

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO
SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO

**Anuario
Argentino de
Derecho
Canónico**

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

Director

Mauricio A. Landra

Secretaria

Inés Frank

Consejeros

Ariel D. Busso

Carlos Baccioli

Ricardo D. Medina OAR

Victor E. Pinto

Sebastián Terráneo

Hugo A. von Ustinov

Consejeros externos

Miroslav K. Adam OP (Universidad Santo Tomás de Aquino- Roma)

Damián Astigueta SJ (Universidad Gregoriana-Roma)

Alejandro W. Bunge (Rota Romana)

Joaquín Llobell (Universidad de la Santa Croce- Roma)

Carmen Peña García (Universidad de Comillas-Madrid)

Helmuth Pree (Ludwig Maximilians Universität -Munich)

Con las debidas licencias

Queda hecho el depósito que marca la ley 11723

ISSB: 0328 – 5049

Editor responsable

Editado por la Facultad de Derecho Canónico *Santo Toribio de Mogrovejo*

Dirección y administración

Anuario Argentino de Derecho Canónico

Av. Alicia Moreau de Justo 1300 3°

C1107AFD Buenos Aires, Argentina

Teléfono (54 11)4349 0451 – Fax (54 11)4349 0433

canonico@uca.edu.ar

Suscripción ordinaria en el país: \$ 200

Suscripción ordinaria en el exterior: u\$ 50

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

Esta revista es indexada en los siguientes índices y bases de datos: *Canon Law Abstracts* (<http://abstracts.clsghi.org/>); Dialnet. Universidad de la Rioja (<http://dialnet.unirioja.es/>); *Gruppo Italiano Docenti Diritto Canonico.Bibliografia Canonistica* (<http://www.gidcc.org/>); Latindex: Directorio (<http://www.latindex.unam.mx/>); *Academic Search Complete* (EBSCO Publishing).

Los autores de los artículos publicados en el presente número ceden sus derechos a la editorial, en forma no exclusiva, para que incorpore la versión digital de los mismos en el Repositorio Institucional de la Universidad Católica Argentina (<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar>) como así también a otras bases de datos que considere de relevancia académica.

ÍNDICE

La actuación de la Curia en los delitos cometidos por clérigos y religiosos (Facultad de Derecho Canónico, 4-6 de agosto 2015)

MALFA, C., <i>Presentación de las Líneas - Guía de actuación de la CEA</i>	9
CEA, <i>Líneas - Guía de actuación en el caso de denuncias de abusos sexuales en los que los acusados sean clérigos y las presuntas víctimas sean menores de edad (o personas a ellos equiparados)</i>	13
USTINOV, H. A., <i>Presentación de las Líneas - Guía de actuación de la CEA</i>	35

ARTÍCULOS

BACCIOLI, C., <i>El concepto de capacidad en el matrimonio</i>	47
BUNGE, A. W., <i>Presentación del nuevo proceso matrimonial</i>	71
BUSO, A. D., <i>El crimen de “falso” en el Derecho Canónico</i>	111
GAS AIXENDRI, M., <i>La familia en el nuevo contexto de evangelización. Implicaciones pastorales y canónicas</i>	133
GONZÁLEZ GRENÓN, J., <i>El sostenimiento de los presbíteros a la luz de la eclesiología de comunión</i>	159
LANDRA, M., <i>El Principio de subsidiariedad aplicado en la Curia Romana ¿La Curia Romana, requiere reforma o aggiornamento?</i>	177
PINTO, P. V., <i>La Rota Romana como servicio al carisma petrino. Desafíos actuales en el proceso de nulidad matrimonial</i>	225

NOTAS

ARANCIBIA, J. M., <i>El patrimonio religioso cultural</i>	243
BONET ALCON, J., <i>Un aporte para la XIV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos</i>	271
DI NICCO, J., <i>La Asesoría Jurídica Diocesana. Propuesta de lege ferenda</i>	285

NAVARRO FLORIA, J. G., <i>Libertad religiosa y de conciencia en Cuba: una aproximación</i>	309
PARMA, M., <i>Comentario al Discurso del Santo Padre Francisco a los jueces, oficiales, abogados y colaboradores del Tribunal Apostólico de la Rota Romana (23-01-2015)</i>	329
TAMMARO, C., <i>Brevi profili storici della Bulla Episcopalis quale atto giuridico-canónico medievale</i>	341
TERRÁNEO, S., <i>El oficio de juez en la Iglesia indiana</i>	357

