstancias esas exigencias pueden hallarse oscurecidas, pero esto inevitablemente acarreará graves consecuencias para la misma existencia del orden social.

3. La configuración jurídica de las instituciones en las que se imparte la educación cristiana

Desde el punto de vista de las instituciones educativas, el Código de Derecho Canónico reconoce la existencia de iniciativas que, siendo realmente católicas (*reapse catholica* es la expresión latina usada tanto en el ámbito de las escuelas –cf. can. 803 § 3– como en el de las universidades –cf. can. 808–), no pueden usar el nombre de "católica" si no cuentan con el consentimiento al efecto de la autoridad eclesiástica com-

petente. Estas escuelas o universidades realmente católicas comprenden naturalmente aquéllas que proceden de la actividad autónoma de los fieles: tratándose de los centros que dependen de la Iglesia institucional la regla general será justamente que se llamen católicos.

Otras disposiciones del Código presuponen muy claramente que no se puede identificar estos dos conceptos: escuela o universidad formal u oficialmente católica y escuela o universidad cuya inspiración sea verdaderamente católica. Tratándose de las escuelas, el can. 803 § 1 establece que "se entiende por escuela católica aquella que dirige la autoridad eclesiástica competente o una persona jurídica eclesiástica pública, o que la autoridad eclesiástica reconoce como tal mediante documento escrito"[7]. En todas estas modalidades es fácil ver un nexo –más o menos intenso– con la Iglesia institucional[8]. Respecto a las universidades, la laguna del Código –que no contiene una definición jurídico-formal de universidad católica– ha venido a ser llenada por la Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae* de Juan Pablo II[9], la cual –además de ofrecer una descripción sustancial de lo que constituye la identidad católica de una comunidad universitaria (cf. art. 2)– determina cuáles son las condiciones para que una universidad pueda ser considerada formalmente como católica a los efectos de la legislación canónica (cf. art. 3). Se distinguen tres categorías de universidades formalmente católicas: universidades erigidas o aprobadas por la jerarquía eclesiástica (Santa Sede, Conferencia Episcopal u otra Asamblea de la jerarquía católica –se piensa en las Iglesias orientales–, o bien Obispo diocesano); universidades erigidas por un instituto religioso o por otra persona jurídica pública, con el consentimiento del Obispo diocesano; y universidades erigidas por otras personas eclesiásticas o laicas, con el consentimiento de la competente autoridad eclesiástica y de acuerdo con las condiciones que serán concordadas por las partes. De esta nueva legislación se deduce cla-

[7] Este canon fue objeto de un prolongado debate en el proceso de su redacción: cf. *Communicationes* 20 (1988) 127 y ss., 138, 141 y ss., 171 y ss., 173-175.

[8] Sobre la escuela católica, cf. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *La scuola cattolica*, 19 marzo 1977, en *Seminarium* 33 (1981) 15-41.

[9] 15 agosto 1990, en AAS 82 (1990) 1475-1509. Sobre las universidades en el Código de 1983, cf. H. SCHWENDENWEIN, *Katholische Universitäten und kirchliche Facultäten. Begriffliche und kompetenzmäßige Klärungen in der neueren kirchlichen Rechtsentwicklung*, en Aa. Vv., *Ecclesia Peregrinans. Josef Lenzenwerg zum 70. Geburtstag*, K. Amon ed., Wien 1986, 379-389; W. SCOTT ELDER III, *Catholic universities in current Church law. Their nature, purpose and control*, Rome 1987; P. VALDRINI, *Les universités catholiques: exercise d'un droit et contrôle de son exercise (canons 807-814)*, en *Studia Canonica* 23 (1989) 445-458. Sobre la Constitución *Ex Corde Ecclesiae*, cf. J. AMMER, *Zum Recht der "Katolischen Universität". Genese und Exegese der Apostolischen Konstitution "Ex Corde Ecclesiae", vom 15. August 1990*, Würzburg 1994.

ramente que al fin se ha optado por un concepto canónico formal de universidad católica –análogo al ya existente en el Código respecto a las escuelas–[10], lo que supone dejar fuera de esta normativa aquellas universidades realmente católicas en las cuales no exista una intervención oficial de la Jerarquía –al menos su consentimiento– en la universidad en cuanto tal[11].

La dimensión humana de la educación –esencial en las escuelas o universidades efectivamente católicas, independientemente de su configuración jurídica– es el factor que las une a todas las demás instituciones educativas humanas, sean públicas o privadas. Por ende, una escuela o universidad sustancialmente católica es ante todo y esencialmente una escuela o universidad como las demás. Su identidad católica no modifica su pertenencia al ámbito de aquellos medios educativos que la *Gravissimum Educationis*, n. 4, describe como parte del patrimonio común de la humanidad. Se trata de realidades temporales que, en cuanto tales, entran dentro del ámbito del derecho secular. La tutela de los derechos y deberes fundamentales del hombre en materia de educación por parte de las instituciones civiles –en la que se concreta la protección del bien común de la sociedad civil en este campo– es la misma que existe para las iniciativas análogas que no tienen una finalidad de apostolado católico[12]. De ahí que las ayudas públicas a los centros inspirados por la fe cristiana no constituyan ninguna petición de privilegios, sino la actuación de una normal justicia distributiva en el campo educacional[13]

Sin embargo, no todas las empresas educativas con identidad católica poseen el mismo estatuto jurídico. Es menester distinguir entre aquéllas que dependen de los fieles y aquéllas que dependen –en mayor o menor medida– de la Iglesia institucional. Es importante hacer notar que el criterio de esta distinción no se relaciona de ninguna manera con la identidad católica de la institución educativa –no se trata

[10] El can. 642 del CCEO contiene asimismo un concepto formal de universidad católica, si bien se presenta como más restringido que el del derecho latino, pues se limita a aquellas universidades erigidas o aprobadas ya sea por la autoridad administrativa superior de una Iglesia *sui iuris*, habiendo consultado previamente la Sede Apostólica, ya sea por la misma Sede Apostólica. Sobre la distinción entre universidades católicas en sentido material y en sentido formal, cf. J. HERVADA, *Sobre el estatuto de las universidades católicas y eclesiásticas*, en AA. VV., *Raccolta di scritti in onore di Pio Fedele*, I, ed. G. Barberini, Perugia 1984, 507-511.

[11] Sobre esta últimas universidades, cf. A. DEL PORTILLO, *Fieles y laicos en la Iglesia*, 3ª ed., EUNSA, Pamplona 1991, 244-248.

[12] Así lo sostiene incluso para las escuelas confesionales, o sea formalmente católicas, S. BERLINGO, *La libertà della scuola confessionale*, en Aa. Vv., *Studi di diritto ecclesiastico in tema di insegnamento*, ed. S. Gherro, Padova 1987, 45.

[13] Cf. J. A. RIESTRA, *La libertad de enseñanza*, 5ª ed., ed. Palabra, Madrid 1977.

de que haya instituciones más o menos sustancialmente católicas: todas han de serlo igualmente–, sino sólo a la dependencia jurídica de gobierno, es decir, a la determinación de quién es titular de los poderes y responsabilidades respecto al funcionamiento del ente en su actividad educativa.

Como hemos visto, los sujetos primariamente responsables en materia de educación son los padres. Esta prioridad es asumida en el orden de justicia intraeclesial, de manera que el sujeto al que compete en primer lugar en la misma Iglesia la promoción y el funcionamiento de las iniciativas de educación –por lo menos de las escuelas– son los mismos fieles que sean padres o hagan sus veces. Naturalmente los padres tienen necesidad de otros fieles –personal docente, directivo y administrativo– para poder ejercitar sus derechos en este terreno, pero estos fieles están habilitados a trabajar en esta tarea precisamente a título primario de colaboradores de los mismos padres. En el caso de la educación superior, la relación con los padres disminuye, pero existe otro título que permite afirmar también la prioridad de la competencia de los fieles. En efecto, los cristianos que se dedican a la enseñanza y a la investigación universitaria son quienes están primordialmente llamados –en virtud de la misma esencia de su vocación profesional– a trabajar en la animación cristiana de estas áreas del quehacer humano, y a unirse para hacerlo, puesto que tanto la cultura como el apostolado conllevan una exigencia intrínseca de socialidad.

Las iniciativas apostólicas de los fieles en la animación cristiana de la educación constituyen un ejercicio de sus derechos humanos en el ámbito secular. Por tanto, si bien los fieles pueden recurrir a vías canónicas en la configuración de sus empresas en este terreno –creando, por ejemplo, asociaciones de fieles–, el cauce jurídico más conforme con la naturaleza secular de esas iniciativas es lógicamente el del solo derecho secular. En tal hipótesis, a la secularidad sustancial de cualquier iniciativa educativa de inspiración cristiana –incluso de aquéllas que se configuran también canónicamente– se agrega la secularidad en el modo jurídico de organizar y presentar tal iniciativa.

A mi entender, esta configuración jurídica únicamente secular –que para iniciativas inspiradas por la fe católica va extendiéndose en diversos países con modalidades variadas– se adecua bien a la invitación que el Concilio Vaticano II dirige a los cristianos para que distingan entre los derechos que les competen en cuanto miembros de la Iglesia y aquéllos que les corresponden en cuanto miembros de la ciudad terrena[14]. El contenido apostólico de estas iniciativas no constituye un motivo para privilegiar una posible configuración canónica, aunque queda abierta

[14] Cf. *Lumen gentium*, n. 36 d y *Gaudium et Spes*, n. 76 a.

la puerta para hacerlo si se prefiere, precisamente en razón de su dimensión apostólica. La conexión con la Iglesia institucional puede incluso revelarse menos eficaz –en definitiva desde el punto de vista apostólico–, en cuanto dé lugar a injustas discriminaciones por razones religiosas en la sociedad civil o bien obstaculice la adecuada participación de no católicos que, con la debida prudencia para que no se altere la fisonomía católica de las iniciativas, resulta tan interesante desde la perspectiva apostólica. Por lo demás, conviene tener presente que de hecho la mayor parte del apostolado de los fieles laicos en el ejercicio de su derecho eclesial de comunicar la palabra de Dios a todos, se realiza en ambientes y según formas plenamente seculares –en la familia, en el mundo del trabajo, en el mundo del descanso, etcétera–, que no cambian su naturaleza por el espíritu cristiano y apostólico con el que los bautizados tratan de santificarlos.

Las entidades de este tipo se constituyen por fieles que actúan en cuanto ciudadanos, en el ejercicio de sus derechos civiles; por tanto, en la constitución y funcionamiento de esas entidades es perfectamente posible la participación eventual de otros ciudadanos no católicos que sintonicen al menos con la labor humana que allí se realice y respeten su ideario de inspiración cristiana. Estas entidades admiten una pluralidad de configuraciones jurídicas según las diversas fórmulas previstas por el derecho civil de cada país (asociaciones, fundaciones, cooperativas, etcétera, sin excluir a las personas físicas). En todo caso, han de recibir un reconocimiento jurídico civil que sea adecuado a su naturaleza secular, o sea no han de aparecer como entes de la Iglesia católica, sencillamente porque ello sería falso. La misma comunidad eclesial está interesada en esto último, porque sabe que de tal manera se realiza su misión apostólica conforme a modalidades plenamente adecuadas a la secularidad de sus miembros laicos, lo que ofrece ventajas considerables desde el punto de vista de una evangelización profunda y capilar del mundo de la educación y de la cultura[15].

Es de justicia dejar aquí constancia de que estas ideas están inspiradas en las enseñanzas del Beato Escrivá, que ha puesto de relieve con lucidez la secularidad de estas iniciativas educativas de los laicos, subrayando a la vez con fuerza su valor santificador y apostólico. Por lo demás, tal secularidad caracteriza esencialmente las obras de apostolado de las que la Prelatura del *Opus Dei* se hace responsable desde

[15] Sobre la configuración jurídica secular de las escuelas realmente católicas, cf. las precisas observaciones de G. DALLA TORRE, *Scuola cattolica e "question scolaire". Sondaggi nella nuova nuova codificazione canonica*, en Aa. Vv., *Studi in memoria de Mario Condorelli*, I, I, Giuffrè, Milán 1988, 441-442. Cf. también D. LE TOURNEAU, *La prédication de la parole de Dieu et la participation des laïcs au "munus docendi": fondements conciliaires et codification*, en IE 2 (1990) 121.

el punto de vista pastoral, doctrinal y moral, en el sector de la educación y en otros análogos, como el de la asistencia social.

A la vista de la independencia de estas iniciativas educacionales de los fieles respecto a la Iglesia como institución, puede surgir la preocupación por la tutela jurídica de su sustancial identidad católica[16]. Esta preocupación es muy legítima, pero no debe oscurecer la naturaleza de las cosas. En efecto, cuando se trata de empresas que operan en el ámbito temporal y en las cuales los fieles participan no en cuanto tales, sino a título de miembros de la sociedad civil, la autoridad eclesiástica no asume en ellas funciones de gobierno. En este caso la Jerarquía puede ejercitar su función de gobierno solamente a través de los respectivos fieles: ordenándoles que se comporten personalmente de un determinado modo si esto se viera necesario para tutelar la naturaleza verdaderamente católica de la actividad. Sin embargo, la ejecución de ese mandato compete a los mismos fieles, los cuales –como únicos responsables directos junto con los demás ciudadanos que participen– habrán de buscar los medios para poner por obra esas indicaciones de la Jerarquía, que naturalmente siempre se moverán en el ámbito de la protección de la identidad católica.

Por otra parte, debe tenerse presente que la responsabilidad primaria en la protección de la identidad cristiana de estas organizaciones corresponde a los mismos fieles interesados. Son ellos quienes deberán encontrar las vías jurídicas –cláusulas estatutarias y contractuales, procedimientos internos, etcétera– que sean eficaces en el ordenamiento secular para lograr que todos respeten el ideario de la institución, permitiendo incluso los recursos judiciales que sean necesarios. Por esto, la mejor contribución de la legislación canónica a estas iniciativas consiste en reconocerlas como tales, es decir como ámbitos de ejercicio de la legítima libertad de los cristianos en lo temporal (cf. can. 227). La alternativa de absorberlas de algún modo en la organización eclesiástica con el fin de proteger mejor su nexo sustancial con la Iglesia privaría a ésta última y a la sociedad civil de un medio de apostolado y de promoción humana que está en plena sintonía con el último Concilio ecuménico. Es preciso confiar en la legítima autonomía de esas labores y ayudarlas también mediante el oportuno servicio pastoral.

[16] Esta cuestión se encuentra en la raíz de los problemas canónicos que actualmente se ventilan en los Estados Unidos de América en relación con las universidades católicas. Al respecto, cf. J. J. CONN, *Catholic universities in the United States and ecclesiastical authorithy*, Pontificia Universidad Gregoriana, Roma 1991; y F. J. HOFFMAN, *The Apostolic Constitution "Ex Corde Ecclesiae" and catholic universities in the United States of America*, tesis doctoral *pro manuscripto*, Ateneo Romano de la Santa Cruz, Roma 1992.

Además, no debe interpretarse mal la libertad de los fieles, como si implicase una atenuación de los vínculos de comunión eclesial, en particular del vínculo de la comunión en la fe y del consiguiente deber de obediencia al Magisterio eclesiástico. En tal hipótesis no se daría ya un auténtico comportamiento eclesial, y la Jerarquía debería tomar las oportunas medidas para proteger la conservación de la fe de la Iglesia. En este sector adquiere particular relevancia la función de enseñanza (*munus docendi*) de la Jerarquía. Como enseña el Decreto Conciliar sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam Actuositatem*, n. 24 g, "en lo que atañe a obras e instituciones del orden temporal, la función de la Jerarquía eclesiástica es enseñar e interpretar auténticamente los principios morales que deben observarse en las cosas temporales; tiene también el derecho de juzgar, tras madura consideración y con la ayuda de peritos, acerca de la conformidad de tales obras e instituciones con los principios morales, y dictaminar sobre cuanto sea necesario para salvaguardar y promover los fines de orden sobrenatural".

Los fieles tienen el grato deber –que es garantía de la auténtica libertad de los hijos de Dios, que nos ha ganado Cristo– de adherir interiormente y conformar sus obras a las enseñanzas magisteriales que puedan tener relación con la tarea educativa (contenido de las disciplinas enseñadas, moralidad de las investigaciones o prácticas que se realicen, así como del conjunto de la vida de la comunidad escolar o universitaria). Todas las medidas de protección de la integridad de la fe y de las costumbres pueden ser utilizadas respecto a la actividad de los fieles en este campo (aunque esas medidas no pueden alcanzar a la iniciativa educativa como tal, si ésta se halla configurada sólo civilmente). Dentro de esas medidas, pienso que la más eficaz es aquella que se conoce como juicio moral de la Iglesia sobre materias temporales[17]. La Jerarquía puede y a veces debe pronunciarse, en virtud de su potestad de enseñar –no en uso de su potestad de jurisdicción–, sobre la conformidad evangélica de determinadas iniciativas de educación. Naturalmente han de emplearse todos los medios –de diálogo y acercamiento recíproco– para evitar tener que llegar a la medida extrema de declarar que tal conformidad no existe. No obstante, precisamente para llevar adelante ese diálogo con eficacia no ha de olvidarse que el juicio autoritativo sobre la catolicidad de una escuela o universidad compete en la Iglesia sólo a la legítima autoridad eclesiástica. Este posible juicio negativo puede revelarse como un recurso de clarificación imprescindible tanto ante los demás fieles como ante el conjunto de la sociedad civil. Cuando los hechos muestren que se han agotado las demás vías, la

[17] Cf. A. De Fuenmayor, *El juicio moral de la Iglesia sobre materias temporales*, en Ius Canonicum 12 (1972) 106-121.

formulación de ese juicio constituirá un verdadero deber moral y jurídico de la autoridad eclesiástica: lo requerirá el derecho de los fieles a conservar la propia fe, así como el derecho de todo hombre a recibir en su pureza e integridad la palabra de Dios.

Por último, conviene recordar aquí la competencia de la Iglesia institucional para asumir responsabilidades directas en el terreno educativo. En primer lugar, ella puede garantizar oficialmente, desde el punto de vista doctrinal y moral, la identidad católica de ciertas iniciativas, sin que ello implique la institucionalización canónica de las mismas, que se mantienen como organizaciones únicamente seculares, en las que la Jerarquía carece de atribuciones de gobierno. La participación de la Iglesia institucional en este caso se limita a la dimensión religiosa y moral de la actividad, de modo muy congruente con las finalidades más propias de la acción de la Iglesia en cuanto tal. Ante situaciones en contraste con el ideal católico de estas actividades, la Jerarquía podrá ejercer su poder jurídico de romper el vínculo que había acordado con la institución[18].

El vínculo con la Iglesia-institución puede ir más allá y referirse a la misma actividad educativa en cuanto tal, estructurada como forma de presencia institucional de la Iglesia en lo temporal. Evidentemente no se verifica entonces una imposible transformación de la educación humana en un aspecto de la misión específica de la Iglesia. Siguen siendo actividades jurídicamente situadas en el ámbito secular, pero que se regulan por el derecho de la Iglesia en lo que concierne a su estructuración y funcionamiento institucional (de acuerdo con la autonomía que en este sentido reconoce el mismo derecho secular para la autoorganización de las entidades educativas). Puede tratarse de escuelas o universidades directamente dependientes de la autoridad eclesiástica –en cuanto son responsables los mismos entes de la organización eclesiástica (diócesis, parroquias, etc.)–; o bien pueden ser entes que dependen de otras personas jurídicas canónicas públicas –como es el caso, por ejemplo, de los institutos religiosos que tienen por misión propia la enseñan-

[18] En esta línea se sitúa la responsabilidad que asume la Prelatura del *Opus Dei* respecto a determinadas iniciativas con finalidades educativas, asistenciales y similares. Los Estatutos de esta estructura pastoral de la Iglesia institucional declaran que la responsabilidad de la Prelatura no se refiere nunca a los aspectos técnicos y económicos de las iniciativas, sino sólo a su vivificación cristiana mediante los oportunos medios de orientación y formación doctrinal y espiritual así como mediante la adecuada asistencia pastoral. Se prevé también la posibilidad de una simple asistencia espiritual respecto a iniciativas en las que la Prelatura no asume directamente ninguna responsabilidad. Cf. nn. 121-123 de los Estatutos, en A. De Fuenmayor-V. Gómez-Iglesias-J. L. Illanes, *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma*, EUNSA, Pamplona 1989, 646.

za, a los que el Código invita expresamente a proseguir su actividad en este terreno (cf. can. 801)–; puede en fin tratarse de iniciativas llevadas adelante por cualquier entidad o persona física, a las cuales la Jerarquía reconoce un carácter de oficialmente católicas. Como puede verse, hay toda una amplia de gama de posibilidades, en las que la dependencia de gobierno respecto de los fieles y respecto de la Iglesia institucional puede darse en diversas medidas y formas[19].

4. La formación específicamente religiosa y la asistencia pastoral en el ámbito de las iniciativas educativas de inspiración cristiana

En los centros educativos de inspiración católica, además del esfuerzo por educar cristianamente a la persona en todos los aspectos humanos, debe existir siempre la oferta de formación específicamente cristiana y de asistencia pastoral, respetando la libertad religiosa de los destinatarios, ejercida personalmente o a través de sus padres o legítimos representantes (mientras dependan de ellos en estos ámbitos)[20]. Prescindiendo de otros muchos aspectos que podrían tocarse aquí, me limitaré a describir las grandes líneas de la participación de los fieles y de la Iglesia institucional en estos dos campos.

La formación doctrinal-religiosa impartida en los colegios o universidades –en la enseñanza tanto de la religión como de las disciplinas teológicas–, aunque es de suyo una materia eclesial, no constituye necesariamente una manifestación de la función jerárquica de enseñar en la Iglesia. Los fieles toman parte en esa enseñanza en virtud de sus derechos propios como bautizados y teniendo en cuenta su propia competencia docente y científica. Sin embargo, la autoridad eclesiástica ha

[19] Refiriéndose a la responsabilidad de la Jerarquía en las instituciones formalmente católicas, Juan Pablo II, en la Enc. *Veritatis Splendor* (6 agosto 1993), n. 116, se expresa en estos términos: "Una responsabilidad particular tienen los Obispos en lo que se refiere a las *instituciones católicas*. Ya se trate de organismos para la pastoral familiar o social, o bien de instituciones dedicadas a la enseñanza o a los servicios sanitarios, los Obispos pueden erigir y reconocer estas estructuras y delegar en ellas algunas responsabilidades; sin embargo, nunca están exonerados de sus propias obligaciones. Compete a ellos, en comunión con la Santa Sede, la función de reconocer, o retirar en casos de grave incoherencia, el apelativo de 'católico' a escuelas (cf. CIC, can. 803 § 3), universidades (cf. C.I.C., can. 808) o clínicas, relacionadas con la Iglesia".

[20] Naturalmente también en las escuelas estatales ha de existir esta oferta, en la medida en que de hecho lo requiera la fe católica de la sociedad a la que esas escuelas sirven. Obviamente lo mismo se aplica para otras confesiones religiosas, conforme a las exigencias del derecho civil de libertad religiosa.

establecido legítimamente algunos nexos en los que se concreta la función de vigilancia que le es especialmente propia en este campo. Esto se manifiesta en varias disposiciones canónicas en materia de nombramiento de profesores (cf. cánn. 805 y 812) y de textos para la enseñanza (cf. can. 827). Así, en este ámbito intervienen tanto la Iglesia institucional como los mismos fieles. La primera lo puede hacer a un doble título: en cuanto le compete velar por la fe y las costumbres (y esto se aplica a cualquier escuela que esté de alguna manera relacionada con esa fe), y en cuanto de la misma Iglesia como institución pueden depender en mayor o menor grado la enseñanza de la religión y de las disciplinas teológicas.

Por lo que respecta a la asistencia pastoral, ella sí que depende por su misma naturaleza de la Iglesia institucional (a diferencia del apostolado en su dimensión bautismal, que compete a todos los fieles que componen la comunidad educativa, y que será realizado por cada uno de acuerdo a sus tareas dentro de esa comunidad). Los capellanes, las parroquias universitarias y otros centros propiamente pastorales en relación con la educación deberán ser constituidos por la misma Iglesia institucional, ya sea mediante la actuación directa de las estructuras pastorales de la Iglesia –interviniendo en el nombramiento de capellanes, erigiendo parroquias u otros centros análogos, etcétera–, ya sea concediendo determinadas competencias a otras instituciones canónicas –como los institutos religiosos– que, dotados de clero propio, puedan organizar la asistencia pastoral en las propios centros. Toda forma de asistencia pastoral deberá adecuarse a la naturaleza del centro de que se trate, procurando que exista siempre la mayor armonía posible entre el proyecto educativo y la pastoral respectiva.

Los fieles laicos, además de ser destinatarios de esa actividad pastoral, pueden y a veces deben colaborar en ella, de acuerdo con las posibilidades de cada uno. Pero no debe jamás olvidarse que su participación principal en la misión de la Iglesia en el mundo de la educación no consiste en esa colaboración en la pastoral en sentido propio, sino en la realización adecuada de su apostolado personal y asociado en cuanto fieles y en cuanto miembros de una comunidad educativa, es decir, precisamente en la santificación y en el apostolado de la educación y por medio de la educación.

Concluyo aquí estas reflexiones sobre la presencia de la Iglesia y de los fieles en la educación. En ellas he procurado mostrar la variedad de cauces jurídicos a través de los cuales puede lograrse una efectiva animación cristiana de todos los aspectos de la educación, centrándome especialmente en aquellos supuestos en los que los fieles actúan como ciudadanos, en el ejercicio de sus derechos civiles, lo que puede y debe

hacerse perfectamente compatible con una completa fidelidad a la Iglesia y a su Magisterio en lo que respecta a la dimensión doctrinal y moral cristiana de la labor educativa. Espero que estas páginas sirvan de estímulo para una asunción cada vez más plena de responsabilidades en este ámbito decisivo por parte de todos los que formamos parte del Pueblo de Dios.

JURISPRUDENCIA

TRIBUNAL ECLESIÁSTICO NACIONAL

ante José BONET ALCÓN, Ponente

Primera Instancia: Tribunal Interdiocesano Bonaerense

Nulidad de Matrimonio
(M - V)

Prot. n. 16/94

SENTENCIA DEFINITIVA DE SEGUNDA INSTANCIA
28 de febrero de 1995

I

Juan Pablo II felizmente reinante, siendo el Emmo. y Revmo. Señor Cardenal Antonio Quarracino, Arzobispo de Buenos Aires, Moderador de este Tribunal Eclesiástico Nacional de Segunda Instancia, el día 28 de febrero de 1995, reunidos los Señores Jueces Monseñor Doctor José Bonet Alcón, Presidente y Ponente del Colegiado, Monseñor Carlos Klees y Presbítero Licenciado Joaquín Arrieta, Jueces Adjuntos, con intervención del Señor Defensor del Vínculo, Presbítero Doctor Manuel R. Montes, siendo Notario Doña Norma Haydée Ferrando, en la causa de nulidad matrimonial entablada entre Doña M (actora) y Don V (convenido), en la presencia de Dios Nuestro Señor, invocada la asistencia del Espíritu Santo, dictaron esta sentencia definitiva de Segunda Instancia.

II
LOS HECHOS

M (actora) pidió la nulidad de su matrimonio contraído con V (convenido), celebrado el 20 de febrero de 1981 en la Parroquia X, de la Arquidiócesis de Florencia, Italia. La actora conoció al convenido siendo su alumna en las clases de Historia del Arte que él dictaba. Ella te-

nía una gran admiración desde el punto de vista académico respecto al convenido, que era diecisiete años mayor que ella. Se pusieron de novios en agosto de 1980. Planearon un viaje a Italia para realizar estudios de Historia del Arte y la madre de la actora le manifestó que para viajar juntos tenían que casarse. La actora accedió a pesar de que conocía los antecedentes homosexuales del convenido. A la vuelta de Italia, cuyo viaje fue una luna de miel bastante singular, la convivencia se hizo muy difícil y hasta insoportable para la actora. De ahí que sobreviniera la separación, tras una breve convivencia.

El Dubio en Primera Instancia se concretó en: 1) Falta de discreción de juicio por parte de la actora; 2) Incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por parte de la actora y el convenido; y 3) Voluntad contraria al bien de la prole por parte de la actora. Y la sentencia de dicha Primera Instancia es afirmativa de la nulidad solamente en lo que se refiere a los dos primeros capítulos.

Reunido el tribunal colegiado de Segunda Instancia y examinado minuciosamente todo el proceso seguido en Primera Instancia, se determinó abrir el proceso a trámite ordinario, a los efectos de completar la investigación y tratar de solventar las dudas que se estimó quedaron pendientes en la mencionada Primera Instancia, por lo que se estimó deficiencias en la instrucción.

La investigación de Segunda Instancia fue llevada a cabo con cuidadosa minuciosidad en los interrogatorios de la actora y de los testigos, sin lograr que se presentase el convenido, a pesar de ser citado con aviso de retorno (folio 116 y 116 vta) y habérsele notificado la publicación de la causa (folio 167) y la conclusión de la misma causa (folio 171).

III
FUNDAMENTOS DE DERECHO

1.- En cuanto a los fundamentos de derecho, parece oportuno señalar que las sentencias rotales consideran de cuatro modos diversos el defecto de discreción de juicio. En primer lugar, se considera que se trata de insuficiente "función ponderativa o estimativa del intelecto" (S.R.R., Dec. 25/2/1941 c. Wynen). Es decir, se distingue entre una función del intelecto meramente cognoscitiva y otra ponderativa o estimativa, cuyo recto uso es necesario para contraer matrimonio. En segundo lugar, se considera que se trata de insuficiente "facultad crítica" (S.R.R., Dec. 3/12/1957, c. Felici). En tercer lugar, se considera que se trata de insuficiente "ordenación y conspiración de las facultades superiores" (S.R.R., Dec. 20/12/1962, c. Mattioli). Si bien se afirma erróneamente que la voluntad puede ser afectada directamente por una enfermedad, se ve bien

que inteligencia y voluntad deben "conspirar" armónicamente para el consentimiento de un matrimonio válido. Por último, se considera que se trata de insuficiente "juicio práctico" (S.R.R., Dec. 29/5/1976, c. Egan). Aquí se detecta que no basta saber que el matrimonio es bueno, sino si un matrimonio concreto es bueno para el sujeto que lo va a contraer; ya que el consentimiento es un acto que se debe poner con suficiente juicio práctico. Estimamos que las cuatro explicaciones son integrables, destacando lo más certero y preciso de la primera y última.

2.- En cuanto a los criterios sobre la mínima voluntad deliberada que se requiere para el consentimiento matrimonial, ya Santo Tomás hacía notar que "es superior a la requerida para el pecado mortal" (cf. *Sum. Theol.* III, Suppl. q. 43, a. 2, ad. 2). Ahora bien, tanto este criterio, como el que hace referencia a la evolución psicosexual del contrayente, son considerados insuficientes (S.R.R., Dec. 3/12/1957, c. Felici). Y no sería criterio claro y absoluto el decir que para el matrimonio se requiere más discreción que para otros contratos o menos que para la elección de vida religiosa; dado que podría haber contratos más difíciles que el matrimonio, como la venta de todas las cosas; y por otra parte, la naturaleza nos inclina al matrimonio. En definitiva, hoy se considera más calificante el principio del criterio subjetivo y concreto (A. Di Felice, *La discretio iudicii matrimonio proportionata nella giurisprudenza rotale* en *Perturbazioni psichiche e consenso matrimoniale nel diritto canonico*, Roma 1976, 23-25) que precisa el principio de la correspondencia psicológica subjetiva proporcionada al valor del matrimonio (cf. S.R.R., Dec. 21/3/1959, c. Pinna; Dec. 21/10/1959, c. Lamas). Así pues, el juez deberá intuir la relación entre lo que es el matrimonio y la discreción de juicio de la persona contrayente. Esto es, en definitiva, el criterio determinante.

3.- La incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio debe ser distinguida de lo que constituye una simple dificultad. Al respecto puede notarse lo indicado en la sentencia del 8/3/1973, c. Di Felice, en la que se señala: "*Dupliciter enim invenitur in hominibus incapacitas ad vitae coniugalis comunionem: vel afficit personam, inminutam peculiari statu phisyco et psychico certe requisito ad valide contrahendum; vel tantum pendet ex levibus vitiositatibus indolis, quae perfici ac in melius converti possunt. Prior status personae saepe connectitur psychonevrosibus vel psychopatiis atque includit ineptitudinem veluti constitutionalem ad onera coniugalia implenda atque servanda...Leves igitur vitiositates indolis nupturientium, quae saepe prioribus temporibus vitam coniugalem difficilem efficere possunt, haud sunt aequiparandae gravibus anomaliis, ex nevrosibus vel psychopatiis*

promanantibus, quae consuetudinem interpersonalem coniugum impediunt" (ME 1976, 86-88, nn. 2-3).

4.- Sobre el "*ius ad communionem vitae*" leemos en una sentencia del 15/7/1977, c. Pinto: "*Agitur ergo de iure ad relationes interpersonales, nempe, ut videtur ad illum modum agendi unius coniugis erga alterum qui respondet perceptioni et affectioni quas de hoc habet tamquam subiecto iurium matrimonialium essentialium, cum limitatione tamen ad minimum necessarium sine quo coniugalis societas exsistere nequit, utpote quod fiat moralier impossibilis. Capacitatem obtinendi coniugum bonum eam exigit ad bonum prolis plane requisitam*" (ME 1978, 151-152, n. 5).

5.- La jurisprudencia rotal no es concorde acerca de si la incapacidad, y por lo tanto la anomalía de la que la misma provenga, deba ser en el momento de la celebración del matrimonio definitiva o perpetua. Algunos la asimilan al impedimento de impotencia y, en consecuencia, responden que debe ser en ese momento definitiva o perpetua. Otros, en cambio, afirman lo contrario porque se trata de una incapacidad de prestar el objeto del consentimiento y basta con que esa falta de dicho objeto exista en el momento de celebrar el matrimonio. Otros, en fin, afirman que dicha capacidad debe existir, al menos, cuando urge el cumplimiento de las obligaciones.

6.- Sobre la homosexualidad hay una sentencia del 2 de diciembre de 1967 (c. Lefebvre, ME 1968, 467) que se ha convertido en clásica en la materia, en el sentido de que en sus fundamentos de derecho recogen la jurisprudencia anterior, y producen un cambio de orientación –que prevalecerá en el futuro–; y será dicha sentencia citada por las subsiguientes, así como por los tratadistas. De otro turno rotal surgirá otra sentencia, también famosa, del 25 de febrero de 1969 (c. Anné, ME 1971, 21) que aborda el tema con amplitud y profundidad. Y muchas otras sentencias se apoyarán, al menos parcialmente, en las mencionadas.

7.- Dado que los homosexuales contraen, a veces, matrimonio como medio social de ocultar su anomalía, e incluso con la creencia de que así lograrán superarla, la jurisprudencia rotal consideró el caso como *impotencia física o funcional* –cuando se dé una absoluta e invencible repulsión física o psíquica hacia el otro sexo–. O bien, como una *insania in re uxoria*, cuando está asociada a perturbaciones de la mente o la voluntad, en cuyo caso era considerada como una especie de demencia. O bien, las sentencias del tribunal pontificio consideraban que el por ellas denominado "vicio de la homosexualidad" implicaba una *exclusión del bien de la prole y/o de la fidelidad y/o de la indisolubilidad*. Hasta que se llegó a estimar dicho "vicio" como una *incapacidad para*

asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica.

8.- Las sentencias rotales suelen analizar detenidamente la *curabilidad* de esta anomalía en cada caso concreto; o bien, su *incurabilidad* o *inenmendabilidad*, dado que ello es un factor importante con respecto a la validez o nulidad de un matrimonio en el que una de las partes sea homosexual. Y existen casos en los que, prescindiendo de la condición congénita o psicógena, la duración del vicio y el hábito inveterado convierten a la anomalía en un vicio insanable. En otros casos, puede ser curada. Esto depende muy especialmente de la fijación de dicha anomalía en la persona; y también, muy especialmente, de la reacción moral del sujeto respecto a su problema.

IV
EL DERECHO APLICADO A LOS HECHOS

1.- Dice la actora en su declaración de Segunda Instancia que releva plenamente al Dr. P2, que después será interrogado, del secreto profesional. Dice que ella conoció al convenido siendo su alumna, teniendo 18 años y él, 19 más. En el ambiente se lo tenía por homosexual y la actora lo veía con mucha frecuencia con un muchacho. Ella tenía al convenido una gran admiración intelectual. Tres años antes del casamiento él le confesó su condición homosexual. Teniendo él 46 años y ella 27, se pusieron de novios y tuvieron relaciones sexuales. El le dijo que eran las primeras relaciones sexuales que tenía con una mujer. Entonces planearon un viaje a Italia, sin pensar para nada en el casamiento, sino en la investigación de Historia del Arte. Entonces la madre de ella le dijo que "cómo íbamos a ir a Italia juntos sin casarnos". Entonces decidieron hacerlo. Pero como el padre se negó a ser padrino, por la condición de homosexual del convenido, se casaron en Italia. La actora empezó a temer que él no estuviera curado plenamente y en forma permanente le venían a la mente recuerdos de lo que el convenido le había contado sobre sus relaciones homosexuales. Eran como un fantasma entre los dos. Y también le venía alguna idea de la homosexualidad de él, cuando era simpático con algún muchacho. La actora agrega que no tiene la más mínima duda de que el convenido retomó sus prácticas homosexuales después de la separación. Se basa en haberlo visto con el muchacho con el que convivió antes de la relación con ella y en que el convenido le manifestó a un amigo que la relación con la actora había sido un paréntesis de año y medio en su vida y que después volvió a la relación homosexual. La actora se practicó un aborto una se-

mana antes del casamiento porque estaba decidida a no tener jamás un hijo con un marido homosexual. La decisión de abortar no fue por comodidad ni porque pudiese entorpecer el viaje a Italia. La actora siempre se cuidó con pastillas anticonceptivas y también él usaba preservativos. La actora quiso separarse inmediatamente después del viaje de novios, pero demoró por lo que iban a decir la familia y las amistades. Ella percibió que se le quitaba un velo que le ocultaba la realidad, se dio cuenta de lo que es el matrimonio, de que nunca había estado casada con ese hombre, ni quería tampoco estarlo; nunca estuvo enamorada de él y se había dejado llevar por una admiración intelectual. Dice que el convenido le manifestó que tuvo a un muchacho como pareja homosexual durante quince años. Y esto se lo dijo también ese muchacho y es algo conocido por toda la familia de la actora. La actora confiesa haber tenido otro noviazgo desde los 15 a los 18 años. Y, por otra parte, considera que el convenido no es una persona sincera, a causa de su inestabilidad. Particularmente recuerda que el convenido se puso muy mal cuando lo dejó su pareja homosexual; y también con la separación de la actora.

2.- El testigo T1, amigo de la actora, conoció la homosexualidad del convenido con un tal Juan Antonio. Esto lo conoció por la misma actora y por la familia de ella. El testigo veía que la actora tenía admiración profesional por el convenido pero no verdadero amor. Al hablarle del viaje a Italia, ella lo hacía con gran entusiasmo, porque iba a profundizar la figura de Miguel Ángel. El testigo le aconsejó que no se casara, pero la actora le dijo que la madre le pidió el casamiento porque lo contrario era mal visto. El testigo agrega que la actora le contaba muchos detalles de la relación del convenido con su pareja homosexual. Esto durante el mismo noviazgo. El convenido la dejaba plantada a ella y se iba al cine con ese muchacho y tenía otra serie de actitudes similares. El testigo llegó a pensar que la actora estaba completamente enajenada y le decía : "cómo te vas a casar con un homosexual que además está más interesado en un muchacho que en vos". La actora le hizo la confidencia de la práctica de un aborto días antes de su casamiento. Ella le manifestó que no quería tener hijos con el convenido. El testigo considera que el casamiento de la actora fue algo secundario ante el proyecto de su viaje a Italia. En las conversaciones ella se refería a ciertos personajes de la Historia del Arte que habían sido homosexuales; esto a propósito del refinamiento de su sensibilidad estética; e incluso llegaba a que la actora mirase como algo positivo la misma homosexualidad, o al menos un refinamiento muy acentuado. El testigo veía un alto grado de inmadurez en la actora.

3.- El testigo T2, primo de la actora, a quien conoce desde la infancia y que fue seminarista de la Congregación X, manifiesta que la actora le contaba que el convenido tenía inclinaciones homosexuales y que había tenido una pareja homosexual durante algún tiempo. Le dijo que todo esto ella lo sabía antes de que contrajeran matrimonio. El testigo también conoció, por medio de la actora, que la madre del convenido le decía a éste con frecuencia que prefería un hijo homosexual antes que un hijo casado. El testigo considera, como convicción personal, que los antecedentes homosexuales del convenido constituyeron un obstáculo insalvable para la relación matrimonial. El testigo piensa que el casamiento fue fuertemente influenciado por el proyecto del viaje a Italia y que en la actora no había ningún plan de formar una familia con hijos, etcétera. La actora no tenía los afectos y sentimientos propios de una relación matrimonial, sino una simple admiración por el convenido. Por ello el testigo considera que el matrimonio hubiera sido igualmente nulo aun cuando no se hubiera dado la circunstancia de la homosexualidad del convenido.

4.- La testigo T3, prima de la actora, supo también que el convenido era homosexual y tenía una pareja homosexual. Lo supo antes de que se pusieran de novios. La testigo reitera afirmaciones de la actora y otros testigos y manifiesta que las partes no planificaron formar una familia con hijos, sino que el casamiento fue secundario ante el proyecto de un viaje a Italia. No planificaron un matrimonio, sino un viaje. La testigo recuerda haberle oído decir a la actora: "nunca voy a tener un hijo con V"; el motivo que daba la actora es que, por su condición de homosexual, el convenido no iba a ser un buen ejemplo para su hijo ni un buen padre.

5.- La testigo T4 conoce a la actora desde la escuela secundaria y es psicóloga. Antes de que la actora se pusiera de novia le dijo a la testigo que durante muchos años el convenido había tenido una pareja homosexual, un muchacho llamado Juan Antonio. El convenido le contó a la actora esta relación. Él había tenido un proceso depresivo importante a raíz de una discusión que había tenido con su pareja homosexual. La testigo considera que la actora era muy inmadura y no tenía ninguna idea de lo que era un verdadero casamiento con una persona homosexual y las consecuencias que eso podía tener. Pero también recuerda que la madre le dijo que quedaba mal que viajara a Italia sin estar casada. El padre de la actora se negó terminantemente a salir de padrino y por eso ella se fue a casar a Italia por la Iglesia. La actora admiraba el gran conocimiento que el convenido tenía de la Historia del Arte renacentista y eso la obnubilaba para poder entender alguna otra razón. Ella no lo veía a él como a un hombre o como su esposo. La testigo recuerda

que dentro del primer mes de estar en Italia, ella ya quería volver porque estaba profundamente angustiada. La testigo considera que este casamiento fue un acto compulsivo y que la actora no tomó conciencia de lo que hacía y de las consecuencias psíquicas que para ella iba a tener ese matrimonio. La testigo insiste en que la actora estaba absolutamente inmadura afectivamente; no sabía lo que iba a hacer y estaba desorientada. Considera que el problema le viene desde la infancia. También sabe la testigo el aborto realizado por la actora poco antes del matrimonio civil. Ésta le dijo a la testigo que no quería tener ningún hijo con una persona homosexual, porque el hijo podía identificarse con ese rasgo del padre. En la convivencia, la actora estuvo muy angustiada; ella pasaba mucho tiempo llorando y se preguntaba por qué se había casado con un homosexual. La testigo considera que el convenido tiene una estructura homosexual, que procede de su relación con la madre; entiende que él no puede cambiar y que no puede vivir con una persona heterosexual. La actora le habló a la testigo de que el convenido había manifestado que después de la separación, iba a volver a sus prácticas homosexuales. La testigo también advierte que es bastante frecuente que los homosexuales nieguen su problema, como lo hizo el convenido en Primera Instancia, y también se nieguen a realizar un psicodiagnóstico.

6.- El doctor P2, médico psiquiatra, es el testigo T5 y ratifica la autenticidad del certificado de folio 23 de Primera Instancia, donde señala que la actora es paciente de él desde marzo de 1989, hasta el momento mismo de su declaración, en agosto de 1994. Él entiende que la actora no tenía libertad de decisión en el momento de casarse. Aclara que la actora cuando tenía 17 años había tenido un aborto con un feto bastante desarrollado, que fue muy cruento y que fue motivo de una internación. Ella en esa oportunidad no pudo decidir sino que lo hicieron su novio y sus padres por ella. Esto fue sumamente traumático para ella y entonces quedó en un período de angustia, de indefensión y de no discernimiento. Se recupera aferrándose al estudio de la Historia del Arte, que pasa a constituir su único interés. Además se aferra al viaje a Italia y esto es lo que la lleva ciegamente al matrimonio. Es ciegamente porque ella sólo veía eso. No había ningún proyecto de formar una familia ni de tener hijos. El testigo, que también podemos considerar como perito, tiene absoluta claridad de que la actora de ningún modo estaba preparada ni como para entregarse como esposa ni para ser madre. El dolor en ella produjo confusión. Ella conocía la homosexualidad del convenido, pero tenía un proceso interno de negación en el sentido de que no podía usar su conocimiento como elemento a tener en cuenta en sus decisiones. Se puede decir que sabía y no sabía; porque lo que sabía era un saber del cual no disponía para el ejercicio de su

voluntad. Después del casamiento, que no constituyó una decisión genuina, la actora se despierta y los elementos que antes habían, pero que no estaban a disposición de su voluntad, irrumpen masivamente en su conciencia y empieza a aterrarse; de ahí la separación inmediata. El testigo señala que es probable que en el convenido hubiera una homosexualidad conflictiva. Es probable que así como la actora instrumentalizó el matrimonio al servicio del estudio de la Historia del Arte, el convenido haya instrumentalizado la Historia del Arte al servicio de un intento matrimonial. Puede ser que él haya intentado una relación heterosexual. Hay que notar que después de la declaración, en una larga conversación del testigo con el juez ponente, que consta en autos, manifiesta aquél que la actora está embarazada contra la voluntad de la persona con quien convive; y ha sufrido muchas presiones para que abortara y se ha negado absolutamente. En esta negativa suya puede decirse que se ha reencontrado a sí misma. Podría decirse que estaba, en el ámbito psico-afectivo, muerta desde los 17 años; y ha resucitado con esta decisión de tener a su hijo, cualesquiera fueran las consecuencias, incluyendo la posibilidad del abandono por parte del padre de la criatura. La actora ha dado un paso muy grande en la recuperación de su propia identidad (folio 144 bis).

7.- El testigo T6 fue compañero de la actora en el colegio secundario, siendo ambos profesores, y conoció al convenido por relaciones de tipo académico. El testigo tuvo amistad y confidencias con el convenido después de la luna de miel y después de la separación. Antes del noviazgo, la actora le comentó que el convenido era homosexual y también le indicó al muchacho con quien convivía. El mismo convenido, antes de la separación, le confesó al testigo sus antecedentes homosexuales. Él pretendió, por medio de la actora, tratar de liberarse de su homosexualidad, pero le dijo que a partir de la separación iba a volver a las relaciones homosexuales. El testigo afirma que los amigos de la actora no veían mal que viajaran juntos por el hecho que él era homosexual. Pero la madre dijo que si se iban juntos tenían que hacerlo casados. El testigo manifiesta que el antecedente del convenido fue un obstáculo insalvable en la relación de las partes. Ella no lo quería como hombre. Nunca lo besó, ni lo abrazó, ni le dijo nada cariñoso. El convenido hacía de mujer en la casa, cocinaba y tenía la actitud propia de una mujer. El testigo también recuerda, por confidencia de la actora, que la madre de él no quería que él se casara con nadie, no sólo con la actora. La actora no quería de ninguna manera tener hijos con el convenido, porque no lo veía como hombre para nada. El testigo atribuye la separación a la dificultad o la imposibilidad de la convivencia con un homosexual. Las partes nunca planificaron formar una familia con hijos y el matrimonio fue totalmente subordinado al viaje. Después de la luna de miel volvie-

ron peleados y ella todos los fines de semana los pasaba en casa de los padres mientras él se quedaba en la casa de ellos. Durante la convivencia hubo reproches recíprocos y la actora era despreciativa respecto de él. El testigo afirma que la actora instrumentalizó el matrimonio al servicio del viaje a Italia.

8.- La doctora P1, perito en Primera Instancia, declara como testigo T7 y manifiesta que el convenido significaba para la actora más un compañero de estudios que un esposo, porque en ella había un mal contacto con la realidad. La actora cuando se casó no captaba bien la realidad, era muy insegura afectivamente y negaba la realidad, intelectualizándola. La perito entiende que la actora no quiso ver la homosexualidad del convenido antes del casamiento. Ella tomó conciencia de lo que significaba dicha homosexualidad a la vuelta del viaje a Italia, y, entonces, todo comenzó a ser una tortura para ella. La perito entiende que la actora padece una neurosis obsesiva y una grave inmadurez, lo que constituía un grave inconveniente para formar un matrimonio. La perito estima que la actora, en el momento de su casamiento, tenía trastornos que no le permitían vincularse sanamente en un matrimonio.

9.- El testigo T8, hermano de la actora, considera que no hubo entre las partes un verdadero noviazgo. Él nunca vio manifestaciones de afecto entre las partes y, además, se decía en el ambiente que el convenido era homosexual. Las partes proyectaron hacer un viaje de estudios a Italia y con ese motivo tuvo lugar el casamiento, con la oposición del padre y el influjo de la madre. El testigo cree que la convivencia duró unos meses pero él no los veía como verdaderos esposos. Tampoco hubo muestras de afecto después de casados. El testigo cree que la actora no estaba bien psíquicamente, porque, por simple sentido común, conociéndolo a él, no cree que ninguna mujer pueda casarse con una persona así o que se sospeche que es homosexual.

10.- La testigo T9, hermana de la actora y bastante confidente, dice que se sorprendió del noviazgo porque él era homosexual, que tenía como pareja a un muchacho de veintitantos años, mientras el convenido tenía cuarenta y pico. La pareja del convenido era llamada en casa de la actora "la hermana" del convenido. Decían: "vino V y la hermana". El padre se opuso al casamiento pero la madre insistió en él. La testigo piensa que la actora se casó por la admiración profesional que sentía por el convenido y por esa insistencia de la madre. La testigo considera que había motivos psicológicos en la actora para realizar ese casamiento, que no es una cosa normal. La testigo supo del aborto realizado por la actora poco antes del casamiento. El motivo que le dio la actora fue que no quería tener ningún hijo con el convenido por su condición ho-

mosexual. El convenido le había contado a la actora su enamoramiento del muchacho que fue su pareja y también detalles de su relación homosexual con ese muchacho, y, en general, toda su vida homosexual en colegios, como se había iniciado, etcétera. El tema de la homosexualidad de él lo habían hablado mucho y eso llevó a la actora a no querer de ninguna manera tener ningún hijo con él. Al mes del casamiento ya la actora se dio cuenta que la relación de pareja no funcionaba y que había sido un gran error el casamiento. Si bien la homosexualidad de él no le impedía tener relaciones heterosexuales, sin embargo, la testigo nunca vio actitudes cariñosas entre ellos ni les vio darse un beso. Y a la vuelta de la luna de miel nunca vio que entre ellos hubiera una relación de amor. Ya casados, si él llegaba media hora o algo más de tiempo tarde a las comidas, la actora pensaba que él se habría quedado con algún hombre. De diversas maneras la homosexualidad de él le afectaba mucho a la actora. Ésta le comentó a la testigo, cuando estaba próxima a la separación, que siempre, incluyendo la luna de miel, ella veía actitudes en el convenido de miradas, de simpatía, de gestos, de comentarios, de tipo homosexual o de inclinación afectuosa hacia hombres. Esto, unido a todos los recuerdos de los minuciosos detalles que él le había relatado de su vida homosexual, se convirtió en una especie de tortura para la actora. La testigo no descarta que el convenido haya intentado salir de su homosexualidad. Pero entiende que era mucho más evidente que él buscaba una aceptación social y una respetabilidad. Dice la testigo: "el estar casado con mi hermana era un freno para los muchos comentarios que se hacían sobre la homosexualidad del convenido". La testigo considera que en la actora había inmadurez y quizá algún conflicto afectivo. Agrega la testigo que la actora, según los profesionales, cuando se casó tenía gran inmadurez afectiva y un gran temor a tener un compromiso serio con un hombre. Por eso se casó con un homosexual. Por otra parte, la actora nunca dijo que lo iba a redimir al convenido de su homosexualidad o cosa por el estilo. La testigo dice que nunca pensó que el casamiento de las partes fuera un verdadero matrimonio. Siempre le pareció que era una especie de apariencia social y de confusión emocional de las partes. Piensa que ese vínculo era imposible y que ninguno de ellos era consciente de lo que es un matrimonio.