LEGISLACIÓN PARTICULAR

ARANCEDO, J. M., <i>Estatutos del Cabildo Eclesiástico Metropolitano de la Arquidiócesis de Santa Fe de la Vera Cruz-Argentina</i>	377
CAPPELO, H. H., <i>Los cabildos de Canónigos. Pasado, presente y futuro de los mismos. Comentario a los estatutos</i>	389

ACTUALIDAD

FRANCK, M. I., <i>Crónica de la Facultad, Ciclo lectivo 2015</i>	414
MEDINA, R. D., <i>La actualidad del Derecho Penal Canónico: crimen y castigo en la Iglesia (Lectio brevis)</i>	415

JURISPRUDENCIA

<i>Sentencia c. Bunge</i> (Sent 199/2014).....	427
<i>Comentario a la sentencia c. Bunge</i> (Sent 199/2014) (BONET ALCÓN, J.).....	447

RECENSIONES

AA.Vv., <i>Ius et matrimonium, Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico</i> , (H. FRANCESCHI - M. A. ORTIZ a cura di). (LANDRA).....	457
AA.Vv., <i>Procesos matrimoniales canónicos</i> . (MASRAMÓN).....	459
AA.Vv., <i>II Jornadas de Estudio del Derecho Canónico Indiano</i> . S. TERRÁNEO - O. MOUTIN (coordinadores). (RUIZ SANT).....	461
BUSO, A. D., <i>El derecho natural y la prudencia jurídica</i> (FRANCK).....	463
DÁVILA MONTALVO, M. A., <i>La tutela de los derechos humanos en los pueblos indígenas</i> (ADET).....	465

GRANADOS VELASCO, P. N., <i>El derecho de asociación de los clérigos en la Iglesia</i> (VILLALÓN)	467
ERDÖ, P., <i>Il peccato e il delitto. La relazione tra due concetti fondamentali alla luce del diritto canonico</i> (MENDIZÁBAL)	470
GUIDI, N. N. P., <i>La Iglesia como "societas iuridice perfecta". Aproximación histórico-canónica y desde el derecho internacional</i> (LO PRETE).....	472
RODRÍGUEZ Y RODRÍGUEZ, L. E., <i>La Curia Diocesana según el canon 469 del CIC 1983, su desarrollo en América Latina y su aplicación concreta en la Provincia Eclesiástica de El Salvador C.A.</i> (VERA)	475
PEÑA GARCÍA, C., <i>Matrimonio y causas de nulidad en el derecho de la Iglesia</i> (LANDRA).....	477
TAPAJÓS VIVEIROS, P. J., <i>A Insegurança Jurídica dos Ofícios Laicais</i> (CAVIEDES)	479
MANUAL DE ESTILO BÁSICO PARA EL ANUARIO ARGENTINO DE DERECHO CANÓNICO (AADC).....	481

**PRESENTACIÓN DE LAS LÍNEAS - GUÍA DE ACTUACIÓN
en el caso de denuncias de abusos sexuales en los que los
acusados sean clérigos y las presuntas víctimas sean
menores de edad (o personas a ellos equiparados)**

**CURSO: LA ACTUACIÓN DE LA CURIA EN LOS DELITOS COMETIDOS
POR CLÉRIGOS Y RELIGIOSOS**

**Facultad de Derecho Canónico
4-6 de agosto de 2015**

Los obispos de la Conferencia Episcopal Argentina renovamos nuestro compromiso con la misión recibida del Señor de velar sobre el rebaño que nos ha sido confiado y que Él mismo adquirió con su sangre (cf. Hech. 20, 24). La caridad del Buen Pastor nos hace velar especialmente sobre los más pequeños y vulnerables.