11.- La argumentación de la parte actora, dejando de lado los fundamentos de derecho, suponiendo implícitamente válidos los expuestos en Primera Instancia, recoge buena parte de las pruebas aportadas en la Segunda Instancia, donde considera la prueba reunida como muy elocuente, evidente y coherente. Señala que ni la actora ni el convenido tenían conciencia de lo que es un matrimonio y tampoco capacidad para asumir las obligaciones del mismo. La realidad así lo demostró. Ella se

casó sencillamente para salvar la situación en que la puso su madre para poder ir a Italia con el convenido. Para ella lo importante era ir a Italia. Cuando se encuentra en la convivencia con un homosexual, se da cuenta que le es imposible poder llevar adelante esa convivencia y también el sin sentido de su casamiento. Por otro lado, el convenido tenía muy arraigada su homosexualidad y no podía evadir esa realidad, aun queriéndolo. Así lo reconocieron los testigos, e incluso los peritos que lo conocieron y declararon en esta causa.

12.- El Señor Defensor del Vínculo de Segunda Instancia, considera que las observaciones formuladas por él a folios 92 han sido parcialmente subsanadas con la prueba producida en la Segunda Instancia. Estima que ha quedado suficientemente probada la grave falta de discreción de juicio de la actora, no teniendo objeción válida para oponer a la nulidad del matrimonio por este capítulo. En cambio, considera que no hay suficiente luz respecto a la incapacidad de las partes para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, especialmente con respecto al convenido, ya que esa hipótesis fue negada por él.

13.- Una evaluación de toda la prueba producida en esta Segunda Instancia, teniendo en cuenta la prueba de la Primera Instancia, así como lo indicado en el canon 1572 sobre el valor de los testimonios, nos indica que la prueba es realmente valiosa y convincente. Los testigos declaran casi siempre de ciencia propia, principalmente lo que han visto u oído; los testigos son constantes y firmemente coherentes consigo mismos; y además, los testimonios son contestes. Asimismo, señalamos que las diferencias que se encuentran en diversos matices de sus afirmaciones no hacen más que corroborar la sinceridad y veracidad de ellos. Tales matices son complementarios y no opuestos entre sí. Debemos destacar, particularmente, el testimonio del doctor P2, que declara como T5, médico psiquiatra que atiende a la actora desde hace cinco años y da una explicación coherente de lo ocurrido. La declaración de la doctora P1, que declara como T7, es concordante. Y el testimonio de T1, así como el de T6, poseen singular valor. Y quizá todavía más el testimonio de la testigo T9, hermana y confidente de la actora. El convenido tuvo la oportunidad de presentarse y no lo hizo. Y ha quedado señalado que en los casos de homosexualidad es bastante común que aquellos que la padecen la nieguen. Tanto el doctor P2, que declara como T5, como la testigo T9, dan una explicación del motivo por el que se casó el convenido. Entendemos, por todo lo dicho, que también en el convenido existió un grave defecto de discreción de juicio; y que, ciertamente, en ambos existía la incapacidad para asumir las obligaciones esenciales de ese matrimonio concreto realizado por ellos. Sin embargo, debemos tener presente que el grave defecto de discreción de juicio implica inca-

pacidad para poner el acto psico-ético de consentir en un matrimonio concreto; y si no es posible dar el consentimiento, es claro que no podrán cumplirse unas hipotéticas obligaciones esenciales del matrimonio que no pudieron ser asumidas. Así, entendemos que en la actora el capítulo propio del canon 1095, 3°, queda subsumido en el capítulo del canon 1095, 2°. En el convenido, de acuerdo al *Dubio* que viene de Primera Instancia, se le aplica el canon 1095, 3°. En cuanto al capítulo de exclusión de la prole por parte de la actora, dado que la decisión de Primera Instancia fue negativa y no fue apelada, no corresponde pronunciarse a nuestro colegiado. Ello, además del problema de su incompatibilidad con el capítulo del canon 1095, 2º. Porque la incapacidad psico-ética para consentir no parece compatible con una voluntad, inteligente y libre, para la exclusión mencionada.

V
PARTE DISPOSITIVA

Vistos, pues, y examinados los fundamentos de hecho y de derecho, invocado Cristo, Señor y Juez, Nosotros los Jueces de este Tribunal Colegiado, en presencia de Dios, respondemos al *Dubio*: Capítulo Primero: Grave defecto de discreción de juicio por parte de la actora: AFIRMATIVAMENTE; Capítulo Segundo: Incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, por parte del convenido: AFIRMATIVAMENTE.

Fallamos que *consta* la nulidad del matrimonio en cuestión.

Se prohíbe, tanto a la parte actora como a la parte convenida, contraer nuevas nupcias sin ser especialmente autorizadas por el Ordinario del lugar. Éste deberá consultar al Tribunal Interdiocesano de Primera Instancia y asegurarse por medio de peritos, que dichos matrimonios puedan contraerse con plena responsabilidad y libertad; y que las mismas partes tengan la capacidad psíquica suficiente para asumir y cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio.

Comuníquese a los Ordinarios de los lugares del matrimonio y bautismo de las partes, que deben ordenar la Notas marginales correspondientes, en las que se incluya la prohibición del párrafo anterior.

Se recuerda a las partes que ésta, nuestra sentencia, puede ser legítimamente impugnada a tenor de los cánones 1619-1627, así como según los cánones 1645-1648. Se recuerda también a las partes que ésta, nuestra sentencia, puede ser apelada a tenor de las disposiciones de los cánones 1628 y siguientes.

Las costas procesales quedan a cargo de la parte actora.

Notifíquese de modo fehaciente a las partes; a las que se les facilitará copia certificada de la sentencia definitiva.

Así por ésta, nuestra sentencia, definitivamente juzgando, lo pronunciamos, mandamos y firmamos.

Para constancia de todo lo cual, fechamos y firmamos en la ciudad de Buenos Aires, en la sede del Tribunal Eclesiástico Nacional, a los 28 días del mes de febrero del año del Señor de mil novecientos noventa y cinco.

José BONET ALCÓN, Ponente
Carlos KLEES
Joaquín ARRIETA
Norma FERRANDO, Not.

COMENTARIO A LA SENTENCIA DE MONSEÑOR JOSÉ BONET ALCÓN

del 28 de febrero de 1995

Desde el primer número del *Anuario Argentino de Derecho Canónico* existe sección dedicada a la jurisprudencia. Comenzamos esa vez con tres sentencias de la Rota Romana, de invalorable importancia por su valor ejemplar para los tribunales eclesiásticos de todo el mundo. También en este número contamos con algunas sentencias de la Rota Romana, gracias a la generosidad de los jueces ponentes que han querido que fueran publicadas aquí.

Pero además, comenzamos en este número a publicar sentencias de los tribunales eclesiásticos de nuestro país, con la doble finalidad de hacer conocer, por una parte, el importante trabajo que en ellos se realiza, y por otra, de facilitar un intercambio que ayude al progreso y al perfeccionamiento de las sentencias que en ellos se elaboran.

Hemos tenido la grata posibilidad de comenzar con una sentencia de Mons. José Bonet Alcón, que fuera primeramente presidente del Tribunal Interdiocesano Bonaerense, y que hace ya unos años desempeña ese oficio en el Tribunal Eclesiástico Nacional, de segunda instancia para todos los tribunales interdiocesanos del país. Es justicia que así fuera ya que, además de ser titular de las cátedras de sacramento del matrimonio y derecho procesal en nuestra Facultad de Derecho Canónico Santo Toribio de Mogrovejo, de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, todos los que hemos tra-

bajado o trabajamos cerca de él hemos aprendido y aprendemos mucho cada día de su ciencia y su conciencia.

Se trata de una causa reciente, en la que la sentencia de segunda instancia, prolijamente elaborada, después de desarrollar en trámite ordinario una ampliación de la instrucción realizada en la primera instancia en el Tribunal Interdiocesano Bonaerense, ratifica la nulidad del matrimonio por los mismos capítulos por los que fue sentenciada en primera instancia, por grave defecto de discreción de juicio en la actora y por incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio en ambas partes. En primera instancia se había dado por no probada la exclusión por parte de la actora del *bonum prolis*.

Resulta un caso aparentemente fácil, porque los testimonios de la parte actora y de los testigos, así como del perito de primera instancia y el perito de parte, interrogados ambos en la segunda instancia, son coincidentes, a pesar de pequeñas diferencias de detalle que, como afirma justamente la sentencia, más que debilitar refuerzan su credibilidad. La parte actora, con problemas de neurosis obsesiva y grave inmadurez afectiva, decide casarse con su profesor de arte, casi veinte años mayor que ella, y homosexual, después de un noviazgo muy corto de apenas algunos meses, porque a la madre le parece mal que realicen el viaje que habían planeado a Italia, por motivos de arte, sin estar casados. Como el padre de la actora no acepta ser padrino en el casamiento de su hija con un homosexual, el casamiento se realiza finalmente en Italia. Sin embargo, tiene su complejidad, por la manera que se entrecruzan los capítulos de nulidad. Son una de esas causas en las que desde los primeros pasos de la lectura, en nuestro caso de la sentencia, comienza a formarse fácilmente en el ánimo la certeza de la nulidad del matrimonio, aunque no resulte igualmente fácil acertar sobre cuáles son los capítulos en los que se fundamenta esa nulidad.

Algunos aspectos importantes

La sentencia es de gran interés, porque pone en evidencia no sólo un matrimonio nulo, sino también un matrimonio que resulta bastante incomprensible que haya llegado a celebrarse. Además, plantea en forma práctica la discusión no del todo resuelta de la inclusión del capítulo de la incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio en el del grave defecto de discreción de juicio, cuando éste se encuentra claramente probado. Diremos a continuación una palabra sobre cada uno de estos aspectos, lo mismo que sobre el capítulo de la exclusión del *bonum prolis* sentenciado negativamente en primera instancia, excediéndonos tal vez de un simple comentario, ya que agregamos alguna reflexión más personal.

1. Como sucede con cierta frecuencia, en esta causa nos encontramos, como ya decíamos, no sólo ante un matrimonio nulo, sino ante uno de esos matrimonios en los que uno se pregunta cómo es que se llegó a su celebración. ¿Cómo puede ser que no se haya detectado, al cumplimentar los requisitos previos al matrimonio señalados por el Código (cf. cánn. 1063 y ss.), el "disparate" (utilizamos este término para referirnos a las intenciones dispares, no sólo entre los contrayentes, sino entre las de éstos y el fin propio del matrimonio) que estaba por realizarse, y se haya intentado, por lo tanto disuadir de su celebración a los contrayentes, haciéndoles ver la contradicción? No nos alcanza la sentencia para conocer los detalles (dónde hicieron el expediente matrimonial, dónde la catequesis de preparación, con qué tiempo se presentaron al párroco, etc.), pero nos basta saber la breve duración del noviazgo, las características de las personas y de la relación, las circunstancias del casamiento, que se realizó en medio de un viaje con motivos artísticos, y que inmediatamente de regresados del mismo los contrayentes comenzaron a tener dificultades en la convivencia, para presumir que tal vez, con una esmerada estimación de las circunstancias, hubiera sido posible intentar disuadir del matrimonio a estos contrayentes que, por su edad (veintisiete y cuarenta y seis años), y a la distancia, no necesitaban actuar conforme al querer de la madre de la actora, que parece ser la única que quiere de ellos un verdadero matrimonio, para que no viajaran sin casarse (aunque de hecho el matrimonio se realice cuando ya están en Italia, ya que el padre de la actora no estaba dispuesto a ser padrino de esa boda).

Esta comprobación nos pone una vez más en evidencia que una correcta preparación del matrimonio y una minuciosa investigación de la condición personal, de la intención y de la capacidad de los contrayentes podría evitar muchos sufrimientos a las personas, que nunca salen indemnes de un proceso que termina en una declaración de nulidad matrimonial.

2. Dice la sentencia que "debemos tener presente que el grave defecto de discreción de juicio implica incapacidad para poner el acto psico-ético de consentir en un matrimonio concreto; y si no es posible dar el consentimiento, es claro que no podrán cumplirse unas hipotéticas obligaciones esenciales del matrimonio que no pudieron ser asumidas". Sin embargo, no coincidimos con la conclusión que de allí se desprende, que "en la actora el capítulo propio del canon 1095, 3º queda subsumido en el capítulo del canon 1095, 2º".

Creemos que es posible en general, y especialmente en el caso de la actora de esta causa, que falte la suficiente discreción de juicio para prestar el consentimiento matrimonial, sin que falte la capacidad para cumplir las obligaciones esenciales que ese matrimonio conlleva-

ría, en el caso de poder contraerse. Es claro que se trata de unas obligaciones hipotéticas, porque, al no existir el consentimiento suficiente, a causa de la grave falta de discreción de juicio, no existe el matrimonio, y no existen las consecuentes obligaciones. Pero el canon 1095, 3º, no habla de obligaciones que no se han asumido (nunca se asumen las obligaciones esenciales del matrimonio cuando se da la nulidad por el canon 1095, 2º, porque si no existe el matrimonio no existen las obligaciones), sino de la incapacidad del sujeto de asumir las obligaciones, en razón de las causas psíquicas que le impiden cumplirlas. En esta causa de nulidad matrimonial es claro, conforme a la jurisprudencia rotal, que el convenido es incapaz de cumplir estas obligaciones, a causa de su homosexualidad. Pero en ningún momento se demuestra que la actora es incapaz de cumplir las obligaciones esenciales de este matrimonio. En todo caso valdría decir que carece de relevancia verificar si la actora ha asumido las obligaciones esenciales de este matrimonio, o si es capaz de asumirlas, dado que el matrimonio no se ha contraído, entre otras causas debido a su falta grave de discreción de juicio.

3. Hubiera sido interesante conocer los argumentos por los que la sentencia de primera instancia consideró no probada la exclusión del *bonum prolis* por parte de la actora, ya que los elementos obrantes en la sentencia de segunda instancia bastan para tener fundadas sospechas sobre la existencia de este capítulo, que no formó parte de la fórmula de dudas en la segunda instancia ya que fue negativo en la primera y no fue apelado. No sabemos si todos esos elementos obraban ya en las actas de primera instancia, porque no se aclara en la sentencia de segunda instancia si los testigos que se mencionan fueron también interrogados en la primera, y si sus respuestas fueron coincidentes con las que conocemos a través de la sentencia que estamos analizando. Pero si se ha probado, como surge de los testimonios recogidos, que la actora expresó frecuentemente su intención de no tener hijos del convenido, si eso lo afirmó antes y después de casarse, si pocos días antes de la unión civil realizó un aborto, porque no quería de ningún modo tener hijos del actor, que el motivo para esa negativa era que los hijos podían seguir la inclinación de la homosexualidad del padre, y que la actora usó siempre medios anticonceptivos, entonces están probados todos los elementos que la jurisprudencia rotal exige para considerar nulo un matrimonio por la exclusión del *bonum prolis*. Tal vez este capítulo se hubiera podido probar en la primera instancia con la contundencia con la que se prueba en segunda, y así hasta se hubiera podido evitar el camino siempre más engorroso de la probación de las incapacidades de naturaleza psíquica, por otra parte también más difíciles de medir.

Algunas observaciones menores

Se señala como motivo de la apertura de esta causa en segunda instancia a trámite ordinario la necesidad de solventar las dudas que se estimó quedaron pendientes en primera instancia por deficiencias en la instrucción. Pero no se señalan cuáles fueron esas dudas y cuáles fueron las deficiencias de la instrucción en primera instancia. Si esto se hubiera dicho en forma explícita, se hubiera podido evaluar mejor si realmente fue necesaria esta apertura a nueva prueba, o si se podría haber evitado.

La sentencia no nos aclara los términos de la apelación y no nos dice en el relato de los hechos la fórmula de dudas que tendrá que resolver. Debemos suponer que la misma versa sobre todos los capítulos que han tenido sentencia afirmativa en primera instancia. Pero, de todos modos, ya que la sentencia tendrá que resolver *toda y sólo la controversia que se expresa en la fórmula de dudas*, sería conveniente que la hubiera expresado antes de avanzar en la respuesta a la misma.

En los fundamentos de derecho encontramos suficiente referencia a la jurisprudencia rotal que respalda la decisión de los jueces en esta causa. Sin embargo, encontramos que la sentencia podría haber sido más clara en los fundamentos del capítulo sobre la incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica, porque, aunque se tratan varios aspectos importantes (la diferencia entre incapacidad y dificultad, la comunión de vida, incapacidad perpetua o actual, homosexualidad e incapacidad, curabilidad o incurabilidad de la homosexualidad), no vemos que alcancen esos fundamentos para sostener la incapacidad de la actora. De ella está claramente probada la falta grave de discreción de juicio. Pero no se encuentra igualmente probado que de esa falta de discreción de juicio se desprenda necesariamente la incapacidad de cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio, que no sabemos, por otra parte, si cumplió o no durante la breve convivencia matrimonial.

Se extraña en la causa un trabajo perital que profundice el estudio de la actora, para conocer más científicamente su falta grave de discreción de juicio, que le impedía dar un verdadero consentimiento matrimonial. Por ejemplo, hubiera sido útil conocer las consecuencias que tuvo en la actora el aborto que practicó a los 17 años, y las consecuencias que tuvo sobre su discreción de juicio para contraer matrimonio. El perito de parte P2 dice que ella de ningún modo estaba preparada ni como para entregarse como esposa ni como para ser madre, el dolor había producido en ella confusión. Nos explica que ella conocía la homosexualidad del convenido, pero no podía utilizar este conocimiento al tomar

su decisión. Pero nada en su declaración nos hace conocer qué perturbación sufría la actora y de qué manera ésta afectaba a su discreción de juicio. Por otra parte, P1, la perito de primera instancia, habla de una neurosis obsesiva de la actora, además de una grave inmadurez. Pero no encontramos precisiones sobre estas afecciones y el modo en que afectaban su discreción de juicio, hasta hacer que tuviera un grave defecto de la misma. Es probable que un perito de oficio en segunda instancia, con precisas preguntas del juez ponente, hubiera podido agregar las precisiones que este caso seguramente brindaba sin mayores dificultades.

Una última observación. Dice la sentencia que también está probada la falta grave de discreción de juicio del convenido, por los motivos que lo movieron a realizar este matrimonio. Los aparentes intentos de buscar a través del matrimonio una aceptación social que su homosexualidad le impedía no alcanzan para decir que no tenía un juicio valorativo práctico de lo que significaba contraer ese matrimonio, con el que aparentemente buscaba también superar su homosexualidad. Que no lo haya logrado muestra que era incapaz de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, pero no necesariamente que no tenía suficiente discreción de juicio para estimar con un juicio valorativo práctico lo que de hecho significaba contraer ese matrimonio.

Alejandro W. BUNGE

APOSTOLICUM ROTAE ROMANAE TRIBUNAL

coram R. P. D. Cormac BURKE, Ponente

DUBLINEN.

Nullitatis Matrimonii

(B. - D.)

FACTI SPECIES

1. Partes sese cognoverunt quando utraque septemdecem annum agebat. Statim consuetudinem instauraverunt, quae anno 1973 sponsalicia formaliter devenit. Ex intimis necessitudinibus habitis, mulier praegnans inventa est. Post relationem cum frequentibus quamvis parvis rixis signatam, nuptias d. 26 octobris 1974 in ecclesia paroeciali S. Joannis Vianney, in dioecesi Dublinensi celebraverunt. Coniugalis vita, una prole ditata, per annum et dimidium sat felix fuit; postea gradatim deterioravit. Tandem mulier, de infidelitate viri certior facta, domum relinquit. Anno 1979 partes breviter reconciliatae sunt; sed frustra.

Mulier Tribunali Dublinensi libellum praesentavit, quem tamen Tribunal d. 4 februarii 1986 reiicit; at Tribunal Appellationis Hiberniae d. 10 novembris 1986 libellum admittendum esse decrevit. Die vero 15 decembris eiusdem anni, dubium concordatum est iuxta formulam: "Whether the marriage in question is null and void by reason of: a) the Plaintiff's lack of due discretion; b) the Respondent's lack of due discretion". Instructoria per excussionem partium ac testium ac per quandam peritiam psychologicam peracta, negativa sententia quoad utrumque caput prolata est d. 25 iunii 1989. Mulier actrix appellavit ad Tribunal Nationale Appellationis Hiberniae ubi, nulla nova instructoria habita, sententia d. 15 iunii 1990 data est, affirmativa quidem quoad caput defectus discretionis iudicii in muliere, negativa quoad defectus discretionis in viro.

Appellatio igitur ad normam iuris ad H.A.T. interposita est. Hic vero, patrocinio gratuito parti actrici concesso, nova instructoria cum audi-

tione partium perfecta est. Hodie tandem, receptis defensione ac Defensoris Vinculi Animadversionibus, nobis est respondendum dubio d. 10 octobris 1991 concordato iuxta formulam: "An constet de matrimonii nullitate, in casu, ob gravem defectum discretionis iudicii circa iura et officia matrimonialia essentialia, ex parte actricis".

IN IURE

2. *Ius ad connubium*. Inde ab initio, vir et mulier sibi mutuo creati fuerunt, ut in illa unione – exclusiva, permanenti atque ad procreationem ordinata – quae matrimonium nuncupatur, sibi invicem haererent (*Gen* 1, 28; 2, 18; *Mt* 11, 19). Pauca igitur in vita humana sunt magis naturalia quam desiderium matrimonium contrahendi. Casu coelibatus propter amorem Dei praetermisso, is qui connubium evitat in situatione solitudinis ac sui segregationis remanet, quae parum potest conferre ut quis sive in humana maturitate sive in divina gratia crescat. Unum ex fundamentalibus anthropologiae principiis enuntiatur in illis libri Genesis verbis: "non est bonum homini esse solus" (cf. *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 371).

Sequitur exinde quod exstat ius naturale matrimonium contrahendi et quod, intra normalem rerum ordinem, unusquisque naturalem capacitatem pro consensu matrimoniali emittendo possidet. Propterea, defectus huiusmodi capacitatis in persona quae aetatem adultam iamiam ingressa est, quandam gravem mendam implicat, quae tantum derivari poterit ab aliqua condicione in physica vel psychologica eius constitutione, quae sit revera abnormis ac pathologica.

Quaedam iura, in eorum quidem integritate, personae correspondent ob merum factum pertinendi ad humanum genus. Exstant vero ab initio, omnino quidem inviolabilia sunt, nec ab ulla regulatione auctoritatis publicae vel privatae limitari possunt; ius ad vitam ipsam, uti patet, primum inter ea enumeratur. Attamen in casu aliorum iurium, praesertim cum bonum publicum attingatur, minima maturitas aetatis vel experientiae attingi debet antequam modo adaequato vel responsabili exerceri possint. His in casibus, publica auctoritas rationabiliter potest concreta requisita stabilire pro eorum valido exercitio.

Durante labore Pontificiae Commissionis pro recognitione Codicis Iuris Canonici, propositiones pluries factae fuerunt, ac itidem reiectae, ad aetatem pro valido consensu matrimoniali praestando augendam. Commissio quidem sequentem rationem praebuit: "cum matrimonium sit ius naturae, non videtur quomodo iure canonico hoc ius limitari possit, ratione aetatis, quando iam partes ad maturitatem sive biologicam sive psychologicam pervenerint" (*Communicationes* 9 [1977] 360).

3. *Praesumptio maturitatis minimae*. Quamvis canon 1083, 1 respiciat maturitatem biologicam pro matrimonio ineundo, dum de maturitate psychica vel psychologica magis particulariter in capite de consensu agitur (*Communicationes, ibid.*), communis in iurisprudentia est praesumptio iuxta quam minima psychica maturitas pro matrimonio una cum aetate maturitatis biologicae attingitur (cf. c. Stankiewicz, d. 22 martii 1984: RRD 76, 171-172), vel paulo postea. Equidem, tardiore adolescente aetate adepta, fortis fit praesumptio quod sufficiens capacitas psychica pro valido consensu matrimoniali possideatur.

"Generatim in statibus modernis verificari potest phaenomenon quo reducitur, ab annis 21 ad annos 18, aetas in qua unusquisque civis suam "maioritatem" consequitur; capax est exinde plena cum responsabilitate in suis negotiis personalibus agendi, cum iure quoque in comitiis publicis suffragandi. Proinde in hodierna vita illae personae quae annum decimum octavum suae aetatis assecutae sunt, ita maturae ac competentes habentur non tantummodo ut plene respondeant de negotiis personalibus, sed etiam ut partem teneant in publicis negotiis patriae. Codex Iuris Canonici, anno 1983 promulgatus, modernam legislationem civilem in hoc puncto secutus est, statuens aetatem in qua quis maior fit in 18 annis potius quam in 21 (can. 97 § 1). His omnibus consideratis atque in luce quoque canon 1096 necnon 1083 § 1 positis, fortis oritur praesumptio illas personas quae, tum in iure civili tum in iure ecclesiastico, maioritatem adeptae sunt, sufficientem discretionem atque maturitatem ad matrimonium validum contrahendum possidere" (decis. d. 2 decembris 1987, coram infrascripto: RRD 79, 713-714). Ad huiusmodi praesumptionem subvertendam, contraria probatio, eademque quidem adaequata, exigitur.

4. *Simplex immaturitas gravem anomaliam non constituit*. Lex igitur non suffragat declarationes nullitatis quae innituntur tantum in mera immaturitate personae nubilis aetatis. Praeter dubium est quod persona immatura validas nuptias inire quit, nisi immaturitas eius tam gravis (quod quidem quoque significat, suae aetati tam disproportionata) sit, ut aliqua pathologica turbatio personalitatis necessarie in illa inveniri oporteat. Immaturitas connexa cum adulescentia, "distinguitur ab immaturitate insita in structura personalitatis, quia indolem transitoriam habet atque potius aestimatur tamquam carentia experientiae vitae quam radicalis defectus personalitatis vel characteris" (c. Stankiewicz, d. 11 iulii 1985: RRD 77, 357).

Educatio formalis in scholis recepta non est prae-requisitum pro possessione illius minimae discretioniis necessariae ad matrimonium ineundum; secus, omnes analphabetae, tum in primitivis tum in modernis societatibus, censendi essent incapaces validi consensus coniugalis. Est vero in "schola vitae", ubi discretio necessaria ad matrimo-

nium ab omni persona normali acquiritur. Consensualis incapacitas sub canon 1095, 2º non eruitur ex hypothesi vel facto "educationis inadaequatae", sed tantum ex probatione radicalis defectus in structura personalitatis.

In causa coram nobis, Iudices secundae instantiae ad affirmativam decisionem pervenerunt post ponderationem elementorum in Actis de quibus affirmaverunt: "All this shows an immature, unreflective and teenage approach to the seriousness of marriage". Haec opinio, etiamsi ex Actis plene corroboretur (quod quidem in casu nos non autumamus), pastoralis potius quam iudicialis esse videtur. In adulescentia enim ius matrimonium contrahendi acquiritur; nec licet coarctare validum exercitium huiusmodi iuris, ita ut pendeat a possessione talis capacitatis maturae reflexionis quae tantum ex transcursu annorum oriri potest. Volumusne exinde affirmare quod adulescens immaturitas nequeat esse basis pro incapacitate consensuali? Nequaquam; talem basim praebere quidem potest, sed tantummodo si demonstretur immaturitatem in casu ideo defecisse a proportione quae normalis est pro aetate de qua agebatur, ut diagnosticari oporteat sicut graviter pathologica.

5. *Incapacitas ad essentialia officia coniugii referri debet*. Necesse est non tantum quod aliqua gravis psychica turbatio incapacitati consensuali subiaceat, sed et quod incapacitas sic inducta praecise ad ius/officium matrimonii *essentiale* se referat. Quantumvis gravis sit determinata turbatio psychica, si subiectum incapacem reddit quoad obligationes vel relationes sociales quae specifice matrimoniales non sunt (uti accidere potest in casu personarum quae patiuntur "Delusional-Persecutory Disorders", "Adjustment Disorders", phobias sociales, kleptomaniam, pyromaniam, etc.), id non videtur esse pertinens sub canon 1095. Idem dici licet de turbationibus quae, quamvis verisimiliter fontem constituant difficultatum in quibusdam concretis adiunctis matrimonialibus, nullum ius vel officium tangunt quod sicut *matrimonio in quantum tale essentiale* legitime haberi possit. Hoc accidere potest in casu turbationum uti sunt dependentia a "Nicotina", vel claustrophobia, vel illae numerosae phobiae quas nonnullae personae patiuntur circa communissimas res (cattos, canes, mundationem patinarum, etc.).

Aliis vero verbis, non tantum quaecumque anomalia quae gravis non sit, sed illa quoque quae, etiamsi gravis, relationem non habeat cum aliquo iure/officio matrimonii essentiali, non valet ad incapacitatem consensualem demonstrandam.

6. *Ne fumus boni iuris datur quin exstet aliqua indicatio cuiusdam gravis anomaliae, relate quidem ad aliquam matrimonii essentialem obligationem*. Ex hoc quaedam considerationes secundariae sed et momentosae derivari possunt, eoque magis si ratio habetur de singulari

frequentia qua allegationes incapacitatis consensualis coram Tribunalibus ecclesiasticis nostris diebus praesentantur.

Quod attinet ad libellum quo quis causam introducere velit, facta quae ibi allegantur possiblem praesentiam cuiusdam gravis psychicae anomaliae in una vel alterutra parte, momento nuptiarum, aliquomodo debent suggerere. Praeterea, anomalia sic subaudita quandam rationem habere debet, in suo possibili effectu incapacitante, cum aliqua concreta obligatione coniugali quae essentialis rationabiliter censeri possit.

Si libellus loquitur tantum de generica "immaturitate" sicut causa incapacitatis, si nihil vero indicat ex quo verisimiliter erui possit praesentia alicuius gravis anomaliae tempore nuptiarum, si nullum essentiale matrimonii ius officiumve specificat relate ad quod nupturiens consensualiter incapax esse potuisset, tunc, uti patet, reici potest. Non tantum oportet ut asseverationes vel allegationes quae in libello inveniuntur satis concretae sint ad investigationem permittendam (cum aliqua possibilitate, saltem minima, ut in iudicio constabiliantur), sed – et hoc praesertim – debent esse iuridice aptae ad sustinendam concretam thesim quae proponitur (cf. cánn. 1502-1505).

7. Quod attinet ad iudicium quo causa dirimitur, necessarium quoque videtur esse quod quaevis declaratio nullitatis ob incapacitatem consensualem manifestet non solum argumenta vel probationes quibus Tribunal certitudinem moralem attinxit quod pars gravem anomaliam psychicam passa fuit momento consensus, sed et specificet illud officium matrimonii sub cuius ratione ipsa erat incompetens, demonstrans cum solidis argumentis, probatis quoque fontibus citatis, non tantum eius naturam sicut officium peculiariter *matrimoniale*, sed quoque cur considerari effective oporteat sicut matrimonio *essentiale*.

8. *Comprehensio psychologica.* Ad felicem exitum matrimonii fovendum, valde optandum est quod unaquaeque pars intellegat peculiarem alterius personalitatem ac concretum eius modum essendi. Sane est obligatio coniugatorum quaerere hanc comprehensionem psychologicam, ac obsequium erga legitimas qualitates compartis servare. Haec enumeratur inter numerosa officia convictus coniugalis cuius observantia "bono esse" matrimonii confert. Attamen, non videtur ullum ius/officium constitutionale postulari posse respectu huiusmodi mutuae comprehensionis psychologicae, sicut aliquid ad ipsum "esse" matrimonii necessarium. Huiusmodi ius/officium permanet in sphaera eorum quae et moraliter optanda ac pastoraliter consilianda sunt; attamen resistit conaminibus ei conferendi characterem iuridicum aptum ut in agro legis incorporari queat.

Reciproca psychologica compenetratio ["insight"] est quaedam aptitudo vel capacitas quae, si res bene procedant, quis adquirit ac augmentat tota vita coniugali perdurante; patet tamen quod hoc a bona voluntate necnon a studio coniugum pendet. Indubium est quod nupturiens, tempore consensus, potest modo tantum imperfecto intellegere quod comprehensio compartis exigitur in matrimonio. Valde tamen inverisimile esse videtur quod talis defectus intelligentiae gradum graviter pathologicum attingere possit. Propterea, quaestio de "mutua psychologica compenetratione" parum momentum videretur habere in causis quae sub canon 1095, 2º iudicantur. Si vera *incapacitas* pro huiusmodi comprehensione probari posset, tunc forse canon 1095, 3º invocare liceret. Nihilominus, quaevis allegatio incapacitatis consensualis, ratione "defectus mutuae comprehensionis psychologicae", videtur inevitabiliter incassum ire, tum sub commate secundo tum sub commate tertio canonis. Simplex ratio est quod talis qualitas seu capacitas non est legitime sistenda, sub respectu iuridico et constitutionali, intra *essentiales obligationes* matrimonii; at vero, ad normam canonis, incapacitas consensualis nonnisi relate ad istas haberi potest.

9. *Defectus "relativus" discretionis*. Saepe accidit ut matrimonium locum habeat inter duas personas quae parum consimiles videntur esse; ac tales nuptiae bono exitu haud raro fruuntur. Si vero naufragium faciunt, extranei facile possunt concludere: "reciproca idoneitas defuit; ad admirationem movet quod partes id non animadverterent". Ex iis quae supra ponderavimus, licet suggerere quod, etiamsi talis conclusio fundata sit censenda, factum quod indicat nullius momenti est quoad quaestionem discretionis pro matrimonio necessariae ad normam canon 1095, 2º. Si ipsi psychologi vix possunt dicere quid praecise "compatibilitatem" vel "incompatibilitatem" constituat (suntne personae similes semper compatibiles, ac illae dissimiles semper incompatibiles?), videtur quod Iudices exiguum fundamentum habent ad mensurandam compatibilitatem, ac adhuc minus ad eam constituendam sicut requisitum iuridicum pro valido consensu matrimoniali. Sub dubio semper remanere debet ipsa notio personalitatum "compatibilium" vel "incompatibilium". Immo et sunt qui censent discrimina indolum complementarietatem ac interesse vitae matrimoniali praebere, ac una cum Jane Austen autumant quia dissimilitudines inter coniuges tendunt ad felicitatem fovendam: "it is rather a favourable circumstance. I am perfectly persuaded that the tempers had better be unlike... Some opposition here is friendly to matrimonial happiness" (*Mansfield Park*, III, 4). "Amor omnia vincit", immo et 'incompatibilitatem'.

In casu hodie sub iudice, affirmativa decisio lata a Tribunali secundae instantiae formali quidem modo in canon 1095, 2º innititur: in defectu nempe ex parte actricis discretionis necessariae pro matrimonio.

Iuxta Iudices, ille matrimonii aspectus quem ipsa non percepit fuit sua *incapacitas* relationem stabiliendi cum viro concreto, id est, cum convento; quamvis postea, maiore maturitate adepta, comperit quod *capax* utique erat nectendi relationem cum alio genere personarum. "Incapacitas relativa", vel magis praecise, defectio in praevisione ac agnitione "incapacitatis relativae", stat tamquam fundamentum decisionis a Iudicibus latae. Talis "relativus defectus discretionis", qui hic aliquo confuso modo postulari videtur, non minus inacceptabilis est quam sic dicta "relativa incapacitas assumendi" (cf. decis. 22 iulii 1991, coram infrascripto, in una *Chicagien.*, nn. 7-8; *Forum* 4 (1993) 1, 112-113).

10. Qui deficit in sapienti ponderatione vicissitudinum vitae coniugalis, vel in accurata psychologica aestimatione indolis vel compartis vel suiipsius, nullo modo uti consensualiter incapax exinde habendus est. Sic deficere, sive in ponderando sive in percipiendo sive in praevidendo, persaepe inter nupturientes accidit. Signum imprudentiae forsitan est, sed vix extra amplos limites normalitatis cadit. In se nullum symptoma alicuius anomaliae psychicae gravis praebet, ac omnino ineptum est ut intra categoriam cuiusdam essentialis obligationis matrimonii collocetur.

Qualitas vero vitae coniugalis pendet ante omnia a bona vel mala voluntate partium; in se, adduci non potest sicut probatio ulterioris facti. Pauper ergo qualitas consuetudinis inter sponsos, nullam praebet demonstrationem consensualis incapacitatis, quae *aliter* probetur oportet. Si haec alio modo probari potest, tunc deficientiae quibus vita matrimonialis insignita fuit forse ad corroborandam allegatam incapacitatem inservient.

11. Instructio igitur causae conferre debet in unum, scilicet in momentum consensus. Quoad consensum vero, nihil probatur ex facto quod difficultates, immo et graves, praesentes erant in vita coniugali; praesentes enim sunt et in omni fere coniugio. Inutiliter huiusmodi difficultates indagantur ac in lucem collocantur, nisi inservire possint ad clarum vinculum causalitatis stabiliendum inter eas et incapacitatem originalem ac constitutionalem. Quaesita sicut "Was there anything in either party which would have made him/her difficult to live with?" (cf. Acta causae sub iudice: 36/5) parum valorem videntur habere ad adaequatam iuridicam instructionem causae perficiendam vel ad propositum dubium definitive solvendum.

12. *Quando peritalis opinio quaerenda sit.* Recursus opportune fit ad peritalem opinionem cum Iudices tantum ex testimoniis in Actis collatis non valent dubium dissipare, sed ipsis adhuc necessaria est opinio technico-professionalis circa aliquam quaestionem vel aspectum qui

praeter ipsorum Iudicum competentiam stat. Determinare quod quis intra amplos limites normalitatis vel maturitatis invenitur, *non* excedit competentiam iudicialem. Tantummodo si instructio causae tendit ad facta stabilienda quae positive suggerunt aliquem gravem discessum vel defectionem a normalitate, ideo ut hypothesis personalitatis pathologicae seu *morbo affectae* verisimilis appareat, opinionem periti in re psychiatrica vel psychologica quaerere oportet.

Proinde, nec lex nec doctrina adprobant praxim peritalem opinionem habitualiter quaerendi, quotiescumque incapacitas consensualis adducitur sicut caput nullitatis. Etenim ex tali praxi facile accidit ut lex improprie applicetur. Summus Pontifex, in Allocutione ad Rotam Romanam anno 1987 habita, statuit quod nemo iudicandus est consensualiter incapax ob "lievi patologie che non intaccano la sostanziale libertà umana". Proinde, pergit, "una vera incapacità è ipotizzabile solo in presenza di una *seria* forma di anomalia che, comunque si voglia definire, deve intaccare *sostanzialmente* la capacità di intendere e/o di volere del contraente" (AAS, 79 [1987] 1457). Patet quod hoc plene concordat cum praescriptis can. 1680, quae quidem omnino explicita sunt; nempe periti opera adhiberi regulariter debet in causis de consensus defectu "propter mentis *morbum*". Habitualis autem usus peritiarum, pro causis in quibus *nulla* indicia adsunt quod personalitas partis quovis gravi morbo afficitur, potest indicare vel faciliorem reddere derelictionem responsabilitatis professionalis in Iudicibus ecclesiasticis. Exinde oriri possunt abusivae declarationes incapacitatis, in personis quae fundamentaliter normales sunt, ad praecipuum ius humanum ac ecclesiale exercendum.

Papalis Allocutio ad Romanam Rotam anno 1988 hoc ulterius confirmavit. Iuxta comprehensionem anthropologicam christianam, Summus Pontifex institit, vita psychica personae normalis saepe apparet "segnata da lievi o moderate psicopatologie, che non influiscono sostanzialmente sulla libertà della persona". Momentosa exinde derivatur conclusio: "Quindi, mentre per lo psicologo o psichiatra ogni forma di psicopatologia può sembrare contraria alla normalità, per il canonista, che si ispira alla suddetta visione integrale della persona [offerta dall'antropologia cristiana], il concetto di normalità, e cioè della normale condizione umana in questo mondo, comprende anche moderate forme di difficoltà psicologica. In assenza di una simile visione integrale dell'essere umano, sul piano teorico la normalità diviene facilmente un mito, e sul piano pratico, si finisce per negare alla maggioranza delle persone la possibilità di prestare un valido consenso" (AAS 80 [1988] 1181).

IN FACTO

13. Duae praeviae sententiae, discordes quidem, casum sub respectu immaturitatis actricis ponderaverunt. Ad quaestionem definitive resolvendam, nos debemus decidere: A) utrum ex Actis probatum sit quod quaedam immaturitas, *graviter quidem anomala*, exsistebat ipso tempore nuptiarum (quia, uti in parte In Iure vidimus, immaturitas normalis, vel aliquantulum sub norma, nupturientem consensualiter incapacem non reddit); B) si probatio talis severae anomaliae in Actis revera apparet, utrum gravis defectus discretionis iudicii inde exhibitus vel exinde causatus, obligationes matrimoniales quae quidem sunt *essentiales* spectaverit, quia immaturitas (etsi gravis) quae tantum spectat officia matrimonialia non-essentialia, incapacitatem consensualem minime provocat.

14. A) Ex Actis videtur quod de duobus iuvenibus agitur qui, quamvis ingenio praediti aliquantum tardo, fundamentaliter normales sunt. Alteruter provenit e familiis numerosis felicibusque: quod quidem favet normali evolutioni maturitatis aeque ac responsabilitatis. Actrix quartum locum habuit inter novem filios; conventus autem quartum inter octo.

Ipsa actrix insistit suam familiam fuisse felicem (4/5). Rogata, "Did your parents give you a good example as to how a relationship should be lived?", respondit: "They were happy together... I saw nothing that would be against a good relationship. They had their normal arguments when we were young, like any couple would have" (19/15).

Conventus vero affirmat, "She had a good family upbringing and there were no problems there that I could see. Mary was a pretty, friendly, bubbly, outgoing girl... She had a very good gentle temperament and [was] a hard worker. She got on well with everyone at work and had many friends both male and female" (III, 8/2).

Nulla prorsus indicia exstant de historia vel experientiis negativis prae-matrimonialibus. Rogata in tertia instantia: "Were there any particular events or circumstances as you were growing up and/or before the wedding which affected you in a negative way?", actrix respondit: "None whatsoever when I was growing up" (III, 3/2).

15. Actrix scholam relinquit aetate tredecim annorum ad munus fungendum, operam in eadem societate commerciali usque ad nuptias constanter dans (4/5). Ipsa censet quod in opera erat "regarded as a steady, reliable worker.... as a sensible person" (19/6-7). Rogata utrum aliquid fuisset in suo modo agendi ad suggerendum quod "you were more

than normally immature", respondit: "No, there is nothing I can think of. I just thought I was the same as everybody else" (19/10).

Alicia D., mater conventi, dicit, "They were young but I thought it would be okay" (27/3), dum actricis pater, Eduardus B., affirmat se habuisse "no reason to fear that the marriage would not be happy" (31/3). Mater vero viri, affirmans quod alterutra pars erat "ordinary enough young people" (28/5), addit, "The four of us [genitores] agreed that they should get married but there was no pressure put on them... They seemed in love and that was that" (28/9-10). Hi duo testes concordes sunt quod nullum consilium contra nuptias ab alterutra familia datum fuit (28/8-10; 32/9-10).

Pater actricis affirmat, "She was mature" [anno 1974] (32/5). Quamvis Joannes B., frater maior actricis, dicit, "I thought they were a bit young; a bit immature" (35/2), opinio quam praebet de personalitate partium anno 1974 est: "I thought they were okay" (36/5). Paulina W., soror conventi, utique affirmat "They were too young... They were too immature to get married" (39). Ipsa censet quod problema partium erat, "Immaturity. They were not prepared to give up so much of their freedom" (40). Oportet tamen prae oculis habere quod haec testis, tempore nuptiarum, tantum quintum decimum suae aetatis annum agebat.

In tertia instantia, conventus, dum opinatur quod matrimonium contraxerunt "too young", asserit, "Mary, to me, at the time was emotionally and psychologically stable, but the day to day living was a problem for both of us" (III, 10/8b).

16. Neutra pars dubia circa nuptias habuit, nec adfuit consilium vel pressio cuiuvis generis pro matrimonio contrahendo vel contra ipsum (5/8b; cf. 8/24c). Conventus nos edocet quod dies pro celebratione iam antea statutus fuit, sed actrix "called it off about a month before the wedding was due"; attamen post separationem quae per circa sex menses duravit, consuetudinem reinstauraverunt (11/3).

Prae oculis tenenda sunt et alia duo puncta. Primum, cum matrimonium inierunt, utraque pars iam a pluribus annis laborem exercebat; ideoque possibilitas familiam constituendi ac sustinendi eis pandebat. Secundum, sponsalia facta sunt ac iam ad decisionem matrimonium contrahendi pervenerunt, *antequam* actrix in utero habens inveniretur, uti ipsa agnoscit (5/6; 8/24d).

17. *Praegnatio actricis*. Conventus narrat quomodo, primis dispositionibus pro matrimonio fractis, partes postea reconciliatae sunt; ac pergit: "then we went on a holiday together, and she became pregnant. Her pregnancy was the second reason for getting married. The first was that we thought we wanted to" (11/3). Videtur igitur quod praegnatio

praeprimis effectum habuit anticipandi celebrationem nuptiarum iam concordatarum.

Verba vero actricis, "as I was pregnant by him I thought it [to get married] was the right thing to do" (III, 3/2), detegunt quandam decisionem quae conscienter ac cum sensu responsabilitatis facta fuit. Ipsa addit: "I had no option but to marry. Abortion or adoption never entered my head, I wouldn't even dream of it. I was happy to get married for the child's sake and I felt at peace and felt I was doing the right thing for the child" (III, 4/3). Allegatio quod libertate non gaudebat in decisione matrimoniali ("I had no option..."), per verba subsequentia ("I was happy to get married... I felt at peace") non confirmatur.

Quis absdubio sustinere potest quod mulier quae in utero ante matrimonium concepit, deficiens fuit moribus necnon sensu responsabilitatis. Non ex hoc licet arguere subsequentem decisionem – motivatam ob praegnationem – matrimonium contrahendi, probationem irresponsabilitatis vel signum immaturitatis constituere. Actrix tamen hoc ipsum arguit, cum verbis quae non omnino cohaerere nobis iterum videntur. "I was very immature and I thought I was doing the right thing by getting married for the baby's sake. I consented to marry John, but it wasn't a responsible consent as I was marrying to get security and a father for the child I was expecting" (III, 4-5). Motivum quod adducit prudens vel minus esse licet considerare; attamen non possumus convenire quod immaturitatem vel irresponsabilitatem probet. Conventus vero rogatus, "Do you feel she gave a mature and responsible consent to marry?", respondit: "At the time "yes", but I feel that we both thought of the pregnancy more than the marriage and its responsibilities" (III, 9/4). In prima instantia, uti notavimus, affirmaverat quod mutuus amor erat motivum principale contrahendi (11/3). Confirmat quod partes inter se conferebant quoad "right thing to do" (III, 9/4).

18. *Normalia adiuncta nuptiarum ac primi temporis vitae coniugalis.* In prima instantia actrix quoque testificata est quod mutuus amor fuit motivum sponsalicii pacti (5/6-7), neutraque pars haesitationes quoad nuptias habuerat (5/8b). In praesenti vero instantia asserit: "I thought I loved him when I married him" (III, 3/2); "on the wedding day I intended to be John's wife and to give him his marital rights" (III, 5/4). Quod et conventus confirmat (III, 9/4 ad 2).

Actrix declarat, "I remember I was happy enough at the time" (9/25). In tertia instantia, conventus dicit, "she seemed to be quite happy to be getting married" (III, 8/3), dum mulier ipsa asseverat quod dies nuptiarum "was a normal, happy occasion" (*ib.*, 5/5).

Actrix in prima instantia affirmavit quia "the marriage [fuit] reasonably happy... for about a year and a half" (6/12b). In tertia vero instantia, conventus opinatur quod "after a few months... the love we

thought we had for each other seemed to die" (III, 10/8c). Ex Actis vero non clare enucleatur modus vel tempus quo relatio inter partes in peius versa est, eo vel magis quia alterutra deponit de reconciliatione post tres annos facta, quamquam haec breviter tantum duravit (8/21; III, 11/9d).

Pro Iudicibus primae instantiae, conclusio ex Actis haurienda erit quod "while Mary was somewhat below par, she seemed to have had at least a minimally adequate degree of discretion" (52). Quae est etiam conclusio nostra; nihil vero invenimus in Actis ad sustinendum argumentum de *gravi* defectu discretionis.

19. B) Quodam inexplicabili modo, neutra Sententia ponderat quales in concreto fuissent essentiales matrimonii obligationes quibus allegatus defectus discretionis iudicii in actrice referendus foret.

Interrogata circa intelligentiam quam possedebat de ipsis fundamentis pactionis coniugalis, actrix responsiones dat quae non sunt omnino cohaerentes. Rogata, "Did both of you understand and accept that marriage is a commitment for life, involving fidelity and the possibility of children?", respondit: "No. I didn't understand that marriage is for life, a commitment for life. Not at the time. I did understand that it involved being faithful to each other, and also that children would be part of marriage" (6/10). Attamen, in postera suppletiva depositione in eadem instantia, affirmat: "I did know that when I was getting married it would be for life at the time" (20/17); addens quod ipsa matrimonium ad vitam volebat (20/18). Rogata in tertia instantia ut hoc in clariorem lucem collocaret, declarat: "I believed in fidelity and at the time I suppose I knew it was "forever"... I didn't consciously exclude indissolubility" (III, 4-5). Dum haec satisfacientia omnino non sunt, actrix praeter dubium videtur agnoscere quod adaequatam naturalem comprehensionem possidebat circa essentialia matrimonii elementa.

20. In ultima analysi, ipsa videtur reducere allegatum defectum discretionis iudicii ad quendam defectum praevisionis difficultatum quas experiri posset, prae primis cum persona concreta quam elegerat sicut sponsum. "I don't think I had a reasonable understanding of what I was taking on, at the time of wedding. I never really thought about it, about what it would be like afterwards. Though I remember I was happy enough at the time" (9/25). Rogata, "Do you think that you were able for married life?", respondit: "Yes. It was what I wanted at the time. If I had had a reasonable partner I think I would have been able to make an effort at it" (9/27).

Iudices secundae instantiae, de gravi defectu discretionis iudicii ex parte actricis affirmative decernentes, multum pondus tribuerunt facto quod partes "could not see how ill-suited they were for permanent living together" (II, 16). Uti in parte "In Iure" animadvertimus, iudi-

cium non valde callidum ac perspicax circa indolem compartis (equidem et circa propriam indolem), vel deficiens praevisio vicissitudinum vitae matrimonialis (quomodo "be like afterwards"), illum incapacitantem defectum discretionis de quo in canon 1095, 2º nullo modo demonstrat nec constituit. Notamus etiam quod actrix, in postremis verbis nunc nuper citatis, videtur attribuere naufragium matrimonii inadaequatae indoli viri conventi, potius quam proprio defectui discretionis iudicii.

21. *Peritalis opinio*. Psychologa Harrison nullam gravem perturbationem diagnosticat; revera se limitat ad nonnullas conclusiones, non valde certas, proferendas. "Tests" psychologici indicant "present intellectual functioning at the level of *dull normal* ability...; it *appears* from Mary's way of relating at interview and her test results that at the time of her marriage she would have been very much less mature than a person of average or above average intelligence at the age of nineteen" (43-44). Hae opiniones ne tantum inconclusivae sunt, ac parum logicae ("much less mature than a person of *above average* intelligence"...?), sed nullum fulcimentum in actis inveniunt; ne unus quidem testis describit actricem sicut *valde* immaturam tempore nuptiarum.

Pergit vero Perita: "It is *possible* that she would not have been able to understand what marriage involved" (44). Uti vidimus supra, ex declarationibus ab ipsa actrice in iudicio prolatis, eruitur quod ipsa utique intellexit essentialia elementa quae matrimonium comportat. Perita adhuc suggerit *possibilitatem* quod actrix nihil videret "beyond the immediate crisis of pregnancy, having little capacity to anticipate and plan for the future" (I, 44). Et nos censemus quod talis reactio a praegnatione provocari posset; attamen facta et probata, in casu, indicant quod praegnatio vertit mentem actricis deliberate in matrimonium: "I was happy to get married for the child's sake and I felt at peace and felt I was doing the right thing for the child" (III, 4/3); "I was marrying to get security and a father for the child I was expecting" (III, 4-5)

22. Iudices secundae instantiae invenerunt "invalidating lack of discretion" in facto quod actrix non intellexit se pati quandam incapacitatem "relationem [ad alteram partem] constituendi". Citant id quod conventus affirmat, "I don't think she understood what she was taking on in marriage to me", ac animadvertunt: "This is an essential point. She did not understand that she could not really relate to John; later on when she was more mature and had a person with a different character she found she could relate to him" (II, 16). Uti in sectione "In Iure" adnotavimus, thesis, potius confusa, cuiusdam "relativi defectus discretionis iudicii", quae subiacet huic opinioni, inacceptabilis est.

23. Cum Iudices affirmant quod actrix "*could not* really relate", talis *incapacitas* probata non est. Nihil graviter anomalum apparet in

psychica constitutione actricis. Semper est possibile quod ipsa non intellexerit nec praeviderit consuetudinem cum convento *difficilem* sibi fore; hoc revera posset indicare defectum prudentiae circa prospectum matrimonium, vel simplicem errorem quoad generositatem dispositionis alterutrius coniugis; attamen non licet id evehere ad categoriam gravis defectus discretionis iudicii circa iura vel officia essentialia matrimonii.

24. In casu, videtur quod matrimonium ob minima ad naufragium pervenit dum, si coniuges maiorem operam sibi dedissent ac forse si meliora consilia ab aliis recepissent, rectiorem cursum sequi poterat. Rogata circa causam infelicis exitus, actrix respondit: "I'd say money, really"; in rebus vero parvi momenti (6/12c; cf. 21/28). Conventus vero agnoscit deficientem sensum suum responsabilitatis in re oeconomica, ex quo et difficultates ortae sunt (III, 10/8). Problemata non aderant quoad alcohol, etcétera (6); nec in relatione sexuali (7/14; cf. 24/61-64). Mater vero viri testificatur de labore praeter horas normales quem ipse perficiebat; ac opinatur quod problema principale non erat reponendum in rebus pecuniariis.

In tertia instantia, actrix affirmat quod experti sunt "the usual difficulties of most normal couples", ac causam naufragii in defectu "communicationis" videt: "we just drifted apart after the baby was nine months old" (III, 5/7).

"Why are you seeking an annulment?" - "Because I don't think there is any chance of John and me ever getting together again" (8/21). En verba quae non suggerunt conscientiam matrimonii ab initio vitiati.

25. Actrix vult nos persuadere quod nisus ad normalem vitam coniugalem stabiliendam omnino defuit ex alterutra parte: "Did both of you really try to make the marriage work?" – "No. Neither of us did" (7/17). Vir tamen deponit: "Mary always fulfilled her conjugal duties in the marriage and there were no problems [in that respect]" (III, 10/7). Soror actricis, Paulina, rogata: "What efforts did the parties make to create a good marriage?", respondit: "They did try but the whole situation was beyond them" (41).

Iuxta Iudices primae instantiae: "the evidence... strongly suggests that both parties put no real effort into their marriage and that when difficulties arose they chose to go their separate ways, each ignoring the other and the marriage itself. The evidence does *not* show that this ignoring of their responsibilities was something outside their control or that they did not see the need to do something positive about the problems. Rather it suggests that two somewhat flawed people chose not to make a go of the relationship" (52).

26. In Decreto d. 4 februarii 1986 quo actricis libellus reiectus fuit, Iudices Tribunalis Dublinensis rationes suae decisionis sic summatim praesentaverunt: "the parties came from good stable backgrounds; they were responsible in their work and had a good grasp about the responsibilities of life. While there are indications that they were immature at the time of this marriage, it is also quite clear that they knew what marriage entailed" (56). Nobis vero videtur quod subsequens causae investigatio has rationes ex integro confirmat, indicans quod libelli reiectio aeque facta fuit, in quantum rationabili fumo boni iuris carebat.

27. His igitur, sive in iure sive in facto consideratis, Nos Auditores de Turno, solum Deum prae oculis habentes, Christi Nomine invocato, pro Tribunali sedentes, decernimus, edicimus ac definitive sententiamus, proposito dubio respondentes:

"NEGATIVE" seu

"NON CONSTARE de matrimonii nullitate ex adducto capite".

Mandamus ut hanc nostram definitivam Sententiam Ordinarii locorum atque Tribunalium ministri, ad quos spectat, notificent ac exsecutioni tradant, erga omnes quorum interest ad omnes iuris effectus, iuxta legis praescripta.

Datum in sede Tribunalis Romanae Rotae, d. 25 novembris 1993.

Cormac BURKE, Ponens
Thomas G. DORAN
Kenneth E. BOCCAFOLA

COMENTARIO A LA SENTENCIA DE MONSEÑOR CORMAC BURKE

del 25 de Noviembre de 1993

La actora pide la nulidad de su matrimonio por el capítulo de defecto grave de discreción de juicio, padecido por ambas partes en el momento de contraer. El tribunal de primera instancia declara la existencia del vínculo y por lo tanto sentencia negativamente los dos capítulos presentados. El tribunal de segunda instancia, con una nueva instructoria, dicta sentencia afirmativa con respecto a la actora, negativa con respecto al convenido.

Interpuesta la apelación a la Rota Romana, el tribunal dictamina, sobre si consta la nulidad del matrimonio por grave defecto de discreción de juicio, por parte de la mujer, realizando nueva instrucción y escuchando a las partes, que no consta la nulidad del matrimonio.

La presente sentencia es, por lo tanto, negativa. Se ahonda en el tema de la inmadurez como origen del defecto de discreción de juicio, y de su calificación de grave, ubicándola como gravemente anómala. La temática, tan tratada en distintas sentencias, puede verse ponderada en forma diferente por dos tribunales distintos, el de primera y el de segunda, en esta misma causa.

El tribunal de segunda instancia se inclina a sopesar la inmadurez como un "enfoque adolescente, inmaduro e inflexivo", que poseía la actora. El turno Rotal no opinó así: *la inmadurez* es calificada como una base para la incapacidad consensual, pero sólo en el caso en el que el grado haya sido totalmente fuera de la proporción normal para su edad, a tal punto que tendría que ser diagnosticado como *patología grave*.

Los jueces rotales analizan la situación como "un defecto de discreción relativa"; en cambio, los jueces de segunda instancia entendieron que el aspecto matrimonial que la parte no logró entender afectaba su *capacidad* para relacionarse con su esposo en particular. La particularidad es la llamada falta de "relatividad" de la madurez psicológica proporcionada a la decisión comprometedora y decisiva del matrimonio, pero relativa a este actor con este convenido. El Tribunal Rotal rechaza como *inaceptable* esta incapacidad particular, lo mismo que *la incapacidad relativa para asumir*.

No es necesario enumerar las veces que el Tribunal de la Rota ha utilizado este principio, porque son abundantes y bien conocidas. Este es un caso más. En este caso sostiene que la decisión debe depender de si se comprueba que la "inmadurez es gravemente anómala", y de si hay "evidencia de esa anomalía grave". Pero cabría que preguntarse, ante este caso, si alguien a los 17 años, en el mundo moderno, puede tener una apreciación valorativa práctica en orden al matrimonio a contraer, si puede poseer un sentido crítico o conciencia moral de los valores del matrimonio.

Pero aquí se trató de una sentencia sobre una madurez cualificada, si existía o no un defecto en la personalidad, o en la constitución de la personalidad, que podía revestir una gravedad suficiente para comprometer la validez del matrimonio. Y se encontró que no.

La decisión jurídica de esta sentencia (c. Burke) tiene amplia proyección en el campo pastoral. Debería tenérsela en cuenta sobre todo en la preparación y en la verificación de la condición de los contrayentes que debe preceder al matrimonio, para evitar, cuando es posible, que se contraigan matrimonios que, aunque válidos, están muy posiblemente destinados al fracaso.

Ariel D. Busso

APOSTOLICUM ROTAE ROMANAE TRIBUNAL

Coram R.P.D. Raphaele FUNGHINI, Ponente

CAMERACEN.

NULLITATIS MATRIMONII

(M - V)

Prot. n. 15.960

SENTENTIA DEFINITIVA

die 19 maii 1993

In nomine Domini.

JOANNIS PAULI PP. II anno Summi Pontificatus decimo sexto, die 19 maii 1993, RR.PP.DD. Raphael FUNGHINI, qui et Ponens, Victorius PALESTRO et Cormac BURKE, Auditores de Turno, in causa Cameracen., Nullitatis Matrimonii, inter

D.nam M, Insulae die 10 decembris 1962 natam, in civitate v.d. "C1" domicilium habentem (D1), in iudicio repraesentatam per Patronum ex officio Cl.mum A1, Advocatum Rotae Romanae; et

D.num V, Insulae ortum d. 26 februarii 1962, domicilium retinentem in oppido v.d. "C2" (D2), legitime citatum;

intervenientibus ac disceptantibus in causa R.D. Elia Ferone, Defensore vinculi H.A.T. et R.D. Ioanne Vaccarotto, ad casum specialiter deputato, sequentem, in tertio iurisdictionis gradu, pronunciaverunt definitivam sententiam:

SPECIES FACTI

1. - V et M, initio anni scholaris 1981, utpote lycei condiscipuli, primo sibi occurrerunt.

Mutua sympathia capti, assidue sese frequentare coeperunt et amatoriam nexuerunt relationem, quam foverunt quando erat a magistris auditionibusque otium.

Mense novembri a. 1983 sponsalia fecerunt et matrimonium celebrandum aestivo tempore insequentis anni statuerunt cum vir stipendia iam meruisset et ambo munere fungerent penes publicum teloneum.

Kalendis augusti a. 1984 sponsi sacro iuncti sunt foedere in pago v.d. "C3", intra fines dioeceseos Cameracensis. Primo tempore bene fluxit vita coniugalis; progrediente autem tempore deterior facta est et coniuges, laboris causa vitam segregem agentes, post biennium ad separationem devenerunt mense februario 1986, quam subsecutum est divortium. Die 20 maii 1987 mulier supplicem libellum Tribunali ecclesiastico Cameracensi obtulit, nullitatis matrimonium accusans "pour défaut de discernement concernant les droits et les devoirs essentiels du mariage a donner et a recevoir mutuelment" sua ex parte.

Causa instructa et defensionibus commutatis, aditum Tribunal d. 17 ianuarii 1990 favorabilem sententiam tulit.

Ex appellatione Defensoris vinculi causa delata est ad Tribunal appellationis Insulen., quod, omissa phase praeliminari ad mentem canon 1682 § 2, post novam peritiam et disceptationem, ad decisionem d. 5 decembris 1990 devenit, quae priorem infirmavit et pro vinculo edixit.

Adversus sibi contrariam sententiam ad H.A.T. provocavit actrix, ubi, constituto Turno, a Defensore vinculi et Promotore iustitiae non paucae irregularitates in procedendo ex parte Tribunalis Insulen. relevatae sunt.

Patronus formaliter exceptionem nullitatis sententiae alterius gradus proposuit.

Turnus Decreto d. 12 iunii 1991 validitatem sententiae Tribunalis Insulen. declaravit.

Quaestione incidentali soluta, ad causae meritum fit gressus et Nobis hodie, positis ponendis, respondendum est rite concordato dubio: "An constet de matrimonii nullitate, in casu, ob gravem defectum discretionis iudicii circa iura et officia matrimonialia essentialia mutuo tradenda et acceptanda ex parte mulieris actricis propter inexperientiam et iuvenem aetatem".

IN IURE

2. - Tres essentiales capacitatis species in eodem subiecto simul inveniri debent momento prolationis consensus: capacitas intelligendi, aestimandi et tradendi et assumendi obiectum contractus matrimonialis seu matrimonium ipsum. Si una ex his deficiat verus validusque consensus matrimonialis, etsi rite manifestatus, haberi nequit et consequenter matrimonium irritum evadit.

Quod, ad valide contrahendum, non sufficiat facultas cognoscitiva, quae in simplici apprehensione veri sistat, sed requiratur facultas critica, "quae est vis iudicandi et ratiocinandi, et iudicia una componendi ut novum iudicium inde logice deducatur" (c. Sabattani, Januen., d. 24 februarii 1961, S.R.R. LIII, 118, n. 4), facile colligitur ex canon 1095, 2°, qui affirmat incapaces validum contrahendi matrimonium esse qui "laborant gravi defectu discretionis iudicii circa iura et officia matrimonialia essentialia mutuo tradenda et acceptanda".

Requisita facultas critica vel discretio iudicii psychicam maturitatem exigit et tria elementa amplectitur: sufficientem scilicet cognitionem intellectualem circa obiectum consensus, cognitionem criticam seu aestimationem proportionatam celebrando matrimonio, i.e. congruam tanto officio nuptiali, et demum libertatem internam, capacitatem nempe deliberandi post sufficientem valutationem motivorum et modo autonomo i.e. absque ulla determinatione impulsus ab interno.

Ex parte intellectus, ideo, contrahens ignorare non debet "matrimonium esse consortium permanens inter virum et mulierem ordinatum ad prolem, cooperatione aliqua sexuali, procreandam" (can. 1096) atque tanta iudicii maturitate gaudere ut, expensis adiunctis et prae oculis habita matrimonii natura, negotii scilicet graves et perpetuas obligationes inducentis tum erga compartem tum erga futuram prolem, iudicium practico-practicum sibi efformare valeat num opportunum sit expediatque matrimonium inire cum hac determinata persona annon, hoc in momento vel in posterum.

Ex parte voluntatis vero necesse est ut bonum sibi ab intellectu propositum libere, i.e. absque inhibitione vel limitatione eligere possit.

Quod tamen non implicat absolutam immunitatem subiecti a quavis vitiositate.

Optime animadvertit Exc.mus Pompedda: "Non si esige (ad validitatem matrimonii) un'intelligenza superiore nè una sanità mentale immune da qualsiasi deficienza; non si esige una piena ed assoluta maturità di giudizio; non si esige una capacità estesa ad ogni aspetto della vita sia pure matrimoniale: ma è sufficiente un uso di ragione adeguato al consenso" (M. F. POMPEDDA, *Il canone 1095 del nuovo Codice di Diritto Canonico tra l'elaborazione precodiciale e prospettive di sviluppo interpretativo*, in *Iustitia*, n. 1/87, 3).

Ceterum cum nullitas matrimonii invocatur ex defectu discretionis iudicii Iudici solvenda ponitur quaestio an contrahens capax fuerit validi consensus, non an ad celebrandum matrimonium prudenter ac inita subductaque ratione accesserit. Ad validum consensum, dum necessaria est maturitas psychica intra limites, de quibus diximus supra, minime requiritur illa gravitas et prudentia, quae matrimonium nedum validum, sed et commodius fructusiusque reddat ipsis coniugibus, fu-

turae proli et societati. "Multi valide contrahere possunt – scite et subtiliter animadvertit una c. Heard – qui melius non contraxissent" (c. Heard, 27 aprilis 1946, S.R.R. Dec. XXXVIII, 263, n. 8).

3. - Vitae inexperientia vel nescitia cuiusdam negotii gerendi vel imperitia in re familiari ducenda de se minime sunt signum defectus discretionis iudicii vel immaturitatis psychicae. Haec omnia, in hodierna societate, communia sunt pluribus iuvenibus qui studiis vacaverunt et in extranea occupatione a rebus domesticis dispensandis praeoccupatum animum habuerunt.

Ceterum proprium est iuvenilis aetatis imprudentia labi, iuxta illud Ciceronis "ineuntis aetatis inscitia prudentia senum regenda est".

Ne mente insuper excidat Ecclesiam aptos, quoad aetatem, ad nuptias contrahendas habere virum post decimum sextum aetatis annum completum, mulierem post decimum quartum item completum (can. 1083 § 1; cf. CIC 1917, can. 1067 § 1). Quod aequivalet dicere contrahentes in hac iuvenili aetate constitutos, vitae inexpertes et in re familiari ducenda generatim imperitos, satisfacere valere praescriptis canones 1095 et 1096.

Defectus discretionis iudicii, incapacitatem contrahendi inducens, radicatur non in imperitia vitae vel quadam levitate animi vel in iudicio parum subtili (superficialità), potius vero in perturbationibus psychopatologicis cum neminem fugiat dumtaxat graves animi perturbationes vel morbidas condiciones vel deteriorum animi habituum complexus, etiam ex morbo non bene definito vel circumscripto originem ducentes, actum humanum vitiare posse ita ut contrahens careat sufficienti facultate aestimandi vel libere et spontanee volendi: "Una vera incapacità – docet Ioannes Paulus II – e ipotizzabile solo in presenza di una seria forma di anomalia che comunque si voglia definire deve intaccare sostanzialmente la capacità di intendere e/o di volere del contraente" (Allocutio Summi Pontificis Ioannis Pauli II ad Praelatos Auditores Romanae Rotae coram admissos d. 5 februarii 1987).

Abusus ... "hisce in casibus – monemur in una c. Bruno – facile orituri, maxima cum diligentia compescendi sunt, ne levitas in iudiciis ferendis, nullitatis matrimoniorum declarationem in divortii concessionem commutet" (c. Bruno, Petropolitana in Insula Longa, d. 30 maii 1986, R.R. Dec. LXXVIII, 355, n. 6).

4. - Praecavet Codex ut in huius generis causis audiantur in re psychiatrica periti (can. 1680), quorum munus non est nullitatem vel validitatem matrimonii affirmare, naturam vero psychopatologiae, qua affici dicitur contrahens, iudicare ac per diagnosim, ad propriae scientiae praecepta factam, gravitatem, evolutionem ac influxum in consensum matrimonialem determinare et circumscribere: "Il Giudice ... non

può e non deve pretendere dal Perito un giudizio circa la nullità del matrimonio ... Il compito del Perito e soltanto quello di prestare gli elementi riguardanti la sua specifica competenza e cioè la natura e il grado delle realtà psichiche o psichiatriche a motivo delle quali e stata accusata la nullità del matrimonio" (Allocutio IOANNIS PAULI II, cit).

Peritorum conclusionibus, etiam concordibus, non ligatur Iudex, at illas non respuet nisi gravi de causa, uti e.g. quia in actis solide non fundantur et potius hodiernam condicionem unice relevant et in lucem ponunt, per inspectionem acquisitam, quam illam quam acta et testimonia praebent, vel antropologiae christianae principiis non adhaerent, vel laxismo praeiudicata mente indulgent, vel illae non uti moraliter certae sed mere probabiles proponuntur, vel tandem propositae conclusiones latius quam praemissae patent. "Iudex aestimare debet non iuxta interpretationem ordinis psychiatrici vel psychologici, sed unice in categoriis canonicis, a iurisprudentia Nostri Fori congestis" (c. Stankiewicz, Portlanden. in Oregon, d. 22 iulii 1988, R.R. Dec. LXXX, 495, n. 10).

Idem Iudex vero, vi canon 1579 § 2, "cum reddit rationes decidendi, exprimere debet quibus motus argumentis peritorum conclusiones aut admiserit aut reiecerit".

IN FACTO

5. - Actrix post matrimonii naufragium cum d.no V initi, illud nullitatis accusavit quia "il mariage me semble nul parce ma jeunesse et mon inexpérience ne m'ont pas permis d'apprécier correctement les droits et les devoirs essentiels du mariage que les conjoint doivent mutuellement donner et recevoir (can. 1095, 2º)" (*Libellus*, Summ., 1).

Quod firmat in iudiciali depositione: "Je pense que mon mariage avec V serait nul parce que j'étais beaucoup trop jeune, je n'avais rien compris. Je n'étais pas mure de tout: une fois mariée, j'ai constaté que la vie de couple n'était pas de tout ce que j'avais imaginé" (35/4; cf. 40/38).

At relata verba quamdam continere elationem facile in limine percipitur si, actis attente cribratis, in lucem ponatur ambo, momento manifestationis consensus peradulescentes non esse nec ignaros vel imperitos vitae.

Partes, aetate fere aequales, cum sacro iunctae sunt foedere, 22 annos numerabant, studia usque ad consequendum bacalaureatum perfecerant, et dum actor operam praestabat penes publicam administrationem fisci, inibi locum competebat conventa. Haec athaeneum quoque frequentabat: "En avril '84 (i.e. quadrimestre ante nuptias) je

suis reçue – scribit actrix in memoria libello adnexa – au concours des Impôts et ce n'est que fin juin que j'apprends mon affectation pour Paris, alors que j'avais précisé la date du mariage" (*Mémoire*, Summ., 3).

Amatoria necessitudo bene processit: "Nous nous entendions assez bien malgré de petites disputes sans conséquence" (*Mémoire*, Summ., 3).

Momentum et gravitatem celebrandi matrimonii officii conscientia existimantes, mense iunio a. 1984 sponsi parochum puellae adierunt praeparationis personalis causa "pour faire notre préparation au mariage", i.e. ut meliori quo possent modo sese disponere valerent "ad novi status sanctitatem et officia" suscipienda (can. 1063, 2°).

Ut frui possent "fecunda liturgica matrimonii celebratione, qua eluceat coniuges mysterium unitatis et fecundi amoris inter Christum et Ecclesiam significare atque partecipare" (can. 1063, 3°) nedum cathechesi interfuerunt, sed et liturgicos celebrationis textus selegerunt: "Durant le mois de juin '84 nous avons rendu visite au curé de C4 (résidence des mes parents) pour faire notre préparation au mariage. Nous lui avons expliqué comment nous voyons notre vie de couple, et nous avons choisi les textes de la messe de mariage" (*Mémoire*, Summ., 4).

Utriusque psychologica condicio in pervigilio et die nuptiarum tranquilla et serena omnium oculis occurrit animusque quietus et solutus.

Actrix matri suae secreta corporis aperuit et se securam dixit omnia bene processura: "J'avais parlé de temps en temps avec ma mère de ce qu'V et moi envisagions et je croyais que tout serait rose tout au long de ma vie" (*Mémoire*, Summ., 4). Immo episodium refert quod ab imis radicibus suam thesim in discrimen vocat cum apertam confessionem contineat, in pervigilio nuptiarum factam, non inconsiderate ad aras accedere sed inita subductaque ratione omnibusque rebus circumspectis: "La vieille du mariage, ma mère m'a dit que même si tout était prêt, que si tout le monde était la, il valait mieux, si je croyais ne pas avoir assez réfléchi, tout annuler plutôt que dire 'oui et on verra bien'. Cette phrase, je l'avoue, m'a tout d'abord troublée, mais j'ai répondu que j'avais réfléchi" (*Mémoire*, Summ., 4).

6. - Assertae immaturitatis signa nec in memoriali libello nec in depositione iudiciali affert. Potius praevalentem difficultatem vitae communis indigitat in conventi animo, in sollicitudinem suspicionemque revoluto. Facile conventum zelotypia affectum dicit, dum ad suam agendi rationem quod spectat animadvertit: "A l'époque, j'étais un vraie 'tête de mule'; j'étais dynamique. Mon travail sédentaire ne me ne plaît pas même si j'y apporte tous mes soins. Je me verrais mieux infirmière" (37/19).

Immaturitatem in eo dumtaxat fundat quod "la vie que j'imaginais s'est révélée utopique dés l'instant même ou j'ai commencé a travailler" (38/25) ... "Utopie de la conception de la vie: je voyais celle comme un conte de fée. J'étais une 'gamine' " (38/27).

Minime autem sermo fit de officiis essentialibus circa quae actrix gravi defectu discretionis iudicii afflicta fuisset. Ipsa reapse, potius quam de propriis difficultatibus in vita coniugali, de quadam "inadaptabilitate" conventi ad matrimonium testificatur (35/5).

Nec in re sexuali ignara vel inexperta est dicenda. Actricis mater nos certiores reddit sponsos dum apud viri parentes degerent, commune cubiculum dormitorium habuisse eodemque geniali lecto usos esse: " J'ai su que lorsque M logeait chez les [famille de] V, elle faisait chambre et lit commun avec V" (49/10) ... "Madame [mère de] V les faisait coucher ensemble au temps des fiançailles et c'est elle même qui me l'a dit" (49/11).

Peculiarem actricis indolis notam, maturitati potius quam immaturitati congruentem, parentes in lucem ponunt, i.e. illius sociabilitatem et comitatem atque facilitatem sese consociandi: "Elle aime beaucoup le contact" (46/18); "M, facile de relations: famille, amis" (50/18).

Defectum discretionis iudicii in actrice nec sententia primae instantiae, quae pro nullitate matrimonii edixit, rotundo ore affirmavit.

Rationes enim, vi quarum Judices concludunt pro nullitate fundantur non in defectu discretionis iudicii, potius vero in difficultatibus constituendi validam relationem interpersonalem, quae, ad apicem iuris, attingerent can. 1095, 3°: "en particulier a cause des tempéraments très dissemblables ... Le caractère adolescent, instable, de M ne lui permettait pas de nouer la relation interpersonnelle exigée par le mariage" (Summ., 99) ... "Les concessions que doivent faire l'un et l'autre sont de plus en plus difficiles a supporter" (Summ., 95).

7. - In iudicium non comparuerunt, etsi rite citati, nec conventus nec eius parentes.

In actis, ideo habetur factorum narratio ab actrice eiusque testibus proposita.

Ab his accipimus conventi familiam nihil opponendum habuisse celebrando matrimonio inter partes: "La famille de V – testatur actricis pater – n'était pas contre ce mariage" (46/11).

Ab his pariter accipimus minime actricem tardioris ingenii fuisse in transitu a pueritia in adulescentiam aut quadam vel levi debilitatione nervorum, quo aliquando iuvenes afficiuntur, umquam laborasse. Potius contrarium ex actis colligitur cum omnes illam dicant "dynamique" ac valde sociabilem, studiis bene incumbentem; immo magistri meliores consequendi profectus eam capacem constanter habebant: "En

classe – ait pater – revenait la même observation: 'Peut faire mieux' " (46/18).

8. - Actricis pater, medicus dentarius, filiae thesim suam facit, at, uti filia, assertiones valida probatione non roborat. Iterum iterumque partes immaturas dicit, at immaturitatis signa non affert et eo vel minus episodium quoddam vel factum illam comprobans adducit: "M n'était pas mure pour se marier, absolument pas. Elle a contracte mariage en dépit de nos mises en garde ... Ils n'était murs ni l'un ni l'autre. C'étaient simplement de camarades de classe. M a faite sa crise d'adolescence plus tard. C'est la quelle prit la décision de se marier pour quitter la maison familiale" (45/4).

At haec omnia non comprobantur a filia, quae circa oppositionem parentum habet: "Nous nous sommes fiancé en novembre 1983. Ma mère n'était pas chaude: elle ne me trouvait pas prête pour le mariage. Elle trouvait que sa ne se faisait comme cela (36/11) ... "Le 14 juillet 1982 V est venu chez mes parents. Ca c'était bien passé. Ma mère n'avait pas voulu m'opposer un refus catégorique au départ, sans s'être rendu compte elle-même" (36/4).

Matris reprehensio vel improbatio autem, iuxta actrivem, radicem habebat profundiorem: "V ne plaçait pas a maman; il faut dire que son éducation était très différente de la mienne: chez lui, la mère est la servante de tout le monde" (36/1 1).

Utcumque fecerat quidem filiae "critiques et dissuasions" (37/16), at "avait fini par accepter tout en étant pas d'accord" *(ibid.)*.

Mater flliam comprobat: "Pour moi, j'ai retardé ce mariage tant que j'ai pu. Mais lorsque les enfants ont un certain âge, qu'ils vous rabâchent toujours la même chose, non ne peut pas indéfiniment dire non, d'autant que elle venait de réussir son concours et que, par suite, elle avait un métier" (48/4).

De patris oppositione autem actrix ne verbum quidem habet. Ceterum idem determinando quid re fecerit ad filiam dissuadendam a matrimonio sequentia moderata verba profert: "J'ai mis l'un et l'autre en garde contre ce mariage parce que, ma femme e moi, nous trouvions que ça ne pouvait pas aller" (46/11), at non propter immaturitatem vel incapacitatem ducendi vitam coniugalem, sed ob frequentes "querelles et disputes constantes, pour de rien" (46/12) cum "on ne peut passer une vie en se disputant sans arrêt" (46/11).

Actricis mater rem mitigat, utriusque parentis aegrimoniam et molestiam, non oppositionem affirmans: "Chez nous, nous n'étions pas favorables a ce mariage. Mon mari comme moi en avons beaucoup de chagrin" (49/11).

Actrix disputationes non negat, at "nous étions en désaccord pour des bricoles" (36/12). Quod firmat factum absentiae cuiuscumque interruptionis amatoriae relationis (37/13; 46/13; 50/13).

Dicta circa immaturitatem ab actricis patre videntur potius reflexiones post matrimonii naufragium quam testimonium directum de psychica capacitate actricis verum consensum matrimonialem emittendi, uti colligitur ex conclusivis patris super quaestione verbis: "Ils se sont mariés bien trop vite sans réfléchir, a la légere et sans peser les responsabilités" (47/26).

9. - In eandem sententiam deponit actricis mater: "Ils n'étaient pas murs ni l'un ni l'autre. Elle ne s'est pas mariée sérieusement, elle a simplement fait comme les autres, en pensant qu'il suffisait de se marier pour que tout aille bien. Ce n'était pas une femme mais une gamine" (48/4) ... "M, jusqu'après son mariage, était très superficielle. A ce âgela, celle était incapable se s'engager sérieusement" (50/18).

At procul dubio res in maius extollit severeque refert. Audiamus quae deponit actricis frater T1, uno anno natu maior: "Dans ma famille, on n'était pas opposé a l'idée du mariage, mais on aurait voulu que sa se fasse un an plus tard, qu'elle ait eu le temps de réflechir. Pas d'aprior sur V. Je crois que la famille d'V pensait de meme. Les famille s'entendaient bien" (59/11).

Si ita, ubi declamata immaturitas, quae per annum superata esset?

Ceterum et ingenium sororis moderatioribus verbis quam parentes pingit: "Très volontaire, dynamique, plutôt précipitée, souvent irréfléchie, directe dans sa façon de parler; quand quelqu'un lui déplaît, elle lui dit en face, même a ses professeurs. Aujourd'hui elle s'est un peu calmée. Sincère ... Parfois changeant; il lui arrivait d'avoir une idée en tête et de la laisser tomber. Expansive, pas calme" (60/18). Contra ac dicunt parentes, in praesentiarum non "matura" facta est, sed tantummodo "s'est un peu calmée". Et revera determinato quaesito, eidem sub fine vadimonii ex offilcio posito: "Avez vous remarqué des signes précis d'immaturité chez M?" infinite et ambigue respondit: "Elle aimait bien se laisser vivre, elle faisait les choses que lui plaisaient sans voir l'avenir" (61/37 e.o.)

10. - Notatu digna est depositio iudicialis T2, sociae laboris actricis: "Nous travaillions dans le même service et remontions dans le Nord par le même train" (62/3). Testis rotundo ore fundamentum causae pernegat: "Personnellement, je suis contre, je ne comprends pas pourquoi elle engage cette procédure. Je pense qu'elle a assumé des responsabilités en se mariant a l'église" (62/6), etsi amicam dicit "peut-être un peu immature, un peu sauvageonne", eiusque indolem "se rapprochait beau-

coup de l'immaturité, elle n'était pas adulte. Elle rêvait beaucoup. Elle est intelligente et savait discuter, elle avait de culture. Elle est dynamique ... Je me demande si elle n'était pas naïve, elle n'est pas assez réfléchie" (63/18).

Actricis avunculus, T3, et ipse medicus dentarius, neptem vere immaturam dicere non audet, etsi non omittit in mentem revocare: "Ma femme et moi trouvions que les deux étaient un peu jeunes pour parler de mariage, qu'ils laissaient une impression de légèreté, 'puéril' serait sans doute un peu péjoratif, mais peu s'en faut" (65/3) ... "Il y avait une grande dysharmonie entre ces deux autres, et beaucoup de jeunesse" (66/6).

Quaesito demum quanam dc causa actrix teneat hoc matrimonium nullum, respondit: "Honnêtement je ne sais pas. Je n'ai pas été au courant des problèmes de M" (65/4).

Ulterius non procedit testis nuper auditi uxor T4: "Je ignore la raison pour la quelle M pense que son mariage avec V sera nul. Je pense que M était trop jeune et pas mure de tout" (69/4-5).

Sua ex parte declarationi nullitatis favet quia neptis in novis nuptiis optime se habet: "Personnellement, je suis partisan de la déclaration de nullité de ce mariage d'autant que M est maintenant trés heureuse avec son actuel mari, lequel est également trés estimé da la mere de M" (69/6).

Affirmat utique "elle avait vingt-deux ans, mais pas mure au tout" (69/12), at huius immmaturitatis unicum signum indigitat in frequentioribus cum sponso contentionibus, quae vero tantae gravitatis esse non poterant si "pas de rupture durant leurs fréquentations avant leur mariage" (69/13).

Instat testis: "A cette époque-là, je ne voyais pas M assumer une vie de travail et de responsabilité de maîtresse de maison et de mère de famille. On ne lui donnait pas vingt-deux ans, physiquement non plus" (70/19).

At, quoad primum, facta contrarium demonstrant. Celebratis nuptiis, operam praestare incepit actrix penes vectigalium administrationem, i.e. Iocum quem competerat ante nuptias; quoad secundum, numquam coniuges communem coniugalem habuerunt domum.

Nescimus ubi firmet testis conclusivum iudicium: "M a abordé ce mariage dans une totale inconscience" (70/25) cum hoc ne eadem actrix affirmet.

11. - Nihil utile refert actricis avia, quae immaturitatem verbis affirmat, factis haud roborat. Omnia fundat in eo quod neptis, libertatis cupida, per matrimonium intendebat sese liberare a molesto dominio parentum, qui "la dirigeant trop" (76/4).

Acta vero rigidam educationem ex parte parentum non ostendunt nec immoderatam protectionem.

Juxta testem immaturitatis probationem constituerent haec: "Ma fille m'a rapporté qu'un jour, ou elle faisait des courses avec M, celle-ci lui a dit: «Je suis décidé», en voyant une belle robe de mariée. C'était un véritable gosse. De toute évidence elle n'était pas mure pour le mariage; par exemple: elle changeait plusieurs fois de projet de vie devant la conduite de ses camarades, et en même se marier et être mère de 4 enfants, ce qui est déjà inconcevable. Puis une camarade entrant dans l'armée de terre, elle voulait aussi entrer dans l'armée. Et pour finir elle a fait comme V: fonctionnaire des impôts" (77/16).

Quivis iuvenis vigilans somniat omniaque summa sperat. In casu potius loquendum de characteris mendis quam de immaturitate, quae procul dubio superata apparet responsabilitate suscipiendi operam, propriae formationi et institutioni congruam. In suscipiendo munere illo mariti parili non immaturitatem, sed maturitatem confirmatumque consilium ostendit actrix.

In favorem actricis demum deponit T5, amica familiae: "Je pense que M était d'une grande immaturité avant son mariage" (72/6), quam affirmationem explicat his verbis: "M avait un comportement de petite fille. Je ne l'avais pas du tout vue évoluer comme les autres filles de son âge. Il lui manquait un minimum de sens de la vie et de responsabilités. Quand elle m'a présenté son fiancé, j'ai eu l'impression qu'elle voulait se poser en grande personne, mais cela ne correspondait pas de tout a ses allures de petite fille" (73/35 e.o.).

Dicta realitatem superant. Actrix enim conscientia sui officii non carebat. Studia perfecerat et, his absolutis, laborem statim quaerere incepit oblatumque suscepit. Facta, proinde, confutant modo absoluto testis verba: "Il lui manquait un minimum de sens de la vie et des responsabilités".

12.- Tribunal Cameracen. contra praescriptum can. 1680, peritum non constituit et ad decisionem pervenit absque psychiatrae voto. Tribunal appellationis, seu Insulen., e contra, in mentem revocato principio "la jurisprudence romaine voulant que dans les causes ou la validité du mariage est mise en doute pour de motifs d'ordre psychologique, le Tribunal ait recours aux services d'un expert" peritum in causa constituit Doct. P1 "médicin chef du Centre de Psychiatrie Infanto-iuvénile d'C5".

Hic perbreve exaravit votum, in quo affirmat: "On ne relève pas de perturbations psychologiques majeurs, ni chez M ni chez V. Au moment du mariage il entrent progressivement dans l'âge adulte, ils sont porteurs d'une histoire très différente avec un vécu du couple parental qui n'a pas tendance a les rapprocher" (Summ. Alterum, 5).

Revocatis et expensis negativis elementis et adiunctis perbrevis conviventiae coniugalis, animadvertit: "On pourrait disserter longtemps sur ces themes et trouver des explications de toutes sortes a l'échec de ce jeune couple, de la a conclure a 'l'immaturité de M' et a 'un grande manque de discernement', il y a un grande pas a franchir" (Summ. Alterum, 6).

Quae de ea referunt acta nihil abnorme relevant, potius commune dicendum iuvenibus studiis vacantibus: "Faut-il – secum quaerit peritus – pour autant considérer que les étudiants qui se marient manquent 'gravement de discernement'?" *(ibid)*.

Mendas non negat Peritus in indole et institutione actricis, immo et quamdam immaturitatem, "mais ce n'est certes pas pour autant, a mon avis, qu'on peut parler d'un grave manque de discernement" *(ibid.)*.

Matrimonii naufragium satis explicatur per incommoda et molestias ex inordinata et incomposita vita communi originem ducentes: "La grande erreur a été beaucoup plus dans la non-organisation de ce couple, leur vie a distance, et au demeurant, l'absence de vie de couple, et c'est la qu'il faut chercher les explications de la rupture, beaucoup plus que dans les difficultés psychologiques de l'un ou de l'autre" *(ibid.)*.

13. - Matrimonii ruina – si actricem audis – externam habuit proximam causam, i.e. separationem, laboris causa, et occursus tantum sub fine hebdomadae: "Au début nous avons passé d'excellents week-ends, mais fin '84, nous commencions a nous disputer de plus en plus fréquentemènt pour de bricoles. En janvier '85, j'ai fait ma demande de mutation, mais celle-ci n'a pas abouti. C'est a ce moment que notre ménage commençait a ne plus aller" (*Mémoire*, Summ., 4).

Actricis pater hanc negativam notam adnotat: "Je vient de dire que, pratiquement, ont toujours été séparés" (47/24). Laboris socia T2 hanc potiorem causam ruinae coniugalis fuisse affirmat: "La cause primordiale c'était l'éloignement des époux" (63/26).

Non immaturitas vel affectiva discidii causa fuit, sed discrepantia inter characteres: "Nous nous – pergit actrix in sua memoria – rendions compte que nos caractères n'étaient pas aussi compatibles que nous l'avions cru et de mon coté, j'étais déçue par la vie, car je me rendais compte que ce n'était pas de tout comme cela que je l'avais imaginée" (*Mémoire*, Summ., 5).

Cum res in peius verterent, divortii impetrandi causa, advocatum adiverunt coniuges "car il valait mieux que l'on se sépare, étant donnée notre incolllpatibilil¿ d'llullleur et de caractere" *(ibid.)*.

Quin dicatur et sterilitas non parvum habuisse pondus in difficultate vitae coniugalis (*Mémoire*, Summ., 6).

Conventus autem potius quam incociliabilitati ingeniorum matrimonii ruina tribuit immutationi animi mulieris quando eadem amato-

riam relationem nexuit cum d.no S1. Scribit enim ad mulieris Patronum: "... je pense que le principal motif provient du changement relatif de caractère de M ... Je finis par découvrir qu'elle entretenait une relation avec un certain S1, qui passait pour être un de ses meilleurs amis d'enfance. Je le connaissais moi-même un peu puisque nous avions déjà skié ensemble l'hiver précédent. Je demandais alors des explications a M Mais en vain" (Summ., 16; cf. quoque alteram epistolam d. 22 iulii 1987 – Summ., 19).

Inutilis interventus utriusque familiae ad matrimonium servandum. M destinationem sui officii mense septembri a. 1985 (Advocatus adnotat a. 1986 – Summ., 20) petiit et obtinuit in regione, in qua degebat S1, tunc universitatis alumnus. Divortium "fut prononcé le 23 septembre 1986" (Summ., 16).

Epistolam ita concludit conventus: "Je trouve d'ailleurs cette démarche de la part de M plutôt déplaisante, voire même déplacée, comme si elle tenait a se venger, alors que les torts ne lui incombent qu'a elle seule" (Summ., 17).

14. - Quibus omnibus in iure et in facto perpensis, Nos infrascripti Patres Auditores de Turno, pro Tribunali sedentes et solum Deum prae oculis habentes, Christi nomine invocato, declaramus, pronuntiamus et definitive sententiamus, ad propositum dubium respondentes:

"NEGATIVE, SEU NON CONSTARE DE MATRIMONII NULLITATE, IN CASU, OB GRAVEM DEFECTUM DISCRETIONIS IUDICII CIRCA IURA ET OFFICIA MATRIMONIALIA ESSENTIALIA MUTUO TRADENDA ET ACCEPTANDA EX PARTE MULIERIS ACTRICIS".

Ita pronuntiamus et mandamus locorum Ordinariis et Administris Tribunalium, ad quos spectat, ut hanc Nostram defimitivam Sententiam notificent omnibus, quibus de iure, et exsecutioni tradant ad omnes iuris effectus.

Romae, in sede Tribunalis Rotae Romanae, die 19 maii 1993.

Raphael FUNGHINI, Ponens
Victorius PALESTRO
Cormac BURKE
Gregorius ERLEBACH, Not.
Ex Cancellaria Romanae
Rotae Tribunalis, die
Gregorius ERLEBACH, Not.

ACERCA DE UNA SENTENCIA DE NULIDAD MATRIMONIAL DE LA ROTA ROMANA "CORAM FUNGHINI" *DEL 19/5/1993*

Exposición y comentario o problemática

I

Las partes se casaron en agosto de 1984. El primer tiempo de la vida conyugal fue bueno, pero la relación se fue deteriorando, por tener que vivir las partes separadas por motivos laborales. En febrero de 1986 se separaron y luego se divorciaron. En mayo de 1987 la mujer planteó ante el tribunal de primera instancia la nulidad de su matrimonio por "falta de discernimiento respecto a los derechos y deberes esenciales del matrimonio que mutuamente se han de dar y aceptar", por parte de ella. El tribunal, en enero de 1990, dio sentencia favorable a la nulidad. Por apelación del señor Defensor del Vínculo la causa fue al tribunal de segunda instancia, que, tras una nueva pericia, llegó a una decisión a favor del vínculo. El abogado propuso excepción de nulidad de la sentencia de segunda instancia. Pero la Rota Romana decretó, en junio de 1991, la validez de la sentencia del tribunal de apelación. Resuelta la cuestión incidental, el tribunal se abocó al estudio del "mérito" de la causa, es decir: "Si consta la nulidad del matrimonio, en este caso, por *grave defecto de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes esenciales del matrimonio que mutuamente se han de dar y aceptar los cónyuges, por parte de la mujer, actora, a causa de su inexperiencia y edad juvenil*".

II

En cuanto a los *Fundamentos de Derecho*, se indica que para contraer válidamente un matrimonio no es suficiente la facultad cognoscitiva, sino que se requiere una facultad crítica o discreción de juicio. Éste exige madurez psíquica y abarca tres elementos: suficiente conocimiento intelectual acerca del objeto del consentimiento; conocimiento crítico o estimativo acerca del matrimonio que se va a celebrar; y libertad interna. Los cónyuges deberán tener presente que la naturaleza del matrimonio lleva consigo obligaciones graves y perpetuas hacia la otra parte y hacia la futura prole. Y deberán poder realizar un juicio práctico-prác-

tico acerca si les resulta bueno, conveniente, oportuno, contraer matrimonio con esa determinada persona, en ese momento concreto y para el futuro. Y, de parte de la voluntad, es necesario que pueda elegir libremente, es decir, sin inhibición ni limitación, el bien propuesto a ella por el entendimiento.

Sin embargo, para la validez del matrimonio no se exige una absoluta madurez de juicio; ni una capacidad para todos los aspectos de la vida, aun en el ámbito matrimonial, sino que basta un uso de razón adecuado al consentimiento (cita de M. F. Pompedda). Además, la cuestión que deben resolver los jueces es si la persona fue capaz de dar un consentimiento válido; no si celebró o fue capaz de celebrar un matrimonio prudentemente. Porque para un consentimiento válido no se requiere la prudencia que asegure poder contraer un matrimonio, no sólo válido, sino también conveniente, feliz, fructuoso, para los cónyuges, la futura prole y la sociedad. "Muchos contraen un matrimonio válido, que hubiera sido mucho mejor que no lo contrajeran" (sent. c. Heart).

Ni la inexperiencia de la vida ni la falta de pericia para conducir los asuntos familiares son, de suyo, signos de una falta de discreción de juicio o de inmadurez psíquica. Ya Cicerón señalaba que es propio de la edad juvenil una cierta imprudencia, y, sin embargo, la Iglesia considera aptos para contraer matrimonio al varón que haya cumplido 16 años y a la mujer que haya cumplido 14 (can. 1083). El defecto de discreción de juicio que incapacita para contraer matrimonio no consiste en un juicio superficial o poco sutil, sino en graves perturbaciones del ánimo, aun cuando la enfermedad no esté bien definida, ni esté determinado su origen, que pueden viciar el acto humano, de modo que el contrayente carezca de la suficiente capacidad de estimar o de querer libre y espontáneamente. Juan Pablo II enseñó a la Rota Romana (Alocución de 5/2/1987) que una verdadera incapacidad sólo tiene lugar en presencia de una seria forma de anomalía que, de cualquier modo que se la defina, afecte sustancialmente la capacidad de entender y/o de querer del contrayente.

El Código establece que en este tipo de causas, sean escuchados peritos psiquiatras o psicólogos (can. 1680), a los que corresponde dar un juicio acerca de la naturaleza de la enfermedad o psicopatología, de su gravedad, su evolución, así como de su influjo en el consentimiento matrimonial. Pero su función no es afirmar la nulidad o validez del matrimonio. El juez no está ligado a las conclusiones de los peritos, aunque sean concordes. Pero no puede rechazarlas sin causa grave, como, por ejemplo, que no están sólidamente fundadas en las actas, y expresan más bien la condición hodierna y no aquella a que se refieren las actas; o bien, son peritos que no adhieren a los principios de la antropología cristiana; o bien, son condescendientes con una mente prejudicial

de tipo laxista; o proponen conclusiones meramente probables y no moralmente ciertas; o bien, dichas conclusiones van más allá de lo señalado por las premisas. El juez debe realizar su estimación, no según la interpretación de orden psiquiátrico o psicológico, sino únicamente en categorías canónicas, tomadas de la jurisprudencia Rotal (sent. c. Stankiewicz). Sin embargo, el juez debe expresar los argumentos por los que acepta o rechaza las conclusiones de los peritos (can. 1579).

III

En cuanto al *Derecho aplicado a los Hechos*, se indica que la actora considera nulo su matrimonio porque su juventud e inexperiencia no le han permitido apreciar correctamente los derechos y deberes del matrimonio. Sin embargo, las partes se casaron teniendo ambos 22 años, habiendo concluido los estudios del bachillerato y teniendo trabajo. Ambos acudieron al párroco de ella, para obtener una preparación personal para el casamiento. Y ellos eligieron los textos de la misa de matrimonio. El estado psicológico de ambos, en el día del casamiento y en la víspera, era sereno y tranquilo, a la vista de todos. Y la víspera del matrimonio la madre de la actora le dijo que si creía no haber reflexionado lo suficiente sobre el casamiento era conveniente anular todo. La actora le respondió que había reflexionado.

Ni en el escrito inicial ni en la declaración judicial aparecen signos de inmadurez. Más bien hay una dificultad para la vida en común que producirá celos en el ánimo del convenido. Además, se afirma que la vida se le reveló utópica desde el instante mismo en que comenzó a trabajar. Y ni se habla de las obligaciones esenciales del matrimonio acerca de las cuales la actora estaría afectada de un grave defecto de discreción de juicio. Ella, más que referirse a dificultades propias en la vida conyugal, testifica sobre cierta "inadaptabilidad" del convenido al matrimonio.

Y tampoco debe considerarse a la actora ignorante o inexperta en materia sexual. Al respecto, la madre de la actora dice que la madre del convenido los hacía acostar juntos en el tiempo del noviazgo, según esta última le dijo a la primera. Además, la actora se relacionaba fácilmente con familiares y amigos. Y, por otra parte, las razones por las que los jueces de primera instancia concluyeron a favor de la nulidad matrimonial se fundaron, más que en un defecto de discreción de juicio, en las dificultades para constituir una válida relación interpersonal, lo que se refiere al canon 1095, 3. Al respecto, se dice que las concesiones que debían realizarse el uno al otro eran cada vez más difíciles de soportar.

El convenido y sus parientes, debidamente citados, no comparecieron en el juicio, y, por tanto, en las actas se cuenta con una narración de los hechos realizada por la actora y sus testigos. El padre de la actora dice que las partes eran inmaduras, pero no manifiesta signos de inmadurez. Dice que las partes eran simplemente compañeros de clase; que la actora hizo tardíamente su crisis de adolescencia; que ella se casó en contra de las advertencias paternas y que tomó la decisión de casarse para dejar la casa familiar. Pero esto no concuerda con lo manifestado por la misma actora y por su madre. Ésta señala que retrasó el casamiento lo que pudo, pero que no se puede decir indefinidamente que no. Y el padre dice que hizo advertencias a ambos en contra del matrimonio. Pero ello no fue a causa de la inmadurez o incapacidad para la vida conyugal, sino por las frecuentes y constantes discusiones por cosas sin importancia y porque no se puede pasar toda una vida discutiendo sin descanso. Ahora bien, los dichos sobre la inmadurez por parte del padre de la actora parecen más bien reflexiones posteriores al fracaso del matrimonio que un testimonio directo acerca de la capacidad psíquica de ella para emitir un consentimiento válido. El padre afirma que ellos se han casado demasiado rápidamente, sin reflexionar, a la ligera, sin pesar sus responsabilidades.

También la madre de la actora declara que ella no se casó seriamente; que ella era muy superficial y pensaba que bastaba casarse para que todo fuese bien. Por otra parte, el hermano de la actora, un año mayor que ella, manifiesta que su familia no se opuso a la idea del matrimonio, pero se hubiera querido que el casamiento tuviera lugar un año más tarde, que ella hubiera tenido tiempo de reflexionar. Y creía que la familia del convenido pensaba lo mismo. Si esto es así, ¿dónde está la declamada inmadurez que puede superarse en un año? Y, sobre el modo de ser de la actora, el hermano declara que era voluntariosa, dinámica, más bien precipitada, a menudo irreflexiva, directa en su modo de hablar; cuando algo no le gustaba, ella lo decía en la cara, incluso a sus profesores. Hoy se ha calmado un poco; era sincera; a veces cambiante; expansiva. Preguntado el testigo sobre signos precisos de inmadurez en su hermana, responde, en forma indefinida, que ella hacía las cosas que le gustaban sin ver el porvenir.

Una compañera de trabajo de la actora se declara, personalmente, en contra del proceso y piensa que la actora asumió sus responsabilidades al casarse por la Iglesia. Aunque es amiga, la testigo dice que la actora quizá fuera un poco inmadura; pero era inteligente, sabía discutir y era culta. Era dinámica; y la testigo se pregunta si la actora no era ingenua; y si era suficientemente reflexiva.

El abuelo de la actora dice que tanto él como su mujer, pensaban que las partes eran un poco jóvenes para hablar de casamiento, que

daban la impresión de ligereza; y que había una gran desarmonía entre ellos dos. El testigo no sabe por qué causa la actora considera nulo su matrimonio. Pero desea favorecer dicha nulidad porque la actora se encuentra muy feliz en su nueva unión. El testigo afirma que ella tenía veintidós años y no era madura. Pero el único signo de inmadurez que indica son las frecuentes tensiones con el esposo. Pero éstas no podían ser de tanta gravedad si no hubo ninguna ruptura entre ellos antes del matrimonio. También dice el testigo que ella no tenía la responsabilidad suficiente para asumir una vida de trabajo y dirigir una casa y ser madre de familia. Pero esto es desmentido por los hechos, por el trabajo de ella, en cuanto a lo primero; y, en cuanto a lo segundo, porque los cónyuges nunca tuvieron una casa conyugal común. No se ve cómo el testigo puede afirmar que la actora abordó su matrimonio con una total inconsciencia; lo cual, ni la misma actora lo afirma.

Nada útil refiere la abuela de la actora, ya que afirma de palabra la inmadurez, pero no lo corrobora con los hechos. Todo lo funda en que la nieta, deseosa de libertad, por medio del matrimonio pensaba librarse del molesto dominio de los padres, que la dirigían demasiado. Pero las actas no muestran una rígida educación por parte de los padres, ni una protección inmoderada.

En favor de la actora también da su testimonio una amiga de la familia, afirmando que la actora era de una gran inmadurez antes del casamiento. Dice que no se la había visto evolucionar como a las otras chicas de su edad; y que le faltaba el mínimo de sentido de la vida y de las responsabilidades. Tales dichos superan la realidad; los hechos refutan de modo absoluto estas últimas palabras de la testigo. Porque la actora no carecía de conciencia de sus obligaciones. Realizó sus estudios y, terminados éstos, comenzó de inmediato a buscar trabajo y, cuando se presentó, lo tomó.

El tribunal de primera instancia, contra lo prescripto en el canon 1680, llegó a su decisión sin intervención de psiquiatra. Por el contrario, el tribunal de apelación hizo intervenir a un médico jefe de un Centro de Psiquiatría Infanto-juvenil. Éste afirma que no aparecen mayores perturbaciones psicológicas ni en la actora ni en el convenido. En el momento de casarse ellos entran progresivamente en la edad adulta. Se podrían encontrar diversas explicaciones al fracaso de esta joven pareja –dice el perito–, pero hay que franquear un gran paso para concluir de ahí la inmadurez de la convenida o una gran falta de discernimiento en ella. El perito no niega cierta inmadurez en la actora, pero no cree que se pueda hablar de una grave falta de discernimiento. El naufragio de este matrimonio se explica por las incomodidades y molestias de una desordenada vida común, por su vida a distancia, por la ausencia de vida de pareja. Allí hay que buscar las explicaciones de la

ruptura, mucho más que en las dificultades psicológicas del uno y de la otra.

El fracaso del matrimonio, según la actora, tuvo una causa próxima externa que fue la separación de las partes, por motivos laborales, y el encuentro de ellos sólo los fines de semana. Dice que al comienzo pasaron excelentes fines de semana, pero que hacia fines de 1984 (apenas cuatro meses después de casados), comenzaron a discutir, cada vez más frecuentemente, por cosas sin importancia. El padre de la actora dice que ellos, prácticamente, han estado siempre separados. La compañera de trabajo de la actora dice que la causa principal del fracaso matrimonial fue el alejamiento de los esposos. No fue una inmadurez o problema afectivo la causa de la ruptura, sino una discrepancia de caracteres. Al respecto, la actora señala que sus caracteres no eran tan compatibles como habían creído; y ella se dio cuenta que la realidad no era en absoluto como la había imaginado. Además, como causa para pedir el divorcio adujeron la incompatibilidad de humor y de carácter. Sin que se diga, la esterilidad tuvo no poco peso en la dificultad de la vida conyugal.