Atendiendo a lo dispuesto por la Santa Sede, el Episcopado ha elaborado estas *Líneas-guía* para una actuación adecuada a las circunstancias locales. Ellas han sido preparadas por la CEMIN junto con canonistas docentes de esta Facultad de Derecho Canónico y la colaboración de otros especialistas en Derecho Penal civil y en psicología. La Conferencia Episcopal agradece el trabajo realizado, el cual fue aprobado por unanimidad en la Asamblea Plenaria de abril de 2013 y posteriormente enviadas a la Santa Sede para su revisión.

El texto que presentamos constituye un conjunto de *Líneas-guía* o *Protocolo*, cuyo objetivo es orientar a los Obispos (así como, en su caso, a los demás Ordinarios) en los supuestos en los que deban intervenir, en sus respectivas jurisdicciones, por haber recibido noticias verosímiles de la comisión de alguno de los delitos aquí contemplados.

Estas *Líneas-guía* quieren ser “el deber de una respuesta adecuada”, título precisamente de la Carta Circular de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 3 de mayo de 2011 a la problemática de los abusos sexuales cometidos por clérigos.

Como señala el Preámbulo de las *Líneas-guía*: “reconocemos y valoramos que los sacerdotes sirven con celo apostólico al Pueblo de Dios que peregrina en Argentina. La conducta inmoral de unos pocos no descalifica ni desmerece el abnegado servicio de la mayoría. Esperamos que estas *Líneas-guía* sean un aporte a un mejor ejercicio del ministerio sacerdotal en la misión de toda la Iglesia”.

Sin embargo, es innegable –como expresó Benedicto XVI a los obispos de Irlanda– que se cometieron errores en la respuesta a las acusaciones, más allá de la complejidad del problema, a la hora de tomar decisiones en medio de pareceres divergentes de los expertos. La realidad es que este tema ha socavado la credibilidad y confianza en la Iglesia. “Solo una acción decidida llevada a cabo con total honradez y transparencia restablecerá el respeto y aprecio del pueblo”, expresó el Papa emérito.

El camino de una nueva legislación comenzó con San Juan Pablo II mediante el *motu proprio Sacramentorum sanctitatis tutela* el 30 de abril de 2001, siendo Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe el Cardenal Ratzinger, quien en el año 2003 recibió del mismo Pontífice la concesión de algunas prerrogativas especiales para obtener mayor flexibilidad en los procedimientos penales, las cuales fueron integradas en la revisión del *motu proprio* aprobado por Benedicto XVI el 21 de mayo de 2010 en el documento “Modificaciones a las Normae de gravioribus delictis”.

La Carta Circular, y así lo reconocen estas *Líneas-guía*, expresa que el responsable principal es el Ordinario, pero que sin duda debe contar con la ayuda de especialistas que colaboren con él en la toma de decisiones y apliquen la normativa vigente. En tal sentido este curso viene a ser un elemento fundamental de formación de aquellos que en la curias trabajan junto a los pastores para dar respuesta a cada problemática concreta que pueda surgir en la diócesis o instituto religioso.

Debemos tener presente que a través de la aplicación de estas *Líneas-guía* estamos protegiendo a los menores de edad y ayudando a las víctimas a encontrar apoyo y reconciliación. Asimismo deben servir para dar unidad a la praxis de la Conferencia Episcopal ayudando a armonizar mejor los esfuerzos de cada Ordinario para proteger a los menores.

El Papa Benedicto XVI expresó en varias ocasiones esta responsabilidad de los obispos. En su discurso a los obispos de Estados Unidos, el 16 de abril de 2008, nos recordó que es una responsabilidad que nos viene de Dios, “como Pastores, la de curar las heridas causadas por cada violación de la confianza, promover la reconciliación y acercarnos con afectuosa preocupación a cuantos han sido tan seriamente dañados”.

Consciente de este dolor, el Papa Benedicto les decía a las víctimas de abuso en la Carta Pastoral a los Católicos de Irlanda: “Han sufrido inmensamente

y eso me apesadumbra en verdad. Sé que nada puede borrar el mal que han soportado. Su confianza ha sido traicionada y su dignidad ha sido violada. Muchos han experimentado que cuando tenían el valor suficiente para hablar de lo que les había pasado, nadie quería escucharlos. Los que han sufrido abusos en los internados deben haber sentido que no había manera de escapar de sus sufrimientos. Es comprensible que les resulte difícil perdonar o reconciliarse con la Iglesia. En su nombre –agrega Benedicto– expreso abiertamente la vergüenza y el remordimiento que sentimos todos. Al mismo tiempo, les pido que no pierdan la esperanza. En la comunión con la Iglesia es donde nos encontramos con la persona de Jesucristo, que fue él mismo víctima de la injusticia y del pecado. Como ustedes, aún lleva las heridas de su sufrimiento injusto. (...) Creo firmemente en el poder curativo de su amor sacrificial –incluso en las situaciones más oscuras y sin esperanza– que trae la liberación y la promesa de un nuevo comienzo”, decía el Papa emérito.