Por su parte, el convenido, más que a una incompatibilidad de caracteres, atribuye la ruina del matrimonio a un cambio en el ánimo de la mujer, cuando ella estableció una relación amorosa con uno de sus mejores amigos de la infancia. Esto el convenido lo escribió al abogado de la actora.

En consecuencia, los Padres Auditores de Turno de la Rota Romana, respondiendo al *dubio* propuesto, sentencian: *NEGATIVAMENTE*, O SEA, QUE NO CONSTA LA NULIDAD DEL MATRIMONIO EN CUESTIÓN, POR LA CAUSAL DE GRAVE DEFECTO DE DISCRECIÓN DE JUICIO, ACERCA DE LOS DERECHOS Y DEBERES ESENCIALES DEL MATRIMONIO QUE MUTUAMENTE SE HAN DE DAR Y ACEPTAR, POR PARTE DE LA MUJER, ACTORA EN LA CAUSA.

IV

En cuanto al *comentario* que se puede hacer de esta sentencia, ante todo señalemos, en forma general, que para poder realizarlo de un modo más pleno y ajustado, sería necesario conocer las actas del proceso. Ello es obvio, porque, hipotéticamente, en alguna sentencia se podría haber omitido algún elemento significativo. Pero no hay ningún elemento para pensar que esto haya podido ocurrir en nuestro caso. Por ello aquí, más que un comentario *de la sentencia*, lo que realizamos es un comentario *con ocasión de la sentencia*. Esta distinción es conveniente tenerla en

cuenta, porque aparecerá reiteradamente en lo que sigue de nuestra modesta exposición.

Ante todo, entendemos que ésta es una *sentencia justa* y dotada de una particular *ejemplaridad*. En efecto, sus *Fundamentos de Derecho*, aunque breves, son claros y con particular referencia al caso concreto que se juzga. Así, se distingue entre matrimonio nulo y matrimonio contraído imprudentemente. Y la imprudencia, aunque sea importante, no es un grave defecto de discreción de juicio. Como tampoco implica necesariamente inmadurez la edad de 22 años; ni la falta de pericia en cuestiones familiares puede, de suyo, constituir un signo claro de inmadurez o de grave defecto de discreción de juicio. Además, la sentencia se refiere a la doctrina de Juan Pablo II, según la cual, la verdadera incapacidad sólo puede darse si existe una anomalía que ataque sustancialmente la capacidad de entender y/o de querer del contrayente. Y, finalmente, se refiere bien a la función del perito, a cuyas conclusiones el juez no está ligado; y se enumeran una serie de ejemplos por los cuales el juez puede rechazar tales conclusiones periciales.

En cuanto al *Derecho aplicado a los Hechos*, la sentencia va recorriendo lo manifestado por la actora y los testigos, mostrando cómo la repetida afirmación de inmadurez no es acompañada de signos claros de la misma. Hay, en cambio, signos de madurez en la actora, en lo que se refiere a sus estudios y su trabajo, e incluso, en la preparación religiosa y litúrgica de su matrimonio. Por otra parte, los jueces de primera instancia concluyen a favor de la nulidad, fundándose, no en la falta de discreción de juicio, sino en las dificultades de las partes para constituir una relación interpersonal. Al respecto, se habla de incompatibilidad de caracteres, de discusiones, falta de armonía, etcétera. Y, sobre todo, lo que parece decisivo en la ruptura es el hecho de que los esposos nunca hayan tenido un hogar conyugal y se contentaran con encontrarse los fines de semana. Esto parece un planteo descabellado y es cierto que un matrimonio en esas condiciones no debiera haberse realizado; pero no constituye una falta grave de discreción de juicio, ni indica, de suyo, anomalía psíquica alguna. Al respecto, en la única pericia realizada en segunda instancia, no aparecen perturbaciones psicológicas "mayores" en las partes; y de su fracaso matrimonial no puede el perito concluir la inmadurez y la falta de discernimiento de ella.

La sentencia posee una *ejemplaridad* muy necesaria, porque se puede presumir –sobre todo mirando ciertas cifras de ciertos países– que se darán Decisiones (con doble sentencia conforme o sentencia y decreto confirmatorio, en procesos que no llegan a la Rota) afirmativas de la nulidad matrimonial, con muchos menos argumentos y pruebas que los presentados en nuestro caso. Así, es presumible que matrimonios válidos se declaren nulos; que se disuelva legalmente lo que Dios ha unido

realmente; que se realicen divorcios encubiertos; que se vaya abriendo camino la consideración de que casi todo matrimonio fracasado es matrimonio nulo, etcétera. Y ello, casi siempre, por presuntas causas psíquicas.

Ahora bien, si nos ubicamos un poco al margen de la sentencia concreta y reflexionamos *con ocasión* de ella, podríamos considerar también la hipótesis de una *sentencia rotal justa no verdadera.* O lo que podría llamarse formalmente justa, pero realmente injusta. Sería el caso en el que *ex actis et probatis* no quedara probada la nulidad. Pero ello se debiera a graves deficiencias en la instrucción de la causa; y si la Rota ordenase un suplemento de prueba, por vía rogatorial, generalmente ella se ejecuta por el mismo tribunal que antes falló y puede reiterar los defectos de la instrucción. En este sentido, ¿no podría la Rota, actuando en tercera instancia, tener libertad para elegir que la instrucción suplementaria, por la vía rogatorial, fuera realizada por el tribunal de primera o de segunda instancia? ¿O bien, aplicando el artículo 72 de las "Normas del Tribunal de la Rota Romana" del año 1994, delegando a alguna persona determinada?

En los casos en que concurra una breve convivencia, unida a la evidencia de un matrimonio contraído con notoria imprudencia, debería ser muy *cuidadosa la investigación*, a los efectos de saber lo que ocurre en el interior de los contrayentes en el momento de dar su consentimiento. Porque podrían existir causas psíquicas o también diversas hipótesis de simulación.

Al respecto, en el caso de la sentencia que comentamos, en ella se dice que, en primera instancia se observa la grave omisión de la pericia; en segunda instancia se indican "no pocas irregularidades" de tipo procesal; así como la omisión, quizá, de otras pruebas, excepto la realización de una sola pericia. Y no podemos decir nada sobre la excepción de nulidad de sentencia de segunda instancia, propuesta por el Patrono de la actora, dado que en la sentencia de tercera instancia sólo se constata su existencia y su rechazo. Por otra parte, ante la no comparecencia del convenido, ni de sus parientes, no sabemos si hubo reiteración de citaciones y esfuerzos procesales para lograrla. A todo lo cual le damos un sentido más general y más bien como *comentario con ocasión de la sentencia*, porque en nuestro caso no hay elementos, en absoluto, para pensar que la certeza moral hubiera sido distinta con una mejor instrucción. Ello porque la investigación aporta una serie de elementos positivos en la actora que contradicen la hipótesis de una falta grave de discreción de juicio.

Una última *problemática con ocasión de la sentencia* podría surgir del hecho de una formulación del *dubio* tan inadecuada como para pensar que un grave defecto de discreción de juicio pueda ser causado por

"inexperiencia y edad juvenil"; y del hecho de que los jueces de primera instancia se hayan fundado en su conclusión *pro nullitate* en las dificultades de los cónyuges para constituir una válida relación interpersonal; lo que ubica el caso en el canon 1095, 3. El problema teórico que se plantea es doble. En primer lugar, es el relativo a las relaciones entre el canon 1095, 2 y el 1095, 3. ¿Puede decirse que el primero incluye al segundo, aunque no al revés? Aunque no es el caso de la sentencia rotal que tratamos, ¿qué hubiera ocurrido si se llega a demostrar en apelación que no hubiera simples dificultades, aunque graves, sino una verdadera incapacidad para la relación interpersonal y para asumir y cumplir en un matrimonio concreto con las obligaciones esenciales del matrimonio? ¿Se hubiera podido considerar doble sentencia afirmativa conforme o hubiera significado ir *ultra petita*? ¿Se hubiera podido considerar a esa segunda sentencia incursa en vicio de nulidad insanable, de acuerdo al canon 1620, 4º y 8º? Y, yendo todavía a un caso más general, ¿qué ocurre si existieran dos sentencias de una causa, en dos instancias, en las que hubiera plena coincidencia respecto a los hechos probados, pero distinta interpretación de los mismos, en el sentido de considerar nulo el matrimonio por capítulos distintos? ¿Podría considerarse doble sentencia conforme? Sería de desear que estos puntos fueran, de una manera clara y definitiva, resueltos por la jurisprudencia rotal.

José Bonet Alcón

APOSTOLICUM ROTAE ROMANAE TRIBUNAL

Coram R. P. D. Antonio STANKIEWICZ, Ponente

COCCINEN.

NULLITATIS MATRIMONII

(V - M)

P. N. 15. 834

SENTENTIA DEFINITIVA

die 27 ianuarii 1994

In Nomine Domini. Amen.

Ioannis Pauli PP. II anno Summi Pontificatus decimo sexto, die 27 ianuarii a. 1994, RR.PP.DD. Antonius Stankiewicz, qui et Ponens, Aemilius Colagiovanni et Hyginus Ragni, Auditores de Turno, in causa Coccinen., Nullitatis Matrimonii, inter d. num V, actorem, natum die 5 ianuarii a. 1955, domicilium habentem in D1, C1, in iudicio repraesentatum et agentem per suam Patronam ex officio Adv. A1; et d. nam M, natam die 12 decembris a. 1956, domicilium retinentem in D2 C2, rite citatam; interveniente et disceptante in causa Rev.mo Roberto M. Sable, Vinculi Defensore N. A. T., sequentem in tertio iudicii gradu pronuntiaverunt sententiam definitivam.

FACTI SPECIES

1.- V, hac in causa actor, machinator, cum tricesimum ageret annum, in matrimonium duxit iuxta ritum Ecclesiae Latinae, die 27 ianuarii a. 1985, M, conventam, undetriginta annos natam, aegrorum ministram, in paroeciali ecclesia dicata EC1, in oppido v. d. C2 intra fines dioeceseos Coccinensis.

Quoniam novi coniuges matrimonio "by proposal" seu concordato ope parentum iuncti erant, ex quo fere de facie tantum inter se noti erant

post brevem occursum sex mensibus ante celebrationem nuptiarum habitum, quem commercium epistolare tantum secutum est, inopinatas difficultates vitae coniugalis ex crudescente morbo psychico conventae exortas aequo animo superare non valuerunt.

Cum enim tertio mense convictus coniugalis perdurante, hoc est die 19 aprilis a. 1985, M in dementium valetudinarium conici debuit, vir factum illud moleste acceptavit, quia uxorem sanae mentis in matrimonium ducere intenderat et ad hunc finem iam ante nuptias quandam explorationem exsecutus est.

Postquam vero a fratre uxoris T1 certas notitias receperat M tempore praenuptiali curationi subiectam fuisse, quae ad mente captos sanandos pertinebat, e domo coniugali omnino discessit.

2.- Dein V, paucis mensibus a separatione vixdum exactis, seu die 19 martii a. 1986, libellum litis introductorium Tribunali Coccinensi exhibuit, quo matrimonium suum nullitatis accusavit ex capite erroris in qualitate personae conventae, in quem ipse inciderat, et ex capite doli a parte conventa patrati.

Aditum Tribunal, ratione loci celebrationis matrimonii et quasi-domicilii partis conventae competens, libello admisso et processu rite peracto, die 16 iulii a. 1987, negativam protulit sententiam, qua declaravit non constare de matrimonii nullitate ex adductis nullitatis capitibus, id est "either on the ground of error concerning a quality of a person amounting to the error of person as intended in canon 1097 § 2, or on the ground of fraud as intended in canon 1098".

Sed negativam senteniam primi gradus infirmavit Tribunal appellationis Verapolitanum, die 10 novembris a. 1988, ad quod actoris pater P1 appellationem interposuerat, declarans videlicet filii causam "has quite sufficient valid grounds to merit a favourable verdict".

Appellante Vinculi Defensore, causa delata est ad hoc Apostolicum Tribunal.

Instante Patrona ex officio actoris, instructio suppletiva peracta est.

Tandem, receptis scripturis defensionalibus, nunc Nobis respondendum est dubio sequenti sub formula, die 23 iulii a. 1992, concordato: "*An constet de matrimonii nullitate, in casu, ob errorem in qualitate personae directe et principaliter intenta (can. 1097 § 2) ex parte viri actoris, atque ob deceptionem dolosam a parte conventa patratam (can. 1098)*".

IN IURE

3.- Error licet epistemologice in statu assensus mentis in falsum consistat, ex quo idem fit ac falsum de aliqua re iudicium, iuridice tamen falsam cognitionem et repraesentationem facti alicuius vel normae

aut substantiae actus iuridici denotat, quae discrepantiam inducit inter voluntatem ex erroris influxu efformatam ac declaratam, et voluntatem sic dictam hypotheticam seu interpretativam, quae scilicet haberetur si error seu falsa rei cognitio abesset.

Est igitur error vitium cognitionis realitatis praesentis vel praeteritae in conclusione actus iuridici, qui ideo tum ab ignorantia et nescientia distinguitur, quae in defectu cuiuslibet cognitionis sive verae sive falsae consistunt, tum a dubio et suspicione in quibus status indeterminationis mentis errorem penitus tollit, tum a iudicio opinativo quod cogitationem de opposito implicat et adhaesionem incertam tantum sive in verum sive in falsum facit.

Quamvis error sit vitium cognitionis seu apprehensionis, vi tamen iudicii hypothetici, quod in se cohibet, voluntatis quoque rectam formationem impedit, quae nempe alia esset si error non exstaret. Attamen actus sub erroris influxu positus non est omnino involuntarius, sed tantum involuntarius "secundum quid", id est si talis error non adesset, ex quo doctrina translaticia negotii iuridici errorem inter vitia voluntatis enumerat (cf. V. SCIALOJA, *Negozi giuridici*, Roma 1950, 249 y ss.).

Itemque in doctrina matrimoniali canonica error considerari solet inter vitia consensus, qui est actus voluntatis (can. 1057 § 2), quo matrimonium in suo esse totaliter constituitur (cf. V. REINA BERNÁLDEZ, *Error y dolo en el consentimiento matrimonial canónico*, in Aa.Vv., *The New Code of Canon Law*, II, Ottawa 1986, 1047; U. NAVARRETE, *Capita nullitatis matrimonii in Codice I.C. 1983: Gressus historicus versus perfectiorem ordinem sistematicum*, in AA.VV., *Justus Judex*, Essen 1990, 272-273; J. F. CASTAÑO, *Il sacramento del matrimonio*, Roma 1992², 353 y ss.). Falsa enim cognitio ut puta substantiae aut naturae matrimonii in voluntatis determinationem influxum suum exercet eamque vitiat. Sed tamen quando "error cognitionem impedit, sequitur etiam in ipso consensu defectus, et per consequens in matrimonio; et sic error de iure naturali habet quod evacuat consensum" (S. THOMAS, *Commentum in lib. IV Sententiarum*, d. 30, q. 1, a. 1, in c.).

4.- Non quilibet tamen error actum reddit nullum, nisi aut versetur circa id quod eius substantiam constituat, aut in condicionem sine qua non recidat, aut iure aliud caveatur (can. 126).

Sed ex generalibus iuris principiis constat errorem in persona, quacum actus stipulatur, haud semper versari circa id quod eius substantiam constituit, nisi agatur de actu iuridico intuitu personae ineundo, sicut in matrimonio obvenit, quod in communione personarum consistit.

Nam consensu nuptiali vir et mulier foedere irrevocabili mutuo se tradunt et accipiunt ad constituendum matrimonium (can. 1057 § 2), hoc est totius vitae consortium, quod indole sua naturali ad bonum co-

niugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatur (can. 1055 § 1).

Quare error in persona, etiamsi sit unilateralis, in foedere matrimoniali semper habetur substantialis, qui ideo consensum matrimonialem iam ex ipso iure naturae nullum reddit, cuius vis inest quoque praescripto canon 1097 § 1 ita praecipienti: "Error in persona invalidum reddit matrimonium".

Profecto in errore substantiali de persona alterius partis consensus seu actus voluntatis errantis in tertiam personam fertur ad perficiendam cum illa tantum mutuam traditionem et acceptationem, non vero in compartem praesentem in nuptiarum celebratione, de cuius identitate concreta erratur.

5.- Notum est autem "personae" conceptum non eundem exprimere sensum apud varias doctrinas iuridicas, quae interdum notionis personae physicae dissolutionem quoque proponunt (cf. L. M. CASTAÑEDO, *El concepto jurídico de persona*, Pamplona 1989, 117 sq.).

Sed traditioni canonicae proprius est talis "personae" humanae conceptus, quem scilicet acceptio ontologica promovet, iuxta quam "homo dicitur persona, quatenus est "naturae rationabilis individua substantia", seu "individuus rationalis, conscientia et voluntate praeditus"; iuridice autem "quatenus est "capax iurium et obligationum subiectum", hoc est "subiectum activum iurium et subiectum passivum obligationum iure obiectivo statutarum et ex aliorum iuribus subiectivis profluentium" (G. MICHIELS, *Principia generalia de personis in Ecclesia*, Parisiis Tornaci - Romae 1955², 5 - 6).

Quare conceptus personae, de qua in canon 1097 § 1 cavetur, videlicet in quam error cadere potest, alius esse nequit nisi concretae personae humanae seu physicae (cf. Cap. I, Tít. VI, Lib. I, CIC).

Nam personae humanae concretae seu physicae est vocatio ad coniugalem communionem instaurandam per mutuam plenamque donationem personalem (cf. can. 1057 § 2), non vero personae "idealiter" conceptae, aut cuiusdam "identitatis" moralis et socialis vel peculiaris alicuius "personalitatis".

6.- Inde in errore circa personam alterius contrahentis agi potest tantum de concreta persona humana, hoc est de "subiecto iurium et officiorum in sua individualitate et identitate sumpto, abstractione facta ab omnibus ulterioribus qualitatibus quibus singulum subiectum afficitur in sua exsistentia reali" (U. NAVARRETE, *Error circa personam et error circa qualitates communes seu non identificantes personam*, in *Periodica de re canonica* 82 [1993] 664).

Haud obstante igitur aliquo conatu introducendi compagem personae "idealiter" conceptae, in dubitationem tamen vocari nequit certum

constansque iurisprudentiae principium quod penes substantivum nomen "persona" in canon 1097 § 1 unam tantum significationem implicat, "nempe individuum physicum ab aliis distinctum" (c. Exc. mo POMPEDDA, sent. 6 februarii a. 1992, Calicuten., n. 2).

Idque firmiter tenendum est, cum nullum ad rem adduci possit argumentum Legislatorem contra traditionem canonicam (can. 6 § 2) significationem personae etiam qualitatibus moralibus, socialibus, culturalibus ac iuridicis addixisse, quibus nempe individuum exornari solet, vel potioribus elementis eius structurae psychicae, videlicet "intendisse vim erroris in *persona* tamquam vim erroris in *personalitate* alterius contrahentis" (*ibid.*, n. 2; cf. etiam c. infr. Ponente, sent. 22 iulii a. 1993, S. Salvatoris in America, n. 7).

7.- Quin immo si conceptus personalitatis in locum *personae physicae* in canon 1097 § 1 substitueretur, talis interpretatio personae omnino superfluam redderet lege firmatam nullitatis sanctionem tum quoad errorem dantem causam contractui circa qualitatem personae directe et principaliter intentam (can. 1097 § 2), tum quoad deceptionem dolosam, errorem secumferentem, circa alterius partis aliquam qualitatem consortium vitae coniugalis suapte natura graviter perturbantem (can. 1098).

In 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, utpote qui exsereret discrepantiam inter voluntatem ex erroris influxu efformatam et voluntatem hypotheticam seu interpretativam, quae scilicet haberetur si error non adesset, hoc est absque ulterioribus requisitis, de quibus in canonibus 1097 § 2 et 1098 nominatim cavetur.

Commutatis verbis, in utroque casu "sufficeret ergo sic dicta "voluntas interpretativa", quae indicat simpliciter statum intentionalem illius qui non contraheret, si sciret compartem illa qualitate carere (vel illam habere)" (U. NAVARRETE, *Error circa personam*, 665), quia ad effectum nullitatis matrimonii praeter errorem non requireretur nec qualitas ab errante directe et principaliter intenta, neque deceptio dolosa circa aliquam qualitatem consortium coniugale graviter perturbantem.

8.- E contra lex ecclesialis sub determinatis dumtaxat conditionibus errori in qualitate personae efficaciam iuridicam agnoscit consensum invalidantem, dum in canon 1097 § 2 ita cavet: "Error in qualitate personae, etsi det causam contractui, matrimonium irritum non reddit, nisi haec qualitas directe et principaliter intendatur".

Haec igitur norma per se ac directe nullam efficaciam irritantem consensum tribuit errori in qualitate personae, immo neque errori antecedenti seu causam danti contractui. Nam qui intuitu alicuius quali-

tatis in comparte sub influxu erroris ad celebrandum coniugium sese determinat, quod secus non celebraret, ambitum voluntatis hypotheticae non egreditur, et ideo, cum res non sit de errore substantiali sicut in errore circa personam, effectum invalidantem consensum consequi non valet.

Sed ex significatione clausulae "nisi haec qualitas directe et principaliter intendatur", ope argumenti "a contrario" vel ex "dissociatione" in sensu productivo novae normae implicitae, iure deducitur quoque altera erroris in qualitate personae figura, vim irritantem consensum habens, videlicet si errans circa qualitatem alterius partis eandem quoque qualitatem directe et principaliter intendat, seu si intentionem directam ac principalem in eam proprie convertat.

9.- Re quidem vera, cum de qualitate communi agatur, haec qualitas non solum seria sit oportet, id est "néw frivola né banale" (IOANNES PAULUS II, *Allocutio ad Romanae Rotae Auditores coram admissos*, 29 ianuarii a. 1993, n. 7; in AAS 85 [1993] 1260), verum etiam ex praevalenti voluntate errantis obiectum consensus ingredi debet.

Hoc autem obvenit, si haec tria concurrunt:

a) Imprimis errans exoptatam qualitatem personae alterius partis intendere debet.

Idque fit, si ipse actu intellectus determinatam qualitatem specificet et actu voluntatis explicito vel saltem implicito eam appetat. Qui enim in qualitate "intenta" errat, intentione seu voluntate sua eam amplecti debet, quatenus "intentio est actus voluntatis" (P. SIWEK, *Psychologia methaphysica*, Romae 1962[6], 437)

b) Deinde errans optatam qualitatem personae compartis actu voluntatis *directe* appetere debet. Quod verificatur, si haec qualitas obiectum immediatum actus voluntatis constituat, non vero obiectum genericum vel mediatum, quod nempe in alio obiecto continetur, ex quo tamquam ex praemissis deduci potest.

c) Demum errans actu voluntatis qualitatem personae compartis *principaliter* attingere debet. Quod fit, si ipse qualitatem intentam prae ipsa persona compartis praecipue attendat, non autem accessorie et incidenter, sicut aliquid iuxta substantiam personae quod eam tantum concomitatur (cf. can. 1541; c. infr. PONENTE, sent. 24 octobris a. 1991, n. 11, RRD LXXXIII, 676).

In errore igitur circa intentam qualitatem alterius partis vis adverbiorum "directe et principaliter" hucusque explanari potest congruenter *tertiae regulae* S. Alphonsi, videlicet "si consensus fertur directe et principaliter in qualitatem, et minus principaliter in personam" (*Theologia moralis*, Lib. VI, Tract. VI *De matrimonio*, Cap. III *De impedimentis matrimonii*, dubium II, n. 1016, Mechliniae 1852, 31).

10.- Sicut simplex error spontaneus seu fortuitus circa alterius partis qualitatem, etiamsi det causam contractui, matrimonium nullum non reddit, quia limites voluntatis interpretativae per se haud excedit, nisi qualitas, de qua erratur, directe et principaliter intendatur, ita nec omnis error in qualitate personae compartis *dolo* excitatus matrimonium irritat, quamquam errori iniustitiam deceptionis adiectat, nisi deceptio respiciat ad qualitatem, quae natura sua apta sit ad graviter perturbandum consortium vitae matrimonialis.

Itidem enim lex ecclesialis sancit invalide contrahere eum, qui consensum praestat *deceptus dolo* circa aliquam alterius partis qualitatem, quae suapte natura consortium vitae coniugalis graviter perturbare potest (can. 1098).

Agitur sane de deceptione "dolo malo" alterius capta, fidem scilicet inter contrahentes graviter laedenti, non vero de quadam levi sollertia "dolo bono" tantum effecta, seu omni noxa vacanti iuxta communem hominum sensum, quam verbi gratia iurisconsulti antiquitatis omnino probaverunt, ut puta "si adversus hostem latronemve quis machinatur" (D. 4, 3, 1, 4), vel sicut obvenit in arte mercatorum, ubi "in pretio emptionis et venditionis naturaliter licere contrahentibus se circumvenire" (D. 4, 4, 16, 4), aut "quemadmodum in emendo et vendendo naturaliter concensum est quod pluris sit minoris emere, quod minoris sit pluris vendere et ita ivicem se circunscribere, ita in locationibus quoque et conductionibus iuris est" (D. 19, 2, 22, 3).

11.- Dolus autem dupliciter sumi potest, videlicet sive tamquam machinatio, fallacia et calliditas alterius decipiendi causa, hoc est ad inducendum eum in errorem, sive tamquam eventus deceptionis, in errore deceptivo seu doloso subsistens, in quem alter hisce mediis seu artificiis deceptoriis revera inducitur.

Momentum machinationis ad decipiendum alterum, ut notum est, traditio romanistica "dolo malo" tribuit dum tenet dolum non solum in simulatione contineri, ad quam definitio serviana eius ambitum coartare intendit rata nempe dolum esse "machinationem quandam alterius decipiendi causa, cum aliud simulatur et aliud agitur" (D. 4, 3, 1, 2), verum etiam praeter simulationem dari posse, sicut celeberrima definitio labeoniana concedit "dolum malum esse omnem calliditatem fallaciam machinationem ad circumveniendum fallendum decipiendum alterum adhibitam" (D. 4, 3, 1, 2).

Haec vero doli significatio iniustitiam actus machinationis, fallaciae et calliditatis implicat, ob quam decepto actio civilis spectat ad obtinendam damnorum reparationem, quam verbi gratia antiquitus consequi poterat actione vel exceptione doli, aut in integrum restitutione ob dolum.

In altera autem doli acceptione eventus ipsius deceptionis protenditur, in errore doloso consistentis, in quo propter libertatis agendi laesionem praevalet effectus consensum invalidans super effectu de resarciendis damnis decepto illatis, ex quo dolus pariter inter vitia consensus consideratur (cf. M. A. JUSTADO RUIZ-CAPILLAS, *El dolo en el matrimonio canónico*, Barcelona 1988, 239).

Huic acceptioni, ut videtur, magis accedit notio doli quam doctrina et iurisprudentia canonica sustentant, iuxta quam dolus dicitur "deceptio alterius deliberate et fraudulenter commissa, qua hic inducitur ad ponendum determinatum actum iuridicum" (G. MICHIELS, *Principia generalia*, 660. Cf. etiam J. F. CASTAÑO, *Il sacramento del matrimonio*, 354; L. CHIAPPETTA, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, Roma 1990, 219; c. BRUNO, sent. 19 novembris a. 1993, Reg. Insubris seu Comen., n. 3).

12.- Quamvis doli duplex sit consideratio possibilis: "doli ipsius quatenus iniusti (damnificatio), et eius effectus, erroris, sive accidentalis sive substantialis", quatenus "causa iniusta (dolus) et effectus (error) considerari possunt separatim" (F. J. URRUTIA, *Dolus in iure canonico*, in *Periodica* 79 [1990] 268; cf. L. BENDER, *Normae generales de personis*, Roma-Parigi-New York-Tournai 1957, 177), nihilosecius deceptio alterius ope machinationis, fallaciae et calliditatis ab errore praescindi nequit, cum error ipsius actus decipiendi effectum proprium ac necessarium constituat. Nam *deceptio alterius* in errore consistit, id est "sive *positiva*, faciendo aliquid vel dicendo quo alter in errorem inducitur, sive *negativa*, simulando aliquid vel reticendo, ut confirmetur et ad finem proprium utilisetur alterius error fortuitus" (G. MICHIELS, *Principia generalia*, 660).

Iamvero "primarius et directus doli effectus hic est, quod in mentem agentis *errorem* excitat (dolus positivus) vel saltem errorem fortuitum iam exsistentem culpabiliter confirmat (dolus negativus), sub cuius erroris influxu agens determinatur ad ponendum actum iuridicum determinatum" (*ibid.*, 662), dum alii effectus doli, prout *iniuria* facta decepto, laesio eius *libertatis agendi* et iniustum praeiudicium seu *damnum* ei illatum, nonnisi "mediante errore dolose provocato" exitum suum sortiuntur (l. c.).

13.- Quin etiam effectus iuridici doli cum effectibus erroris, ex huius indole pendentibus, stricte conectuntur.

Iamvero nullum adest dubium "quin *error* dolo alterius in intellectu agentis provocatus, *qua talis*, iisdem regatur principiis ac error mere fortuitus", et ratio "fundatur in intrinseca erroris, qua talis, natura et nullatenus mutatur, prout origo eius vel causa efficiens, a qua excitatur, sit diversa" (*ibid.*, 663).

Quare "si *error*, per dolum sic dictum substantialem in mentem agentis excitatus, *substantialis* sit seu "versetur circa id quod constituit substantiam actus vel recidat in condicionem sine qua non", actus ab agente positus ipso iure est nullus" (l. c.).

E contra, "si *error*, per dolum sic dictum accidentalem in mentem agentis excitatus, sit mere accidentalis", tunc "actus ab agente positus ex se, seu solius erroris ratione habita, est validus, nisi aliud iure caveatur. Sed tunc intervenit alius infirmitatis titulus, deceptioni iniustae qua tali specifice proprius" (l. c.). Ita enim error, ex dolo proveniens, iure coercetur etiamsi non sit substantialis, ratione nempe deceptionis.

Nam in dolo accidentali quoque, qui errorem accidentalem provocat, nedum aequitas canonica, sed ipsa iustitia exigit ut iniustitia dolo illata resarciatur.

14.- Ad rem enim canon 125 § 2 de effectu doli accidentalis in actu iuridico ita cavet: "Actus positus ex *metu gravi*, iniuste incusso, aut *ex dolo*, valet, nisi aliud iure caveatur; sed potest per sententiam iudicis reseindi, sive ad instantiam partis laesae eiusve in iure successorum sive ex officio".

Quando enim de *dolo substantiali* agitur, "quo scilicet in agente error substantialis fuit excitatus, nullum requiritur *speciale* iuris remedium *ad reparandam iniustitiam* erga deceptum commissam; cum enim in hoc casu actus ab agente positus iam ipsa ratione erroris substantialis sit ipso iure nullus (can. 104, CIC 17 = can. 126, CIC 83), iniustitia erga ipsum per deceptionem qua talem commissa per declarationem nullitatis habetur totaliter reparata" (*ibid.*, 664).

"Non ita *quando agitur de dolo accidentali*, quo in agente nonnisi error accidentalis fuit productus. Cum legislator taliter decepto non succurrat quatenus errorem est passus, nisi in casibus omnino exceptionalibus supra expositis, ac proinde iniuria per ipsam deceptionem qua talem illata regulariter non sit sufficienter reparata, ipsi succurrendum est per *specialia iuris remedia*, ad hoc directe concessa ut reparetur *iniustitia* per deceptionem dolosam agenti illata, quotiescumque error iniuste productus mere accidentalis est ideoque accidentalis dolus" (*ibid.*, 664-665).

Pro tali igitur casu decepto competit non solum actio rescissoria ex dolo, verum etiam exceptio contra eum qui urget actus ex dolo positi exsecutionem (*ibid.*, 669; cf. can. 125 § 2).

Nam in dolo accidentali, sicut in metu gravi et iniuste incusso, de quibus eodem prescripto canon 125 § 2 cavetur, "succurritur agenti, quia et in quantum eius libertas agendi fuit per causam extrinsecam iniuste laesa", etsi in dolo "coactio voluntatis non verificatur nisi mediante errore in intellectu agentis iniuste excitato" (*ibid.*, 665).

15.- Idque valet tamquam norma iuris communis quod spectat ad actus iuridicos in genere.

Si enim de matrimonio agatur, quod ex iure divino est indissolubile (cf. cánn. 1056, 1141), actio rescissoria ex dolo admitti nequit, sed ad praecavendam gravem iniustitiam et libertatis internae gravem quoque laesionem, quae ex machinatione alterius errorem deceptorium inducente exsurgerent in ordine ad extorquendum consensum, si nullum daretur remedium contra deceptionem deliberate commissam, lex ecclesialis in aequitate naturali fundata actionem nullitatis matrimonii ex deceptione dolosa celebrati his verbis sancit: "Qui matrimonium init deceptus dolo, ad obtinendum consensum patrato, circa aliquam alterius partis qualitatem, quae suapte natura consortium vitae coniugalis graviter perturbare potest, invalide contrahit" (can. 1098).

Quamvis nulla adsit dubitatio, quin haec norma casui sub iudice applicari possit, cum de matrimonio agatur quod post novae legis matrimonialis promulgationem iam celebratum est, nihilosecius brevi saltem mentione digna videtur hucusque procedens disceptatio, utrum novum legis praescriptum enuntiationem principii doctrinalis contineat, an potius vim exserat dispositionis iuris positivi canonici.

Etenim, ut notum est, ipsi postulatores novae legis de deceptione dolosa in consensu matrimoniali pro certo habuerunt postulatam ex aequitate naturali legem esse iuris positivi tantum, cui igitur vis retroactiva "non competeret", sed solummodo "pro futuro tempore tuitio iuridica contra deceptionem dolosam ita certa redderetur" (cf. H. FLATTEN, *Quomodo matrimonium contrahentes iure canonico contra dolum tutandi sint*, Coloniae 1961, 5).

16 - Quod principium firmum hucusque manet apud insignem partem doctrinae canonicae, quae novam normam de deceptione dolosa iuris positivi ecclesiastici omnino habet, ad tempus futurum igitur respicientem, non vero ad illud praeteritum (can. 9) seu ad matrimonia sub vetere Codice celebrata (cf. v. gr. M. F. POMPEDDA, *Annotazioni sul diritto matrimoniale nel nuovo Codice canonico*, in *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Milano 1993, 227; S. GHERRO, *Diritto matrimoniale canonico*, Padova 1985, 165 y ss.; P. A. BONNET, *Introduzione al consenso matrimoniale canonico*, Milano 1985, 85; U. TRAMMA, *De matrimonio ante diem 27 nov. 1983 contracto quod nullum declaratum sit ob dolum a quodam tribunali primi gradus*, in *ME* 110 [1985] 505; L. NOTARO, *Brevi norte in tema di dolo ed errore*, in *Il Diritto Ecclesiastico* 96 [1985] 76; J. F. CASTAÑO, *Il dolo nel matrimonio*, in AA. VV., *La nuova legislazione matrimoniale canonica*, Città del Vaticano 1986, 115; L. CHIAPPETTA, *Il matrimonio nella nuova legislazione canonica e concordataria*, Roma 1990, 222).

Nam "dolus qua talis nullum influxum invalidantem habet ex iure naturali", ex quo "in canone 1098 quidquid operantur verba *deceptus dolo ad obtinendum consensum patratox tribuendum est iuri positivo Ecclesiae*" (U. NAVARRETE, *Canon 1098 de errore doloso*, 178-179). Quare "nihil aliud restat igitur quam retinere errorem dolosum, dolo ad obtinendum consensum patrato (v. gr.) circa alterius partis sterilitatem, reddere nullum matrimonium ex voluntate legislatoris humani, qui, hac norma aequitati naturali prorsus consona, ultra ius naturale libertatem nubendi protegit contra machinationes et circumventiones alterius partis" (*ibid.*, 178).

17.- Itemque retinet praevalens iurisprudentia N. F. agi "de norma iuris ecelesiastici, non vero iuris naturalis, uti quidam auctores et quaedam decisiones Nostri Fori, perrarae quidem, affirmarunt, quae matrimoniis ante novi Codicis promulgationem initis non videtur applicari posse", quia "influxus doli in matrimonialem consensum directe et inmediate ex errore motivato promanat et tantum indirecte ex actione dolosa. Ceterum in canone 9 sancitur: "leges respiciunt futura non praeterita, nisi nominatim in eis de praeteritis caveatur", et "in canone 1098 nihil de matrimoniis praeteritis cavetur" (c. Bruno, sent. 19 novembris a. 1993, Reg. Insubris seu Comen., n. 3; cfr. etiam in hoc sensu: c. Parisella, sent. 24 martii a. 1983, n. 30; RRD LXXV, 153; c. Em. mo Agustoni, sent. 10 iulii a. 1984, n. 18; RRD LXXVI, 460; c. Palestro, sent. 24 iunii a. 1987, Caracen., n. 8; c. Bruno, deer. 21 octobris a. 1988, Mangaloren., n. 5; c. De Lanversin, sent. 15 iunii a. 1989, n. 31; RRD LXXXI, 434; c. Giannecchini, sent. 24 ianuarii a. 1992, Romana, n. 4).

Inde si de nullitate matrimonii agatur, quod celebratum est ante promulgationem novi Codicis, omni tempore "quaestio poni debet de retrotractione eiusdem ad tempus praeteritum" (c. Exc. mo Pompedda, sent. 6 februarii a. 1992, Calicuten., n. 3).

Nam "iure naturae invalida sunt matrimonia in quibus de errore substantiali agatur", non vero de errore accidentali tantum (c. Parisella, sent. 24 martii a. 1983, n. 30; RRD LXXV, 153).

18.- Sunt tamen quaedam decisiones N. F., quae potissimum obiter dicendo sustentant "dolum esse iuris naturalis atque vim retroactivam habere" (c. Faltin, sent. 27 iunii a. 1991, Olomucen., n. 20), potissimum propter assertum gressum qui factus est "ex inspiratione praesertim doctrinae Concilii Vaticani II", "de uno *dolo institutionali* ad dolum quoque *interpersonalem*" (c. Serrano, sent. 1 iunii a. 1990, Romana, n. 5).

Itemque pars doctrinae canonicae contendit deceptionem dolosam ex iure naturali vim suam exserere ideoque applicari posse etiam matrimoniis celebratis ante promulgationem novi Codicis (cf. v. gr. M. J.

JUSTADO RUIZ-CAPILLAS, *El dolo*, 295; J. G. JOHNSON, *On the retroactive force of canon 1098*, in *Studia Canonica* 23 [1989] 82; P. MONETA, *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico*, Genova 1991², 163; C. GULLO, *Riflessioni sulla retroattivita del canon 1098*, in *Ius Ecclesiae* 4 [1992] 233).

Immo interdum retinetur normam de deceptione dolosa, etiamsi sit iuris positivi, vim tamen retroactivam exserere propter assertam incompatibilitatem doli cum exigentiis matrimonii, de quibus sermo est in canon 1055 § 1 (F. R. AZNAR GIL, *La retroactividad o irretroactividad del dolo (can. 1098)*, in *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, X, Salamanca 1992, 451).

19.- Hac tamen in re Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici authentice interpretando, quae nunc "Pontificium Consilium de legum textibus interpretandis" nuncupatur, die 12 decembris a. 1986, privatum dedit responsum Archiepiscopo Friburgensi, mentem Congregationis Plenariae referens, quaestionem propositam de retroactivitate sin minus can. 1098 nondum esse maturam sub adspectu doctrinali, ut interpretatio authentica dari posset (cf. *Archiv fur Katholisches Kirchenrecht* 155 [1986] 482).

Pontificia Commissio renovavit quoque tenorem praecedentis epistulae diei 8 februarii a. 1986 eidem Archiepiscopo datae, quae mentem Coetus Consultorum hac in re sequentibus verbis significaverat: "La Consulta e incline a ritenere il disposto del canon 1098 di diritto meramente positivo, e pertanto non retroattivo. Data comunque la grande varietà di casi che potrebbero cadere sotto la fattispecie ivi descritta, non si puo escludere a Priori che alcuni di essi, possano configurare nullità derivanti dal diritto naturale, nel cui caso sarebbe legittima una sentenza affermativa. Corrisponde ai giudici, in possesso di tutti i possibili elementi, valutare se nel caso concreto ci si trovi dinanzi ad un tipo di errore invalidante il consenso non per la disposizione positiva del canon 1098 ma per forza del diritto naturale, come si è verificato in alcune sentenze anteriori alla promulgazione del Codice".

Et insuper: "Anche in mancanza di una interpretazione autentica che sancisca la non retroattività del canon 1098, attesa l'esistenza del dubbio sulla natura del prescritto del canon 1098 –di conseguenza sulla sua applicabilità o meno ai matrimoni celebrati prima del 27/XI/1983– occorre tener conto del canon 1060, in base al quale *in dubio standum est pro valore matrimonii*".

20.- Quibus prae oculis habitis, Pontificia Comnissio sequentem procedendi viam praesertim in iudiciis ita breviter sanxit, scilicet "il comportamento da seguirsi da parte dei Tribunali, in ragione del canon 1060 e anche in considerazione del fatto che nella prescrizione del canon 1098 possono includersi fattispecie di errore doloso il cui peso in-

validante nei confronti del consenso matrimoniale non e riducibile al solo diritto positivo" (l. c.).

In hac igitur complexa admodum quaestione haec tenenda esse videntur:

a) Principium iuxta quod "in dubio standum est pro valore matrimonii" (can. 1060), vigorem suum exercet in aestimatione erroris dolosi quod spectat ad matrimonia ante promulgationem novae legis celebrata, videlicet si "dubium proveniat ex eo quod limites iuris naturalis non clare cognoscuntur", vel "debeatur nostrae ignorantiae de momento iuridico doli in foedere coniugali, ac proinde de momento iuridico can. 1098" (U. NAVARRETE, *Canon 1098 de errore doloso*, 181; cf. P. F. NICOLOSI, *Il dolo come nuovo vizio del consenso matrimoniale*, Roma 1991, 149).

b) Intra ambitum praescripti canon 1098, praeter casus doli accidentalis, qui errorem accidentalem tantum concitat, dari possunt casus doli etiam substantialis, errorem substantialem efficientis, cuius vis invalidans consensum iam ex ipsa ratione erroris substantialis provenit et consequenter ad ius mere positivum reduci nequit.

21.- Inde sociari potest auctoritate gravi opinioni "posse dari errorem, sive dolosum sive non dolosum, circa alterius partis qualitatem quae adeo graviter suapte natura perturbare possit consortium vitae coniugalis, ut directe ex iure naturali reddat irritum matrimonium, quamvis illa qualitas non fuerit "*directe et principaliter intenta*" (can. 1097 § 2), immo quamvis errans ad illam modo explicito numquam attenderit. Huiusmodi nullitates, cum sint iuris naturalis, producuntur independenter a canon 1098, ac proinde iam locum habebant in matrimoniis celebratis ante diem 27 novembris 1983" (U. NAVARRETE, *Canon 1098 de errore doloso*, 179-180).

Enimvero iam sub vetere Codice in ambitu iurisprudentiae N. F. super efficacia erroris qualitatis redundantis in errorem personae (can. 1083 § 2, n. 1, CIC a. 1917) concessum erat matrimonialem consensum "ex natura rei" ferri "in elementa constitutiva matrimonii et qualitates compartis necessarias ad exercitium iurium et obligationum essentialium matrimonii" (c. Pinto, sent. 14 aprilis a. 1976, n. 11; RRD LXVII, 237).

Quare error in qualitate huiuscemodi (cf. *Communicationes* 9 [1977] 372), iuxta criterium exigentiae consortii vitae coniugalis, etiam substantialis fieri poterat, hoc est cum effectu invalidanti consensum matrimonialem (cf. c. infr. Ponente, sent. 24 februarii a. 1983, n. 6; RRD LXXV, 47).

22.- Tandem paucis saltem disceptandum manet de requisitis ipsius deceptionis dolosae, quae ex legis ecclesialis praescripto consensum matrimonialem invalidum reddit.

Imprimis requiritur ut machinatio ad decipiendum alterum adhibita revera effectum suum sortiatur in consequenda deceptione dolosa, erroneam cognitionem efficiente, quae deceptum determinet ad celebrandum matrimonium.

Lex enim statuit invalide contrahere eum, "qui matrimonium init deceptus dolo" (can. 1098), ex quo consequitur, ut is in statu deceptionis, errorem dolosum complectentis, consensum matrimonialem praestet (cf. c. Boccafola, sent. 18 octobris a. 1990, Beneventana seu Campobassen., n. 11; c. Exc. mo Pompedda, sent. 6 februarii a. 1992, Calicuten., n. 3).

Idque obvenit, si deceptio dolosa det causam matrimonio ineundo; secus enim pars decepta, hoc est seclusa deceptione, matrimonium nullatenus celebrasset. Non sufficit igitur dolus mere incidens, qui in determinationem contrahentis non influit, cum ipse, dolo omisso, matrimonium pariter inivisset. Si enim nupturiens non obstante deceptione matrimonium revera inire voluisset, dici nequit ipsum ex dolo incidenti reapse subiisse gravem libertatis laesionem atque iniustam, quae nullitatem consensus efficeret.

23.- Deinde machinatio dolosa decipiendi alterius causa ex parte deceptoris praeordinata esse debet, intentione deliberata, *ad obtinendum consensum matrimonialem* (can. 1098).

Quare vim irritantem consensum habet dolus directus tantum, non vero dolus indirectus (cf. U. NAVARRETE, *Canon 1098 de errore doloso*, 168), sicut quidam probare conantur ex analogia cum metu (cf. J. F. CASTAÑO, *Il sacramento del matrimonio*, 371). Nam "si dolus ad alios fines assequendos dirigatur, v. gr. ad proprium vel familiae honorem tutandum, nullum influxum in consensum exercet et matrimonium validum censendum est" (c. Bruno, sent. 19 novembris 1993, cit., n. 4).

Non sufficit enim ut quis dolo deceptus celebret matrimonium, sed ex legis praescripto omnino necesse est. ut dolus patratus sit ad obtinendum consensum (cf. *Communicationes* 3 [1971] 77; 15 [1983] 233). Hoc igitur modo violationi libertatis ex parte decepti respondere debet iniusta agendi ratio deceptoris, qui adhibita machinatione dolosa consensum alterius extorquet.

Quamquam in negotiis bilateralibus requiri solet ut dolus ab altera parte proveniat, vel saltem ea sciente patretur, habita tamen ratione eiusdem effectus, quem provocare potest in decepto sive dolus compartis sive personae tertiae, tamquam certa opinio admittenda est iuxta quam "nihil refert, utrum talis dolus patratus sit a parte contrahenda an ab alia persona" (*Communicationes* 3 [1971] 77).

Itemque ad effectum nullitatis nihil quoque refert utrum ad obtinendum consensum patratus sit dolus "positivus", in faciendo vel dicendo aliquid consistens, quo alter in errorem inducitur (dolus commissivus), an dolus "negativus", in reticendo vel simulando aliquid consistens (dolus omissivus), quo alter confirmatur tantum in errore spontaneo. Cum enim agatur "de qualitate essentiali pro instaurando consortio matrimoniali, qui caret illa qualitate non potest tacere simpliciter, quia hoc silentium esset dolosum" (*Communicationes* 9 [1977] 372).

Merito tamen affirmatur "ius ad compartem cognoscendam" et "mutuam auto-revelationis obligationem" non esse absque ullis limitibus, cum respiciant tantum "ad id quod autodonationi coniugali essentiale sit, non vero ad elementa accidentalia, vel tantum perfectiva huius donationis" (c. Burke, sent. 25 octobris a. 1990, n. 7; RRD LXXXII, 724).

24.- Insuper deceptio dolosa verti debet in aliquam *qualitatem alterius partis* (can. 1098), quam deceptus in matrimonium ducere intendit. Eapropter ex claro legis praescripto vim invalidantem consensum minime habet deceptio dolosa circa aliquam qualitatem personae tertiae, etiamsi haec intime coniuncta sit cum altera parte, sicut verbi gratia socrus cum filia vel filio.

Sunt tamen qui putent hac in re essentialem esse indolem qualitatis, non vero eius pertinentiam ad compartem vel ad aliam personam (cf. J. F. Castaño, *Il sacramento del matrimonio*, 373). At verba legis, attenta eorum propria significatione (cf. can. 17), expresse loquuntur de qualitate *alterius partis*, ideoque omnes aliae personae excluduntur, etiamsi sint cum ea intime coniunctae.

Hac de causa nec admittenda videtur affirmatio quam penes praefata exclusio qualitatis ad tertiam personam pertinentis non valeret saltem in casu, "si qualitas saltem indirecte, at essentialiter, personam quoque compartis attingat, uti, v. gr., in casu quo parentes gravi morbo hereditario laborent, et morbus serius ocius etiam in filio vel filia deflagaturus erit" (c. Bruno, sent. 19 novembris a. 1993, cit., n. 4, b).

Nam "parlando di eredità genetica l'opinione prevalente è che non si tratta di una *qualità ereditaria*, cioè non si eredita la malattia ma probabilmente una complessa disposizione alla malattia: questa si attiva se trova determinate (e in parte imprecisate) condizioni socioambientali, psicosociali, ovvero di natura infettiva e tossica, ecc." (D. De Caro, *Trattato di psichiatria*, Torino 1979, 53).

Quidquid vero sub adspectu medico dici potest de hereditate morbi, in memorato casu ageretur de deceptione circa alterius partis qualitatem probabilem ac futuram, non vero certam ac praesentem in ea tempore celebrationis nuptiarum.

Deceptio autem se vertere debet in actualem qualitatem personae compartis, quae ontologice "importat quemdam modum substantiae" seu

"quamdam determinationem secundum aliquam *mensuram* (S. THOMAS, *Summa theol.*, I - II, q. 49, in c.), ob quam personae inter se differunt sub adspectu physico, morali, religioso, sociali, iuridico, et ita porro, non vero in aliquod factum a comparte commissum vel in aliquam circumstantiam gravis momenti aut in motivum contrahendi (cf. *Communicationes* 9 [1977] 373).

25.- Demum deceptio dolosa ad obtinendum consensum non ad quamlibet qualitatem alterius partis se referre debet, sed ad illam tantum, *quae suapte natura consortium vitae coniugalis graviter perturbare potest* (can. 1098).

Etsi dolus natura sua "multo gravius perturbat consortium coniugale quam simplex error" (*Communicationes* 15 [1983] 232), lex tamen insuper requirit ut obiectum deceptionis dolosae sit haec tantum qualitas, quae natura sua capax sit graviter perturbandi consortium vitae matrimonialis.

Iamvero verba legis praeoptare videntur criterium obiectivum in aestimanda naturali aptitudine qualitatis, ad gravem perturbationem consortii coniugalis inducendam, criterio mere subiectivo aestimationis, attento praesertim unico exemplari legali qualitatis huiuscemodi, quam sterilitas constituit (can. 1084 § 3), in ipsa foederis coniugalis substantia radicata (cf. can. 1055 § 1).

Quare "de qualitate agatur oportet quae, iuxta criterion obiectivum (quod aliud esse non potest quam communis aestimatio, a iurisprudentia confirmata), sit in se significans et capax, si dolus circa eam patraretur, coniugalem vitam graviter perturbandi: exempli gratia, morbus valde quidem contagiosus, status praegnationis ab alia parte inductus, propria condicio membri Ecclesiae catholicae" (c. Burke, sent. 25 octobris a. 1990, n. 12; RRD LXXXII, 725). Nam "ut perturbatio relevans sit ad normam can. 1098, oportet ut maritale consortium substantialiter tangat, quoad scilicet eius essentiam, proprietates vel fines" (*ibid.*, n. 16, 726).

Cum vero tempore codificationis iuris matrimonialis omnino exclusae non fuerint "qualitates minoris momenti", videlicet "quae subiective considerantur maximi momenti" (*Communicationes* 9 [1977] 372), nunc dici potest de praevalentia criterii obiectivi super criterio subiectivo.

Attamen momentum ipsum quod pars decepta subiective tribuit qualitati, attentis peculiari mente vel moribus societatis in qua degit, discedi nequit ab indole qualitatis, quae ex natura sua gestare debet potentiam graviter perturbandi consortium vitae coniugalis.

26.- Si in iudicio matrimonium nullitatis accusetur tum ob errorem in qualitate personae directe et principaliter intenta, tum ob deceptio-

nem dolosam circa alterius partis qualitatem, quae suapte natura consortium vitae coniugalis graviter perturbaverit, utrumque nullitatis caput concludentibus argumentis probari debet, praesertim quia "qui dolo dicit factum aliquid, licet in exceptione, docere dolum admissum debet" (D. 22, 3, 18, 1).

Imprimis probari debet in errante tempore manifestationis consensus exsistentia erroris sive spontanei sive dolosi de qualitate compartis requisitae directe et principaliter aut quae natura sua consortium vitae coniugalis graviter perturbat.

Ad rem non sufficit exsistentia ignorantiae tantum quoad qualitatem exoptatam vel consortium perturbantem, quae in defectu etiam falsae seu erroneae cognitionis consistit.

Sicut in errore spontaneo attendenda est potissimum subiectiva aestimatio qualitatis ex parte errantis, videlicet quanti eam habuerit ante celebrationem nuptiarum et quomodo sese gesserit detecto qualitatis requisitae defectu, ita in deceptione dolosa perspiciensa est machinatio dolosa ex parte deceptoris ad inducendam alteram partem in errorem de qualitate graviter perturbante consortium vitae coniugalis in ordine ad obtinendum eius consensum.

Probatio autem directa procedit ex ipsius errantis aut decepti et deceptoris, seu dolum inferentis, confessione tum iudiciali cum etiam extraiudiciali, tempore non suspecto facta, quam testes fide digni ac documenta in iudicio confirmare debent.

Probatio vero indirecta progreditur ex errantis vel decepti agendi ratione erga compartem ac matrimonium, postquam veritatem detexit.

Si enim ipse, detecta veritate, statim convictum coniugalem interruperit, compartem dimittendo et accusando eam deceptionis, praesumptio stat pro inductione in errorem spontaneum vel dolosum.

E contra, si ipse absque difficultate ac repugnantia vitam coniugalem prosecutus sit, immo et prolem procreaverit ex comparte, praesumi potest ipsum nec qualitatem directe et principaliter requisisse, neque deceptionem passum esse ad obtinendum consensum.

IN FACTO

27.- Cum error spontaneus vel dolosus circa qualitatem requisitam in comparte ac magni momenti pro consortio coniugali in statu assensus errantis in falsum consistat, ad probandam in foro canonico huius status subiectivi exsistentiam multum confert ipsius errantis confessio iudicialis ac potissimum illa extraiudicialis, tempore non suspecto facta, dummodo idoneis testimoniis vel aptis documentis confirmetur.

Ut declaratio huiuscemodi elementum probatorium constituere valeat, de credibilitate ac veridicentia errantis ex actis constare debet.

Sed V, qui de errore deceptioneque circa qualitatem sanitatis psychicae sponsae in iudicio queritur, ab omnibus testibus, qui eum cognoscunt, fide dignus atque periurii incapax praedicatur.

Profecto iuxta testium asseverationes "he bears a good moral character, he is honest, reliable and trustworthy and will not commit perjury" (T2 28, 3; T3 29, 3; T4 32, 3; V.R. T1 46, 3).

Quod vero spectat ad M, testes actoris, quamvis putent eam pollere "a good moral character", incertes tamen sunt "whether she is reliable and trustworthy and will not commit perjury" (T2 28, 4; T3 29, 4; T4 32, 4). Immo iuxta quosdam "she did not speak the truth about her illness" (T4 32, 4).

Testes autem partis conventae innuunt ei "a good character" (T5 59, 2; T6 61, 1) vel generice testantur eam esse "a good one" (T7 67, 4), vel "quite all right" (T8 63).

28.- Actoris veridicitate explorata, videndum est in primis utrum ipse qualitatem sanitatis psychicae partis conventae in nuptiis ineundis revera requisiverit eamque directe et principaliter intenderit.

In libello litis introductorio V refert matrimonium suum cum M compositum fuisse "by proposal", quia "there was no courtship since I was working at C3 and my wife was residing in C4" (1). Hisce in rerum adiunctis haud difficile erat ut actor in errorem induceretur, deficiente nempe occasione percipiendi defectum qualitatis admodum exoptatae in comparte.

Namque, sicut actor narrationem suam prosequitur, "the Girls party did not reveal that M has serious mental illness. Just three months before the date of marriage an outside party informed us that M was having some mental illness. Upon enquiry we received mixed informations, and so we enquired directly to the Girls party and the girl herself. It was told by M that she had only a severe attack of typhoid and due to over dose o medicine she was mentally and physically weak, and it occurred in 1976. No mention of any psychiatric treatment was made in her letter. I trusted their words fully and agreed for the marriage to take place as scheduled" (2).

29.- Haec omnia actor in iudiciali quoque depositione sub iuramenti fide comprobat.

Ait enim: "ours was a marriage by proposal. My aunt had written to me about M in February 1984. I came down from the Gulf and met M for the first time on June 7th, 1984. I approved of her. Two months after I met her we started corresponding with each other. There was

no courtship at all. I went to C5 on the 24th and got married on the 27th of January 1985" (26, 4).

Itemque actor enarrat de quadam investigatione, quam ante nuptias perfecit ad explorandam mentis sanitatem sponsae: "prior to our marriage my aunt from C4 wrote to me that she had heard rumours that M commonly known as Shirley had suffered from mental illness. I tried to make investigations but no concrete evidence was forthcoming. So I wrote to M directly. She replied to say that she had typhoid and after which she was physically and mentally weak. And that she had gone to C6 for a change of place" (11).

Pars conventa sententiam rogata de indagatione antenuptiali actoris ita se excusat: "I have nothing to hide. I never suffered from mental illness (Schizofrenia)" (54, 7); "I won't accept V, if he considers me as a Schizofrenic patient" (54, 8).

Nihilosecius mulier conventa haud infitiatur antenuptialem investigationem de ipsius conditione psychica peractam ab actore, etiamsi declaret se de acuto accessu morbi, qui vocatur "typhoid", V ante celebrationem matrimonii scripto certiorem fecisse: "I had written this fact to V before we got married" (54, 7). Ideoque conventa cum de morbo haud celaverit actorem, putat se omnem veritatem ei manifestasse: "I wrote whole truth" (7).

30.- Sed in praecedentibus iudicii gradibus Iudices merito censuerunt omnino idoneam ac sufficientem fuisse investigationem V "about the mental sickness of the respondent before the marriage" (27; 58).

Iamvero prima indagatio, quam actor apud quasdam personas perfecit, sicut ad rem notant Iudices alterius instantiae, "brought conflicting reports about M" (56).

Actor autem non acquievit: ulteriores notitias quaesivit de M consanguineis, sed frustra, quia "they reported their ignorance about her mental sickness" (46).

Tandem ad ipsam conventam directe scripsit, quae, die 23 novembris a. 1984, hoc est fere duobus mensibus ante nuptias, hisce verbis respondit: "When I was studying at C4 College I got an attack with typhoid. I was admitted in H1 Hospital for six weeks. I don't know the correct medicine I took at that time. Due to high fever and high dose of medicine all hair from my head was gone away and I was weak physically and mentally. At that time my sister's husband was M. E. S. Mechanic Engineering Section in C6. After the delivery of my sister she returned to C6 with kid and husband. At that time I <was> accompanied <with> them for a change and rest. About two months I was in C6 with them. After that, Babychettan took me back" (62).

31.- Nunc vero quaestio ponitur utrum pars conventa ante nuptias revera fuerit "a mental patient", quae scilicet necessitatem habuerit adhibendi curationes quoque psychiatricas propter intolerabilem conditionem psychicam, quae morbum typhoidem consecuta est.

Certum est enim conventam anno 1976 subiisse "an attack of typhoid" et per sex menses in valetudinario "H1's Govermnent Hospital" congruentes adhibuisse curationes.

Quin etiam pars conventa non excludit se quoque curis psychiatricis uti potuisse tempore degentiae in eodem valetudinario, quatenus propter "high temperature and Delirium... they might have called assistence from a Psychiatrist" (54, 7).

Frater autem conventae T1 mentionem facit interventus tantum psychologi: "She was taken to a Psychologist because she felt like depressed" (50, 10).

Itemque curationem psychiatricam memorat quoque in sua declaratione testis T9 (44).

Sed e valetudinario dimissa, pars conventa propter debilitatem physicam et psychicam ulteriores curationes etiam psychiatricas prosequi debuit.

Idque fecit in civitate C6, ubi per duos menses apud sororem suam degerat et a psychiatro apte curata erat.

32.- Utique pars conventa indolem medici, qui eam C6 curavit, omnino ignorare videtur dum dicit: "They took me to the doctor. He could be a Psychiatrist. I don't know him. I was then physically and mentally weak" (54, 7).

At Soror T8 e Congregatione Cg1 particulatim loquitur de interventu psychiatri: "She was mentally depressed. She came to C6 for change of place in her sister's house. She came to my brother's house. She was with her sister only. My brother-in-law is taking care of her even now. Then I only advised to consult a doctor. Since the mental hospital was at a walking distance, we took her there. Doctor did not say anything about mental sickness. She went to that doctor only once. On the same day we came from the hospital" (63).

Depositionem huius testis etiam frater conventae T1 confirmat: "In 1976 Shirly was taken to a Psychiatrist in C6" (50, 11).

Quin etiam de curatione a conventa tunc adhibita actoris pater exemplar relationis medicae exhibuit, quod exaratum est anno 1976 apud "National Institute of Medical Health and Neuro Sciences, Dept. of Psychiatry" in "C6" (15 - 17).

Quamquam agitur de "an unofficial copy of the report of File No. 7893/76", exemplar tamen porrectum magni momenti continet descriptionem sive alucinationum, quas conventa id temporis habuit, sive tractationis psychiatricae, quam ipsa diebus 8 et 29 octobris et die 19

novembris a. 1976 apud superius indicatum dementium valetudinarium sustinuit.

33.- Iamvero exemplar memoratae relationis appellati Iudices merito vocant "very revealing" (38), quia ostendit sive "the past history of Shirly and her family, as supplied by her aunt and brother is given", sive "her abnormalities and hallucinations", sive demum varia medicamenta tunc ei subministrata, inter quae enumerantur sequentia: "Eskazine", "Tranchlor" et "Pacitane" (17).

Iamvero iuxta explicationes psychiatrorum medicamentum "Eskazine" adhibetur "for any psychosis" (Dc1 65, 4), et potissimum in casu schizophreniae (Dc2 69, 4), dum "Pacitane" subministratur "for counter acting the side effect of drugs like Eskazine" (65, 4; 69, 4).

Ex hisce iam consequitur ut pars conventa ante nuptias psychiatricis curationibus revera subiecta fuerit, etsi de nomine perturbationis psychicae, cui tunc medebatur, nil definite dici potest.

Ad rem enim appellati Iudices alterius gradus notant quod "it is not known and cannot be known whether there were any incidences during the intervenning years: 1976-1985. We cannot get any information from her mother who is reticent or is hiding things" (39).

34.- Quidquid tamen dici potest de causis pathologiae psychicae partis conventae, et quidem independenter ab accessu morbi typhoidis, de quibus ample disceptant appellati Iudices (43), etiamsi res spectet potius ad competentiam psychiatrorum, excludi tamen nequit effectus collateralis typhoidis in continuatione pathologiae psychicae eiusdem conventae.

Nam iuxta opinionem psychiatri a curatione conventae seu doctoris Dc2 "Typhoid can lead to depression but not to Schizophrenia. Depression as a normal Phenomenon can have every normal person. When there is no cause, or when the reaction is not proportionate to the cause, the Depression can become an illness to be treated" (70, 7).

Itemque secundum alium psychiatrum seu doctorem Dc1 "Minor and major mental changes can occur in association or as sequela to Typhoid" (67, 6).

Re quidem vera doctrina psychiatrica advertit "les troubles de la conscience observés au cours de la typhoïde" (J. D. GUELFI - P. BOYER - S. CONSOLI - R. OLIVIER-MARTÍN, *Psychiatrie*, Paris 1987, 308). Immo "de toutes les maladies infectieuses, la fièvre typhoïde est une de celles qui laissent le plus fréquemment des *séquelles* définitives, surtout lorsqu'il s'agit de sujets jeunes: troubles de l'humeur et du caractère, ou affaiblissement intellectuel, ou retard du développement psychique suivant l'âge et parfois évolution vers une démence précoce". "On a signalé aussi la persistance d'états parkinsoniens et la prolongation d'un état hé-

béphréno-catatonique pendant plusieurs années. Il existe enfin quelques faits bien établis d'épilepsie post-typhoïdique. On a souligné que les complications neuropsychiques durables étaient plus fréquentes chez les jeunes sujets, mais que les états délirants se rencontraient surtout chez l'adulte" (A. Porot, *Typhoïde et paratyphoïde*, in *Manuel alphabétique de Psychiatrie*, Paris 1975, 607).

35.- Certum est autem partem conventam nondum exactis tribus mensibus a celebratione nuptiarum, id est die 20 aprilis a. 1985, in nosocomium psychiatricum "H2" in civitate C1 detrudi debuisse.

Sed appellati Iudices alterius gradus haud sine fundamento putant matrem conventae evitare voluisse detrusionem filiae in valetudinarium dementium C1. Statim enim ut symptomata morbi conspexerat, fratrem actoris petivit ut duas tesseras pro ea et pro filia emeret, quia sese conferre intendebant in oppidum "C4" ibique ad quindecim dies degere, videlicet, sicut iidem Iudices praesumunt, "to have her treated in their accustomed manner in C4 and then return to C1" (41).

Tempore recessus in dementium valetudinario parti conventae applicata erant medicamenta ad curandam pathologiam psychoticam (45).

Immo neurologus apud praedictum nosocomium doctor Dc3 in testimonio scripto diei 1 maii a. 1985 hanc diagnosim morbi posuit: "Schizophrenia" (42).

At psychiatrus istius valetudinarii dementium Prof. Dc4 in supplemento istructionis nuper peracto diagnosim schizophreniae raptim praecipitatam fuisse putat.

Idque ita explanat: "She should not have been diagnosed in the first instance", et quidem propter defectum temporis, quod erat necessarium pro explenda indagatione psychiatrica: "She was taken home prematurely by her husband" (2).

Cum pars conventa in dementium valetudinario "Psychotic Symptoms" clare manifestaverit, psychiatrus mavult mitiorem proponere diagnosim: "I would have preferred to label her "Schizophreniform Psychosis" and waited" (2).

36.- Item iam memoratus psychiatrus doctor Dc2, qui conventam per annum curavit post eius dimissionem e dementium valetudinario, affirmat cognitionem seu diagnosim morbi schizophreniae requirere longum tempus explorationis patientis in nosocomio, proprie vero "the patient must be under examination for at last six months" (64, 9).

Alia ex parte iuxta eundem psychiatrum mulier conventa e valetudinario dementium Dc2 dimissa "had depressions symptoms and was trated by me for about one year. She was completely cured. Then only she got the job in Governement Hospital" (70, 8).

Utique de nomine morbi psychotici non est heic disceptandum, cum ad competentiam psychiatrorum spectet.

Quidquid autem definitive dici potest sive de diagnosi morbi psychotici partis conventae sive de recuperata ab ea sanitate psychica, quae iuxta psychiatrum a curatione "at the present condition she is capable of leading a normal marital life" (70, 8), merito tamen concludunt appellati Iudices alterius instantiae eandem conventam tempore nuptiarum fuisse "a mental patient" (54), hoc est "before her marriage M had been suffering from mental sickness and her mental sickness in C1 was only a relapse" (43).

37.- Infitiandum non est quin qualitas sanitatis psychicae compartis maximi momenti sit pro consortio vitae coniugalis eiusque defectus, praetermissa iam quaestione influxus morbi psychici in gravem defectum discretionis iudicii (can. 1095 n. 2) vel in defectum capacitatis assumendi essentiales matrimonii obligationes (can. 1095 n. 3), natura sua consortium coniugale graviter quoque perturbare valet, ideoque a contrahente directe et principaliter intendi potest.

Actor autem, ut iam supra dictum est (cf. n. 2 y ss.), hanc qualitatem magni habuit eamque in parte conventa directe et principaliter requisivit. Ad hunc finem enim indagationem sufficientem perfecit, sed frustra. Nam in responsionibus sive conventae sive eius familiarium defuit mentio curationis psychiatricae, quam ipsa iam ante nuptias subierat.

Ideoque actor, sicut ad rem argumentantur appellati Iudices, "was quite satisfied and proceeded for the marriage without any postponement. We may blame him for not making more careful enquiries about this very important matter. But V's was a gentleman's approach" (57).

Erravit igitur actor de existentia exoptatae qualitatis in parte conventa, quia, sicut ad rem etiam Iudices primi gradus statuunt, "the fact that the Respondent was under psychiatric treatment before the marriage was kept concealed from the petitioner" (28).

38.- Pars conventa post nuptias tantum percepit quam magni fuisset pro actore sanitas psychica mulieris in matrimonium ducendae, utpote qui fere quandam aversionem erga morbo psychico laborantes persentiret.

Iamvero postquam frater conventae T1 actorem certiorem fecit, die 16 decembris a. 1985, sororem iam ante nuptias curationes psychiatricas adhibuisse, hoc est sive in oppido "C4" ubi "we approached a Psychiatrist" sive in "C6", ubi "Sherly was taken for a complete check up, in a very famous mental hospital", et insuper "she was taking the treatment for some time according to the directions of a doctor from there" (21), hic ad separationem coniugalem devenit.

Quod factum haud dubie probat actorem revera hanc qualitatem in sponsa intendisse directe et principaliter et in errore versatum esse tempore celebrationis nuptiarum circa huius qualitatis existentiam.

Idque conventa apte intellexit, cum ad litteras actoris diei 9 ianuarii a. 1986 ita respondit: "Anyway I agree with one thing. I am a mental patient. Yes I am a mad woman. I know very well you don't like me" (2).

At nil subvenit M saepe iterata affirmatio quam penes "all my illness will desappear" (3). Actor enim, detecta uxoris pathologia psychica praematrimoniali, convictum coniugalem non ressumpsit.

39.- Quamvis cum certitudine morali sermo fieri possit de actoris errore circa qualitatem conventae directe et principaliter requisitam, non ita dicendum est de patrata a conventa eiusque familiaribus deceptione ad extorquendum viri consensum matrimonialem.

Iudices alterius instantiae ignoscunt quidem fragilitati humanae M eiusque familiarium, sed reprehendunt quod "they feared that the proposed marriage might be cancelled if he knew about her psychiatric treatment". Ita enim agendo "it was a case of positive and deliberate concealing of the truth", scilicet "it was a kind of fraud and V was deceived" (67).

Aptius tamen censuere Iudices primi gradus, iuxta quos ex actis causae positive deduci nequit adfuisse in casu "fraud in concealing the quality of the person of M" (29).

Iamvero nec pars conventa nec eius familiares suspectam ostendebant festinationem in nuptiis exornandis: "more than six months were given from the proposal to the actual celebration of marriage. Even after the rumor there remained three months to inquire about" (29).

Etenim sive pars conventa sive eius familiares putaverunt necessarium fuisse manifestare actori accessum typhoidis, dum signa pathologiae psychicae habuerunt nonnisi accessoria ac transitoria, ideoque minoris momenti.

"Later she did not have any mental tension", scribebat conventae frater T1 actori. Inde "I did not find it necessary to tell you, this earlier" (2).

Ita et pars conventa credebat se totam veritatem actori ostendisse.

Quare deceptio dolosa ex actis morali cum ceritudine probata haud apparet.

40.- Quibus omnibus in iure et in facto mature perpensis, Nos infrascripti Patres Auditores de Turno, pro Tribunali sedentes et solum Deum prae oculis habentes, Christi Nomine invocato, declaramus, decernimus ac definitive sententiamus, ad dubium propositum respondentes:

Affirmative seu constare de matrimonii nullitate, in casu, ex capite erroris tantum in qualitate personae directe et principaliter intenta ex parte actoris.

Ita pronuntiamus, mandantes Ordinariis locorum et Tribunalium administris, ad quos spectat, ut hanc Nostram definitivam sententiam notificent omnibus, quorum intersit, et exsecutioni tradant ad omnes iuris effectus.

Romae, in sede Tribunalis Rotae Romanae, die 27 ianuarii a. 1994

Antonius STANKIEWICZ, Ponens
Aemilius COLAGIOVANNI
Hyginus RAGNI

COMENTARIO A LA SENTENCIA DE MONSEÑOR ANTONIO STANKIEWICZ

del 27 de enero de 1994

Esta sentencia rotal considera el caso del señor V, que contrajo matrimonio canónico con la señora M. El noviazgo no fue muy largo y se trataron poco, debido a que residían en lugares distantes, de modo que gran parte del mismo transcurrió por carta.

Al tercer mes de matrimonio la convenida tuvo una enfermedad mental, y esto molestó al actor, ya que él quiso casarse con una mujer sana mentalmente, y para este fin ya antes del matrimonio había realizado algunas investigaciones. Después él recibe noticias del hermano de la convenida refiriendo que ella antes del matrimonio tuvo tratamientos, y entonces deja el hogar conyugal. Es así que el actor introduce el pedido de nulidad de su matrimonio por los capítulos de error en la cualidad de la persona de la convenida y por dolo realizado por esta misma. El tribunal de primera instancia dio sentencia negativa, entonces el actor apela al tribunal de apelación, que se pronunció favorablemente al pedido del mismo. Así llega el caso a la Rota, por los capítulos antes mencionados.

En el *in iure* la sentencia trata en primer lugar el capítulo del error como vicio del consentimiento. Se trata de un extenso estudio doctrinal, donde se analiza en profundidad el error en la persona, el concepto jurídico de persona en la doctrina y la jurisprudencia canónica, señalando que el error sobre la persona se refiere a la persona concreta, sujeta de derecho y obligaciones. La sentencia es muy clara en la importancia de la cláusula del canon 1097 § 2, de que el error en la cualidad de la persona no invalida el matrimonio, aunque sea causa del contra-

to, "a no ser que se pretenda esta cualidad directa y principalmente", noción que es congruente con la tercera regla de San Alfonso.

Después se considera el capítulo del dolo y su influjo en el consentimiento matrimonial (can. 1098). Sobre este capítulo la sentencia constituye un gran estudio sobre el dolo bajo el aspecto filosófico y jurídico, su aplicación no retroactiva, fundado en gran parte de la doctrina canónica y la jurisprudencia rotal, para después realizar un fino análisis del canon 1098 en todas sus partes, distinguiendo el engaño causado por dolo para contraer matrimonio, y señalando que no es suficiente un engaño meramente incidental, que no influye en la determinación de contraer matrimonio, que debe ser un dolo directo, no indirecto, y que se refiere a una cualidad del otro contrayente y no de una tercera persona, de tal modo que, fundándose en algunos autores y sentencias rotales, se hace notar que no es posible incluir enfermedades de algún ascendiente o disposiciones hereditarias a un determinada enfermedad para finalmente analizar que el dolo requerido por el canon es aquél que versa sobre una cualidad de la otra persona que por su naturaleza puede perturbar gravemente el consorcio de vida conyugal, y que esta cualidad se debe ponderar con un criterio objetivo, conforme lo establecen varias sentencias rotales.

La sentencia que estamos comentando desarrolla un estudio doctrinal muy completo y exhaustivo sobre estos dos capítulos, de tal modo que se puede decir que constituye un punto de referencia importantísimo para los tribunales.

Considerando el *in facto*, la sentencia analiza con gran precisión las pruebas presentadas y los testimonios de credibilidad de las partes. Se trata de ver si el actor quería directa y principalmente la cualidad de una persona sana psíquicamente para contraer matrimonio. Se considera el poco conocimiento que el actor tenía de la convenida, como se leía en el libelo, y que a los tres meses antes del matrimonio recibió información que la convenida tenía alguna enfermedad mental. Ante esto el actor le preguntó a ella misma y se le contestó que en realidad hubo tifus, y como consecuencia de los remedios estuvo física y mentalmente débil, sin hacer mención de ningún tratamiento psiquiátrico, y así él confió en esa palabra y contrajo matrimonio. La misma convenida sostuvo que ella no le ocultó nada, que nunca tuvo esquizofrenia y que le escribió diciéndole toda la verdad., Sin embargo los jueces de primer grado consideraron que la investigación que realizó el actor fue suficiente.

El análisis de las pruebas que realiza la sentencia muestra que la primera investigación que realizó el actor tuvo respuestas contradictorias acerca de la salud mental de su futura esposa. La cuestión que se pretende dilucidar es si la convenida antes del matrimonio fue una pa-

ciente con una enfermedad mental, y así de la declaración de los testigos se pudo comprobar que tuvo tratamiento psiquiátrico, así como de los certificados médicos de su internación, que señalan anormalidades y alucinaciones que sufría la convenida, y que podrían ser efecto colateral del tifus que padeció.

Los jueces llegan a la conclusión que el actor le dio una gran importancia a esta cualidad de la convenida, y la quiso directa y principalmente. Para ello realizó una investigación que no dio resultado. Sin embargo, de las respuestas de la convertida como de sus hermanos se puede probar que antes del matrimonio ella sufrió alteraciones psíquicas, y no se puede dudar que el actor buscó esta cualidad directa y principalmente, y el error lo sufrió en el tiempo de contraer matrimonio.

La sentencia concluye con certeza moral que se puede afirmar acerca del error del actor sobre una cualidad de la convenida directa y principalmente querida, pero no así del dolo, porque ni la convenida ni sus familiares son sospechosos de haber apresurado el matrimonio, es más, esperaron hasta que el actor terminara su investigación, y por otro lado ellos manifestaron la enfermedad del tifus; mientras que no le dieron importancia a los signos patológicos de esa enfermedad, lo vieron como algo transitorio y de menor importancia, de modo que no aparece probado el engaño doloso.

Se puede concluir diciendo que estamos ante una sentencia excelente, tanto en la argumentación de derecho, a que ya se hizo referencia, como al agudo análisis de las pruebas, que llevan a concluir con certeza moral la existencia del error padecido por el actor en una cualidad de la persona de la convenida, querida directa y principalmente.

Víctor E. Pinto

ACTUALIDAD

CRÓNICA DE LA FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO (1992-1995)

Hemos querido publicar en este segundo número del Anuario Argentino de Derecho Canónico, que es la Revista de la Facultad de Derecho Canónico "Santo Toribio de Mogrovejo", de la Pontificia Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires", la crónica de la actividad de la misma, desde sus preparativos hasta el momento actual. En los números sucesivos, Dios mediante, se irán publicando las actividades de cada año.

1.- Antecedentes y erección

Haciéndose eco de una necesidad reiteradamente expuesta por los obispos argentinos, en 1989, la Comisión Permanente del Episcopado Argentino decidió explorar la posibilidad de crear una Facultad de Derecho Canónico en la Argentina, estimando conveniente que esta nueva casa de estudios fuera incluida dentro del ámbito de la Pontificia Universidad Católica Argentina "Santa María de los Buenos Aires", dependiente de la Conferencia Episcopal Argentina.

Su Rector de entonces, monseñor doctor Guillermo P. Blanco, recibió con gran beneplácito la idea de contar con la decimotercera facultad dentro de la Universidad a su cargo, convirtiéndose a partir de entonces en entusiasta impulsor de la iniciativa. Con el aval del Consejo Superior de la Universidad designó, en julio de 1990, una Comisión Promotora integrada por monseñor doctor José Bonet Alcón, entonces Vicario de Justicia de Buenos Aires, y el presbítero doctor Alfredo Zecca, decano de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina y rector del Seminario de la Arquidiócesis de Buenos Aires, bajo la presidencia del presbítero doctor Ariel David Busso, profesor de la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas y juez del Tribunal Eclesiástico Nacional. Asimismo se contó con la inestimable colaboración del entonces Obispo Auxiliar de Lomas de Zamora y Presidente del Tribunal Ecle-

siástico Nacional, monseñor doctor José María Arancedo, quien actuó –en su carácter de integrante de la Comisión Episcopal para la Universidad Católica Argentina– como nexo entre la Comisión Promotora y el Episcopado.

Hasta ese momento, los escasos cultores del Derecho Canónico que había en nuestro país se habían formado en facultades europeas –principalmente romanas y españolas– mediante un gran esfuerzo personal. Pero estas facultades resultaban inaccesibles para la mayoría de los interesados en profundizar sus conocimientos del Derecho de la Iglesia.

Acompañando los primeros pasos que daría la Comisión Promotora, el 19 de junio de 1990, un grupo de canonistas de todo el país resuelve fundar la Sociedad Argentina de Derecho Canónico (SADEC), primera institución de su tipo en la Argentina que alienta desde su creación la iniciativa de constituir una Facultad de Derecho Canónico en nuestro país. Participan de esta reunión veintiocho canonistas argentinos, eligiendo la primera Comisión Directiva que estuvo presidida por el presbítero doctor Nelson Carlos Dellaferrera, a quien acompañaba como Vicepresidente el presbítero doctor Víctor Pinto y los Vocales monseñor doctor José Luis Mollaghan, Ariel David Busso, Hugo Adrián von Ustinov y Alejandro Bunge, quedando a cargo de la Licenciada Alejandra Rayneli la Secretaría de la entidad.

La tarea de la Comisión Promotora demandó una dedicación privilegiada durante casi dos años en los que se consultó a cada uno de los obispos argentinos a fin de elaborar un proyecto que contemplara el plan de estudios, los estatutos, así como los recursos humanos y económicos que demandaría la nueva Facultad. Las conversaciones preliminares ante la Congregación para la Educación Católica de la Santa Sede resultaron alentadoras por la calidez de su Pro-Prefecto, el entonces Arzobispo Pío Laghi, y los consejos de monseñor Giuseppe Baldanza para reunir los recaudos que la futura Facultad debía cumplir.

Entusiasmados por la positiva recepción que la idea había tenido en ese Dicasterio, durante la Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina de noviembre de 1990, el proyecto elaborado por la Comisión Promotora fue puesto a consideración de los obispos por el Cardenal Raúl Francisco Primatesta, siendo votado para que se efectivice cuanto antes. Contando con ese aval, sumado a la aprobación y el consejo del Arzobispo de Buenos Aires y Gran Canciller de la Universidad Católica Argentina, el Cardenal Antonio Quarracino, la Comisión Promotora presentó en la Santa Sede el proyecto de creación de la Facultad de Derecho Canónico que seguía los lineamientos de la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana* y del Código de Derecho Canónico promulgado por la Constitución Apostólica *Sacrae Disciplinae Leges*.

El derrotero de la Comisión Promotora, heredera de los proyectos que alguna vez alentaron grandes canonistas argentinos como monseñor doctor Manuel Augusto Cárdenas y el doctor Santiago de Estrada, culminó con el Decreto de la Congregación para la Educación Católica del 13 de noviembre de 1991, que erigió, dentro del ámbito de la Pontificia Universidad Católica Argentina, la vigesimosexta Facultad de Derecho Canónico en el mundo, segunda de América Latina, confiriéndole la potestad de otorgar los grados académicos de bachiller, licenciado y doctor, de acuerdo al artículo 61 de *Sapientia Christiana* y las disposiciones de los cánones 816 y 817 del Código de Derecho Canónico. Acompañaba al Decreto de erección una atenta nota en la que el Prefecto de dicho Dicasterio, Cardenal Pío Laghi, auguraba una fecunda actividad académica confiando en que *"la Facoltà risponda efficacemente alle necessità della Chiesa Argentina, alla luce degli orientamenti e delle direttive della Santa Sede"*.

Con este objetivo siempre presente, en la expectativa de no defraudar la confianza depositada, se abría una nueva etapa para transformar en realidades concretas las ilusiones de antaño. Etapa que se inicia con la apertura del primer año lectivo, el 2 de abril de 1992, bajo la advocación del Santo Arzobispo de Lima Toribio de Mogrovejo, quien hizo del Derecho Canónico el instrumento esencial de su pastoral al convocar los célebres Concilios Limeños.

La evolución institucional de la joven Facultad concluyó con el reconocimiento civil otorgado por el Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, mediante resolución 678 del 24 de marzo de 1994. A través de la misma –luego de evaluar objetivos, plan de estudios y estructura pedagógica de la Facultad, así como su adecuación al ordenamiento jurídico vigente en el país– se otorga validez nacional a los títulos y grados académicos de bachiller, licenciado y doctor en Derecho Canónico que expidiera.

2.- Objetivos; condiciones de admisión

La Facultad de Derecho Canónico está destinada a formar clérigos y laicos que presten un servicio a la Iglesia desde la responsabilidad de colaborar en la construcción de un orden social justo, teniendo en cuenta el objetivo final de contribuir con la salvación de las almas, que es la ley suprema de la Iglesia receptada en el canon 1752. Para ello, cumpliendo el deber de anunciar la verdad revelada desde una perspectiva jurídica que le impone el canon 815, brinda los conocimientos necesarios para poder dedicarse a la docencia en seminarios y facultades, desempeñarse en distintos oficios y asumir la tarea administrativa en curias diocesanas o actuar dentro del ámbito de los tribunales eclesiásticos,

proveyendo de un ámbito adecuado para fomentar la investigación y el desarrollo de la ciencia canónica.

Para alcanzar estos objetivos se estructura como un centro de estudios de postgrado al que pueden acceder, de acuerdo a los estatutos, aquellas personas que hayan obtenido los títulos de abogado o bachiller en Sagrada Teología, previéndose la admisión en casos particulares que analizará una comisión especial, de aquellos graduados universitarios en otras disciplinas afines que lo soliciten.

3.- Plan de estudios

El plan de estudios –aprobado por la Santa Sede y por el Ministerio de Cultura y Educación de la Nación– fue elaborado teniendo en cuenta las directivas de la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana* así como las Normas emanadas de la Congregación para la Educación Católica, tendientes a la recta aplicación de aquélla. Se trata de enseñar científicamente tanto la historia, fuentes y textos de las leyes eclesiásticas como su sentido y conexión, dando relevancia al aporte fundacional de la Teología y la Eclesiología, y teniendo en cuenta los aportes de las ciencias afines al Derecho Canónico así como las normas estatales referidas a la vida de la Iglesia. Todo este contenido se encuentra estructurado en tres ciclos: Propedéutico, de Licenciatura y de Doctorado.

El Ciclo Propedéutico resulta obligatorio para todos los alumnos no graduados en Sagrada Teología y procura introducirlos en dicho conocimiento como punto de partida para iniciar los estudios de Licenciatura (art. 76 de *Sapientia Christiana*). Conforman este primer ciclo, de un año de duración dividido en dos semestres, asignaturas tales como Introducción a la Teología, Latín, Moral Fundamental, Eclesiología, Teología Sacramental, Instituciones Generales de Derecho Canónico, Antropología Teológica e Historia de la Iglesia.

Aquellos alumnos que hayan aprobado el Ciclo Propedéutico junto con los que hubieran obtenido el título de Bachiller en Sagrada Teología en otras facultades, podrán ingresar al Ciclo de Licenciatura que se dicta en dos años divididos en cuatro semestres. Durante ese lapso se brindará un conocimiento completo del sistema jurídico vigente en la Iglesia a partir del estudio del Código de Derecho Canónico y demás normas que lo conforman, mediante asignaturas como Normas Generales I y II, Fieles Cristianos, Autoridad Suprema de la Iglesia, Iglesias Particulares, Institutos de Vida Consagrada, Función de Enseñar, Función de Santificar, Derecho Litúrgico, Derecho Matrimonial, Bienes Temporales, Sanciones en la Iglesia, Derecho Procesal I y II y Derecho Público Eclesiástico. Mediante otro grupo de materias que integran la

currícula, se estudian diversas ciencias afines como Derecho Romano, Historia del Derecho y sus Fuentes I y II, Derecho Oriental, Teología del Derecho, Filosofía del Derecho, Instituciones de Derecho Civil y Derecho Eclesiástico Argentino. Una última asignatura obligatoria, Metodología Jurídico-Canónica, brinda a los alumnos las herramientas necesarias para introducirlos en la investigación.

Una vez aprobado el primero de los dos años del Ciclo de Licenciatura, los alumnos acceden al grado de Bachiller en Derecho Canónico. Para obtener el título de Licenciado es necesario aprobar todas las asignaturas del ciclo y haber asistido a cuatro cursos especiales o seminarios que podrán elegir entre varios opcionales que anualmente propone la Facultad. Cumplidos estos requisitos quedan en condiciones de elaborar, bajo la supervisión de un profesor en calidad de "moderador", un trabajo escrito especial de finalización del Ciclo de Licenciatura o "tesina", cuya aprobación los habilitará para el examen de conjunto o *de universo codice iuris canonicii,* donde un tribunal los interrogará acerca de todas las materias codificadas, último paso para comprobar que han adquirido la madurez científica suficiente para acceder al grado de Licenciados en Derecho Canónico.

4.- Infraestructura; biblioteca

Durante su primer año de vida la Facultad de Derecho Canónico estuvo ubicada en la calle Concordia 4422, sede de la Facultad de Teología de la Universidad Católica Argentina, que gentilmente había cedido dos aulas para que iniciara sus actividades nuestra Facultad. Su generosidad no se limitó al espacio físico, también aportó los profesores que dictaron –durante 1992– las materias del primer Ciclo Propedéutico y facilitó el acceso a la biblioteca con que contaba.

En 1993 la Facultad se traslada a su sede actual de la Avenida Córdoba 1739, dónde se le asigna el segundo piso con tres aulas y una oficina que compartían el Decano, la Secretaría Académica y la Secretaría Administrativa. Era un espacio reducido pero propio y más accesible por su ubicación para los alumnos. Con el traslado de la Facultad de Ciencias Políticas –que ocupaba la planta baja y el primer piso– a Puerto Madero, la Universidad nos asignó la totalidad de la sede, contando en la actualidad con cuatro aulas, Capilla, Biblioteca, Sala de Lectura, Sala de Profesores y oficinas para el Decano, Profesores, Secretario Académico y Secretaría Administrativa, así como para la Sociedad Argentina de Derecho Canónico.

Desde su erección, la Facultad estimó como prioritaria la necesidad de contar con una biblioteca especializada en la materia que sirviera de respaldo para la actividad académica y científica que aspiraba a de-

sarrollar. Esta necesidad resultó apremiante en 1993 puesto que contábamos con unos quince volúmenes propios y la posibilidad de recurrir a la Facultad de Teología se dificultaba por la distancia.

La biblioteca se fue formando a partir de una serie de compras realizadas en Europa con fondos asignados por la Universidad o aportados por distintas personas que generosamente colaboraron en tal sentido. También merced a donaciones recibidas de entidades como la Universidad de Navarra, el Instituto Católico de París, la Universidad Católica de Washington, la Sociedad de Canonistas de los Estados Unidos, la Junta de Historia Eclesiástica, el Tribunal Eclesiástico Nacional, la Universidad de Ottawa, el Instituto de Historia del Derecho, la Pontificia Universidad de Salamanca, el Ateneo Romano de la Santa Cruz, la Academia Nacional de Ciencias, el Instituto *Claretianum* y el Centro de Investigaciones en Ética Social. Asimismo se recibieron valiosas donaciones de particulares como monseñor Osvaldo Santagada, monseñor Rodolfo Nolasco, presbítero Julio Vicario, S.E.R. monseñor Emilio Bianchi Di Cárcano, doctora Ana Lía Bercaitz de Boggiano, doctor Carlos Lozano, presbítero Miguel Siufi y señora Soledad Alberdi de Sánchez Sorondo entre muchos otros. Un lugar entrañable por la generosidad de su aporte le corresponde al doctor Ramiro Ricardo de Lafuente, entusiasta colaborador de la Facultad, que donó en vida y luego de su reciente desaparición la totalidad de su biblioteca personal de varios centenares de volúmenes. Como merecido reconocimiento de gratitud, la Biblioteca de nuestra Facultad llevará el nombre de quien fuera su más importante promotor.

El impulso de las autoridades de la Facultad y el eco generoso que encontraron, permiten el día de hoy que aquella quincena de volúmenes con los que se contaba al iniciar el año 1993 hoy se hayan convertido en unos dos mil, con una hemeroteca que cuenta con ejemplares de alrededor de sesenta revistas especializadas, atendida por personal idóneo que –valiéndose de la informática– la estructuró de acuerdo a un sistema provisto por la UNESCO y utilizado por todas las facultades de la Universidad Católica Argentina.

Hoy, cuando todavía se deben redoblar esfuerzos para dotarla adecuadamente, podemos decir que se trata de la Biblioteca más importante de nuestro país en su especialidad, contando en sus anaqueles con la mayor parte de la bibliografía posterior al Código de 1983.

5.- Profesores y alumnos

Junto con el decreto de erección del 13 de noviembre de 1991, la Congregación para la Educación Católica designó el primer cuerpo docente de la Facultad. Estaba integrado por el presbítero doctor Ariel Da-

vid Busso, monseñor doctor José Luis Mollaghan, actualmente Profesor Emérito por haber sido designado Obispo Auxiliar de Buenos Aires y Secretario del Episcopado Argentino, monseñor doctor José Bonet Alcón, presbítero doctor Nelson Carlos Dellaferrera, monseñor doctor Rodolfo Luis Nolasco, presbítero doctor Víctor Pinto y doctor Alfredo Di Pietro como Profesores Estables Ordinarios. Asimismo, la Santa Sede nombró a los siguientes Profesores Estables Extraordinarios: presbítero licenciado Alejandro Bunge, monseñor doctor Jorge Rodé y a la licenciada Alejandra Rayneli. Para desempeñar el Decanato por un período de tres años se designó al entonces presidente de la Comisión Promotora para la Facultad de Derecho Canónico, presbítero doctor Ariel David Busso, quien fuera reelecto para un nuevo mandato en 1994.

El grupo de profesores con que la Facultad inició sus actividades en 1992 se fue ampliando en la medida en que las necesidades del creciente alumnado lo requerían, con las designaciones de monseñor doctor Luis Alessio y del presbítero doctor Carlos Heredia como Profesores Estables Extraordinarios, los nombramientos como Profesores Invitados de monseñor licenciado Miguel Angel Irigoyen, R. P. doctor Carlos Azpiroz Costa OP, doctor Juan Gregorio Navarro Floria y del licenciado Claudio Bollini y, como Profesores Asistentes, del presbítero Cristian Ramírez y la bachiller señora Daniela Emmerich.

A ellos, debe agregarse el aporte de distintos profesores de universidades extranjeras que mediante el dictado de cursos o seminarios especiales, enriquecieron la formación de nuestros alumnos. Cabe citar el aporte que en tal sentido brindaron el R. P. doctor Jean-Paul Durand OP (Instituto Católico de París), monseñor doctor José María Serrano Ruiz (Vice Decano de la Rota Romana, Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino, *Studio Rotale*), monseñor doctor Cormac Burke (Rota Romana, Ateneo Romano de la Santa Cruz), presbítero doctor Julio Manzanares (Universidad Pontificia de Salamanca, Pontificia Universidad Gregoriana) y el presbítero doctor Federico Aznar Gil (Universidad Pontificia de Salamanca).

La evolución del alumnado durante estos cuatro años académicos demuestra la inserción que fue adquiriendo la Facultad. Los doce alumnos que ingresaron al Ciclo Propedéutico y primer año del Ciclo de Licenciatura en 1992 –fundamentalmente clérigos que necesitaban perfeccionar sus estudios y graduarse en Derecho Canónico por el oficio que desempeñaban– se convirtieron en veinticinco, que cursaban primero y segundo año de Licenciatura y el Ciclo Propedéutico durante 1993. Muchos de la Capital Federal y provincia de Buenos Aires y otros de lugares tan distantes como Santiago del Estero, Mendoza, Córdoba, Santa Fe, Corrientes, y de países vecinos como la República Oriental del Uruguay y la República del Paraguay.

A fines de ese año y principios del siguiente la Facultad dio sus primeros frutos al egresar la primera promoción de licenciados, integrada por los presbíteros Joaquín María Arrieta (Juez del Tribunal Eclesiástico Nacional); Alejandro Clemente Bovero (Promotor de Justicia del Tribunal Interdiocesano de Santa Fe y Director del Seminario Arquidiocesano de Santa Fe); Alejandro Gagliardo (Vicario Judicial Adjunto del Tribunal Interdiocesano Bonaerense); José Luis Kaufmann (Juez Adjunto del Tribunal Interdiocesano Platense); Fabián Eduardo Yanes (Juez Adjunto del Tribunal Interdiocesano Platense) y monseñor Miguel Angel Irigoyen (Defensor del Vínculo del Tribunal Interdiocesano Bonaerense, Profesor de la Facultad). A esta nómina de egresados acaba de sumarse el presbítero Freddy Martínez Aguilar (Juez del Tribunal Eclesiástico Nacional de Primera Instancia del Uruguay, Canciller de la Diócesis de Melo) y seguirá incrementándose durante el transcurrir del año.

Durante 1994 la Facultad ofreció cursos para los tres ciclos, pues ingresaron los primeros seis doctorandos que se sumaron a los treinta y ocho alumnos del Ciclo Propedéutico y de Licenciatura, cantidad que se incrementó durante el corriente año lectivo con dos nuevos aspirantes al doctorado y un total de sesenta y cuatro alumnos cursantes en las distintas etapas de la Licenciatura.

6.- Actividades; publicaciones

Desde sus inicios, las autoridades de la Facultad entendieron que sus actividades no podían circunscribirse exclusivamente a su alumnado. La presencia de la segunda Facultad de Derecho Canónico en América Latina debía redundar en beneficios para la Universidad Católica, la Iglesia y la sociedad toda, desde el aporte que nuestra ciencia podría ofrecer.

Dentro de este orden de ideas, se impulsó una efectiva integración de los miembros de la Facultad en las actividades de la Universidad Católica Argentina, cuyas autoridades siempre demostraron especial deferencia por ello. Así fue que avalaron la formación de un plantel de profesores con dedicación especial que fue puesto a disposición de los Obispos y de autoridades nacionales como la Secretaría de Culto, para evacuar consultas o elaborar dictámenes en cuestiones referentes tanto al Derecho Canónico como a normas de Derecho Eclesiástico del Estado.

Otra forma de servicio a la sociedad que la Facultad instrumentó desde sus inicios es la realización de cursos especiales de alrededor de cinco días de duración en los que se abordan distintos aspectos del Derecho de la Iglesia. La cantidad de alumnos que osciló entre poco me-

nos de cien y doscientos cincuenta asistentes demuestran el vivo interés que despierta la materia; y la necesidad de contar con un centro de estudios canónicos, quedó corroborada con la participación de clérigos y laicos provenientes de todos los puntos del país y de naciones hermanas como Uruguay, Chile, Brasil, Paraguay y Cuba.

El primero de estos cursos se dictó en 1992 y estuvo a cargo del Vice Decano de la Rota Romana, monseñor doctor José María Serrano Ruiz, quien disertó acerca de "La colaboración entre jueces y peritos en las causas de nulidad de matrimonio por motivos de naturaleza psicológica o psiquiátrica (can. 1095)". Durante el mismo año, los profesores de la Facultad, Ariel David Busso, José Luis Mollaghan, Carlos Heredia, Alejandro Bunge, Víctor Pinto, José Bonet Alcón, Luis Alessio y Rodolfo Luis Nolasco desarrollaron el tema "La Parroquia en la Nueva Evangelización", curso que fue cerrado por el entonces Obispo Auxiliar de Rosario monseñor Mario Maulión. Por último, "La Historia del Derecho Canónico y sus fuentes durante el primer milenio" fue expuesta por el presbítero doctor Nelson Carlos Dellaferrera.

Ya en 1993, el Decano de la Facultad de Derecho Canónico del Instituto Católico de París, R. P. Jean Paul Durand OP, tuvo a su cargo el curso sobre "La sinodalidad en la Iglesia", cerrado por el presbítero doctor Nelson Carlos Dellaferrera. Posteriormente se trataron los "Procesos administrativos de canonización", materia desarrollada por el Arzobispo de La Plata S.E.R. monseñor Carlos W. Galán, monseñor doctor Luis H. Rivas, R. P., doctor Rafael Cúnsulo OP, doctor Juan Manual Cárcamo (h), presbítero doctor Carlos Heredia y el Decano de la Facultad presbítero doctor Ariel David Busso.

Al año siguiente, con la participación de S.E.R. monseñor doctor Domingo Salvador Castagna, entonces Obispo de San Nicolás de los Arroyos y S.E.R. monseñor Jorge Bergoglio SJ, Obispo Auxiliar de Buenos Aires, se abordó "La Vida Consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo", tema que completaron los profesores de la Facultad Ariel David Busso, José Bonet Alcón, Carlos Azpiroz Costa OP, Víctor Pinto, Alejandro W. Bunge y Carlos Heredia. Durante el mismo ciclo lectivo nos visitó nuevamente el Vice Decano de la Rota Romana monseñor doctor José María Serrano Ruiz, quien disertó en esa oportunidad acerca de "Las raíces del ser o no ser del matrimonio canónico". Meses más tarde, su colega en la Rota Romana, monseñor doctor Cormac Burke, dictó un nuevo curso cuyo tema fue "La visión personalista del matrimonio".

Durante el presente año lectivo los profesores de la Facultad Ariel David Busso, José Bonet Alcón, Nelson Carlos Dellaferrera, Víctor Pinto, Alejandro W. Bunge, Carlos Heredia y Luis Alessio, dictaron un curso de "Preparación al matrimonio". Posteriormente, los profesores de la Universidad Pontificia de Salamanca, presbítero doctor Julio Manza-

nares y presbítero doctor Federico Aznar Gil, tuvieron a su cargo el "Curso de Derecho Parroquial II", desarrollando "La función santificadora de la Iglesia: Cuestiones selectas jurídico-pastorales" y "La administración de los bienes temporales de la Parroquia". En el mes de setiembre, monseñor doctor José María Serrano Ruiz, Vice Decano de la Rota Romana, expuso sobre los "Elementos fundamentales del proceso matrimonial canónico".

Además de estos cursos, abiertos a todos los interesados, la Facultad organizó clases especiales o conferencias que dictaron destacados especialistas. Entre ellas podemos destacar las que dictaron el Decano de la Facultad de Derecho Canónico del Ateneo Romano de la Santa Cruz, presbítero doctor Carlos Errázuriz sobre "La relación entre el derecho y el amor"; el Presidente de la Corte Suprema de la Nación, doctor Antonio Boggiano, acerca de "La jurisprudencia de la Corte Suprema a partir del Acuerdo con la Santa Sede de 1966"; el Juez del Tribunal Eclesiástico de Apelación de Canadá y Profesor de la Universidad de Ottawa, doctor Ernest Caparros, quien expuso la "Actualidad del Derecho Canónico en Canadá"; y cerrando esta breve enunciación, la que tendrá a su cargo el Secretario de la Congregación de los Obispos de la Santa Sede, S.E.R. monseñor doctor Jorge María Mejía, quien disertará acerca de "El servicio de la Santa Sede a las Iglesias particulares a través de la Congregación de los Obispos".

Como otra forma de difundir la ciencia canónica y fomentar la investigación en ese campo, la Facultad canalizó grandes esfuerzos en materia de publicaciones. Fruto de ello es este segundo volumen del Anuario Argentino de Derecho Canónico que pretende constituirse en instrumento de canje por otras revistas especializadas y que puede adquirirse en varias librerías de Italia y España. También se han editado y se encuentran a disposición de los lectores, gracias al inestimable apoyo brindado por la Universidad, las siguientes obras:

- *Causas de canonización*, escrito por monseñor doctor José Bonet Alcón.

- *Una introducción a la Historia del Derecho*, de Peter Erdö.

- *Procesos administrativos de canonización*, por profesores de la Facultad.

- *Curso sobre la preparación al matrimonio*, por profesores de la Facultad.

Actualmente se encuentra en imprenta *Autoridad suprema e Iglesias particulares*, de los presbíteros Ariel David Busso y Alejandro Bunge.

Otro aspecto, sin dudas enriquecedor para la vida académica de la Facultad, que se intenta promover es la asistencia de sus profesores a congresos internacionales de Derecho Canónico. En este sentido, nuestro aporte estuvo presente a través de monseñor doctor José Bonet Alcón en el Simposio Canónico sobre el tema *Ius in vitae et missione Ecclesiae*, realizado en la Ciudad del Vaticano entre el 19 y el 24 de abril de 1993, con motivo del X aniversario de la promulgación del Código de Derecho Canónico. En el VIII Congreso Internacional de la Asociación Internacional de Derecho Canónico llevado a cabo del 14 al 17 de setiembre de 1993 en Lublin (Polonia), nuestra Facultad estuvo representada por su Decano presbítero doctor Ariel David Busso y por el doctor Ramiro de Lafuente. El presbítero doctor Víctor Pinto tuvo a su cargo la representación de la Facultad en el I Congreso Latinoamericano de Derecho Canónico, organizado por la Universidad Católica de Valparaíso y la Universidad Pontificia de Salamanca, que se llevó a cabo entre el 1º y el 5 de agosto de 1994 en Valparaíso (Chile). Ya durante el corriente año, monseñor doctor Luis Alessio, asistió al *XXII Incontro di Studio* de la *Asociazione Canonistica Italiana* que se realizó en Passo della Mendola, Trento (Italia). Por último, está prevista la presencia del Decano presbítero doctor Ariel David Busso y de los profesores Víctor Pinto, Nelson Carlos Dellaferrera y Juan Gregorio Navarro Floria, quienes asistirán junto con alumnos y egresados de la Facultad, al Congreso de la *Consotiatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo*, sobre "La Libertad Religiosa", que se llevará a cabo del 21 al 25 de setiembre en México.

Para difundir las actividades de la Facultad, estrechar lazos con otras instituciones afines y aprender de la experiencia de aquéllas, desde sus inicios se promovieron los vínculos con las veinticinco facultades de Derecho Canónico del mundo. En junio de 1992, al finalizar el primer semestre lectivo, el Decano presbítero doctor Ariel David Busso y el profesor monseñor José Bonet Alcón realizaron la primera visita a la Santa Sede, dando cuenta al Prefecto de la Congregación para la Educación Católica, cardenal Pío Laghi, de lo realizado desde la erección. También se entrevistaron con las autoridades del Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica, de la Rota Romana y de las Pontificias Universidades Gregoriana, Santo Tomás de Aquino y Urbaniana, así como con el Rector del Instituto Católico de París. La valiosa experiencia recogida motivó que se renovaran los viajes durante 1993, 1994 y 1995, participando de ellos el Decano y los profesores monseñor doctor José Bonet Alcón, presbítero doctor Víctor Pinto y presbítero licenciado Alejandro Bunge. Durante estas visitas fueron recibidos por Su Santidad el Papa Juan Pablo II; por el Prefecto y el Secretario de la Congregación para la Educación Católica, cardenal Pío Laghi y monseñor José

Saraiva Martins CMF; por el Presidente del Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos, monseñor Julián Herranz; por el Gran Canciller y el Seoretario del Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica, monseñor Vicente Cárcel Ortí y Zenon Grocholewsky; por el Decano de la Rota Romana, monseñor Mario F. Pompedda; y por los jueces Antonio Stankiewicz, José María Serrano Ruiz, Cormac Burke y Rafaello Funghini.