Debemos tener la valentía, como lo hizo el Papa Francisco, de pedir perdón. El Santo Padre expresó el 11 de abril de 2014: “Me siento interpelado a hacerme cargo de todo el mal que hicieron algunos sacerdotes. Hacerme cargo y a pedir perdón del daño que han hecho por los abusos sexuales de los niños. La Iglesia es consciente de este daño, que es un daño personal, moral. Y no vamos a dar un paso atrás en lo que se refiere al tratamiento de estos problemas y a las sanciones que se deben poner, al contrario, creo que debemos ser fuertes, con los chicos no se juega” (Discurso del Papa Francisco a la Delegación de la Oficina Internacional Católica de la Infancia).

También quiero invitarlos a que este Curso, organizado por la Facultad de Derecho Canónico explicando los elementos jurídicos de las *Líneas-guía*, sea realizado con un gran sentido pastoral. El respeto por las normas del Protocolo conducirá al respeto y acompañamiento de las posibles víctimas, de sus familias, y también del acusado.

Detrás de cada denuncia hay situaciones dolorosas para todos los implicados. Ustedes, que muy probablemente deberán tratar con las personas en la toma de testimonios, en el asesoramiento al obispo y en desarrollo de todo el proceso para establecer la verdad, deben ser conscientes que tienen un importante papel pastoral, más allá del jurídico.

Las víctimas presuntas o comprobadas de abusos sexuales y sus familias han de ser recibidas y escuchadas personalmente –y con caridad pastoral– por los Obispos y Superiores Mayores de Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica. Se trata de una tarea delicada que requiere una particular atención en virtud de la gravedad de la cuestión y también por las intensas reacciones afectivas y emotivas que causa. No se cansen de escuchar ni nieguen nunca esta posibilidad.

Si un clérigo es acusado de abusos sexuales, el Ordinario velará para asegurar que sea tratado con prudencia y caridad fraterna, siguiendo la normativa canónica y secular, y respetando tanto sus derechos, como el derecho de todos, y el bien común de la Iglesia. En todos los casos, permanece firme el principio según el cual el clérigo acusado o denunciado goza de la presunción de inocencia, mientras no haya sido condenado con sentencia firme, sin perjuicio de las facultades del Ordinario de limitar de modo cautelar el ejercicio del ministerio, en espera de que las acusaciones sean comprobadas o desestimadas mediante el oportuno procedimiento.

Expreso en nombre de la Conferencia Episcopal Argentina –que ha apoyado la realización de este curso– mi agradecimiento a la Facultad de Derecho Canónico, particularmente al Sr. Decano Pbro. Dr. Mauricio Landra y a los profesores expositores, quines además han trabajado en la elaboración de estas *Líneas-guía*.

También agradezco a todos los participantes por haberse hecho tiempo para formarse en este tema tan delicado y seguramente serán de gran ayuda a sus obispos o superiores.

Con la mirada puesta siempre en Jesucristo el “Pastor y Guardián” de nuestras vidas (cf. 1Ped. 2,25), concluimos confiando plenamente en el auxilio de su gracia. Nunca será fácil, pero siempre una gozosa obligación, armonizar en la misión de la Iglesia, signo e instrumento del Señor, el ejercicio de la prudencia, la justicia, la misericordia y el amor. (*Líneas-Guía* n° 67).