También se entrevistaron con los rectores, decanos de facultades de Derecho Canónico y profesores de las Pontificias Universidades Gregoriana, Salesiana, Urbaniana, Lateranense, del Pontificio Instituto Oriental, del Instituto *Claretianum*, del Ateneo Romano de la Santa Cruz, Instituto Católico de París, de Lovaina, de la Universidad Pontificia de Salamanca y de la Universidad de Navarra. La lista de prelados –como el recientemente fallecido Obispo de Lugano S.E.R. monseñor doctor Eugenio Corecco o el Arzobispo de Madrid S.E.R. monseñor doctor Antonio Rouco Varela–, autoridades académicas, profesores y canonistas extranjeros que colaboraron generosamente con nuestra Facultad mediante su consejo y apoyo sería muy extensa. Aunque no tanto como el agradecimiento de todos cuantos valoramos los frutos de tan desinteresada colaboración.

Ernesto García Quiroga
Secretario Académico

✝ PROFESOR DOCTOR RAMIRO DE LAFUENTE

Es de justicia ofrecer un homenaje al profesor Ramiro De Lafuente, a días de haber pasado a la Casa del Padre. La Facultad de Derecho Canónico le debe, desde sus comienzos, el espíritu de servicio y la colaboración, así como la invalorable experiencia de sus años de docencia.

Nacido en Buenos aires el 16 de noviembre de 1921. Hijo del historiador Ricardo de Lafuente Machain y de Clemencia Sáenz Valiente y Aguirre. Se recibió de abogado a los 22 años en la Facultad de Derecho de Buenos Aires, y luego se doctoró en Jurisprudencia en la misma Facultad.

Fue designado miembro de la comisión asesora para el estudio de las relaciones entre Iglesia y Estado del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto el 17 de marzo de 1959. En 1960 desempeñó la Subsecretaría de Culto del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto hasta el año siguiente.

El Santo Padre Paulo VI lo nombró miembro de la misión extraordinaria que representó a la Santa Sede en la transmisión del mando del Presidente de la República Argentina en 1963.

Publicó su tesis doctoral sobre "Patronato y Concordato en la Argentina" y han aparecido artículos suyos en revistas europeas y argentinas, especialmente en la *Revista de Derecho Canónico*, de Salamanca, donde trató temas de Derecho Público Eclesiástico y de Legislación Matrimonial. En 1970 fue invitado por el Consejo Superior de Investigaciones Científicas a participar en la 25º Semana Española de Derecho Canónico, donde desarrolló el tema "La situación concordataria argentina", trabajo que integró el tomo dedicado a la institución concordataria en la actualidad. En 1980 dictó una conferencia sobre "Relaciones de Iglesia y Estado" en la Escuela de Defensa Nacional.

En 1977 y 1978 fue invitado a dictar conferencias en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Madrid.

Entre sus actividades comunitarias de servicio se pueden resaltar la de Secretario General, durante varios períodos, de la Corporación de

Abogados Católicos y Director del Consultorio Jurídico de la misma institución. También fue miembro de la Comisión Directiva de la Junta de Historia Eclesiástica del Episcopado Argentino.

Dictó Derecho Canónico en el Seminario Mayor de la Ciudad de La Plata.

Fue Director del Consultorio Jurídico gratuito de la Universidad Católica Argentina desde su creación hasta 1987.

Actualmente era profesor de Derecho Público Eclesiástico desde 1968 en la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, habiendo comenzado junto al doctor Santiago de Estrada. Durante mucho tiempo conservó la única cátedra vigente de Derecho Público Eclesiástico existente en las universidades argentinas.

Era Presidente de la Comisión para la Biblioteca de la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, a la que enriqueció permanentemente, también con colecciones y volúmenes de su patrimonio.

Miembro de la *Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo* desde 1982, y como tal participó en los congresos de 1984 en Otawa, en 1990 en París y en Polonia en 1993.

Era miembro de la *Société International de Droit Canonique et de Législations Religieuses Comparées* y de la Sociedad Argentina de Derecho Canónico.

En 1949 se había casado con Gloria Castaño y formó una familia de cinco hijos y tres nietos. Falleció el 15 de junio pasado en Carcassone, Francia, luego de visitar las bibliotecas de algunas facultades de Derecho Canónico en España y Francia.

Todo homenaje deja mucho por hacer, aunque en eso se parezca a la vida misma. Pero para acercarnos más a lo que queremos hacer resta decir que aún perdura entre los que formamos esta Casa de estudios, su cabal consejo siempre tan lleno de buen humor y su oportuna comparación de lo hodierno con lo histórico. Manejó ambas cosas con singular maestría.

La esperanza en la Vida Eterna nos sigue uniendo por la Comunión de los Santos.

HOMENAJE A S. E. MONSEÑOR EUGENIO CORECCO

Obispo de Lugano (Suiza)

Presidente de la *Consociatio Internationalis Iuris Canonici Promovendo*

Palabras pronunciadas por el Decano de la Facultad al iniciarse el período escolar el 27 de marzo de 1995

El 1º de marzo murió en su Sede Episcopal. Con el profesor Bunge, intentamos visitarlo el 15 de febrero. Llegamos hasta las puertas de la Casa Episcopal y no nos pareció prudente entrar allí, cuando se nos informó que se había agravado. Venía sufriendo pacientemente una grave enfermedad desde mucho tiempo atrás.

Suspendió su viaje a nuestra Facultad, con gran pesar suyo y nuestro, del 2 al 5 de agosto del año pasado, porque había recaído después de una operación. Había preparado sus clases para dictar un curso especial, aquí en Buenos Aires.

Muy favorablemente se refirió a esta Facultad en el Congreso de la *Consociatio* en Lublin (Polonia), y su simpática personalidad allanó el encuentro que tuvimos con él, el profesor De Lafuente y yo.

Corecco era suizo, del cantón Ticino. Fue catedrático de Derecho Canónico en la Universidad de Friburgo, Suiza, por tres lustros. Desde 1986 era Obispo de Lugano, la única diócesis de lengua italiana en Suiza.

Ejerció la presidencia de la *Consociatio* por varios períodos. Su presencia y prudencia fue decisiva para que se formara y continuara este *forum* de encuentros personales e intercambios científicos.

La canonística clásica sufrió, en los decisivos años sesenta, una crisis como fomentadora de la vida eclesial. La teoría y la praxis opusieron la teología y la pastoral a las normas canónicas. Las causas confluían siempre a un común denominador: una noción de "comunión eclesial" inserta en el espíritu renovador del Vaticano II.

Afrontar esta situación no fue sencillo. Correspondió a la llamada Escuela de Munich, con el Prof. Klaus Mörsdorf, dejar en claro que la

dimensión jurídica de la Iglesia, lejos de constituir una superestructura circunstancial, pertenece a la realidad intrínseca de lo mistérico eclesial. Esta dimensión jurídica aparece desde el inicio de la vida de la Iglesia, al anunciar el *Kerygma* y al vivir la vida sacramental. De allí que el Derecho, dirá Rouco Varela, será inseparable de la Palabra como signo.

El fruto de este esfuerzo científico de Mörsdorf se vio plasmado en los continuadores de esta riqueza eclesial: Rouco Varela, de la Universidad de Salamanca; Vallini, de la Universidad de Nápoles y de Letrán; Ghirlanda, en la Gregoriana; y por supuesto Corecco, de la Universidad de Friburgo.

Eugenio Corecco fue uno de los más brillantes alumnos del Instituto de Derecho Canónico de la Universidad de Munich, en Alemania. Gracias también a él, el concepto clave de "*communio*" dejó de ser una especulación en el orden jurídico, para ser aplicado al Derecho positivo de la Iglesia.

Vayan estas palabras como sincero homenaje a un verdadero maestro de la Iglesia y sencillo amigo.

Ariel D. Busso

PRESENTACIÓN DE LA TESIS DEL PRESBÍTERO DOCTOR CARLOS I. HEREDIA

En la tarde del 18 de mayo de 1994, el presbítero doctor Nelson C. Dellaferrera presentó oficialmente la publicación de la tesis doctoral del presbítero doctor Carlos I. Heredia[1]*. El actò realizado en el salón de actos del Seminario Metropolitano de Córdoba fue presidido por el Señor Cardenal Arzobispo doctor Raúl Francisco Primatesta. Asistieron los Señores Obispos Auxiliares, Vicarios Generales, miembros de la Curia, el Señor Rector del Seminario, el claustro de profesores, alumnos, familiares, amigos y miembros de los diversos movimientos que trabajan apostólicamente en Córdoba. El Anuario Argentino de Derecho Canónico se complace en dar estado público a la presentación de la tesis doctoral de uno de los más jóvenes profesores de nuestra Facultad.*

Al asumir la responsabilidad de presentar la publicación de la tesis doctoral del presbítero doctor Carlos Ignacio Heredia, sentí que me hacía cargo de una tarea difícil. La novedad del trabajo emprendido, y finalmente coronado con la *Summa cum laude* doctoral, me hacía experimentar una sensación de incertidumbre. En efecto, salir de aquel campo preciso del derecho en que por vocación y además por voluntad de mis superiores he debido ejercitarme, no me resultaba sencillo. Por otra parte, la veneración y respeto que profeso hacia el R. P. Jean Beyer, profesor emérito de la Pontificia Universidad Gregoriana, a quien el P. Heredia quiso elegir como maestro en este camino tan peculiar que es el trabajo de tesis doctoral, me producía una inequívoca impresión de pequeñez.

1. El solo título de la tesis: "La naturaleza de los movimientos eclesiales en el derecho de la Iglesia", apunta a una sistematización de ese vasto y pujante fenómeno que se llama el "asociacionismo" posconciliar,

[1] C. I. HEREDIA, *La naturaleza de los movimientos eclesiales en el derecho de la Iglesia*, Editorial de la Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1994, *Excerpta ex dissertatione ad doctoratum in Facultate Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregorianae.*

que "hunde sus raíces en el despertar religioso de la sociedad contemporánea". Una realidad nueva, aunque su novedad sea relativa, que se ha constituido en una de las experiencias más fecundas de la vida de la Iglesia de nuestro tiempo. Y de todo esto, nada, o prácticamente nada, hay en nuestro actual Código de Derecho Canónico promulgado en 1983. Y si no queremos que nuestro nuevo cuerpo legal se convierta en un cementerio de leyes muertas, se hace indispensable seguir la invitación del Papa que nos llama a comprender esta nueva realidad. El P. Heredia escuchó esa voz y entró en un camino no recorrido, de la mano de un maestro experimentado y sagaz, que desde hace casi cuarenta años estudia el "marco" de estos recientes fenómenos en la vida de la Iglesia.

En efecto, para la fiesta de la Asunción de María Santísima de 1953, Jean Beyer, entonces profesor de Teología Moral y de Derecho Canónico en la Facultad de Teología de la Compañía de Jesús en Lovaina, escribía en el prefacio de lo que creo fue su primera obra de real envergadura canónica:

"El 2 de febrero de 1947, Su Santidad Pío XII promulgaba la Constitución *Provida Mater Ecclesia*, que consagra la existencia de los Institutos seculares dentro de la Iglesia y los provee de su primer estatuto canónico. Numerosas asociaciones de esta clase existían antes de esta fecha; y es sobre la base a su experiencia y eficacia en el apostolado que el Soberano Pontífice ha podido aprobar oficialmente este nuevo género de vida evangélica. Desde ese momento, muchas Asociaciones reciben de sus Obispos o de la Santa Sede su aprobación oficial como Institutos seculares"[2].

Este libro de Jean Beyer fue clave en su momento para ayudar a teólogos y canonistas a encuadrar esta nueva y fecunda forma de vida apostólica en la Iglesia. Sus 402 páginas hacen un estudio meduloso de los orígenes y el desarrollo de los Institutos seculares; de la teología de los mismos y de la nueva legislación que los regula, seguida de una voluminosa cuarta parte de textos y documentos. Algunos de los movimientos que estudia Heredia ya habían sido esbozados por Beyer como Institutos seculares. En efecto, ésta fue la forma que alcanzaron la obra de Schönstatt, fundada por el P. Peter Joseph Kentenich en octubre de 1926, y el *Opus Dei*, Sociedad Sacerdotal de la Santa Cruz, fundada en 1928 por el Beato Josemaría Escrivá de Balaguer.

El primer gran mérito de Heredia ha sido la elección del tema, de un argumento novedoso e inexplorado en que él quiso asumirlo, y luego la elección del maestro, y obedecer humildemente, como corresponde al

[2] J. BEYER, *Les Institutes Séculiers*, Brujas 1954, 9. La traducción del texto es de mi responsabilidad.

discípulo, sus claros dictados de la realidad eclesial y del padre intelectual. Repitiendo a Aristóteles, Santo Tomás dice: "es necesario creer al propio maestro"[3]. El P. Carlos creyó y no se arrepintió de ello.

2. Leyendo la obra del P. Carlos Heredia, advierto que ha sido un excelente alumno tesista. Me basta una rápida mirada a las fuentes consultadas y a la extensa bibliografía examinada y sensatamente aprovechada. Suman muchas páginas de títulos que tienen una relación directa y algunas veces indirecta con el tema elegido. Pero creo no equivocarme si digo que Heredia advirtió muy rápido que la fuente del saber no está en los libros, sino en la realidad y en el pensamiento.

Aprendió, lo que a veces se tarda en asimilar, que los libros son como postes señaladores, el camino es más antiguo y nadie puede hacer por nosotros el viaje de la verdad[4]. El libro que leo es un signo, un estímulo, una ayuda, un iniciador, no un sustituto y menos una cadena. Me impresiona lo bien que Heredia ha leído, no para repetir sino para comprender. Hasta cuando cita literalmente, lo hace no como quien copia, sino como quien inventa, porque el pasaje está ubicado en el lugar exacto, absorbiendo lo prestado en una unidad vital.

Ahora bien, todo este trabajo intelectual presupone espíritu de oración, disciplina del cuerpo: que no pocas veces se queja; requiere esfuerzo, silencio interior, pureza de corazón. En una palabra, eso que solemos llamar ascesis, que si es verdadera nos ayuda a la concentración y a huir de la vana curiosidad, a practicar la sumisión y la obediencia a quien dirige nuestro trabajo.

Los alumnos de todos los tiempos deben aprender que nadie es infalible; pero el alumno lo es mucho menos que el maestro, y si le niega sumisión, por una vez que acierta, veinte veces se equivoca y se desencuentra con lo verdadero. Es siempre de una elemental prudencia elegir a quien uno se quiere confiar, y elegir un padre intelectual es siempre cosa seria y ardua[5].

Los maestros y profesores deberíamos, por nuestra parte, aprender que durante el período de formación de un estudiante no hacen falta muchos libros, ni excesivas consultas. Unos pocos y buenos libros son suficientes. Salvo mejor juicio, en clase habría que rescatar el texto, el buen texto, ese texto que ayuda a formar el pensamiento y después se consulta cuando en la vida diaria nos topamos con dificultades doctrinales o prácticas.

Basta recorrer nuestras librerías católicas para darnos cuenta de lo que pasa: casi no hay libros, los estantes se llenan de "libritos" que

[3] A. D. SERTILLANGES, *La vida intelectual*, Buenos Aires 1958, 170.
[4] Cf. A. D. SERTILLANGES, *La vida...*, *op. cit.*, 187-188.
[5] Cf. A. D. SERTILLANGES, *La vida...*, *op. cit.*, 170-171.

no nos conducen por el mar de la verdad al puerto de la sabiduría, y que en general sólo sirven para dispersar el saber. Hoy existen enciclopedias y diccionarios de casi todas las ciencias eclesiásticas, pero ya no hay Sumas y ninguno de nosotros sería capaz de escribir una. Pero los maestros deberíamos ser capaces de ayudar a nuestros discípulos a construir su Suma personal, es decir, a introducir el "orden" en sus conocimientos. Quizás debiéramos insistir más en que el alumno tuviese que recurrir siempre al buen maestro. Yo me atrevo a decir a los estudiantes de este seminario que estudien la *Suma* de Santo Tomás, con ella aprenderán filosofía y teología, los principios del derecho y los de una sana y muy sensata psicología. Lean y consulten constantemente el reciente Catecismo de la Iglesia Católica, publicado el 11 de octubre de 1992 por el Papa Juan Pablo II, porque es una poderosa síntesis de la teología católica.

3. La obra del P. Heredia está dividida en nueve capítulos, precedidos de una introducción y coronados por unas breves e intensas conclusiones. El nervio conductor lo constituyen siempre las palabras del Papa: tratar de comprender en profundidad los movimientos eclesiales, procurando delinear a partir de la realidad institucional de cada uno de ellos, la naturaleza de los movimientos eclesiales. Sin descuidar los aportes de las ciencias teológicas y sociales, la obra procura desentrañar "en y desde el derecho eclesial, el estatuto canónico de los movimientos eclesiales, es decir aquellos aspectos comunes que los constituyen en una realidad diversa en la Iglesia" (pág. 6).

Ya en esta tarea, el autor tuvo que superar una primera y grave dificultad. No había elencos completos de los movimientos eclesiales y se carecía de estudios de conjunto o particulares que presentaran sus estructuras desde el derecho canónico. Optó entonces, por algunas agrupaciones de orígenes culturales diversos, que tienen relativa importancia en la pastoral de la Iglesia en la Argentina. En orden cronológico, analiza la Obra de Schönstatt, el *Opus Dei*, la Obra de María, más conocida como focolarinos, Comunión y Liberación, el Camino Neocatecumanal y el Movimiento de la Palabra de Dios (págs. 5-13).

En el primer capítulo, titulado: "Grupos, asociaciones y movimientos", el autor nos va llevando como de la mano en el conocimiento y penetración de este asociacionismo posconciliar, que constituye, según el Papa Juan Pablo II: "un dato que caracteriza el actual momento histórico de la Iglesia" (pág. 79). Con un lenguaje sencillo, claro y muy preciso nos hace ver los elementos comunes y las diferencias que existen entre los llamados grupos y comunidades, de las asociaciones y de los movimientos, sin descuidar las denominadas comunidades eclesiales de base (págs. 80-83).

El mismo autor nos hace notar que "la connotación socio-política de la palabra "movimiento", la hacía apta para expresar el deseo de superar, a través de las agrupaciones así denominadas, la dicotomía entre la fe y la vida. Además, la idea de movimiento permitía superar el foso existente entre las élites conductoras y el laicado en su conjunto, pues el "movimiento" es un núcleo que, incorporando progresivamente a todos, tiende a dinamizar el conjunto, cambiando las formas de pensamiento, los comportamientos personales y colectivos, y hasta las mismas estructuras. Los movimientos se diferencian de las asociaciones por una mayor espontaneidad de adhesión y permanencia por parte de sus miembros, rechazando cierto formalismo jurídico para dar relieve al aspecto espiritual, aunque no se eximen de asumir un mínimo de estructuras" (pág. 84).

Luego, con un rasgo de fina percepción histórica, el autor señala que: "la presencia de 'movimientos' en la vida de la Iglesia no es nueva. Toda vez que se revitalizaron la misión y las estructuras eclesiales, en tiempos de cambios culturales y sociales como el que hoy vivimos, han surgido diversos 'movimientos', que prepararon, acompañaron y consolidaron el proceso de renovación. Pero no es sólo la ocasión es lo que asemeja el actual florecimiento de movimientos con aquellos del pasado, sino también sus ideales y estructuras. Una mejor relación de los movimientos con la Santa Sede ha permitido realizar un paralelismo con el florecimiento de las órdenes mendicantes en el siglo XIII" (págs. 84-85).

En el capítulo octavo que se titula: "La fisonomía de los movimientos eclesiales", el P. Heredia expone el muy difícil tema teológico-jurídico de la eclesialidad de los movimientos. No deja de advertirnos que "el adjetivo "eclesial" sugiere la pertenencia de estos movimientos a la Iglesia, pues han surgido por la acción del Espíritu Santo. Además, como afirma H. U. von Balthasar, dicho adjetivo expresa que estos movimientos "han sido eclesiales sin prejuicios" pues "por regla general, quedaron totalmente al margen de la fiebre contestataria del posconcilio" (págs. 93-94).

El autor pasa inmediatamente a intentar una definición de los movimientos eclesiales, donde después de un atento y riguroso examen acerca de la acción del Espíritu Santo que suscita los movimientos eclesiales y opera en sus miembros, analiza los presupuestos de la definición de movimiento propiciada por el P. Beyer. En ese renglón estudia los carismas de San Pablo, los carismas del Concilio Vaticano II, la participación en el carisma fundacional, etcétera, y termina indicando que la característica específica de los movimientos eclesiales reside en que los diversos órdenes de los fieles están agrupados en y por las mismas estructuras. En consecuencia, decir que la característica específica de los

movimientos eclesiales reside en que los diversos órdenes de los fieles están agrupados en las mismas estructuras (cf. págs. 93-118).

Este capítulo concluye con una correcta observación: "Gran parte de las dificultades actuales que encuentran los movimientos eclesiales reside en la ausencia de un concepto claro de los mismos, y esto no sólo en la Jerarquía, sino también entre los miembros de los movimientos, con lo cual se corre el riesgo de que asuman una configuración extraña a su naturaleza, que pueda apagar el espíritu" (pág. 119).

Al final de su trabajo, el P. Heredia nos da esta definición de movimiento digna de tenerse en cuenta: "un conjunto de varios grupos de personas, unidos al participar de un mismo carisma fundacional, en una única entidad asociativa y con una misma misión" (pág. 169).

"Los movimientos eclesiales –nos dice el autor– muestran la vitalidad de los cristianos cuando son renovados por el Espíritu Santo. Son realidades nuevas en las que reaparecen características canónica y sociológicamente similares con algunas agrupaciones de otras épocas de la Iglesia, precisamente coincidentes en ser simultáneamente tiempos de renovación eclesial y crisis de la sociedad. Sin embargo, la universalidad de sus miembros y la convicción de formar una unidad asociativa son características propias de los movimientos eclesiales contemporáneos" (pág. 170).

En el noveno y último capítulo: "Algunos problemas que los movimientos eclesiales presentan a la legislación canónica vigente", se pone de manifiesto la percepción canónica del autor. Partiendo de la base que "es propio de la naturaleza de los movimientos eclesiales, tener un grupo de miembros que asumen los consejos evangélicos ... y que cuando estos grupos han asumido algunas de las formas institucionalizadas de la vida consagrada han tenido diversas dificultades para mantener la unidad del movimiento" (pág. 121). Heredia hace un aporte realmente valioso.

En este capítulo el autor evidencia su capacidad de unir la teología y el derecho, no sólo en el planteo que hace de los problemas, cosa de por sí muy importante, sino en las soluciones canónicas que va aportando. Es un rico capítulo teórico-práctico, donde se va desde los elementos teológico-canónicos de la vida consagrada; pasando por la vida consagrada en los movimientos eclesiales; la dedicación de los matrimonios; los clérigos en los movimientos eclesiales, los seminaristas y los seminarios propios, hasta la temática de los miembros no católicos. La claridad de los planteos y la seriedad en las respuestas lo convierten en un buen esquema para resolver dificultades teóricas y pastorales.

4. Finalmente, quiero decir que con esta tesis doctoral, el autor ha demostrado poseer una buena formación teológico-jurídica, que le per-

mitirá exponer y resolver los difíciles problemas que no pocas veces se plantean en la pastoral. Y sobre todo enseñar y favorecer los estudios canónicos. La terminología es precisa y clara y las ideas son expresadas con exactitud técnica; las fuentes y la bibliografía han sido tomadas directamente y sin intermediarios y las interpretaciones y las distinciones expuestas siempre con riguroso sentido y mente verdaderamente jurídica.

Sólo me queda una fraternal y quizás innecesaria amonestación: ¡el trabajo reclamaba en su envergadura una publicación íntegra! Pero este lamento tardío no quita mérito al trabajo realizado. Todo él podría resumirse en el verso de Virgilio: *"labor omnia vicit improbus"*[6].

[6] P. VIRGILII MARONIS, *Georgicon*, Lib. I, v. 145, en E. OCHOA, *P. Virgilii Maronis, Opera Omnia*, Madrid 1869, 59.

DOCUMENTOS

CONGRESO DE LA NACIÓN ARGENTINA

LEY 24.483

Institutos de Vida Consagrada

Presentamos en este número el texto de la ley 24.483, aprobada por el Congreso Nacional, por unanimidad de todos los bloques parlamentarios en ambas cámaras, el 5 de abril de 1995.

Se trata del primer desarrollo a nivel legislativo del Acuerdo de 1966 entre la Santa Sede y la República Argentina (aprobado por la ley 17.032), al que expresamente menciona. Ese Acuerdo, el primero que la Santa Sede firmó luego del Concilio Vaticano II, había puesto fin al sistema de Patronato que el Gobierno nacional se arrogaba sin que la Iglesia lo hubiese aceptado. El artículo V del Acuerdo autorizaba el ingreso al país sin restricciones de órdenes y congregaciones religiosas, superando una restricción que existía en la Constitución Nacional (antiguo art. 67, inc. 20) y que desapareció de su texto en la reforma de 1994.

La gran novedad de la ley 24.483 es la convalidación civil del régimen canónico para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica (denominaciones que por esta vía ingresan por primera vez en el derecho argentino). La remisión al derecho canónico no es la primera en el derecho argentino, pero sí es novedosa en esta materia. La nueva ley pone fin a problemas de personalidad jurídica que continuamente se presentaban a los institutos para su desenvolvimiento en la sociedad civil. Es importante también la definición acerca de la peculiaridad del vínculo entre los religiosos y su instituto y la fijación de la jurisdicción eclesiástica para los conflictos entre ellos.

Este nuevo régimen es otro índice de la vitalidad que ha tomado en la Argentina el Derecho Eclesiástico del Estado, manifestada en actualizaciones legislativas (como ésta) e importantes desarrollos doctrinarios y jurisprudenciales.

Juan Gregorio NAVARRO FLORIA

Ley 24.483 del Congreso de la Nación Argentina

Artículo 1º.- A los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica que gocen de personalidad jurídica pública en la Iglesia Católica, admitidos por la autoridad eclesiástica competente conforme al artículo V del Acuerdo entre la República Argentina y la Santa Sede aprobado por la ley 17.032, les será reconocida la personalidad jurídica civil por su sola inscripción en un registro que se llevará en el Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto.

El mismo régimen se aplicará a las distintas provincias o casas que gocen de personalidad jurídica autónoma, conforme a sus reglas, constituciones o estatutos y lo pidan expresamente.

Artículo 2º.- Los sujetos a que se refiere el artículo 1° una vez inscriptos gozarán de la más completa autonomía en cuanto a su gobierno interno conforme al derecho canónico, debiendo inscribir en el registro los cambios que se produzcan en sus constituciones, reglas, estatutos o normas propias, y la renovación de sus autoridades o representantes, para su oponibilidad a terceros.

Las relaciones entre los institutos o sociedades inscriptos y sus miembros se regirán por sus reglas propias y por el derecho canónico, y estarán sujetas a la jurisdicción eclesiástica.

Artículo 3º.- Los sujetos a que se refiere el artículo 1º, que a la fecha de la entrada en vigencia de la presente ley gocen de personería jurídica bajo la forma de asociación civil u otra que no corresponda a su propia estructura canónica, y se inscriban en el registro, podrán transferir sus bienes registrables a nombre del Instituto de Vida Consagrada o Sociedad de Vida Apostólica inscripto, con exención de todas las tasas, impuestos y aranceles que graven la transmisión de bienes o su instrumentación y las actuaciones que ella origine, siempre que:

a) La asociación o persona jurídica actualmente existente preste su expresa conformidad por medio de sus órganos facultados para disponer de tales bienes; y

b) La transmisión se realice dentro del plazo de tres años a partir de la reglamentación de la presente ley.

Cuando se haya optado por el procedimiento previsto en este artículo, la persona jurídica que reciba los bienes será solidariamente responsable con la persona transmitente por las deudas de ésta existentes a la fecha de la transmisión.

Artículo 4º.- Los sujetos mencionados en el artículo 1º, una vez inscriptos, serán a todos los efectos considerados entidades de bien públi-

co y equiparados a las órdenes religiosas existentes en el país antes de la sanción de la Constitución Nacional.

Conservarán todas las exenciones y beneficios de que gozaban las asociaciones o personas jurídicas preexistentes, a las que se refiere el artículo anterior.

Artículo 5º.- Invítase a los gobiernos provinciales y a la Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires a otorgar en el ámbito de su competencia beneficios, facilidades y exenciones análogos a los previstos en los dos artículos precedentes.

Artículo 6º.- El Poder Ejecutivo dictará las normas reglamentarias de la presente ley, dentro de los ciento ochenta días de su entrada en vigor.

Artículo 7º.- Comuníquese al Poder Ejecutivo.

Dada en la Sala de Sesiones del Congreso Argentino, en Buenos Aires, a los cinco días del mes de abril del año mil novecientos noventa y cinco.

Registrada bajo el número 24.483.

ESTATUTOS DE LA SOCIEDAD ARGENTINA DE DERECHO CANÓNICO

1. Breve historia de su origen

A raíz de conversaciones previas acerca de la posibilidad de constituir en la Argentina una asociación que reuniera a los canonistas residentes en nuestro país, el día 6 de diciembre de 1989 tuvo lugar en Buenos Aires un primer encuentro informal para intercambiar ideas respecto de los elementos principales que deberían incluir los futuros estatutos de la entidad. En esta primera etapa fue decisivo el impulso impreso por S.E.R. Monseñor licenciado José María Arancedo, entonces Obispo Auxiliar en Lomas de Zamora y Presidente del Tribunal Eclesiástico Nacional de Apelación (hoy Obispo de Mar del Plata).

Dicho encuentro reunió a una docena de canonistas, que se constituyeron en grupo promotor de la asociación a fundar. De entre ellos, designaron a Monseñor doctor José Luis Mollaghan (hoy Obispo Auxiliar, Vicario General de la Arquidiócesis de Buenos Aires y Secretario General de la Conferencia Episcopal Argentina), a Monseñor licenciado José Bonet Alcón (hoy Presidente del Tribunal Nacional de Apelación) y al suscripto, con el encargo de preparar la redacción de un proyecto de estatutos, tarea para la cual debían tener en cuenta la realidad argentina. Como antecedentes de interés, contaban con los estatutos de la Sociedad Canadiense de Derecho Canónico (en su versión revisada de 1986), los de la Asociación Española de Canonistas (de 1980) y los de la Sociedad Norteamericana de Derecho Canónico (también de 1980).

Con fecha 24 de mayo de 1990, Monseñor Arancedo y los integrantes de la comisión redactora de los estatutos cursaron una invitación a todos los señores Obispos y a los posibles interesados en la iniciativa, para que participaran de un nuevo encuentro convocado para el 19 de junio siguiente, en Buenos Aires.

Ese día, ya eran veintiocho las personas que se reunieron. Después de invocar la protección de Dios Nuestro Señor, los convocantes propu-

sieron formalmente constituir la Sociedad Argentina de Derecho Canónico (SADEC), con el fin de promover el estudio y la difusión del Derecho Canónico para el mejor servicio de la Iglesia y de la sociedad civil. La propuesta fue aprobada por unanimidad.

A continuación se leyó el proyecto de los Estatutos, que fue debatido y votado en general y en particular. En la votación de cada artículo en particular se requerían al menos veinte votos afirmativos; no obstante, muchas de las disposiciones obtuvieron la unanimidad.

Socios fundadores de la SADEC son considerados los asistentes a la reunión del 6 de diciembre de 1989, y los que se hicieron presentes o enviaron su adhesión a la reunión del 19 de junio de 1990: un total de cuarenta personas.

La Junta Directiva transitoria, encargada de presentar los Estatutos a la Conferencia Episcopal a los efectos de su reconocimiento, quedó integrada por el doctor Rodolfo Nolasco en funciones de Presidente, el suscripto en funciones de Vicepresidente y la licenciada María Alejandra Rayneli en funciones de Secretario-Tesorero.

El día 27 de noviembre de 1990 se realizó la primera Asamblea ordinaria de la Sociedad. En su transcurso, se dio lectura al Decreto de la Conferencia Episcopal reconociendo a la Sociedad Argentina de Derecho Canónico como asociación privada de fieles y se procedió a la elección de la primera Junta Directiva. Ésta quedó integrada por: doctor Nelson Dellaferrera, Presidente; licenciado Víctor Pinto, Vicepresidente; licenciada María Alejandra Rayneli, Secretario-Tesorero; doctor Ariel Busso, doctor José Luis Mollaghan, licenciado Alejandro Bunge y el que esto escribe, Vocales. Además, como primera decisión formal de la entidad, y por unanimidad, quedaron expresados tanto la complacencia por el desarrollo de las gestiones que, en ese momento, se llevaban a cabo en orden a obtener de la Santa Sede la erección de la Facultad de Derecho Canónico en el ámbito de la Pontificia Universidad Católica Argentina Santa María de los Buenos Aires, como el firme apoyo que tal iniciativa merecía por parte de todos.

En los años sucesivos, habiendo sido erigida canónicamente la Facultad, la Sociedad ha permanecido íntimamente vinculada a las actividades académicas. Se han incorporado nuevos socios y constituye, en los hechos, el ámbito de confluencia de todos los canonistas del país. En la Asamblea ordinaria de noviembre de 1994 se informó que el número de miembros ascendía a 66, de los cuales 47 eran socios plenarios, es decir titulares de la Licenciatura o del Doctorado en Derecho Canónico.

En la actualidad, y hasta la Asamblea ordinaria de 1997, la Junta Directiva de la Sociedad Argentina de Derecho Canónico está compuesta por: doctor Nelson Dellaferrera, Presidente; doctor Ariel David Busso,

Vicepresidente; doctor Hugo Adrián von Ustinov, Secretario-Tesorero; doctor Silvio Fariña, licenciado José Bonet Alcón, licenciada Alejandra Rayneli y licenciado Alejandro Bunge, Vocales.

La dirección postal de la SADEC es: Avenida Córdoba 1739 (1055), Buenos Aires, Argentina; Teléfono: (541) 812-4151 y Fax: (541) 812-4032; E-mail: *postmaster@uauinf.edu.ar / (pse forward to HA Ustinov).*

Hugo Adrián von USTINOV
Secretario-Tesorero

2. Estatutos

I.- Denominación, domicilio y figura jurídica

Art. 1.- La asociación argentina integrada por canonistas y personas interesadas en el Derecho Canónico, se denomina "Sociedad Argentina de Derecho Canónico" (SADEC).

Art. 2.- La Sociedad asume la figura canónica de asociación privada de fieles; según lo previsto en los cánones 298-299 y 322 del C.D.C., somete sus Estatutos al reconocimiento de la Conferencia Episcopal Argentina.

Art. 3.- La SADEC se regirá por el C.D.C., especialmente por los cánones 298-311 y 321-326, así como por estos Estatutos.

II.- Fines de la sociedad

Art. 4.- Son fines de la Sociedad:

1.- Promover el estudio y difusión del Derecho Canónico, para el mejor servicio de la Iglesia y de la sociedad civil.

2.- Fomentar las relaciones de servicio eclesial y de amistad entre los estudiosos del Derecho Canónico, y su recíproco intercambio de conocimientos y experiencias.

3.- Contribuir a la mejor formación de los canonistas y al desarrollo de la investigación canónica.

4.- Constituir un lugar de encuentro y de referencia, con relación a cuestiones que tengan incidencia jurídico-canónica y que puedan plantearse a individuos e instituciones.

5.- Mantener relaciones de intercambio y mutuo servicio con sociedades similares en todo el mundo.

6.- Impulsar oportunamente la tarea interdisciplinaria con otras ciencias que tengan relación con el Derecho Canónico, sobre todo la Teología y el Derecho en general.

7.- Fomentar una genuina preocupación pastoral en el estudio y la aplicación del Derecho Canónico; y asimismo, contribuir a promover, a la luz del mismo, la animación con espíritu cristiano del orden temporal.

III.- Miembros de la sociedad

Art. 5.- La SADEC se compondrá de dos categorías de miembros:

1.- Plenarios: aquellos que posean grado académico universitario en Derecho Canónico.

2.- Activos: aquellos que, interesándose por el Derecho Canónico, soliciten su incorporación a la Sociedad y sean admitidos, sin poseer grado académico universitario en Derecho Canónico.

Art. 6.- Podrán ser miembros de la Sociedad los fieles que, quedando firme lo establecido en el artículo 5, reúnan las siguientes condiciones:

1.- Profesar fidelidad plena al Magisterio de la Iglesia;

2.- Poseer una conducta moral intachable, buena fama y una trayectoria de vida que no afecte el decoro de la Sociedad.

3.- No encontrarse en las situaciones previstas en el canon 316 del C.D.C.

4.- Tener residencia estable en el territorio de la República Argentina.

Art. 7.- El ingreso de un miembro a la Sociedad tendrá lugar mediante solicitud escrita del interesado dirigida a la Junta Directiva.

La incorporación a SADEC, y la categoría de miembro que le corresponda, serán decididas por la Junta Directiva en sesión ordinaria, por mayoría simple en votación secreta. En caso de empate, descartados los votos en blanco, la decisión corresponde al Presidente.

Art. 8.- Los miembros cesarán en su condición de tales por:

1.- Renuncia voluntaria;

2.- Negligencia en el pago de la cuota social por tres períodos consecutivos, luego de un doble apercibimiento;

3.- Decisión de la Junta Directiva por causa grave, en particular, por incumplimiento de las condiciones establecidas en el artículo 6 (nn.

1 a 3). De los cargos que se formulen al miembro afectado de la Sociedad se le dará vista asegurando su legítima defensa. La decisión de la Junta Directiva se adoptará por mayoría de votos y se comunicará al miembro afectado mediante resolución escrita en la que se expongan sucintamente los motivos. Dicha decisión podrá ser apelada ante la Asamblea.

IV.- Órganos de gobierno de la sociedad

Art. 9.- Los órganos de gobierno de la SADEC son la Asamblea General y la Junta Directiva.

A. La Asamblea General

Art. 10.- La Asamblea General es el órgano supremo de gobierno de la Sociedad. Está integrada por todos los miembros plenarios y activos.

La Asamblea General se reúne anualmente en sesión ordinaria; y de manera extraordinaria, por convocatoria de la Junta Directiva, o a pedido de un tercio de los miembros plenarios o activos dirigido a la Junta Directiva.

Art. 11.- La Asamblea General sesionará en el lugar, día y hora fijados por la Junta Directiva, con la presencia de más de la mitad de los miembros o con los que estén presentes media hora después del horario previsto para su apertura. Para participar de la reunión los miembros deberán tener al día el pago de la cuota social.

Art. 12.- En las sesiones de la Asamblea General tendrán voz todos los miembros presentes; y voz y voto los miembros plenarios presentes. Las sesiones estarán presididas por el Presidente de la Junta Directiva o por quien lo sustituya en el cargo. Actuará como secretario el mismo Secretario-Tesorero de la Junta Directiva, o el que la misma Asamblea General designe *ad hoc* para esa sesión.

Art. 13.- En su sesión ordinaria anual corresponderá a la Asamblea General:

1.- Aprobar el orden del día preparado por la Junta Directiva, y la eventual inclusión de otras cuestiones, que hayan sido presentadas al Secretario-Tesorero en un plazo de 10 días antes del la sesión.

2.- Aprobar la memoria y balance preparados por el Secretario-Tesorero..

3.- Aprobar el plan de actividades a realizar durante el año.

4.- Elegir, cuando corresponda, los cargos de la Junta Directiva y fijar la asignación del Secretario-Tesorero.

5.- Determinar la cuota social.

6.- Deliberar y decidir acerca de mociones presentadas por la Junta Directiva y por otros miembros de la Sociedad.

7.- Tratar y decidir, en su caso, la exclusión de algún miembro de la Sociedad, por causas graves; o decidir acerca del recurso previsto en el artículo 8,3.

8.- Aprobar la emisión y el contenido de declaraciones públicas en nombre de la Sociedad.

9.- Decidir modificaciones a los Estatutos.

Art. 14.- Corresponde a la Asamblea General, la disolución de la Sociedad por causa grave, siempre que ello sea aprobado por mayoría de dos tercios.

Art. 15.- La Asamblea General, en sus sesiones ordinarias o extraordinarias, normalmente decide por mayoría simple. Para decidir la modificación de los Estatutos se requerirá la mayoría de dos tercios.

La *elección* de la Junta Directiva se realizará por voto secreto, para cada cargo por separado, por *mayoría absoluta* de votos válidos, excluidos los votos en blanco o nulos. Después de dos escrutinios ineficaces se realizará una tercera vuelta entre los dos candidatos más votados. En caso de empate en la tercera vuelta ocupará el cargo el más antiguo en la Sociedad y, en igualdad de condiciones, el de más edad.

B. La Junta Directiva

Art. 16.- La *Junta Directiva* es el órgano ejecutivo de gobierno de la Sociedad. Está compuesta por las siguientes personas: el Presidente, el Vicepresidente, el Secretario-Tesorero y cuatro vocales.

Todos ellos serán elegidos *entre* los *miembros plenarios de la Sociedad*.

El Secretario-Tesorero debe residir en las cercanías de la sede social y tiene derecho a una adecuada remuneración, a modo de honorario profesional.

Art. 17.- Los mandatos de los miembros de la Junta Directiva duran tres años y son reelegibles por un solo período consecutivo, salvo el Secretario-Tesorero que puede ser reelecto dos veces consecutivas. Los mandatos se terminan con la clausura de la sesión ordinaria de la Asamblea General que corresponda.

Art. 18.- El Presidente ostenta la representación jurídica de la Sociedad; dirige las reuniones de la Junta Directiva así como las sesiones de las Asambleas Generales; y, en general, vela por la buena marcha de la Sociedad, por la obtención de sus fines y el cumplimiento de los Estatutos.

Art. 19.- El Vicepresidente sustituye al Presidente en caso de necesidad y asume la Presidencia en caso de vacancia, hasta la siguiente sesión ordinaria de la Asamblea General, que deberá confirmarlo o designar a otro para completar el período.

Art. 20.- El Secretario-Tesorero realizará las siguientes tareas:

1.- Convocará a los miembros de la Sociedad para las sesiones de las Asambleas Generales, comunicándoles el lugar, fecha y hora de apertura, con una anticipación mínima de un mes e informándoles del orden del día propuesto por la Junta Directiva.

2.- Convocará a los miembros de la Junta Directiva a sus reuniones, de acuerdo con el Presidente.

3.- Tendrá al día la lista de los nombres y direcciones de todos los miembros.

4.- Llevará un libro de Actas, tanto de las reuniones de la Junta Directiva como de las sesiones de la Asamblea General. Para redactar las actas de estas últimas podrá designar un subsecretario de actas.

5.- Reunirá las cotizaciones anuales de los miembros de la Sociedad.

6.- Administrará los bienes de la Sociedad y efectuará los pagos que corresponda en nombre de la misma.

7.- Depositará de manera aprobada por la Junta Directiva el dinero y otros valores pertenecientes a la Sociedad; y presentará la relación de gastos y recursos con el balance correspondiente en las sesiones ordinarias de la Asamblea General.

8.- Comunicará a los miembros de la Sociedad las diversas actividades que se vayan organizando.

9.- Convocará y constituirá –por encargo de la Junta Directiva– comisiones o equipos de trabajo, en orden a la realización de las actividades señaladas en el número anterior.

10.- Ejecutará cualquier otra tarea que le sea confiada por la Junta Directiva o el Presidente.

Art. 21.- En caso de vacancia del Secretario-Tesorero el Presidente designará a su reemplazante hasta la realización de la siguiente sesión

ordinaria de la Asamblea General, la cual deberá confirmar al designado o elegir a otro hasta completar el período para el que fue electo el anterior.

Art. 22.- En caso de la vacancia de tres miembros de la Junta Directiva se convocará a la Asamblea General para que, en sesión extraordinaria, proceda a la elección de sus reemplazantes.

Art. 23.- Quedando a salvo lo dispuesto en los Estatutos, la Junta Directiva puede dictar normas reglamentarias.

V.- Extinción y disolución de la sociedad

Art. 24.- La SADEC subsistirá mientras haya tres socios plenarios dispuestos a mantenerla. En caso contrario la Sociedad se considerará extinguida y sus bienes pasarán a la Conferencia Episcopal Argentina para que los destine a fines similares a los de la Sociedad.

Art. 25.- En caso de disolución de la SADEC por cualquier causa, de acuerdo a lo prescripto en el canon 326 del C.D.C., la Asamblea General designará una Comisión liquidadora de sus bienes, que, preferentemente se dedicarán a bibliotecas de Facultades o Cátedras de Derecho Canónico o a las bibliotecas de los Tribunales Eclesiásticos.

No obstante, la Asamblea General podrá determinar la entidad argentina, con fines similares a los de la Sociedad, a la que se entregará el caudal líquido disponible, una vez terminadas las operaciones de disolución.

LEGISLACIÓN PARTICULAR ARGENTINA

DIRECTORIO DE PASTORAL SACRAMENTAL Y ESTATUTOS DE TRES CONSEJOS DE LA ARQUIDIÓCESIS DE CÓRDOBA

Presentación

Las dos nuevas codificaciones de la Iglesia Católica expresan canónicamente la eclesiología del Concilio Vaticano II, que ha revalorizado la función legislativa de los Obispos. Así, el derecho eclesial, en varios asuntos, no se limita al derecho universal legislado por el Sumo Pontífice, sino que también engloba el derecho particular, sea el nacional, dado por la respectiva Conferencia episcopal, sea el particular, dado por el Obispo diocesano.

Por tal razón nuestra revista, después de haber presentado en su primer número la legislación particular promulgada por la Conferencia Episcopal Argentina para todas las circunscripciones eclesiásticas del país, desea dar a conocer progresivamente el derecho particular de las diócesis argentinas. Lo hacemos comenzando por la publicación del "Directorio de Pastoral Sacramental" y los Estatutos de tres Consejos arquidiocesanos de la Arquidiócesis de Córdoba.

El Directorio Arquidiocesano de Pastoral Sacramental

El CIC se limita a mencionar la existencia de "directorios" en el canon 33 § 1 sin definir su naturaleza. Para ello conviene recordar:

Un "directorio" no es creador del derecho, pues no se trata de un decreto general legislativo (potestad legislativa) mencionado en el canon 29, sino que se trata de un acto *administrativo*, es decir, aplicativo del derecho universal o particular vigente en un determinado lugar (supone potestad ejecutiva).

Tampoco es necesariamente un decreto general ejecutorio "por los que se determina más detalladamente el modo que ha de observarse en la aplicación de la ley o cuya observancia urge" (can. 31 § 1, cf. can.

32), sino que es un compendio orgánico de disposiciones ejecutivas –en muchos casos *anteriormente promulgadas*– sobre un tema particular.

No es una meramente una "instrucción", las cuales se orientan exclusivamente "a aquellos a quienes compete cuidar que se cumplan las leyes" (can. 34 § 1), sino que el "directorio" se destina a *toda una comunidad* sujeta al derecho eclesial.

Por tal razón, podría decirse que un "directorio" es un acto administrativo general, debidamente promulgado por la autoridad competente, cuyo contenido es un compendio orgánico de disposiciones ejecutivas sobre una determinada materia.

El Directorio que presentamos trata de la "pastoral sacramental", entendiendo que:

– *Pastoral* es la acción apostólica de toda la Iglesia conducida por sus pastores bajo la animación del Espíritu Santo, en el cumplimiento de la misión encomendada por Cristo para realizar el plan salvífico de Dios Padre.

– La pastoral *sacramental* es aquella parte de esa acción apostólica que, partiendo del anuncio de la Palabra de Dios, celebra la fe, para impulsar el testimonio de vida. La celebración de la fe se realiza principalmente a través de la Sagrada Liturgia, por la que la Iglesia santifica al hombre y brinda el culto público debido a Dios (can. 834 §§ 1-2).

En el ámbito de la Sagrada Liturgia, hoy es más que necesario contar con un cuerpo normativo que integre las diversas normas que se contienen tanto en el CIC como en los libros litúrgicos y en numerosos documentos posconciliares (cf. can. 2). Cuánto más, ya que las Conferencias de Obispos, y cada Obispo diocesano, deben "completar" la legislación litúrgica según las indicaciones dadas en los mismos libros litúrgicos. Por tal razón, es imposible que los pastores y quienes le ayuden en la catequesis presacramental o como ayudantes en las celebraciones litúrgicas, conozcan la normativa vigente.

Si bien el Directorio formalmente es un acto propio de la potestad episcopal, su redacción es fruto de la participación colegial del presbiterio diocesano y de laicos especialmente consultados.

Luego de promulgado el CIC en 1983 y celebrado el X Sínodo Arquidiocesano en 1985, se hacía necesario revisar las "Directivas de pastoral sacramental" aprobadas el 5/5/1980. Fue así que, a propuesta del Arzobispo, una comisión del Consejo Presbiteral esbozó en 1987 un anteproyecto, el cual fue puesto a consideración de los miembros del mismo para que realizaran sugerencias.

El anteproyecto, con las sugerencias del Consejo Presbiteral y las indicaciones del Arzobispo, fue reelaborado por los Delegados Episcopales de Catequesis y Liturgia[1], y el texto fue presentado al Consejo

Episcopal para su estudio a comienzos de 1990. Siguiendo los criterios formulados por la comisión antes mencionada, cada sacramento –luego de una descripción inicial tomada preferentemente de un documento del Magisterio de la Iglesia– comprende tres partes: normas pastorales, preparación catequística y celebración. Se trató que el lenguaje y estilo fuese claro, evitando transformar el Directorio en un compendio de documentos y en una repetición de lo obvio ya dispuesto en el derecho eclesial universal.

El proyecto (de 133 artículos) fue sometido a consideración de todo el presbiterio diocesano a través de los Decanatos, y se consultaron diversos organismos de relevancia diocesana. Se dispuso que los miembros del Consejo Presbiteral podrían hacer los *modos* que creyesen necesarios, e incluso receptar modos elaborados por los demás miembros del respectivo Decanato u organismo que representaban, pero todos los modos debían estar firmados por el miembro del Consejo que los proponía. Cada modo debía indicar qué parte del proyecto se pedía se suprimiera, añadiese o sustituyese por otro texto. Si bien este procedimiento pudo ser oneroso, el mismo exigió lectura, estudio y reflexión, responsabilizando personalmente al consultado.

Se recibieron 214 modos, habiéndose admitido 134 (totalmente 90 y parcialmente 44) y rechazado 80. Una comisión integrada por los Delegados Episcopales de Catequesis y Liturgia ya mencionados, un miembro de la comisión que preparó el anteproyecto designado por el Arzobispo, y un miembro del actual Consejo Presbiteral elegido para el caso[2], respondió cada uno de los modos.

El proyecto definitivo fue presentado al Arzobispo el 8/10/1990, y luego de nuevas observaciones del Consejo Episcopal, fue finalmente promulgado el 14/5/1991, luego de cuatro años de trabajo y consultas.

Este Directorio ha servido de inspiración a varias diócesis tanto de la provincia eclesiástica de Córdoba como de otras regiones de la República Argentina.

Los Estatutos de los Consejos Arquidiocesanos

El canon 94 § 1 determina que, "en sentido propio, estatutos son las ordenaciones que se establecen a tenor del derecho en las asociaciones y fundaciones, por las que se determinan su fin, constitución, régimen y forma de actuar". Se distinguen de los "reglamentos", que "son las reglas o normas que se han de observar en las reuniones" (can. 95 § 1).

[1] Pbros. Marcelo Cuenca y quien redacta esta presentación, respectivamente.

[2] Mientras el miembro designado renunció a la tarea, el otro miembro elegido fue el Pbro. Marcos M. García.

Al decir "en sentido propio", el derecho eclesial deja vislumbrar que existen otros cuerpos normativos analógicamente denominados estatutos, pues defeccionan en alguno de los elementos enunciados en el canon 94. Es el caso de los estatutos que presentamos, pues no se refieren a asociaciones ni a fundaciones sino a "organismos" de la Iglesia particular, que por su misma índole, no pueden darse otra finalidad ni régimen que el previsto por el derecho eclesial. No obstante, el derecho universal deja varios elementos a la determinación del derecho particular, diocesano o incluso nacional (como es el caso del Consejo presbiteral y el Consejo de conciliación).

En cada diócesis, el derecho universal exige que se constituyan los siguientes organismos colegiados:

– Consejo presbiteral (can. 495);

– Colegio de consultores (can. 502)[3];

– Consejo para los asuntos económicos (can. 492).

Por otra parte, el derecho universal *sugiere* la conformación de los siguientes organismos diocesanos:

– Consejo Episcopal (can. 473 § 4);

– Consejo pastoral (can. 511)[4];

– Consejo de conciliación (can. 1733 § 2)[5].

De todos estos organismos, el CIC dispone que se redacten estatutos solamente del Consejo Presbiteral teniendo en cuenta las normas dadas por la Conferencia de Obispos (can. 496), pero a nadie escapa la importancia de que todo cuerpo colegiado tenga sus propios estatutos donde se regulen los derechos y obligaciones de sus miembros, y haga de fácil conocimiento las funciones de los miembros.

Como es propio del derecho particular, y más del diocesano, los Estatutos aquí publicados reflejan situaciones peculiares y sus soluciones –por la misma razón– son contingentes. Muchas determinaciones podrían ser diversas, y no por ello menos felices. Todo depende de las reales circunstancias de tiempo y lugar a las cuales el derecho eclesial debe responder.

Carlos I. HEREDIA

[3] La erección, innovación o supresión de un cabildo catedralicio corresponde a la Sede Apostólica (can. 504), por lo tanto hoy ya no es organismo necesario de toda diócesis. Si existiese el cabildo catedralicio, ha de tener sus propios estatutos (can. 505).

[4] La "coordinación del apostolado" mencionada en el can. 394 § 1 generalmente se realiza a través de un organismo erigido *ad hoc*.

[5] La Conferencia Episcopal Argentina recomienda la constitución de este organismo diocesano (Decreto 13/3/1989).

DIRECTORIO DE PASTORAL SACRAMENTAL

I. Bautismo

En el bautismo, sacramento de la fe, celebramos la paternidad de Dios quien, por el don de su Espíritu, nos hace hijos en el Hijo, liberándonos del pecado e incorporándonos en la comunidad de la Iglesia, signo e instrumento de unidad de los hombres con Dios, y de los hombres entre sí.

Normas pastorales

En cada Parroquia y Capilla filial ha de constituirse un "Equipo de pastoral bautismal" en el que el sacerdote sea ayudado por algunos matrimonios u otros fieles debidamente capacitados y que sean miembros activos de la comunidad parroquial a fin de brindar la catequesis bautismal, ayudar en la celebración y acompañar el crecimiento cristiano de los neófitos y sus familias (cf. X Sín. 66c).

Quien solicita el bautismo ha de ser atendido por el sacerdote u otro fiel con calidez y fraternidad, sabiendo que no se trata de un acto meramente administrativo sino que constituye un servicio evangelizador.

El adulto debe bautizarse en la propia parroquia y el niño en la parroquia de sus padres, a no ser que una causa justa aconseje otra cosa (cf. can. 857 § 2). En este último caso, el párroco que admite al bautizando ha de solicitar el "Pase" de la parroquia de origen y cerciorarse de que se brinde la preparación catequística requerida. Sin embargo, dicha preparación hágase preferentemente en la parroquia de origen en razón de la misma inserción parroquial.

Para bautizar un niño se requiere:

a. el consentimiento de al menos uno de sus padres o quienes hacen sus veces ya que el gesto paterno de solicitar el bautismo implica la decisión de poner al hijo en comunión con la Iglesia y con la comunidad concreta en la que se celebra el sacramento (cf. can. 868 § 1, 1º);

b. "que haya esperanza fundada de que el niño va a ser educado en la religión católica" (can. 868 § 1, 2º);

c. Si a criterio objetivo del párroco, esta esperanza faltara por completo, podrá diferirse la celebración hasta el momento oportuno (cf. can. 868 § 1, 2º). Sin embargo, téngase presente que los niños tienen derecho a ser bautizados aun cuando sus padres no fuesen cristianos, no fuesen practicantes o viviesen en una situación familiar irregular. En estos casos, el párroco ha de proteger el derecho del niño procurando padrinos que garanticen su formación cristiana, elegidos preferentemente de entre sus familiares o allegados más cercanos.

Acerca de los padrinos:

a. Debe procurarse que la comunidad cristiana redescubra el ministerio de los padrinos quienes –por sobre otros criterios– han de ser elegidos para ayudar en el crecimiento de la fe del bautizando.

b. De acuerdo al canon 874, el cual mantiene vigor en todos sus términos, los padrinos deben tener 16 años como mínimo, ser católico, haber recibido todos los sacramentos de la iniciación cristiana y llevar una vida congruente con la fe y la misión que va a asumir. Por esta razón, quienes viven en matrimonio pero no están casados por la Iglesia no pueden ser padrinos.

c. Si uno de los padrinos cumple los requisitos antes enunciados, con causa justa podrá admitirse otro padrino que sea menor de 16 años o un bautizado que no haya terminado su iniciación cristiana si se encuentra en un proceso catecumenal.

Preparación catequística

La catequesis bautismal tiene por objetivo que padres, padrinos y los bautizandos con uso de razón, establezcan relaciones personalizadas con la comunidad, que permitan su adhesión vital a Cristo y profundizar su pertenencia a la Iglesia (cf. X Sín. 66).

Con ocasión del bautismo de infantes:

a. Preferentemente en días diversos a la celebración, se realizarán encuentros de los padres y padrinos a fin de que fortalezcan su propio bautismo, perciban los signos de la fe en su vida diaria y revitalicen su inserción eclesial. Sería conveniente que estos encuentros se realicen durante el embarazo de la madre (cf. X Sín. 66 a-b). Esta preparación, cuando sea posible, podrá realizarse en grupos de familia.

b. Se procurará tomar contacto con la realidad humana y de fe de cada familia a través de visitas domiciliarias.

La catequesis bautismal de los niños en edad escolar se integrará en la catequesis de primera comunión, sin descuidar la oportuna preparación de los padres y padrinos, y siguiendo las indicaciones de "Ritual de la iniciación de los niños en edad catequística" (Ritual de iniciación cristiana de adultos, nn. 306-369).

Para bautizar un adulto se requiere:

a. Para los mayores de 14 años que soliciten el bautismo deberá implementarse alguna forma de "catecumenado" en el que –cumpliendo las etapas y tiempos previstos en el "Ritual de iniciación cristiana de adultos"– se alimente la vocación cristiana del catecúmeno, ayudándolo a su inserción en la comunidad eclesial y alentándolo en su compromiso cristiano cotidiano (cf. X Sín. 56). En estos casos, el bautismo deberá ofrecerse al Arzobispo, quien podrá designar otro ministro (cf. can. 863).

b. En el caso de adultos que piden el bautismo con ocasión de su próximo matrimonio, se les ayudará a discernir lo que implica este sacramento en orden a una real inserción en la comunidad y a un progreso en el camino de la fe.

Celebración

"Salvo caso de necesidad, el lugar propio para el bautismo es la iglesia u oratorio" (can. 857 § 1). Los bautismos podrán celebrarse donde se ha autorizado la celebración de la Misa de manera habitual (cf. can. 858 § 2); para hacerlo excepcionalmente por causas graves en casas particulares se requiere la autorización expresa del Ordinario del lugar (cf. can. 860 § 1).

Es ministro del bautismo solemne el sacerdote o diácono. Si fuese necesario, a petición del párroco, el Ordinario del lugar podrá instituir ministros extraordinarios del bautismo, en cuyo caso se procederá de acuerdo al Capítulo II del "Ritual del bautismo de niños".

La celebración del bautismo debe ser comunitaria y festiva, por lo que debe evitarse un número excesivo de bautizandos.

Es conveniente que haya lectores, ayudantes, cantores, animadores y recepcionistas que desempeñen los diversos ministerios necesarios para que la celebración sea digna y fructuosa, y hagan presente la comunidad eclesial que recibe a los neófitos.

Es conveniente que, de vez en cuando pero no con periodicidad fija, los bautismos se celebren en alguna de las Misas dominicales para manifestar que el bautismo inserta en una comunidad eclesial concreta y culmina en la recepción de la Eucaristía. Estas celebraciones deben rea-

lizarse de acuerdo a las indicaciones de los nn. 24-25 de las "Notas preliminares" del "Ritual del bautismo de niños".

En razón de posibles situaciones particulares, coordínense entre las parroquias del mismo Decanato los días y horarios de la celebración de los bautismos, y comuníquense convenientemente.

Instrúyanse a los fotógrafos para que su oficio no entorpezca la atención y participación fructuosa de la asamblea. Cada párroco podrá regular el momento de las fotografías, el lugar desde el que han de tomarse, el uso de trípode o de luces especiales, las filmaciones, etcétera. Procúrese en esto no establecer discriminaciones irritantes

"Cuando las circunstancias pastorales aconsejen su conveniencia, podrá utilizarse el rito de inmersión con la aprobación del Arzobispo y observando las normas de prudencia" (Decreto CEA promulgado 6/3/1990).

Los bautismos deben anotarse pronta y diligentemente en el respectivo Libro parroquial tomando los datos del Documento Nacional de Identidad, cuyo número se consignará al margen de la respectiva acta bautismal, si bien la falta de documento no es impedimento para administrar el bautismo. La inscripción se hará según las siguientes indicaciones:

a. Se inscribirá como "legítimo" aquel cuyos padres acrediten su matrimonio canónico por Libreta de familia cristiana u otro documento auténtico. En los demás casos no se inscribirá nada.

b. En casos de adopción:

1. Los menores en "guarda o tenencia" se inscribirán según los datos de su Documento Nacional de Identidad.

2. En el caso de "adopción simple", se inscribirán además los nombres de los padres naturales al margen del acta respectiva.

3. Solamente con la sentencia judicial de "adopción plena", se consignarán los nombres de los padres adoptivos. Si se conociesen los nombres de los padres naturales, éstos se registrarán únicamente en el Libro especial de la Curia Arquidiocesana (cf. Decreto CEA promulgado 12/3/1991) [1].

c. Una vez anotado, toda alteración de estos datos sólo podrá hacerse con la autorización del Ordinario del lugar.

[1] De acuerdo a la ley nacional 19.134, la *adopción plena* confiere al adoptado una filiación que sustituye a la de origen de modo irrevocable, mientras que la *adopción simple* confiere al adoptado la condición de hijo legítimo, lo que no crea vínculo de parentesco entre el adoptado y la familia adoptante, por lo que puede revocarse. Los menores pueden ser entregados en orden a su adopción en "guarda" u otras instituciones similares, las que no extinguen los vínculos familiares.

d. Antes de consignar las comunicaciones remitidas por otros tribunales eclesiásticos, debe consultarse al Tribunal Interdiocesano de Córdoba.

Periódicamente ha de instruirse, sobre todo a los agentes sanitarios de la propia comunidad parroquial, sobre el modo de realizar el bautismo de urgencia. Se ha de instar a las padres para que presenten al bautizado a la respectiva parroquia.

El niño bautizado en peligro de muerte debe ser presentado de acuerdo al Capítulo IV del "Ritual del bautismo de niños", en la comunidad parroquial de los padres. No se realice esta presentación simultáneamente con la celebración de bautismos. Al realizar la anotación en el Libro, se consignará "presentado" en lugar de "bautizado", inscribiéndose, en lo posible, al margen del acta, el lugar y fecha del bautismo de urgencia.

Los bautizados válidamente en una comunidad eclesial no católica que deseen su incorporación a la Iglesia Católica, luego de una adecuada preparación catequística, y previa autorización del Ordinario del lugar, deben ser admitidos de acuerdo con el Ritual respectivo que figura en Apéndice al "Ritual de iniciación cristiano de adultos". Se realizará la anotación en el Libro respectivo de la Curia Arzobispal, el cual hace las veces del registro bautismal a todos sus efectos.

II. Confirmación

Los bautizados prosiguen el camino de la iniciación cristiana al recibir la plenitud del Espíritu Santo mediante el sacramento de la confirmación, por el que son configurados más perfectamente con Cristo y se fortalecen a fin de dar testimonio del Señor para edificación de la Iglesia (cf. "Ritual de la confirmación. Notas preliminares", nn. 1-2).

Normas pastorales

Por disposición de la Conferencia Episcopal Argentina, la confirmación se administra a los niños luego de la primera Comunión en la edad comprendida entre los 9 y los 12 años o edad de finalización del ciclo primario (cf. Decreto CEA promulgado 19/3/1986).

El adulto debe confirmarse en su propia parroquia y el niño en la parroquia de sus padres. Cuando una causa justa aconseje otra cosa, el párroco que admite al confirmando ha de solicitar el "Pase" de la parroquia de origen y cerciorarse de que se brinde la preparación catequística requerida. Sin embargo, dicha preparación hágase preferentemente en la parroquia de origen en razón de la misma inserción parroquial.

"Si es posible sin dificultad grave, los católicos aún no confirmados deben recibir el sacramento de la confirmación antes de ser admitidos al matrimonio" (can. 1065 § 1). Cuando esto no sea posible, se ayudará para que luego de la celebración del matrimonio se complete la iniciación cristiana.

En caso de peligro de muerte, el párroco o cualquier sacerdote asistente procure administrar la confirmación incluso cuando el bautizado es aún infante (cf. cánn. 883, 3º y 890).

El padrino o madrina ha de cumplir con los requisitos enunciados en el n. 6. Conviene que sea uno de los padrinos del bautismo, independientemente del sexo del confirmando (cf. can. 893).

Preparación catequística

La catequesis de confirmación se inscribe en el itinerario catequístico permanente, el cual ha de continuar luego de la celebración del sacramento.

a. Esta preparación, la cual no durará menos de un año, o –a juicio del párroco– durante un tiempo prudencial (cf. X Sín. 56), ha de comprometer también a padres y padrinos en algún momento de la misma, y deberá favorecer una mayor comprensión de la fe, que permita al confirmando una participación activa y fructuosa de la Liturgia, en la vida de la Iglesia, y lo lleve a dar testimonio del Evangelio en su vida diaria.

b. Periódicamente los párrocos instruyan a sus comunidades acerca de la necesidad, que tiene todo cristiano, de recibir la gracia que confiere este sacramento, teniendo presente la obligación de recibirlo en el tiempo oportuno (cf. can. 890).

La catequesis de confirmación no se identifica con la enseñanza religiosa propia de todo colegio católico. Por esta razón, si se prepara a los alumnos para recibir dicho sacramento, esta catequesis debe darse con métodos y en horarios diferentes de la catequesis escolar y en relación con la sede parroquial a la que pertenece el colegio. Sin embargo, porque es propio de la dimensión misionera de tales instituciones vincular a los alumnos con su parroquia, se tenderá progresivamente a que esta catequesis se reciba en la propia comunidad parroquial.

Quedando firme cuanto se establece en el n. 24, es conveniente que cada parroquia organice anualmente alguna forma de catecumenado para los mayores de 14 años que no hayan recibido la confirmación, y en el que también se preparen a recibir la Eucaristía si aún no lo hubieren hecho (cf. X Sín. 56-57).

Celebración

El Obispo diocesano, como Pastor de la Arquidiócesis, es el ministro originario de la confirmación (LG, n. 26), por lo que ordinariamente es quien administra este sacramento, colaborando con él sus Obispos auxiliares, el Vicario General y los Vicarios Episcopales. En caso de delegación a otros sacerdotes, prefiérase al Decano o al propio Párroco.

Para que el Arzobispo, sus Obispos Auxiliares o Vicarios puedan administrar la confirmación periódica y alternativamente en todas las comunidades parroquiales, los párrocos –teniendo en cuenta las condiciones zonales y el número de confirmandos– han de distribuir las celebraciones desde Pascua hasta la solemnidad de Todos los Santos.

Cuando se dé la catequesis de confirmación en los colegios, la celebración del sacramento se realizará en lo posible en la sede parroquial, de lunes a viernes, con la participación de la comunidad educativa. Se cuidará que se realicen las anotaciones en el Libro de la respectiva parroquia.

Para facilitar la participación de todos, cuídese que el número de los confirmandos no sea excesivo.

Instrúyanse a los fotógrafos para que su oficio no entorpezca la atención y participación fructuosa de la asamblea. Cada párroco podrá regular el momento de las fotografías, el lugar desde el que han de tomarse, el uso de trípode o de luces especiales, las filmaciones, etcétera. Procúrese en esto no establecer discriminaciones irritantes

Las confirmaciones deberán inscribirse pronta y diligentemente en el respectivo Libro parroquial, para lo cual bastará labrar un acta en la que conste la fecha y el lugar de la celebración, el nombre del ministro y la lista de los confirmados y sus padres y padrinos (cf. can. 895).

III. Eucaristía

A. La Misa

"El Sacrificio Eucarístico, memorial de la muerte y resurrección del Señor, en el que se perpetúa a lo largo del tiempo el Sacrificio de la cruz, es el culmen y la fuente de todo el culto y de toda la vida cristiana, por el que se significa y realiza la unidad del pueblo de Dios y se lleva a término la edificación del cuerpo de Cristo. Así, pues, los demás sacramentos y todas las obras eclesiásticas de apostolado se unen estrechamente a la santísima Eucaristía y a ella se ordenan" (can. 897).

Normas pastorales

La Misa *pro populo* debe ser aplicada por los párrocos todos los domingos y fiestas de precepto (cf. can. 534 § 1). En tales Misas no pueden aceptarse intenciones particulares ni colectivas.

Debe respetarse el deseo de los fieles de aplicar el Sacrificio Eucarístico por intenciones particulares, sobre todo de lunes a viernes.

En cada comunidad eclesial, procúrese la formación de un "Equipo de Liturgia" que colabore con el sacerdote en la preparación de los que desempeñarán los distintos ministerios (lectores, ayudantes, recepcionistas, animadores o guías, cantores); armonice los cantos con las lecturas de las Sagradas Escrituras, el tiempo litúrgico o festividad; y colabore en todo aquello que permita una digna y fructuosa celebración de la Eucaristía.

Acerca de los ministros extraordinarios de la Comunión han de observarse las "Disposiciones Arquidiocesanas" aprobadas el 11/10/1984.

Siempre que algún desconocido desee celebrar o concelebrar la Eucaristía debe presentar la "carta comendaticia" de su Obispo o Superior legítimo (cf. can. 903).

Búsquense nuevas formas independientes de la administración de los sacramentos para sostener el culto y proveer al sustento de los ministros.

"Los fieles son libres de unir sus intenciones y oblaciones para la celebración de una sola Misa por sus intenciones" (Congregación para el Clero, Decreto *Mos Iugiter*, 22/2/1991, Proemio), en tales casos:

a. No puede exigirse ningún tipo de estipendio, es decir, una suma fija por pequeña que sea, sino que la ofrenda se deja a criterio de cada fiel.

b. El celebrante sólo puede retener para sí el valor del estipendio fijado en la Arquidiócesis, destinando el resto a los fines establecidos por el respectivo Ordinario.

Cuando se acumulan estipendios por intenciones particulares, satisfaciéndolos con una única Misa por una intención colectiva, en virtud del Decreto antes citado:

a. Se requiere el consentimiento *previo* y *explícito* de los oferentes (art. 2 § 1).

b. Tales Misas no pueden celebrarse más de dos veces por semana (art. 2 § 2) en un mismo lugar de culto, según precisa el Secretario de la Congregación para el Clero[2].

[2] Cf. OR 23 (1991) 168.

c. El celebrante sólo puede retener para sí el valor del estipendio fijado en la Arquidiócesis, destinando el resto a los fines establecidos por el respectivo Ordinario.

El Arzobispo dispone, por lo que a él respecta, que el estipendio de las binaciones (can. 951 § 1) y el resto de las Misas comunitarias y las Misas por intenciones colectivas (cf. nn. 45 b y 46 c) debe destinarse a sufragar los gastos de la parroquia, entregarse a Caritas o al Seminario indistintamente.

Preparación catequística

La celebración dominical de la Eucaristía es el ámbito más adecuado para la catequesis eucarística permanente, por lo que se cuidará la transparencia simbólica de todos sus elementos y –de manera particular– el mensaje de la homilía, las moniciones y los comentarios.

La homilía –que es parte de la Liturgia– constituye una de las formas principales de anuncio evangélico, por lo que es necesario que los clérigos la preparen mediante el estudio personal y la lectura de los textos sagrados en un clima de oración, procurando iluminar la vida concreta de los fieles, sin olvidar que debe ir acompañada con su testimonio personal (cf. X Sín. 32).

Periódicamente dése una catequesis litúrgica sistemática de los diversos elementos de la celebración eucarística procurando que los Equipos de Liturgia asuman la responsabilidad en la utilización de diversos recursos didácticos (textos oportunamente preparados, folletos, audiovisuales, conferencias, avisadores, murales, carteles litúrgicos, etc.).

Celebración

La celebración eucarística se ha de hacer en una iglesia u oratorio (cf. can. 932 § 1), o en el lugar digno que habitualmente se utilice para nuclear la comunidad. En otras circunstancias se consultará al Vicario Moderador de Curia, y si el celebrante no fuera el párroco, éste deberá autorizarlo.

El canto refuerza la oración y expresa la alegría, por lo que ha de cuidarse que toda la asamblea participe, teniendo en cuenta lo siguiente:

a. Es conveniente que un coro sostenga y anime el canto, e incluso que cante solo en algunas partes de la celebración (meditación después de la homilía o de la comunión, salmo responsorial, etc.).

b. El salmo responsorial es parte esencialmente integrante de la Liturgia de la Palabra, por lo que ha de cantarse o recitarse; y ocasionalmente sólo puede ser sustituido por otro salmo.

c. Tanto las repeticiones como las continuas innovaciones del cantoral no favorecen la participación de los fieles. Procúrese guardar en esto un prudente equilibrio.

d. Recuérdese que los cantos han de ser expresión de la fe cristiana, por lo que sus letras habrán de inspirarse en la Revelación, no tendrán un sentido ambiguo y la música ha de haber sido creada para el culto (cf. Pablo VI, *Motu Proprio "Musicam Sacram"*, 5/3/1967, n. 4 a).

e. Foméntese el conocimiento de los cantos propuestos en la Arquidiócesis para las celebraciones populares.

La Liturgia expresa el diálogo salvífico entre Dios y su pueblo. Por esta razón, habrá de cuidarse que –con la ayuda de los medios técnicos necesarios– todos puedan escuchar con facilidad las palabras del celebrante, de los ministros y el coro. Los sacerdotes esfuércense particularmente en crear el necesario clima de oración y recogimiento que permita el encuentro personal del creyente con el Señor.

No debe olvidarse el valor y el sentido espiritual y litúrgico del silencio.

La celebración ha de hacerse en un altar dedicado o bendecido, o en su defecto en una mesa apropiada, utilizando siempre un mantel blanco y el corporal (cf. can. 932 § 2). Cuídese la limpieza y decoro del lugar, como así también los elementos de la celebración.

Las celebraciones transmitidas por radio y televisión deben favorecer la participación de los oyentes cuidando particularmente las indicaciones del Misal Romano, bajo la coordinación de la Delegación Episcopal de Liturgia (cf. can. 804 § 1).

Celébrense Misas especiales para niños en las que, siguiendo las indicaciones del "Directorio sobre Misas con niños", se los conduzca progresivamente a la participación activa y consciente en la Eucaristía. Las plegarias eucarísticas para niños pueden utilizarse tanto en esas Misas especiales (Misas de niños) como en las celebraciones dominicales en las que asiste un número considerable de niños (Misas con niños; cf. Normas preliminares, n. 2).

B. Primera Comunión

Normas pastorales

El niño ha de recibir la Primera Comunión en la parroquia de sus padres, a no ser que una causa justa aconseje otra cosa. En este último

caso, el párroco que lo admite ha de solicitar el "Pase" de la parroquia de origen y cerciorarse de que se ha brindado la preparación catequística requerida. Sin embargo, dicha preparación hágase preferentemente en la parroquia de origen en razón de la misma inserción parroquial.

Es conveniente que cada parroquia organice anualmente alguna forma de catecumenado para los mayores de 14 años que no hayan recibido la Primera Comunión (cf. X Sín. 56).

Preparación catequística

La catequesis de Primera Comunión forma parte del itinerario catequístico permanente que comienza y se nutre en el hogar (esto es, la iniciación cristiana), por lo que debe promoverse alguna forma de "catequesis familiar" como medio apto para la evangelización de la familia (cf. X Sín. 58).

La catequesis de Primera Comunión debe prolongarse al menos dos años, de modo que la Eucaristía se administre aproximadamente al finalizar el 4º grado del nivel primario (aproximadamente a los 9 años), quedando en el juicio prudente del párroco discernir pastoralmente posibilidades serias de anticipación.

Esta catequesis ha de brindarse primordialmente en y desde las comunidades parroquiales. La misma no se identifica con la enseñanza religiosa propia de todo colegio católico. Por esta razón, si se prepara a los alumnos para recibir dicho sacramento, esta catequesis debe darse con métodos y en horarios diferentes de la catequesis escolar, en relación con la sede parroquial a la que pertenece el colegio, comprometiendo a los padres en la misma y procurando la inserción del catequizando y su familia en una comunidad parroquial.

Celebración

La celebración de las primeras comuniones ha de ser una fiesta de la comunidad y de la familia, por lo que se evitará un número excesivo de niños en cada celebración.

La vestimenta de los niños debe ser sobria, excluyendo la vana ostentación. Por esta razón, sin uniformar a través del "guardapolvo" que escolariza un acto religioso, debe orientarse a los familiares desde el comienzo de la preparación catequística sobre este punto, indicando que debe evitarse lo superfluo.

Instrúyanse a los fotógrafos para que su oficio no entorpezca la atención y participación fructuosa de la asamblea. Cada párroco podrá regular el momento de las fotografías, el lugar desde el que han de to-

marse, el uso de trípode o de luces especiales, las filmaciones, etcétera. Procúrese en esto no establecer discriminaciones irritantes.

C. Culto eucarístico

Respecto a la reserva de la Santísima Eucaristía:

a. Sólo puede reservarse la Eucaristía en las iglesias u oratorios (cf. can. 934 § 1), y a nadie está permitido dejarla o conservarla en casas particulares sin autorización expresa del Ordinario del lugar (cf. can. 935).

b. "A no ser que obste una razón grave, la iglesia en la que está reservada la Santísima Eucaristía debe quedar abierta a los fieles, por lo menos algunas horas al día, para que puedan hacer oración ante el Santísimo Sacramento" (can. 937).

c. La Eucaristía esté reservada en un único sagrario colocado preferentemente en el centro de la iglesia u oratorio. Dicho sagrario ha de ser inamovible, hecho de material sólido no transparente, y ante el cual brille constantemente una lámpara especial que indique y honre la presencia del Señor (cf. cánn. 938 y 940).

d. Para indicar la presencia del Señor, el copón que contiene el Cuerpo de Jesús ha de estar cubierto de un conopeo, que puede ser siempre blanco.

e. La llave del sagrario ha de estar junto al mismo sólo durante las celebraciones, quedando siempre a la grave responsabilidad del párroco su cuidado y reserva en lugar seguro (cf. can. 938 § 5).

Dado que es necesario "hacer crecer en los adultos la conciencia del lugar central que la Eucaristía ocupa en la vida cristiana y en la acción pastoral de la Iglesia" (X Sín. 68):

a. Aliéntense las formas tradicionales (visita, adoración solemne, hora santa, etc.) y otras nuevas de orar y adorar ante el Sagrario en forma individual y en celebraciones dedicadas a tal fin.

b. Cada comunidad cuide particularmente de realizar la adoración eucarística el día asignado en el calendario arquidiocesano.

c. Las comunidades parroquiales y educacionales de Córdoba alienten la participación de sus miembros en la procesión arquidiocesana de la Solemnidad del Cuerpo y la Sangre de Jesús. En las parroquias del interior, organícese un acto similar (cf. can. 944).

IV. Penitencia

"En el sacramento de la penitencia, los fieles que confiesan sus pecados a un ministro legítimo, arrepentidos de ellos y con propósito de enmienda, mediante la absolución dada por el mismo ministro, obtienen de Dios el perdón de los pecados cometidos después del bautismo y, al mismo tiempo, se reconcilian con la Iglesia a la que pecando han herido" (can. 959). "Para que este sacramento de salvación alcance realmente su eficacia en los fieles cristianos, debe como echar raíces en toda su vida e impulsarlos a servir con mayor fervor a Dios y a sus hermanos" (Ritual de la penitencia. Notas preliminares, n. 7b).

Normas pastorales

Favorézcase la recepción frecuente y diligente de este sacramento, el cual –necesario para la remisión de las faltas graves– es también muy útil contra los pecados veniales, porque no se trata de una mera repetición ritual, ni de una especie de ejercicio psicológico, sino de un esfuerzo asiduo por perfeccionar la gracia del bautismo y asemejarse más plenamente a Cristo y obedecer con mayor atención a la voz del Espíritu Santo (cf. Ritual de la penitencia. Notas preliminares, n. 7b).

"Todos los que, por su oficio, tienen encomendada la cura pastoral, están obligados a proveer que se oiga la confesión a los fieles que les están confiados y que lo pidan razonablemente; y a que se les dé la oportunidad de acercarse a la confesión individual, en días y horas determinados que les resulten asequibles" (can. 986 § 1). En razón de la afluencia continua y numerosa de fieles téngase especial cuidado de atender este ministerio en las iglesias del centro de la ciudad de Córdoba.

Es necesario que los sacerdotes se dispongan mediata e inmediatamente a la celebración de la reconciliación a través de la oración y el estudio. Sólo así se puede recibir pacientemente con bondad paternal al penitente y ser fiel en el ejercicio de este ministerio confiado por la misericordia de Dios a la Iglesia.

Preparación catequística

"Jesús no solamente exhortó a los hombres a la penitencia, para que abandonaran sus pecados y se convirtieran de corazón al Señor, sino que también acogió a los pecadores y los reconcilió con el Padre... Desde entonces, la Iglesia nunca ha dejado de llamar a los hombres para que se conviertan de sus pecados y manifiesten la victoria de Cristo sobre

el pecado mediante la celebración de la penitencia" (Ritual de la penitencia. Notas preliminares, n.1).

En la formación de la conciencia y en la catequesis de la penitencia es imprescindible considerar las diversas edades y situaciones personales, de allí que tienen un especial valor catequético los exámenes de conciencia cuidadosamente formulados.

A la catequesis de Primera Comunión se une la preparación a la primera confesión de los niños, en la cual se ha de mostrar el amor misericordioso del Señor y la alegría del encuentro con Dios, que dé confianza al niño disipando sus temores. Para evitar apuros y ser respetuosos de sus conciencias, se procurará que la celebración se realice con no menos de dos meses de antelación a la Primera Comunión.

Instrúyase periódicamente, pero especialmente durante la Cuaresma, acerca de la obligación que tiene "todo fiel que haya llegado al uso de razón de confesar sus pecados graves al menos una vez al año" (can. 989).

Para fomentar la virtud de la penitencia, recuérdese periódicamente el sentido penitencial de los viernes de todo el año, y el valor satisfactorio de la práctica penitencial consistente en la abstinencia de carnes o bebidas alcohólicas, o la realización de una obra de piedad o de misericordia con la que se ayude a los necesitados (cf. Decreto CEA promulgado 19/3/1986).

Instrúyase también acerca del valor satisfactorio de las indulgencias que son "la remisión ante Dios de la pena temporal por los pecados, ya perdonados en cuanto a la culpa, que un fiel dispuesto y cumpliendo determinadas condiciones consigue por mediación de la Iglesia, la cual, como administradora de la redención, distribuye y aplica con autoridad el tesoro de las satisfacciones de Cristo y de los santos" (can. 992).

Las "celebraciones penitenciales" sin confesión y absolución individual son reuniones del pueblo de Dios, para escuchar su Palabra, que nos invita a la conversión y a la renovación de nuestra vida y también proclama nuestra liberación del pecado por la muerte y resurrección de Cristo (cf. Ritual de la penitencia. Notas preliminares, n. 36). "Téngase cuidado de que los fieles no las confundan con la celebración del mismo sacramento de la penitencia" (*id.*, n. 37). Con cierta periodicidad y con ocasión de acontecimientos especiales de cada comunidad, realícense en lo posible este tipo de celebraciones catequísticas diversas para los niños, jóvenes y adultos.

Celebración

"La confesión individual e íntegra con la absolución constituyen el único modo ordinario por el que el fiel, consciente de que está en pecado grave, se reconcilia con Dios y con la Iglesia" (can. 960).

Conviene celebrar el sacramento en la forma completa según lo propone el Ritual, dando toda la importancia a la proclamación de la Palabra de Dios, oración del penitente (cf. Ritual de la penitencia, nn. 41-47).

A no ser por una causa justa o mejor atención, "el lugar propio para oír confesiones es una iglesia u oratorio" (can. 964 § 1). La sede para oír confesiones en dichos lugares es "el confesionario tradicional provisto de rejilla" o una "capilla de la reconciliación", "donde también exista la posibilidad para el penitente de mantener el anonimato si así lo desea mediante una rejilla entre él y el confesor" (Decreto CEA promulgado 19/3/1986).

"Debe acostumbrarse a los fieles a que se acerquen al sacramento de la penitencia, sobre todo en las horas señaladas, en tiempo distinto al de la celebración de la Misa" (Ritual de la penitencia. Notas preliminares, n. 13). No obstante, la presencia de sacerdotes confesando en tales ocasiones constituye una invitación pedagógica respecto a la celebración de este sacramento.

Es necesario extremar el respeto de la conciencia del penitente en lo que hace a la integridad de su confesión, evitando acentuar escrúpulos. "El sacerdote, al interrogar, proceda con prudencia y discreción atendiendo a la condición y edad del penitente; y ha de abstenerse de preguntar sobre el nombre del cómplice" (can.979). Guárdese suma prudencia al preguntar acerca de problemas referidos con la virtud de la castidad.

"Recuerde el sacerdote que al oír las confesiones es como juez y médico, y que ha sido constituido por Dios ministro de justicia y a la vez de misericordia divina, para que se provea al honor divino y a la salud de las almas. El confesor, en cuanto ministro de la Iglesia, al administrar este sacramento debe atenerse fielmente a la doctrina del Magisterio y a las normas dadas por la competente autoridad" (can. 978).

"Si el confesor no duda de la disposición del penitente y éste pide la absolución, no debe negarse ni retrasarse la misma" (can. 980).

"La verdadera conversión se completa por la satisfacción de las culpas, el cambio de vida y la reparación del daño cometido. Las obras y la medida de la satisfacción debe adaptarse a cada penitente, para que cada uno repare el orden que ha lesionado y se cure con un remedio opuesto al mal que lo aquejaba" (Ritual de la penitencia. Notas preliminares, n. 6c).

Síganse las indicaciones del Capítulo II del "Ritual de la penitencia" para las celebraciones penitenciales comunitarias con confesión y absolución individual. En tales ocasiones, provéase la presencia de sacerdotes suficientes para dicho ministerio. Favorézcanse estas celebraciones en Adviento, Cuaresma, fiestas patronales, etcétera.

En la Arquidiócesis de Córdoba sólo puede darse la absolución a varios penitentes a la vez sin la previa confesión individual cuando amenace un peligro de muerte (cf. can. 961).

V. Unción de los enfermos

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 ellas 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" (cf. Ritual del cuidado pastoral y unción de los enfermos. Notas preliminares, n. 6).

Normas pastorales

"Se puede administrar la unción de los enfermos al fiel que, habiendo llegado al uso de la razón, comienza a estar en peligro por enfermedad o vejez" (can. 1004 § 1). Esto también se verifica con ocasión de una operación quirúrgica y al cumplir los 70 años de edad, pero las enfermedades psíquicas de suyo no son razón para administrar este sacramento. "No se dé la unción de los enfermos a quienes persisten obstinadamente en un pecado grave manifiesto" (can. 1007).

"Este sacramento puede reiterarse si el enfermo, una vez recobrada la salud, contrae de nuevo una enfermedad grave, o si, durante la misma enfermedad, el peligro se hace más grave" (can. 1004 § 2), "debe administrarse a los enfermos que, cuando estaban en posesión de sus facultades, lo hayan pedido al menos de manera implícita" (can. 1006).

"Nuestro pueblo valora mucho la salud corporal, y por eso une la enfermedad con el acercamiento religioso... Por otra parte la condición de enfermo suele poner al hombre en estado propicio para escuchar la Palabra de Dios y responder a ella" (X Sín. 87). Por lo tanto:

a. Es necesario planificar celosamente la pastoral de enfermos para llegar a todos los que sufren y a sus familiares a fin de que asuman la enfermedad con espíritu de fe (cf. *id.* 87a).

b. Para ello es conveniente la formación en cada parroquia de un "Equipo de pastoral de los enfermos" que se encargue de visitar los enfermos, acompañar a las familias en sus dificultades, brindarles la oportuna catequesis y procurar que reciban los sacramentos.

c. Organícense visitas periódicas a lugares de internación, geriátricos y casas particulares, para brindar una oportuna catequesis y administrar los sacramentos.

Todos los sacerdotes con cura pastoral tienen obligación de visitar frecuentemente a los enfermos y de administrar la unción a los fieles encomendados a su cuidado (cf. can. 1003 § 2). Así, "deben encontrar en esta atención, una de sus ocupaciones ministeriales más querida a su solicitud de pastores" (Juan Pablo II, Alocución a los enfermos en la Iglesia Catedral de Córdoba, 8/4/1987, n. 5: OR 19 (1987) 295).

Dése a conocer a los enfermos la transmisión de la Misa radial de los domingos y el servicio que se brinda en programaciones radiales y televisivas apropiadas a la condición de los enfermos (cf. X Sín. 87d).

Organícense los ministros extraordinarios de la comunión para que lleven la comunión a los enfermos preferentemente el día del Señor y primeros viernes. Periódicamente hágalo el sacerdote para posibilitar también la recepción del sacramento de la penitencia.

Ofrézcase la asistencia nocturna que brinda el "Servicio sacerdotal de urgencia" en la ciudad de Córdoba. No obstante, los párrocos y los capellanes de los hospitales deben administrar los sacramentos sin esperar los últimos momentos, dando la oportuna catequesis previa.

Preparación catequística

Se debe tener también presente este sacramento en todas las etapas del itinerario catequístico permanente. Sería oportuno organizar la catequesis de la "tercera edad" donde se ayude a los fieles a enfocar desde la fe los grandes temas que deciden su existencia.

Celebración

Organícense periódicamente en las parroquias celebraciones comunitarias donde se administre la unción de los enfermos a los enfermos graves y personas con más de 70 años, lo que evidenciará que este sacramento no es sólo para los moribundos sino un aliento en las situaciones cruciales de la vida (cf. X Sín. 87c). En tales celebraciones sea necesario facilitar la confesión previa.

"No debe retrasarse demasiado el viático a los enfermos; quienes ejercen la cura pastoral han de vigilar diligentemente para que los en-

fermos lo reciban cuando tienen aún pleno uso de sus facultades" (can. 922). Donde las circunstancias lo posibiliten, úsese el "Rito continuo de la penitencia, la unción y el viático".

Adminístrese también la confirmación a quienes no la haya recibido y se encuentre en peligro de muerte (cf. can. 883, 3º).

VI. Orden sagrado

Mediante el sacramento del orden, por institución divina, algunos fieles quedan constituidos ministros sagrados al ser marcados con un carácter indeleble, y así son consagrados y destinados a apacentar el pueblo de Dios, desempeñando en la persona de Cristo Cabeza las funciones de enseñar, santificar y regir como obispos, presbíteros y diáconos (cf. can. 1008).

Foméntese una adecuada pastoral vocacional a través de los diversos servicios que hay en la Arquidiócesis, realizando jornadas parroquiales de oración y reflexión, encuentros de orientación, y celebrando la Jornada mundial de oración por las vocaciones de especial consagración.

La catequesis relativa a este sacramento debe ocupar un lugar propio en la catequesis de iniciación cristiana. Además, con ocasión de ordenaciones dése una adecuada catequesis a toda la comunidad, que prepare y aliente su participación en las celebraciones.

El sacerdote que detecta un posible candidato al sacerdocio, realice con el mismo un discernimiento vocacional, fundado y serio, y ponga en contacto al posible candidato con los organismos vocaciones de la Arquidiócesis, a saber:

a. El Seminario Menor para los niños y adolescentes que manifiesten indicios de vocación sacerdotal.

b. La Casa de formación "San José" para los jóvenes o adultos que no han completado los estudios secundarios.

c. El Seminario Mayor para quienes están completando los estudios secundarios o realizan estudios universitarios o terciarios.

Instrúyanse a los fotógrafos para que su oficio no entorpezca la atención y participación fructuosa de la asamblea en las ordenaciones. El maestro de ceremonias regulará el momento de las fotografías, el lugar desde el que han de tomarse, el uso de trípode o de luces especiales, las filmaciones, etcétera.

VII. Matrimonio

"La alianza matrimonial entre bautizados, por la que el varón y la mujer constituyen entre sí una comunidad para toda la vida, ordenada

por su misma naturaleza al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole, ha sido elevada por Nuestro Señor Jesucristo a la dignidad de sacramento" (can. 1055 § 1).

Normas pastorales

En cada parroquia y capilla filial ha de constituirse un "Equipo de pastoral matrimonial" en el que algunos matrimonios debidamente capacitados y con un fuerte compromiso evangélico, ayuden al sacerdote en la preparación mediata e inmediata de los novios, en las celebraciones de los matrimonios y acompañen los matrimonios jóvenes y familias en situaciones difíciles (cf. X Sín. 59b).

Infórmese periódicamente a todos los fieles que los contrayentes han de presentarse a la parroquia correspondiente por lo menos un mes antes de la fecha elegida para la celebración del matrimonio (cf. Resoluciones referentes al matrimonio canónico CEA, abril 1988, n. 5).

"Toda la atención pastoral 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" (Decreto CEA promulgado 8/12/1988, n. 1).

En la confección del Expediente Matrimonial, y eventualmente en la concesión del "Pase matrimonial", deben observarse las indicaciones contenidas en la "Guía para la preparación del Expediente Matrimonial" aprobadas por la Conferencia Episcopal Argentina (cf. Resoluciones CEA, n. 1).

Una de las partes de la atención pastoral antes mencionada es el "examen" de los contrayentes que debe realizar el párroco (o con justa causa, el Vicario parroquial) luego de una conveniente preparación, tomando declaración a los novios por separado y bajo juramento (cf. Decreto CEA, n. 2).

Acerca de los testigos y documentos obsérvense las prescripciones especiales de los nn. 4-5 del Decreto de la CEA. La presentación de los certificados de bautismo no sólo ofrece la certeza de la recepción de ese sacramento sino que se ordena a evitar situaciones dolosas acerca de la capacidad nupcial de los contrayentes, preservando así los derechos de otros fieles, por lo que deben observarse fielmente las indicaciones de los nn. 7-8 de las Resoluciones de la CEA.

Comuníquese periódicamente a la comunidad parroquial los nombres de quienes han solicitado contraer matrimonio. Cuando se trate de contrayentes de otra parroquia, infórmese al respectivo párroco (cf. Decreto CEA, n. 3). Recuérdese que el párroco puede dispensar de las

proclamas con razón suficiente sin recurrir al Ordinario del lugar (cf. Resoluciones CEA, n. 10).

Toda dispensa o autorización establecida por el derecho eclesial vigente está fundada en un valor que la Iglesia trata de preservar. Por esta razón, no se consideren meros trámites administrativos, sino que ayúdese a los contrayentes a descubrir su sentido profundo y sus implicaciones para su futuro matrimonio. En estos casos, dado que se aplica la legislación referida a los rescriptos (cf. can. 59 § 2), debe tenerse especial cuidado en los motivos aducidos teniendo en cuenta lo dispuesto en el canon 63.

Organícense encuentros, retiros y grupos especiales para que los matrimonios jóvenes puedan crecer en una fe viva, descubrir su vocación específica en el mundo e insertarse en una comunidad eclesial (cf. X Sín. 62).

Es necesario un empeño pastoral todavía más generoso, inteligente y prudente –a ejemplo del Buen Pastor– hacia toda las familias que afronten situaciones difíciles (inmigrantes, viudos, separados, tercera edad, madres solteras, uniones de hecho, separados nuevamente casados por civil), de modo que mediante la evangelización general, o una atención especial cuando lo requieran, sean integrados prudentemente a la vida eclesial conforme a los nn. 77-85 de la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* (cf. X Sín. 63-64).

Estén atentos los sacerdotes para orientar convenientemente a aquellos fieles cuya situación matrimonial podría encontrar una solución en el marco del derecho eclesial vigente, consultando a los peritos en la materia.

En los casos de uniones exclusivamente civiles y posterior divorcio, para celebrar el sacramento del matrimonio consúltese al Vicario Moderador de Curia (cf. can. 1071 § 1).

Preparación catequística

Siendo necesaria una preparación mediata al matrimonio, organícense actividades formativas para los novios (cursos, conferencias, retiros, convivencias), aprovechando la experiencia de otras parroquias, del decanato, de las asociaciones y movimientos eclesiales (cf. X Sín. 60).

Los párrocos tienen la obligación de proveer –por sí o por otros– a la preparación inmediata al matrimonio de los contrayentes (cf. can. 1063 int. y 2º).

a. La Delegación Episcopal de Familia está encargada de velar por la unidad de criterios, objetivos y contenidos básicos (cf. X Sín. 59a).

b. El texto guía en esta Arquidiócesis es *Dios los hizo varón y mujer*, con las necesarias adaptaciones.

c. La preparación mediata e inmediata al matrimonio ha de concebirse como un servicio que presta la comunidad eclesial. Por ello, ha de "ser propuesta y actuada de tal manera, que su eventual omisión" –en determinadas circunstancias– "no sea un impedimento para la celebración del matrimonio" (*Familiaris Consortio*, 66).

Celebración

Los matrimonios deben celebrarse en la iglesia parroquial y capillas filiales. La celebración habitual de los matrimonios en otros lugares o excepcionalmente por causas graves en una casa particular requiere la autorización expresa del Ordinario del lugar (cf. can. 1118 §§ 1-2). No se permite la celebración del matrimonio en las capillas de las casas religiosas o de los colegios. Sin embargo, en las iglesias públicas de las comunidades religiosas se pueden celebrar con la autorización antes indicada en horas de la mañana y con Misa de esponsales.

Es necesario fortalecer la dimensión catequética de la celebración del matrimonio para que, conservando el sentido familiar y festivo que tiene en nuestra cultura, se eviten aquellos elementos que oscurecen su sentido de fe y constituyen una vana ostentación (cf. X Sín. 61).

Fórmese un Equipo de ministros para que actúen en la celebración, que constará de lectores, cantores, ayudantes, animadores o guías y recepcionistas.

Los sacerdotes y demás ministros preocúpense especialmente, sobre todo en la homilía, de aquellos que asisten a la celebración y practican escasamente la fe cristiana (cf. Ritual del matrimonio. Notas Preliminares, n. 9).

Si bien puede continuarse con la costumbre de hacer firmar el Expediente y/o Libreta de familia cristiana en la misma celebración, recuérdese que "la sola firma del ministro servirá de garantía" de la celebración realizada (cf. Resolución CEA, n. 12).

A fin de realizar celebraciones dignas y fructuosas, no se fijen horarios inferiores a los 45 minutos, y nunca después de las 23 hs.

Favorézcase la celebración del matrimonio en la Misa. Si esto no fuera posible, exhórtese a los contrayentes para que, debidamente preparados por la confesión sacramental, reciban la comunión durante la celebración, a fin de alimentar la caridad y la unión con el Señor y entre sí (cf. Ritual del matrimonio. Notas preliminares, n. 6 d).

Cuando la madurez cristiana de los contrayentes lo permita, se puede invitar a celebrar conjuntamente varios matrimonios, siguiendo las respectivas indicaciones del "Ritual del matrimonio" (cf. X Sín. 61).

No se fomenten las diferencias de personas o clases sociales estableciendo diversos aranceles, ceremonias, música u ornato de la iglesia (cf. Ritual del matrimonio. Notas preliminares, n. 10).

Inclúyase progresivamente en la celebración cantos y salmos apropiados que expresen la alegría y la fe de los contrayentes, familiares y amigos. Pero no se acepten cantos o músicas de origen profano, salvo aquellas composiciones antiguas convalidadas por el uso.

Instrúyase a los fotógrafos para que su oficio no entorpezca la atención y participación fructuosa de la asamblea. Cada párroco podrá regular el momento de las fotografías, el lugar desde el que han de tomarse, el uso de trípode o de luces especiales, las filmaciones, etcétera.

"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, observando la prescripto en el canon 1127 § 3" (Decreto CEA, n. 10). Al respecto, obsérvense las indicaciones del n. 13 de las Resoluciones de la CEA.

Si el matrimonio se realiza entre un bautizado y otro no bautizado ha de utilizarse el Capítulo III del "Ritual del matrimonio".

El matrimonio canónico será inscripto cuanto antes en el Libro correspondiente de la parroquia donde fue celebrado (cf. Decreto CEA, n. 7), cuyo párroco está obligado gravemente a notificar inmediatamente la celebración a las parroquias donde los contrayentes fueron bautizados (cf. Resoluciones CEA, n. 14).

No se bendigan anillos fuera de la celebración del matrimonio, sino de aquellos novios de quienes conste suficientemente su capacidad nupcial, utilizando los formularios del Capítulo VI del *Bendicional*. Pero se prohíbe la realización de celebraciones y/o bendiciones de quienes no pueden contraer matrimonio canónico (cf. *Familiaris Consortio, n.* 84).

VIII. Sacramentales

Los sacramentales "son signos sagrados, con los que, por cierta imitación de los sacramentos, se significan efectos sobre todo espirituales que se alcanzan por intercesión de la Iglesia. Por ellos, los hombres se disponen a recibir el efecto principal de los sacramentos y se santifican las diversas circunstancias de la vida" (SC, n. 60).

A. Exequias

"En las exequias de sus hijos, la Iglesia celebra con fe el misterio Pascual de Cristo, de modo que aquellos que se han hecho un solo Cuerpo

con Cristo –muertos y resucitados con él por el bautismo– también con él pasen de la muerte a la vida: primero, con el alma, que habrá de purificarse para entrar en el cielo con los santos y elegidos; después, con el cuerpo, que debe aguardar la feliz esperanza de la venida de Cristo y la resurrección de los muertos" (Ritual de las exequias. Notas preliminares, n. 1).

En la celebración de las exequias, utilícese en todo o en parte, según las circunstancias, alguna de las tres formas que propone el Ritual Romano.

Instrúyase a los fieles, especialmente a los miembros de grupos de oración, para que –donde las circunstancias lo permitan– acompañen a los familiares durante el velatorio con oración, lecturas, salmos, cantos, rezo del Rosario.

Cuando se den las condiciones apropiadas, es conveniente celebrar la Misa exequial en la iglesia u oratorio como acontecimiento del encuentro con el Señor. En las casas particulares celébrese la Misa por razones pastorales a criterio del párroco. En las denominadas "salas velatorias", celébrese la Misa sólo cuando el sacerdote que es invitado a hacerlo juzgue que se dan las condiciones pastorales para una celebración digna y fructuosa para los familiares y amigos del difunto.

Donde sea necesario, los párrocos pueden proponer al Arzobispo la designación de laicos para que presidan las exequias. En tales casos, luego de proclamar el Evangelio, leerán un texto preparado por el párroco (cf. Ritual de exequias. Normas preliminares, n. 19).

Queda prohibido que las empresas fúnebres incluyan en sus honorarios algún tipo de arancel por las exequias.

Posibilítese la Misa de difuntos, como momento privilegiado de catequesis para los participantes ocasionales de la Eucaristía.

Con ocasión de la conmemoración de todos los fieles difuntos, dése una oportuna catequesis acerca del culto de los muertos y el sentido cristiano de los cementerios.

B. Bendiciones

"Glorificando a Dios en todas las cosas y buscando principalmente la manifestación de su gloria ante los hombres..., la Iglesia, valiéndose de las bendiciones, alaba al Señor por ellos y con ellos en las diversas circunstancias de la vida, invocando la gracia divina sobre cada uno de ellos. A veces la iglesia bendice asimismo las cosas y lugares relacionados con la actividad humana o con la vida litúrgica y también con la piedad y devoción, pero teniendo siempre presentes a los hombres que utilizan aquellas cosas y actúan en aquellos lugares" (*Bendicional*. Orientaciones generales, n. 12).

Es imprescindible revalorizar algunos sacramentales cuya devoción es muy difundida en nuestra Arquidiócesis:

a. Utilizando el "Rito de la bendición y aspersión del agua en los domingos" o el Capítulo XXXVI del *Bendicional*, bendígase agua para dar a los fieles que legítimamente lo soliciten y para colocar a la entrada de las iglesias y capillas filiales. Aprovéchese esta ocasión para brindar una oportuna catequesis periódica acerca del bautismo.

b. Luego de alguna de las Misas dominicales, organícese la bendición de imágenes sagradas y rosarios de acuerdo a las indicaciones de los Capítulos XLIII y XLIV del *Bendicional*.

c. También la historia nacional ha de ponerse bajo el influjo salvífico del Señor, por lo que, cuando sea solicitado por las autoridades o instituciones, bendíganse los edificios, banderas, placas y monumentos de acuerdo al formulario establecido.

Promulgado en la Sede Arzobispal de Córdoba, el 14 de mayo de 1991, en el 421º aniversario de la creación de este Arzobispado, antigua Diócesis del Tucumán.

Cardenal Raúl F. PRIMATESTA
Arzobispo de Córdoba
María Isabel FERRER MARTÍNEZ
Secretaria Canciller
Presbítero Pedro TORRES
Secretario Consejo Presbiteral

ESTATUTO DEL CONSEJO ARQUIDIOCESANO PARA ASUNTOS ECONÓMICOS

1. El Consejo Arquidiocesano para los Asuntos Económicos es el organismo que colabora en la administración de los bienes de la diócesis y de las personas jurídicas sujetas al Obispo diocesano (cf. can. 492 § 1).

2. El Consejo es presidido por el Obispo, y por imposibilidad de aquél, por su delegado o el Ecónomo Arquidiocesano (cf. can. 492 § 1).