(†) Carlos H. MALFA
Obispo de Chascomús
Secretario General
Conferencia Episcopal Argentina

LÍNEAS - GUÍA DE ACTUACIÓN en el caso de denuncias de abusos sexuales en los que los acusados sean clérigos y las presuntas víctimas sean menores de edad (o personas a ellos equiparados)

CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA

SUMARIO: Preámbulo. II. Aspectos jurídicos. 1. El delito canónico de “abuso sexual de menores”. 2. Fase preliminar. Investigación previa. 3. Envío de las actuaciones a la Congregación para la Doctrina de la Fe. 4. Respuesta de la Congregación para la Doctrina de la Fe. 5. Prescripción de la acción penal. 6. Relación con el Poder Judicial secular. III. Orientaciones pastoral.

I. PREÁMBULO

1. Los obispos de la Conferencia Episcopal Argentina renovamos nuestro compromiso con la misión recibida del Señor de velar sobre el rebaño que nos ha sido confiado y que Él mismo adquirió con su sangre (Hech. 20, 24). La Iglesia, fiel a la enseñanza del Maestro, entiende tutelar la integridad moral de todos los fieles, pero con especial vigor la de los menores, en la medida en que están naturalmente más expuestos a riesgos. De ahí que constituya para ella una prioridad ineludible arbitrar los medios oportunos para proteger dicha integridad moral. A la vez, tiene la firme disposición de garantizar la debida integridad del ministerio de quienes han recibido el orden sagrado. El empeño indicado se extiende en la Iglesia, desde luego, a todos aquellos ámbitos, actividades y personas físicas que estén en relación con menores de edad por razones pastorales, formativas o asistenciales.

2. El abuso sexual de menores de edad es un grave pecado que clama al cielo. Es también un grave delito, tanto en el ordenamiento jurídico canónico como en el del Estado. Como pecado, ofende a Dios ya que atenta escandalosamente

contra la integridad física y moral de los menores, lesionando su dignidad de personas¹. En una perspectiva moral, el pecado reclama el sincero arrepentimiento del pecador; pero en una perspectiva jurídica exige, además, una justa pena para reparar la grave injusticia cometida, ofrecer una adecuada reparación del daño causado y facilitar la enmienda del delincuente². En el supuesto de que el proceso canónico y/o el proceso ante las autoridades seculares desemboque en una condena del clérigo, este deberá hacerse cargo de las reparaciones consiguientes. No obstante, la autoridad eclesiástica se prestará a asistir pastoralmente a la o las víctimas, facilitando el acceso a los medios oportunos.

3. Cuando el abuso sexual de un menor (varón o mujer) es cometido por un clérigo, el delito reviste una particular gravedad. Además de lesionar la dignidad e integridad de la víctima, implica la profanación del ministerio sagrado conferido por el sacramento del Orden. Como pastores del Pueblo de Dios, hechos de esta naturaleza, nos duelen y avergüenzan profundamente. Suplicamos al Señor nos conceda humildad, sabiduría, prudencia y caridad, para actuar siempre como verdaderos pastores en estas situaciones.

4. Los obispos de Argentina compartimos plenamente y hacemos nuestra la preocupación de los Romanos Pontífices en esta materia y adherimos sin reservas a los criterios de transparencia y de responsabilidad expresados en numerosas oportunidades por la Santa Sede con respecto al abuso sexual de menores. Por consiguiente, es máxima la disposición a cooperar con el conjunto de la sociedad y con las competentes autoridades nacionales y provinciales con respecto a esta cuestión. Atendiendo a lo dispuesto por la Santa Sede, el Episcopado ha elaborado estas *Líneas-guía* para una actuación adecuada a las circunstancias locales. El presente texto constituye un conjunto de *Líneas-guía* o *Protocolo*, cuyo objetivo es orientar a los Obispos (así como, en su caso, a los demás Ordinarios) en los supuestos en los que deban intervenir en sus respectivas jurisdicciones, por haber recibido noticias verosímiles de la comisión de alguno de los delitos aquí contemplados.

5. En la primera parte, las presentes *Líneas-guía* están enfocadas desde una perspectiva práctica exclusivamente jurídica. Por esa razón, su referencia inmediata es la legislación canónica vigente contenida en el *Motu Proprio Sacramentorum Sanctitatis Tutela*, en su texto ordenado del 21 de mayo de 2010 (SST 2010), y las normas penales correspondientes del ordenamiento jurídico de la Argentina.

1. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* 2389 y 2285.