3. El Consejo está compuesto de tres o más miembros nombrados por el Obispo diocesano para un quinquenio, pudiendo renovarse el nombramiento para otros quinquenios (cf. can. 492 §§ 1-2).

4. Para ser miembro del Consejo se requiere ser experto en asuntos económicos y derecho civil, de probada integridad moral y buena fama (cf. can. 492 § 1), quedando excluidos aquellos indicados en el canon 492 § 3.

5. Son funciones del Consejo:

a. hacer cada año el presupuesto de ingresos y gastos para todo el régimen de la diócesis (cánn. 493 y 494 § 3);

b. examinar las cuentas de ingresos y gastos a fin de cada año de la diócesis (cánn. 493 y 494 § 4) y de todas las personas jurídicas sujetas al Obispo diocesano (can. 1287 § 1);

c. elegir al Ecónomo diocesano provisional cuando el Ecónomo diocesano sea elegido Administrador diocesano (can. 424 § 2).

6. El Consejo debe ser oído por el Obispo diocesano para:

a. nombrar el Ecónomo diocesano (can. 494 § 1) y para su remoción (can. 494 § 2);

b. imponer un tributo ordinario o extraordinario en la diócesis (can. 1263);

c. realizar actos de mayor importancia en la administración de los bienes diocesanos (can. 1277);

d. determinar cuáles son los actos que sobrepasan el fin y el modo de la administración ordinaria de las personas jurídicas sujetas al Obispo diocesano cuando los estatutos no prescriban nada al respecto (can. 1281 § 2);

e. disminuir las cargas de las causas pías (can. 1310 § 2).

7. El Obispo diocesano debe requerir el consentimiento del Consejo para:

a. realizar actos de administración extraordinaria a tenor de lo establecido por la Conferencia Episcopal Argentina (can. 1277)[1];

b. otorgar la licencia requerida para la enajenación de bienes de la diócesis o de personas jurídicas sujetas al Obispo diocesano, cuando se trata de la cantidad dentro de los límites mínimo y máximo fijado por la Conferencia Episcopal Argentina (can. 1292 § 1)[2];

c. solicitar la licencia de la Santa Sede para enajenar bienes de la diócesis o de personas jurídicas sujetas al Obispo diocesano cuyo valor es superior a la cantidad máxima, exvotos o bienes preciosos por arte o historia (can. 1292 § 2);

d. para que él mismo o el Ecónomo diocesano puedan renunciar a la instancia en las causas sobre bienes (can. 1524 § 2).

Aprobado, Córdoba, 1º de agosto de 1991.

Card. Raúl F. PRIMATESTA
Arzobispo de Córdoba

María Isabel FERRER MARTÍNEZ
Secretaria Canciller

[1] La CEA promulgó el 6/3/1990 el siguiente Decreto General: "Con referencia al can. 1277, los actos de administración extraordinaria serán los siguientes, cuando superan la cantidad mínima establecida por la Conferencia Episcopal Argentina, a tenor del can. 1292, 1: a) enajenación o transferencia de dominio por venta o donación; b) transferencia de alguna facultad que corresponda al dominio; c) cesión onerosa o gratuita de derechos reales, como ser, servidumbre, hipoteca, enfiteusis; d) adquisición onerosa de nuevos bienes patrimoniales; e) adquisición onerosa de bienes de producción; f) aceptación de legados onerosos, de prestaciones vitalicias o de depósitos de terceros; g) locación extraordinaria por causa del tiempo o del uso, arrendamiento y aparcería; h) administración de bienes de terceros; i) concesión de rentas vitalicias; j) concesión de fianzas y de mandatos *ad omnia*; k) contratación de préstamos de consumo o de uso; l) transformación y demolición de inmuebles, cuando no sean urgentes o imprescindibles".

[2] La CEA promulgó el 19/3/1986 el siguiente Decreto General: "Con referencia al can. 1292: a) el monto máximo para enajenaciones sin autorización de la Santa Sede será de 200.000 dólares USA; b) el monto mínimo será de 10.000 dólares USA".

ESTATUTO DEL CONSEJO PRESBITERAL

I. Naturaleza y fines

Todos los presbíteros, tanto seculares como pertenecientes a los Institutos de Vida Consagrada, por cuanto participan y ejercen con el Obispo el único sacerdocio de Cristo (CD, n. 38), constituyen el Presbiterio diocesano (PO, n. 7).

El Consejo Presbiteral, representa al Presbiterio, y tiene por misión ayudar al Arzobispo en el gobierno de la diócesis, para proveer lo más posible al bien pastoral de la porción del pueblo de Dios que se le ha encomendado (cf. can. 495).

Es cometido del Consejo Presbiteral:

a) Ser signo e instrumento de comunión con el Arzobispo y de los presbíteros entre sí, fomentando la unión y coordinación entre los diversos organismos diocesanos.

b) Señalar objetivos pastorales claros y definidos, estableciendo las relativas prioridades, identificando los métodos de acción, impulsando todo aquello que el Espíritu Santo suscita habitualmente por medio de los fieles y grupos (cf. Directorio *Ecclesiae Imago,* n. 203 b).

c) Promover la vida espiritual, la formación permanente y la comunión de bienes entre los presbíteros.

"El Consejo Presbiteral tiene sólo voto consultivo; el Obispo debe oírlo en los asuntos de mayor importancia, pero necesita de su consentimiento únicamente en los casos determinados expresamente por el derecho" (can. 500 § 2)[1].

[1] El Consejo Presbiteral *debe ser consultado* antes de convocar el Sínodo diocesano (can. 461 § 1), para erigir, suprimir o cambiar notablemente las parroquias (can. 515 § 2), para determinar la finalidad de las ofrendas de los fieles (can. 531), para dar normas acerca de los consejos parroquiales de pastoral (can. 536 § 1), para edificar nuevas iglesias (can. 1215 § 2), para reducir a uso profano las iglesias (can. 1222 § 2) e imponer tributo (can. 1263). Sus miembros participan en los Sínodos diocesa-

El Consejo Presbiteral se constituye cada tres años, luego de la Pascua del respectivo año.

Al constituirse un nuevo Consejo Presbiteral, se procederá a elegir los "Párrocos consultores" del siguiente modo:

a) el Arzobispo propone para este oficio a seis Párrocos;

b) de entre ellos, el Consejo elige por tres años, de acuerdo al artículo 19, a cuatro "Párrocos consultores", los que serán convocados por el Arzobispo a tenor de los cánones 1742 § 1 y 1750.

El Colegio de Consultores se rige por las disposiciones del derecho eclesial vigente.

II. Composición

Son miembros del Consejo Presbiteral:

a) Los Obispos auxiliares, los Vicarios generales y episcopales;

b) Los Decanos, quienes ocasionalmente pueden ser reemplazados por el respectivo Vicedecano;

c) El Rector del Seminario Mayor;

d) Si fuese sacerdote, el Ecónomo Arquidiocesano;

e) Un representante del Cabildo Metropolitano;

f) El presidente de la Junta Arquidiocesana de Religiosos, o si el mismo no fuera presbítero, otro miembro de la misma;

g) Los Delegados Episcopales[2].

Los Decanos, Vicedecanos y el representante del Cabildo Metropolitano son elegidos de acuerdo a lo dispuesto por el canon 119, 1º al tiempo de la constitución del Consejo Presbiteral a tenor del artículo 5. Los elegidos han de ser confirmados por el Arzobispo.

En la elección de Decanos y Vicedecanos deben ser convocados los Párrocos, los Vicarios parroquiales y todos los sacerdotes que ejerzan un oficio o tarea pastoral encomendada por el Arzobispo en el respectivo Decanato.

Los Decanos, Vicedecanos y el representante del Cabildo Metropolitano permanecen tres años en sus funciones, pudiendo ser reelegidos consecutivamente sólo una segunda vez.

---

nos (can. 463 § 1, 4º), y dos delegados en los Concilios provinciales (can. 443 § 5). Ninguna disposición del derecho eclesial vigente exige el *consentimiento* del Consejo Presbiteral.

[2] Los Delegados Episcopales gozan de la potestad que el Arzobispo les delegue para la atención de un área pastoral de la Arquidiócesis.

Los miembros de oficio dejan de pertenecer al Consejo al cesar en el oficio o tarea por el que pertenecían al mismo.

Los Decanos cesan en sus funciones por ausencia injustificada a cuatro reuniones del Consejo Presbiteral en el mismo año, por imposibilidad y por traslado. El Decanato vacante debe elegir un nuevo Decano.

III. Funcionamiento

"Corresponde al Obispo diocesano convocar el Consejo Presbiteral, presidirlo y determinar las cuestiones que deben tratarse o aceptar las que propongan los miembros" (can. 500 § 1).

De sendas ternas de miembros, elegidas por el Consejo de acuerdo al artículo 19, el Arzobispo designa el Moderador y el Secretario de actas, quienes permanecen un año en sus funciones.

Son funciones del Moderador:

a) Receptar las sugerencias de temas para ser tratados por el Consejo y presentarlas al Arzobispo.

b) Confeccionar con el Arzobispo y el Vicario para el clero la orden del día y comunicarla a los miembros del Consejo con suficiente antelación.

c) Coordinar las reuniones del Consejo permitiendo que todos sus miembros puedan participar y expresar sus opiniones.

Son funciones del Secretario de actas:

a) Consignar el acta de lo tratado en las reuniones y las decisiones tomadas en el respectivo Libro.

b) Conservar ordenado el Archivo del Consejo.

c) Recordar periódicamente al Moderador los temas propuestos aún no tratados.

Las reuniones se realizan ordinariamente una vez al mes, siendo convocadas de modo extraordinario por el Arzobispo cuando así lo aconsejen las circunstancias.

Sea que se trate de elecciones o de que el Consejo exprese su parecer, la decisión se toma según lo dispuesto en el canon 119, excepto que en el primer escrutinio se requiere el voto favorable de los dos tercios de sus miembros.

Cuando se deba expresar el parecer del propio Decanato u organismo sobre un determinado tema, cada miembro debe dejar expresamente aclarado a quiénes se ha consultado.

Los miembros del Consejo comuniquen a los demás presbíteros los temas estudiados, salvo que el Arzobispo en alguna ocasión exija que se guarde secreto, pero compete exclusivamente al mismo dar a publicidad lo tratado en las reuniones (cf. can. 500 § 3).

Cuando sea necesario, el Arzobispo invitará a algunas personas especializadas a fin de que informen y asesoren a los miembros del Consejo.

El Consejo Presbiteral cesa en sus funciones al quedar vacante la Sede y en los casos señalados en el canon 501 § 3.

Sede Arzobispal de Córdoba, 4 de noviembre de 1992

Cardenal Raúl F. PRIMATESTA
Arzobispo de Córdoba

María Isabel FERRER MARTÍNEZ
Secretaria Canciller

ESTATUTO DEL CONSEJO ARQUIDIOCESANO DE PASTORAL

Naturaleza y fines

El Consejo Arquidiocesano de Pastoral es el organismo consultivo que, bajo la autoridad del Obispo, estudia y valora cuanto se refiere a las actividades pastorales de la Arquidiócesis, y sugiere conclusiones prácticas sobre ellas (cf. can. 511)[1].

Este Consejo tiene por finalidad:

"Promover la conformidad de la vida y de la acción del pueblo de Dios con el Evangelio"[2].

Ayudar al obispo en el ámbito de las iniciativas apostólicas, catequéticas y misioneras, de la promoción de la formación doctrinal y de la vida sacramental de los fieles; en la promoción humana y el modo de sensibilizar la opinión pública sobre lo que se refiere y relaciona con la Iglesia[3].

Ser ámbito de intercambio recíproco de experiencias y proponer iniciativas acerca de las necesidades pastorales concretas de la Arquidiócesis[4].

Composición

El Consejo Arquidiocesano de Pastoral se compone de "fieles cristianos, tanto clérigos y miembros de institutos de vida consagrada como

[1] CD, n. 27; S. C. PARA LOS OBISPOS, *Directorio "Ecclesiae Imago" sobre el ministerio pastoral de los obispos*, 22/2/1973, n. 204: EV 4/2288; X Sínodo Arquidiocesano de Córdoba, n. 16.

[2] Pablo VI, *Motu Proprio "Ecclesiae Sanctae" para la aplicación de algunos decretos del Concilio Vaticano II*, 6/8/1966, I, 16-17: EV 2/786.

[3] Cf. S. C. PARA EL CLERO, *Circular "Omnes Christifideles" sobre los consejos pastorales*, 25/1/1973, n. 9: EV 4/1918.

[4] Cf. S. C. PARA EL CLERO, *Circular "Omnes Christifideles" sobre los consejos pastorales*, 25/1/1973, n. 9: EV 4/1918.

sobre todo laicos" (can. 512 § 1), "de modo que a través de ellos quede verdaderamente reflejada la porción del pueblo de Dios que constituye la diócesis, teniendo en cuenta sus distintas regiones, condiciones sociales y profesiones, así como también la parte que tienen en el apostolado, tanto personalmente como asociados con otros" (can. 512 § 2).

Son miembros del Consejo Arquidiocesano de Pastoral:

Los Obispos Auxiliares y los Vicarios Generales de la Arquidiócesis.

El Moderador del Consejo Presbiteral.

El Ecónomo Arquidiocesano.

En representación del respectivo organismo[5]:

- el Presidente de la Junta Arquidiocesana de Religiosos;
- el Presidente de la Junta Arquidiocesana de Religiosas;
- el Presidente del Consejo Arquidiocesano de Acción Católica;
- un miembro de la Junta Coordinadora Arquidiocesana del Apostolado Seglar;
- un miembro de la Comisión Arquidiocesana de Pastoral Juventud;
- el Presidente de la Junta Arquidiocesana de Educación Católica;
- el Director de Caritas Arquidiocesana;
- un matrimonio miembro de la Delegación Episcopal de Pastoral Familiar;
- un miembro de la Junta Arquidiocesana de Catequesis.

a) Por cuanto la Ciudad está representada en el Consejo a través de miembros o presidentes de organismos laicales arquidiocesanos que preferentemente residen en ella, para facilitar una mayor presencia de la zona rural y suburbana por sus Decanatos –a propuesta de los respectivos Decanos– el Arzobispo nombrará cinco representantes que se destaquen por "su fe, buenas costumbres y prudencia" (can. 512 § 3)[6].

b) Se distinguen las siguientes zonas:

i) Zona Suburbana, integrada por las siguientes capillas suburbanas:

Coronel Olmeto (Pquia. Ascensión del Señor de barrio Oña)
Bower (Pquia. Jesucristo Salvador del Mundo de barrio Comercial)

[5] Cf. X Sínodo Arquidiocesano de Córdoba, n. 18.
[6] Cf. X Sínodo Arquidiocesano de Córdoba, n. 17.

La Arabia, Km. 80 (Pquia. María y José de barrio Ituzaingó)
La Carbonada (Pquia. Transfiguración del Señor en barrio Ferreyra)
Villa Posse (Pquia. Ntra. Sra. del Rosario de barrio 1º de Mayo)
Barrio Norte, Juárez Celman (Pquia. Ntra. Sra. de los Milagros de barrio Guiñazú)
Villa Retiro (Pquia. San Roque de barrio Villa Corina)
Villa Esquiú (Pquia. Ntra. Sra. de La Salette de barrio Yofre)
barrio Palmar, Malvinas Argentinas (Pquia. San Ignacio de barrio Pueyrredón)
Chacra de la Merced (Pquia. San Ramón Nonato de barrio Pueyrredón)

ii) Zona Rural subdividida por:
- Decanatos 7 y 1
- Decanato 2
- Decanatos 3 y 4
- Decanatos 5 y 6

Los miembros del Consejo son designados por el Arzobispo y permanecen tres años en sus funciones, pudiendo ser reelegidos por otro período.

Funcionamiento

Corresponde exclusivamente al Arzobispo, según las necesidades del apostolado o en particulares circunstancias, convocar y presidir el Consejo Arquidiocesano de Pastoral, y dar a conocer lo tratado en el mismo (cf. can. 514 § 1).

El Consejo Arquidiocesano de Pastoral se reunirá por los menos dos veces por semestre.

En la primera reunión de cada año se designará el Coordinador por mayoría absoluta de los miembros presentes.

El Arzobispo nombrará para cada trienio un Secretario de Actas, sin voz ni voto en las reuniones.

Es función del Coordinador:

Establecer las fechas de las reuniones del Consejo, y comunicar oportunamente a los miembros la Orden del Día previamente establecida con el Arzobispo.

Ordenar el desarrollo de las reuniones, cuidando la participación de todos los miembros.

Recabar o recibir de los miembros del Consejo sugerencias o temas de verdadera importancia pastoral para ser tratados en las reuniones, los que propondrá al Arzobispo.

Convocar, con el previo consentimiento del Arzobispo, a delegados regionales o a peritos, cuando así lo puedan requerir los temas sujetos a la consideración del Consejo[7].

Es función del Secretario de actas:

Redactar las actas de cada reunión, consignarlas en el Libro de Actas una vez aprobadas, y guardarlas a disposición de los integrantes del Consejo.

Guardar y archivar la documentación del Consejo.

Ayudar y colaborar con el Coordinador del Consejo.

"Al quedar vacante la sede, cesa el Consejo Arquidiocesano de pastoral" (can. 513 § 2).

Dado y Aprobado en la Sede Arzobispal de Córdoba, República Argentina, a veinticinco días del mes de marzo del Año del Señor de mil novecientos noventa y cinco, en la Solemnidad de la Anunciación a María.

Cardenal Raúl F. PRIMATESTA
Arzobispo de Córdoba

María Isabel FERRER MARTÍNEZ
Secretaria Canciller

[7] Cf. S. C. PARA LOS OBISPOS, *Directorio "Ecclesiae Imago" sobre el ministerio pastoral de los obispos*, 22/2/1973, n. 204: EV 4/2288.

RECENSIONES

J. GAUDEMET

ÉGLISE ET CITÉ. HISTOIRE DE DROIT CANONIQUE

Paris, Éditions Montchrestien ISBN 2-7076-00587-5
et Éditions du Cerf, 1994, ISBN 2-204-05043-1, 740 páginas

Desde el ya lejano y siempre valioso volumen publicado por Sirey en 1958: *L'Église dans l'Empire romain (IV-V siècles)*, el profesor. J. Gaudemet nos tiene acostumbrados a sus buenos trabajos de historia del derecho canónico.

Este excelente libro pone al lector en contacto con la vida bimilenaria de la Iglesia y –como dice el autor– lo hace vivir sus horas de esplendor y sus momentos de crisis. Es una historia jalonada por múltiples corrientes de pensamiento, por aspiraciones diversas, a veces contradictorias. Pero, la Iglesia no ha conocido la revolución que lleva consigo la ruptura con el pasado. De ahí que el derecho y sus instituciones, marcados por esta continuidad, necesiten interrogarse continuamente sobre sus orígenes (pág. V).

La obra ha sido dividida en cuatro partes y cada una de éstas en capítulos. La primera titulada *L'Église dans l'Empire romain*, abarca los siglos I-V (págs. 1-139) y en ella se exponen el nacimiento del derecho de la Iglesia, sus etapas y su autonomía. Esta primera parte concluye con un tercer capítulo dedicado a la Iglesia como sociedad organizada. Aquí analiza los *Ordines fidelium*: laicos y clérigos, el monaquismo, la organización de la Iglesia local, el patrimonio eclesiástico, la justicia en la Iglesia, la colegialidad episcopal y la organización jerárquica. El aporte genial que este primer período hace a la Iglesia está en haber dado un principio de respuesta al interrogante ¿Cómo vivir "en sociedad" para un Reino que "no es de este mundo"? (pág. 139).

La segunda parte titulada *Un monde nouveau* (págs. 141-277) se abre con una introducción que describe las nuevas realidades que van de la Roma del Imperio hasta la Cristiandad medieval, con sus diver-

sas etapas. El primer capítulo está dedicado a la Iglesia y los poderes políticos: esplendor y riesgos de estas alianzas. Los capítulos siguientes se resuelven en el análisis de los medios empleados, se mencionan: el tema de la ley, el ejercicio de la jurisdicción y el procedimiento judicial; los resultados que proceden de la vida interna de las Iglesias locales; instancias superiores y Papado; y los que resultan de sus intervenciones en la vida social.

La tercera parte denominada *La splendeur médiéval* (págs. 279-610) comienza con el combate por la libertad de la Iglesia. El autor anota que la restauración del orden, la vigencia de una moral y el afianzamiento de las estructuras abren el camino a un nuevo período, que desde la mitad del siglo XII hasta el final del siglo XIII, pone de manifiesto el prestigio de la Iglesia Romana. Son útiles los capítulos dedicados a las fuentes creadoras del derecho y a la formación del *Corpus Iuris Canonici*; a la diócesis; a los hombres: clérigos y laicos. Digna de mención es la sección segunda del capítulo 4º donde el autor desarrolla el tema de los medios aptos para el ejercicio del poder y la garantía del orden. El breve capítulo 5º dedicado a la Iglesia y el saber ha sido muy bien escrito. Se nos advierte que en la sociedad del siglo XII el prestigio del saber rivaliza ventajosamente con el prestigio del poder. Los maestros se sientan junto a los obispos y abades. El mismo poder político recibe sus influencias. Esta tercera parte se concluye con los capítulos dedicados a la Iglesia y la vida social, particularmente, el de la Iglesia y la política. El autor advierte que la lenta transición que conduce del apogeo medieval a los tiempos nuevos es una época trágica: en la Iglesia –dice– el misticismo y el rigorismo se hermanan. Es verdad que la espiritualidad de hombres como Taulero o de Gerardo de Groot, fundador de los "Hermanos de la vida común", producen el medio apto para la composición de la Imitación de Cristo; pero los procesos de Juan Huss y de Juana de Arco terminan en la hoguera.

La cuarta parte: *Les temps modernes XVI-XX siècle* (págs. 611-696) introduce a un mundo nuevo. El autor examina someramente las características de una Iglesia que, debilitada por las crisis de dos siglos, debe enfrentar los nuevos desafíos del siglo XVI. Nos proporciona una buena visión de conjunto acerca del Papado, la Curia, la legislación pontificia, la herencia tridentina y las difíciles relaciones de la jurisdicción eclesiástica con la jurisdicción laica. Se trata aquí –concluye– de situar a la Iglesia en su fidelidad a la tradición y su adaptación a los nuevos tiempos (pág. 669). En el capítulo dedicado a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, advierte que sería superfluo buscar el hilo conductor que permitiera caracterizar las relaciones Iglesia-Estado en los cuatro siglos que van desde el renacimiento hasta nuestros días

(pág. 673). Esta última parte incluye los grandes momentos del diálogo Iglesia-Estado, sus agentes e instrumentos y los puntos de encuentro-conflicto.

El libro se cierra con: I. Índice de textos: Antiguo y Nuevo Testamento, *Corpus Iuris Canonici*, Código de Derecho Canónico de 1917, canones conciliares, fuentes romanas y textos de autores varios. II. Índice de nombres propios. III. 1. Índice de actos legislativos del Romano Pontífice; 2. de colecciones y escritos canónicos; 3. de textos jurídicos y políticos; 4. Índice general. Índice de ilustraciones e índice de materias.

Estamos frente a un libro que nos ofrece una introducción histórica al derecho canónico. En esta obra, el autor pone de manifiesto una vez más su capacidad para las grandes síntesis históricas, junto con una nada desdeñable fluidez de estilo y exposición que hacen muy agradable su lectura. Lectura que estimo podría considerarse "obligatoria" para los alumnos de nuestras Facultades de Derecho Canónico. Quien quiera ahondar en la amplia y variada temática abordada por Gaudemet puede recurrir a la copiosa bibliografía anotada y a no pocos trabajos del mismo autor sobre numerosos temas de los que aquí se nos da una visión de síntesis.

Nelson C. DELLAFERRERA

M. P. MARTINI

EL INDIO Y LOS SACRAMENTOS EN HISPANOAMÉRICA COLONIAL. CIRCUNSTANCIAS ADVERSAS Y MALAS INTERPRETACIONES

Buenos Aires, PRHISCO-CONICET, 1993,
ISBN 950-692-019-2, XII + 300 páginas

La autora señala su intento al expresar que: "La presente investigación de enfoque predominantemente histórico apunta a lograr una respuesta cualitativa al debatido problema de la recepción del cristianismo por parte de los naturales y, en consecuencia, al de los alcances –no mensurables– de la evangelización a lo largo de los siglos coloniales indianos" (pág. IX).

La obra se articula en dos partes. La primera expone los problemas generales: los del contexto misional y los del contexto humano: clérigos y laicos que como agentes de evangelización y cultura favorecen o dificultan con sus actitudes la tarea de la misión. Igualmente, la problemática indígena con su peculiar mentalidad autóctona y el tema de los llamados "sacramentos prehispánicos".

La segunda parte afronta las cuestiones específicas, donde se estudia con pericia de investigador y analiza con notable conocimiento histórico-canónico cada uno de los sacramentos. Esta es la parte principal del trabajo. Sus capítulos resultan fundamentales para el conocimiento de la administración de los sacramentos, las dificultades que se presentaban en los diferentes casos y en cada sacramento en particular, las malas interpretaciones surgidas de la visión mágica de los sacramentos, de las creencias prehispánicas, de los ritos indígenas preexistentes y de la incomprensión dogmática del sacramento.

A manera de ejemplo, vale la pena anotar el tratamiento que la autora hace de los bautismos sin solemnidad (págs. 51-58) y de las dificultades que esa conducta de los padres del niño creaban a los párrocos. He tenido la oportunidad de leer un caso de esta índole en las actas

procesales del Archivo del Arzobispado de Córdoba. Es el caso de un cristiano de traslasierra, que en 1808 arbitra todos los medios a su disposición para evitar el bautismo solemne de su criatura. Con todo y a pesar de los males generados por esta mala práctica, la autora señala con muy buen criterio, que la misma "frecuencia de los bautismos sin solemnidad es índice del sincero interés del indio por incorporar a sus pequeños al gremio de la Iglesia" (pág. 262).

Las conclusiones aportadas por la autora son interesantes y útiles para una revisión de la pastoral sacramental en orden a la nueva evangelización.

Las obras citadas, incluyendo fuentes y bibliografía, abarcan 28 páginas, coronadas por dos buenos índices, temático y de ilustraciones. La fuentes de legislación canónica son completas en el período estudiado por la autora, tanto el de las fuentes editadas como en el de las hasta ahora inéditas que se guardan en la Colección Mata Linares de la Real Academia de la Historia de España. Además de trece concilios provinciales de la región, la autora ha examinado con competencia treinta y ocho sínodos diocesanos hispanoamericanos de la época, en los que se reflejan las virtudes, las dificultades y los vicios de clérigos y laicos en el tema concreto de la administración y recepción de los sacramentos.

Se trata de una publicación de alta cultura: nos brinda una visión amplia y totalizadora de la vida y de la problemática sacramental en las Indias de los siglos XVI-XVIII. La obra es de innegable valor, ya que hasta ahora no poseíamos una panorámica tan amplia y completa sobre este aspecto fundamental en la vida de la Iglesia que penetra en el corazón mismo de la misión evangelizadora.

Me permitiría solamente observar en cuanto al orden en que han sido distribuidos los sacramentos, que dudo sobre la conveniencia de haber colocado el sacramento de la confirmación fuera del orden establecido en el Concilio de Trento.

Por justicia se debe reconocer el libro de Martini como una obra de inapreciable valor por el rigor técnico con que ha sido llevada adelante. Sería de desear que se pudiera contar con muchas obras parecidas para que los especialistas ahondaran en la misma temática general, y en cada sacramento en particular, en cada una de las regiones del continente.

Nelson C. DELLAFERRERA

L. OKULIK FDP

LA CONDICIÓN JURÍDICA DEL FIEL CRISTIANO. CONTRIBUCIÓN AL ESTUDIO COMPARADO DEL CODEX IURIS CANONICI Y DEL CODEX CANONUM ECCLESIARUM ORIENTALIUM

Buenos Aires, 1995, 201 páginas

Esta obra, que realiza un estudio comparado de la condición jurídica del fiel cristiano, con sus derechos y deberes, en el *Codex Iuris Canonici* (CIC) y en el *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (CCEO), es la publicación de la tesis doctoral en *Utroque Iure* que el autor ha defendido en la Pontificia Universidad Lateranense (Roma), el 21 de octubre de 1993. Me resulta particularmente grata hacer su presentación, al tener en cuenta que el R. P. Luis Okulik FDP tuvo su primer acercamiento al derecho canónico a través de los cursos que yo dictaba, y a los que el asistía, como religioso de la Pequeña Obra de la Divina Providencia FDP, en el Seminario de la diócesis de Morón, Argentina.

El trabajo está estructurado en dos partes. La primera, titulada "Doctrina", consta de tres capítulos. El primero de ellos presenta un análisis histórico del proceso de la renovación canónica, dentro del cual se inserta la cuestión estudiada. El segundo capítulo estudia la eclesiología que subyace a ambos Códigos; y el tercero expone la doctrina canónica sobre la condición jurídica del fiel cristiano. Este capítulo, que responde al título de toda la tesis, resulta su eje fundamental.

La segunda parte, que lleva por título "Exégesis", consta de dos capítulos. El primero de ellos está dedicado al análisis de los cánones introductorios (cánn. 204 a 207 del CIC y cánn. 7 a 9 y 323 § 2 del CCEO). El segundo se dedica al análisis de los deberes y los derechos de los fieles cristianos que vienen elencados en ambos Códigos (cánn. 208 a 223 del CIC y cánn. 10 a 26 del CCEO).

Cada capítulo está introducido por unas breves líneas, que dan algunas indicaciones generales sobre el tema que se aborda. Dentro de cada capítulo, el contenido está dividido en números, de acuerdo al ar-

gumento considerado, y termina con breves conclusiones, que realizan una síntesis del contenido del mismo. En la segunda parte, dedicada a la exégesis, cada uno de los derechos y deberes de los fieles estudiados va precedido por los respectivos cánones del proyecto de *Lex Ecclesiae Fundamentalis* (LEF), del CIC y del CCEO. Esto resulta de utilidad, ya que el autor se remonta con frecuencia a la fuentes de los cánones en la LEF, y resulta muy útil comparar directamente los textos antes de introducirse en el análisis.

Al final de la tesis se presentan las fuentes y la bibliografía usadas. Esta última consta de comentarios al CIC y al CCEO, diccionarios y manuales, algunos texto de utilidad general, algunos estudios monográficos y la bibliografía citada en modo particular en cada uno de los capítulos. No es exhaustiva, pero se la puede considerar bastante completa.

Haciendo referencia al contenido de este trabajo, interesa señalar que, a juicio del autor, el Concilio Vaticano II redescubrió los elementos positivos derivantes del bautismo y formuló la categoría del *christifidelis* para indicar las consecuencias que derivan para el hombre de su configuración con Cristo. Esto le permitió examinar las diversas categorías en las cuales tradicionalmente se solía distinguir a los fieles: clérigos, laicos y religiosos, luego de describir la común condición de los bautizados. Así, la condición jurídica del fiel cristiano se convierte en un punto de referencia y de inicio de cualquier ulterior reflexión sobre los estados o modos de vida de los fieles cristianos en la Iglesia, adquiriendo un valor unificante respecto a ellos.

No obstante, afirma el autor, con la introducción de la noción de *christifidelis* en el ordenamiento canónico, el CIC no abandonó la noción de persona, que representaba un elemento central en la construcción sistemática del Código de 1917. El término persona indica en el CIC el sujeto de deberes y derechos. El CCEO no usa este término, pero sí su estructura conceptual.

La relación entre estos dos modos de referirse al sujeto en el sistema canónico es desarrollada ampliamente por el autor. Dice que en un lenguaje estrictamente técnico-jurídico, el derecho canónico ha usado habitualmente el término de persona para indicar el sujeto de deberes y derechos en la Iglesia. Con la promulgación del CIC y del CCEO la ciencia canónica se ha enriquecido con otro término, que indica la misma realidad: *christifidelis*. Esta noción está constituida por conceptos eclesiológicos y dogmáticos sólidamente reflexionados y enseñados por el Concilio Vaticano II. El *christifidelis* es un hombre incorporado a Cristo por el sacramento del bautismo, integrado en el Pueblo de Dios, partícipe a su modo de la función sacerdotal, profética y real de Cristo y llamado a desempeñar, según su propia condición, la misión que Dios

encomendó cumplir a la Iglesia en el mundo. Estos elementos delinean la figura del *christifidelis* con rasgos prevalentemente teológicos, pero si se consideran sus consecuencias jurídicas, se configura la *conditio iuridica christifidelis*. Esta *conditio* es un "modo de ser en la Iglesia" que comporta un específico "modo de vivir la pertenencia eclesial".

Se presenta en la obra una valoración crítica del lugar en que se ubican en el Código los cánones referentes a la persona como sujeto de deberes y derechos, y los que se refieren al *christifidelis* y sus derechos. El legislador ha preferido, con una opción en parte discutible según el autor, colocar el concepto de persona como sujeto de deberes y derechos entre las normas generales que se refieren a las personas físicas y jurídicas. Pero de este modo, le parece, se crea un fuerte contraste entre la categoría formal de *persona* y la categoría sustancial de *christifidelis*. De estas dos categorías, la más apropiada para definir la subjetividad del bautizado y al mismo tiempo la más adecuada a la naturaleza del derecho canónico, es la de *christifidelis*. La cual, para ser más completa, debería unir a su contenido teológico las notas prevalentemente jurídicas de la categoría de *persona*, especialmente por cuanto se refiere a aquellos que no están en plena comunión con la Iglesia o que han recibido una sanción canónica.

A partir de allí, el autor examina la *conditio iuridica christifidelium* desde diversos enfoques: histórico, eclesiológico, doctrinal y exegético, desde los que llega a reconfortantes conclusiones. Entre ellas, apunta que en la legislación eclesial prevalece el concepto de deber sobre el de derecho. También, que la posición ético-jurídica del fiel se expresa ante todo en la vida en comunión con la Iglesia. Sólo la comunión puede permitir que la *unidad* de la comunidad eclesial no se transforme en *uniformidad* y se manifieste en la *diversidad*; una diversidad que, de ser muchas veces *tolerada*, debe pasar a ser *convergente*, respetando la originalidad personal y la contribución que cada fiel aporta a la comunidad a la cual pertenece.

En lo que hace al elenco de los derechos y los deberes de los fieles, el autor se permite señalar algunas deficiencias de la legislación analizada, debidas, según su opinión, a la intención de conciliar en las mismas normas la afirmación de los derechos y la tutela de las prerrogativas de la autoridad. Critica el hecho de que en la enunciación de cada uno de los derechos se reiteran los límites sustanciales y las condiciones de ejercicio, que resultan ya claros en otras normas de carácter general o en los mismos principios del derecho canónico. Esto sucede, por ejemplo, dice el autor, a propósito de los requisitos de conformidad con la doctrina de la Iglesia, de respeto por la integridad de la fe y de las costumbres, del obsequio debido a la autoridad de la Iglesia y a su magisterio auténtico, de los diferentes modos de ejercicio requeridos por

la diversidad de las condiciones personales y de los ministerios eclesiales de los interesados. La insistencia en estas exigencias revela en el legislador la preocupación de que el reconocimiento de los derechos de los fieles pueda ser mal interpretado y dar lugar a inaceptables abusos. Estas preocupaciones son comprensibles desde un punto de vista pastoral, pero la solución adoptada en el texto promulgado no corresponde, afirma L. Okulik, a las reglas de una correcta técnica jurídica.

Haciendo una valoración crítica del contenido de esta publicación, es necesario decir primero, como observación general, que nos encontramos ante una tesis bien elaborada, con preciso rigor en la investigación, de redacción clara y precisa. También considero oportunas y fundamentadas las críticas hechas a la legislación canónica.

Es conveniente, sin embargo, agregar algunas observaciones particulares. Se hecha de menos en el Capítulo II, sobre la eclesiología del sistema canónico, una referencia más explícita a la eclesiología de comunión, indudablemente la clave eclesiológica del Concilio. Hubiera sido interesante señalar la forma en que ambos Códigos, el de la Iglesia latina y el de las Iglesias Orientales, lograron o no plasmar fielmente esta eclesiología de comunión. Vale como excusa, sin embargo, que el tema de este capítulo no es el central de la tesis, sino solamente un marco de referencia para el mismo, y no correspondía, por lo tanto, desarrollarlo desmesuradamente.

El autor habla del elenco de deberes y derechos de los fieles cristianos configurándolos en cinco áreas de obligatoriedad de gran significación eclesial: el deber de la comunión también visible, el deber de la santidad, el deber de difundir el anuncio divino de la salvación, el deber de la obediencia y el deber de vivir la pertenencia a la comunidad eclesial. Pero es una lástima que no haya identificado qué deberes y derechos de los fieles consideraba incluidos en cada una de estas áreas. Tal vez se hubiera podido dividir el extenso capítulo dedicado a hacer la exégesis de los derechos y deberes de los fieles en ambos Códigos en cinco apartados, conforme a estas cinco áreas.

Finalmente, algunas observaciones menores, que en nada empañan el valioso aporte de esta obra. En primer lugar, podría haberse cuidado un poco más la precisión del lenguaje. Así, se podrían haber reemplazado palabras que parecen provenir del italiano, y que en realidad no existen o tienen significado distinto en español, por las correspondientes en este idioma. Por ejemplo, "sustentamiento" por sustentación; "exprime" por expresa; "profila" por perfila; "consenso" por consentimiento.

Hubiera sido interesante profundizar sobre la relación entre los derechos y deberes de los fieles cristianos, ya que la constatación hecha por el autor, sobre la preferencia de los textos legislativos por acentuar

los deberes frente a los derechos de los fieles, no impide rescatar el correspondiente derecho que se esconde detrás de cada deber, y viceversa.

En resumen, se trata de un trabajo científico llevado adelante con rigor metodológico, que resulta un rico aporte para el derecho comparado de los dos Códigos que actualmente rigen en la Iglesia católica, en un tema especialmente importante, ya que recién en esta codificación promulgada por Juan Pablo II aparecen detallados en forma explícita los derechos y deberes que configuran la condición jurídica del fiel cristiano.

Alejandro W. BUNGE

AA. VV.

CÓDIGO DE CÁNONES DE LAS IGLESIAS ORIENTALES. EDICIÓN BILINGÜE COMENTADA

Madrid, BAC, 1994, ISBN 84-7914-136-0, XVIII + 685 páginas

Aspectos técnico-canónicos

Esta versión española del *Codex Canonum Ecolesiarum Orientalium* (CCEO), de reciente aparición, está guiada por un preciso criterio: ser lo más fiel posible al texto oficial en latín. Se nota la preocupación por conservar la equivalencia literal entre el latín y el español.

Cualquier texto legal merece una traducción rigurosa. Pero aún más lo exige este texto del CCEO, porque aquí cada palabra ha sido bien medida y cada expresión ha sido valorada y pesada para que tenga un significado, por cuanto sea posible, unívoco y coherente.

Hay que reconocer que es mérito del *Coetus de coordinatione*, instituido en 1984 por la *Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici Orientalis recognoscendo*, el hecho de haber coordinado los distintos esquemas, preparados separadamente por diversos grupos de estudio y con criterios no uniformes, y también de haber elaborado no sólo los criterios ortográficos y terminológicos (cf. *Nuntia* 27 [1988] 3-86), sino también los de los signos de puntuación, del uso de las mayúsculas y minúsculas y del uso de los términos técnicos (cf. *Nuntia* 27 [1988] 28-36; *Nuntia* 21 [1985] 66-79).

Se puede decir que por este trabajo de tanta precisión, el CCEO es el primer texto legal de la Iglesia católica que ofrece una gran coherencia terminológica y ortográfica. Es verdad que los redactores y los consultores se basaron en sus trabajos en las experiencias de redacción y utilización del *Codex Iuris Canonici* de 1983, pero hay que reconocer que éste último ha sido superado en algunos puntos por el CCEO, y por tanto, esto representa un progreso para toda la legislación de la Iglesia universal.

Esta versión española del CCEO muestra abundantemente cuánto ha podido beneficiarse con estas oportunidades que ofrece el texto latino del CCEO.

Para comprender mejor la coherencia de la traducción del CCEO, basta considerar uno de los términos más usados: *christifidelis*. En el CIC 1983 se traduce simplemente como "fiel", como "cristiano", como "fiel de Cristo"; en el CCEO, en cambio, se ha preferido traducirlo como "fiel cristiano", teniendo en cuenta que *christifidelis* es la raíz o el tronco sobre el cual se injertan las distintas vocaciones en la Iglesia. Y así muchos términos o expresiones que en la traducción permanecen fieles a la tradición canónica oriental.

Los comentarios a los cánones, puestos a pie de página y muy bien documentados, reflejan la calidad intelectual de los comentadores.

Estudio y pastoral

Al presentar el CCEO, el 27 de octubre de 1990, el Santo Padre invitó a todos aquellos que en sus estudios estén vinculados con el derecho canónico a realizar un estudio comparado del CIC y del CCEO, teniendo presente que ambos Códigos, junto a la Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, constituyen un único y completo *Corpus Iuris Canonici* de la Iglesia universal. El mismo método de estudio comparado del derecho exige que en el estudio del CCEO en particular se tenga en cuenta el rico patrimonio litúrgico, teológico, espiritual y disciplinar de las Iglesias orientales católicas.

Si bien el CCEO está destinado primariamente a las Iglesias de Oriente, interesa también a la Iglesia latina. Es siempre más frecuente, debido a los fenómenos de la movilidad humana, que fieles orientales vivan en territorios pertenecientes a diócesis latinas. Esto es muy notorio en América Latina y, en un modo muy concreto, en nuestro país, donde existen diversas comunidades orientales bien organizadas (ucranianos, armenios, maronitas, etc.). Y entre los problemas canónicos que pueden presentarse, sin duda que adquieren gran importancia los referidos al sacramento del matrimonio. De aquí la importancia de que también los pastores de rito latino conozcan el derecho de las Iglesias orientales, para hacer aún más fecunda su propia acción pastoral.

Camino de unidad

El estudio del CCEO, en particular, y del completo ordenamiento canónico de la Iglesia universal, en general, ayudará a lograr una visión eclesiológica mucho más amplia. Esto es lo que en la Constitución

Apostólica *Sacri Canones* expresa el Papa, cuando dice: "*Desde el principio de la codificación de las Iglesias orientales, la voluntad constante de los Romanos Pontífices de promulgar dos Códigos, uno para la Iglesia latina y otro para las Iglesias orientales católicas, pone perfectamente de manifiesto que ellos querían conservar lo que en la Iglesia sucedió por la providencia de Dios, que ella, congregada por el único Espíritu, respire como con los dos pulmones de Oriente y Occidente, y arda en la caridad de Cristo con un corazón que tiene dos ventrículos*".

Es de desear que esta traducción al español del CCEO sea bien recibida y aceptada por cuantos por trabajo o por estudio están interesados en el derecho de las Iglesias orientales católicas. Esto favorecerá "*el conocimiento y la estima del Oriente cristiano. El nos ha enriquecido con su teología y su espiritualidad; puede enriquecernos también con su derecho y favorecer el camino mismo de la unidad*" (cf. *Nota de los editores*, XVII).

Luis Okulik FDP

INSTITUTO DE DERECHO CANÓNICO
UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE MÉXICO

REVISTA MEXICANA DE DERECHO CANÓNICO

Volumen I, México 1995, 249 páginas

Acaba de aparecer el primer volumen de la *Revista Mexicana de Derecho Canónico*, del Instituto de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de México. Se presenta como publicación anual, queriendo ser un instrumento de servicio a profesores e investigadores del mencionado Instituto. De muy buena presentación y calidad, el contenido presenta cuatro secciones: artículos, jurisprudencia, documentos y recensiones.

La primera sección presenta cuatro interesantes aportes. Se abre con la exposición sobre *Il Sínodo Diocesano*, del doctor Francisco Ramos OP. Aparece en un momento muy importante en la vida eclesial de México, y particularmente para su Arquidiócesis primada, que acaba de celebrar el segundo Sínodo Arquidiocesano. El mismo aparece estructurado en cuatro partes, a saber: a) constitución, b) fines y competencia, c) miembros y d) organización y funcionamiento.

El artículo del doctor Rodríguez Rico OFM presenta *El Derecho bautismal y su actuación pastoral hecha por los hermanos menores en la Nueva España (1524-1585)*. Consta de siete capítulos dirigidos a: 1) el estudio del ministerio ordinario y extraordinario del sacramento, 2) los elementos esenciales en la colación del bautismo, 3) el proceder franciscano es puesto en tela de juicio, 4) la preparación doctrinal, 5) los padrinos, 6) el bautismo de niños *invitis parentibus*, 7) el bautismo forzado de adultos. Concluye el autor destacando la capacidad científica y pastoral de los misioneros, que "quisieron dar pleno sentido salutífero a las normas eclesiásticas". Consideradas las circunstancias, dice el autor, "los franciscanos interpretaron doctrinal y prácticamente la situación como *casus necessitatis*, que permitía administrar el bautismo con simplicidad de rito, precedido de un elemental período de preparación doctrinal y penitencial".

"Formados dentro de estos principios medievales, los franciscanos constataron los poco satisfactorios resultados de su aplicación en la Nueva España; con profundo sentido de crítica y de riesgo, se vieron obligados a evolucionar su pensamiento y actuación: en principio, rechazaron toda coacción absoluta y promovieron el mínimo recurso a la presión condicional o indirecta; en la práctica, hicieron consistir en el ejemplo de vida y en la predicación pacífica las mediaciones más eficientes para lograr la conversión del indio". Es de destacar la abundantísima bibliografía que documenta este artículo.

La ley natural en la Summa Theologica es el estudio que presenta el doctor Gaona Moreno, dividido en apartados: a) la ley natural, b) el hábito de la ley natural, c) la determinación de la voluntad, d) el hábito, e) la mutación de la ley natural. La libertad religiosa en la Iglesia Católica es presentada por el doctor López Dávalos, expuesta en tres grandes partes. Será el mismo autor quien nos introduce en el tema. "Para llevar a cabo el estudio presente dividiremos nuestro trabajo en tres partes: 1) En la primera parte trataremos de hacer una breve historia de la génesis y función de la libertad religiosa, la que a partir de la libertad humana como antecedente evoluciona a través de los derechos humanos hasta llegar a la declaración de dicha libertad. 2) En la segunda parte trataremos de la naturaleza; de la libertad religiosa en la Iglesia Católica, teniendo de base la Declaración *Dignitatis Humanae* del Concilio Vaticano II. Identificando los elementos internos reales de la libertad religiosa trataremos de entender su relación dialéctica de choque que lleva a la concreción de la libertad religiosa. 3) En la tercera parte trataremos de señalar la trascendencia y el valor que la denominación de la libertad religiosa ofrece al desarrollo y crecimiento del creyente en la Iglesia y en la misma comunidad política donde se encuentra también como parte integrante".

El doctor López ofrece, habiendo examinado detenidamente la problemática planteada por el principio de la libertad religiosa, tres conclusiones:

1) "La libertad religiosa es el resultado dialéctico de varias concepciones de la libertad que se dieron en diferentes épocas. A través de la afirmación de la naturaleza del hombre se afirmó la libertad del hombre. Las formas que se obtuvieron fueron las de la libertad natural y la moral. Se evoluciona y se llega hasta la libertad religiosa, que es una libertad política, ya que se da frente al Estado".

2) "La libertad religiosa es un concepto que tiene su confección en base a dos realidades dinámicas y que se encuentran entre sí. La inmanencia, que está fundada en el hombre, y la comunidad política, que pone los límites y las condiciones para el ejercicio de tal inmanencia, que concretamente se desarrolla bajo el impulso de la libertad religio-

sa. De por sí, la inmanencia debe permanecer como la determinadora principal del acto de la libertad. En el momento que el Estado abuse de su poder, se puede caer en un totalitarismo o en una tiranía".

3) "Como tercera conclusión, afirma que la libertad religiosa en sí constituye un programa de realización del hombre, y que no puede separarse de la realización de las demás libertades. La realización de una incluye la otra".

Particularmente interesantes son los casos de jurisprudencia presentados, ya que todos tienen relación con la actividad de los tribunales eclesiásticos mexicanos. Dos de ellos publicadas con la autorización de la Rota Romana.

A saber, *coram* Serrano del 26 marzo de 1993, en la que es declarada la nulidad del matrimonio acusado por incapacidad de la actora para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio.

Luego, el Decreto rechazando el libelo, interpuesto por una religiosa contra su Instituto Religioso, por incompetencia de la Rota *coram* Bruno de 5 de junio de 1992. Prosigue la apelación en contra del rechazo al libelo del doctor Soto Vázquez y *coram* Pompedda.

El proceso documental de nulidad matrimonial por defecto de forma canónica del Tribunal Eclesiástico Interdiocesano de México (can. 1686), de fecha 18 de julio de 1991. Fue apelada y el 22 de octubre de 1992 el Tribunal de la Rota romana declaró la remisión a primera instancia para examen ordinario (can. 1688). La misma fue sentenciada en primera instancia el 5 de noviembre de 1993 y confirmada en segunda instancia el 17 de diciembre de 1993.

A partir de la página 161 y hasta la página 178 aparecen diversas consultas y respuestas a las congregaciones romanas. A la Congregación para la Doctrina de la Fe, acerca de admitir o no al sacramento del matrimonio a un enfermo que pone ciertas condiciones. A la misma Congregación, sobre la ordenación de Ministros anglicanos. A la Congregación para los Sacramentos, acerca del sacramento de la confirmación. A la Congregación para los Religiosos e Institutos Seculares, sobre los requisitos fundamentales para la erección de un Instituto congregacional de formación teológica. La respuesta de la Sagrada Congregación para los Religiosos e Institutos Seculares sobre el alcance del canon 127. La respuesta de la Pontificia Comisión para la Interpretación auténtica del CIC sobre el alcance del canon 1052.

La tercera sección publica la nueva legislación eclesiástica mexicana. Las Normas complementarias del Episcopado mexicano al Código de Derecho Canónico. Aparece una crónica sobre el primer encuentro de canonistas egresados de la Universidad Pontificia de México. A continuación los Estatutos de la Sociedad de Canonistas egresados de la Universidad Pontificia de México.

La última sección hace una recensión al *Código de Cánones de las Iglesias Orientales, edición bilingüe,* (BAC, 542), Madrid 1994, a cargo del doctor Soto.

En síntesis, estamos ante una muy interesante y valiosa publicación anual, que espero crezca y abra caminos para el intercambio y crecimiento de la ciencia canónica. Es de resaltar que es la cuarta publicación canónica latinoamericana. Personalmente preferiría que los autores de lengua española, publicaciones homónimas lo hagan en su lengua original.

Freddy R. MARTÍNEZ AGUILAR

AA. VV.

LA FUNZIONE DI INSEGNARE DELLA CHIESA

Coll. Quaderni della Mendola, I, a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canónico. Editorial Glossa, Milano 1994, 151 páginas

Este libro recoge las actas del XIX Encuentro de estudio de los profesores italianos de Derecho Canónico, que tuvo lugar en Passo della Mendola, Trento, del 29 de junio al 3 de julio de 1992. El encuentro versó sobre el *Munus Docendi*.

Con gran acierto, la introducción, a cargo de T. Citrini, trata la relación entre derecho y teología sistemática en el tema del magisterio: sus aspectos teológicos y jurídicos (cánn. 747-757).

Le sigue el comentario de P. Urso sobre el ministerio de la Palabra Divina: predicación y catequesis (cánn. 756-780), donde hace un análisis crítico de los cánones respectivos, y además, al final, el estudio presenta una extensa bibliografía.

F. Bugin trata la actividad misional de la Iglesia (cánn. 781-792). A. Montan desarrolla la educación católica (cánn. 793-821), con una amplia exposición de la evolución de esta materia desde el Código de 1917 hasta el Concilio Vaticano II y los documentos posconciliares, y a la luz de estas fuentes ofrece un interesante estudio de estos cánones.

C. Errázuriz M. trata los instrumentos de comunicación social, especialmente los libros (cánn. 822-832), donde profundiza algunos temas de fondo. D. Cito trata la profesión de fe y el juramento de fidelidad, explicando las fuentes del canon 833 y los documentos posteriores. Finalmente, G. Di Mattia se refiere al incumplimiento de estas normas canónicas y a la tutela de las mismas a lo largo de todo el Código.

Se trata de una obra muy completa, donde se profundizan los cánones correspondientes, cuidando de poner de relieve el fundamento teo-

lógico a la luz del Concilio Vaticano II. Es de alabar este esfuerzo de publicar las actas de este encuentro, así como la decisión de inaugurar con esta publicación una colección, que al igual que este libro, será de suma utilidad para todos aquellos que se dedican al estudio del Derecho Canónico.

Víctor E. PINTO

LIBROS PUBLICADOS

PÉTER ERDŐ
Introducción a la historia de la Ciencia Canónica
Colección Facultad de Derecho Canónico - 1

JOSÉ BONET ALCÓN
Causas de Canonización
Colección Facultad de Derecho Canónico - 2

PROFESORES DE LA FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO
Profesores administrativos de Canonización
Colección Facultad de Derecho Canónico - 3

PROFESORES DE LA FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO
Curso sobre preparación al matrimonio
Colección Facultad de Derecho Canónico - 4

Diseño editorial
Manuel Oscar Míguez

Se terminó de imprimir en
los Talleres Gráficos CYAN,
Potosí 4471, Buenos Aires, tel. 982-4426
en el mes de octubre de 1995.