2. Cf. can. 1341.

6. Del *Motu Proprio Sacramentorum Sanctitatis Tutela*, los artículos que conciernen este *Protocolo* son: art. 1º; art. 4º, 4; art. 6º y art. 7º. También habrán de tenerse en cuenta los arts. 8 a 31, que establecen las normas de procedimiento.

7. De la legislación argentina, interesan el art. 1º del Acuerdo de 1966 entre la Santa Sede y la República Argentina, como así también los arts. 72, 119, 120, 124, 125, 128, 132 y 133 del Código Penal, en su redacción actualizada a la fecha.

8. En la segunda parte, se ofrecen algunas orientaciones pastorales, que recomendamos tener en cuenta, como una ayuda sumada a la experiencia pastoral ya adquirida por los obispos y sus colaboradores inmediatos, como también a la doctrina secular de la misma Iglesia.

9. Reconocemos y valoramos que los sacerdotes sirven con celo apostólico al Pueblo de Dios que peregrina en Argentina. La conducta inmoral de unos pocos no descalifica ni desmerece el abnegado servicio de la mayoría. Esperamos que estas *Líneas guía* sean un aporte a un mejor ejercicio del ministerio sacerdotal en la misión de toda la Iglesia.

II. ASPECTOS JURÍDICOS

1. El delito canónico de “abuso sexual de menores”

10. En el marco de las presentes *Líneas-guía*, se entiende por delito de *abuso sexual de menores*, toda acción verbal o corporal consistente en un pecado contra el sexto mandamiento del Decálogo realizado por un clérigo con un menor de 18 años. “La Tradición de la Iglesia ha entendido el sexto mandamiento como referido al conjunto de la sexualidad humana”³. Por consiguiente, el modo más objetivo de entender la expresión *acto contra el sexto mandamiento del Decálogo* es tener en cuenta lo que el Magisterio de la Iglesia enseña al respecto. Como es obvio, el delito queda configurado aunque la acción sea una sola.

11. Por tanto:

- a) El sujeto activo de la acción delictiva es siempre y solamente un clérigo⁴.
- b) El sujeto pasivo (víctima) es un menor que no haya alcanzado los 18 años de edad, sea cual fuere su sexo, y haya consentido o no en la acción.

3. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica* 2336.can.

4. Cf. n° 36: El presente Protocolo contempla exclusivamente el caso de los presbíteros y diáconos, puesto que los obispos, en causas penales, solo pueden ser juzgados por el Romano Pontífice, según lo establecido en el can. 1405 § 1, 3º. Los seminaristas y novicios, como los ministros no ordenados de IVC y SVA, tampoco están contemplados aquí.

c) Quedan equiparados al menor los sujetos que habitualmente tienen un uso imperfecto de razón⁵.

12. Al abuso sexual de menores se equipara la adquisición, retención o divulgación, con un fin libidinoso, de imágenes pornográficas de menores, de edad inferior a 14 años por parte de un clérigo, en cualquier forma y con cualquier instrumento⁶.

13. El presente *Protocolo* complementa sin sustituirlas las normas del Código de Derecho Canónico, las del Código de Cánones de las Iglesias orientales y las del *Motu Proprio Sacramentorum Sanctitatis Tutela* en su texto ordenado del 21 de mayo de 2010 (SST 2010)⁷. Los procedimientos allí indicados son imperativos y no son facultativos, por lo que han de ser seguidos por todo Ordinario⁸.

14. Estas *Líneas guía* expresan el compromiso firme de obrar conforme a las Normas vigentes en la Iglesia. Todo Ordinario ha de tener presente que la omisión de la debida diligencia en esta materia –al igual que en otras– puede llegar, a su vez, a constituir un delito⁹.

15. Todo Ordinario velará para que, en su jurisdicción, todos los fieles sepan a qué instancias deben acudir en el supuesto de tener conocimiento de la eventual comisión de los delitos a los que se refieren estas *Líneas guía*. Preferentemente ha de tratarse de sacerdotes, destacados por su prudencia y experiencia, sentido de justicia y caridad, que han de recibir inexcusablemente dicha información fuera del sacramento de la Penitencia. Siempre que sea posible, se procurará que las denuncias se hagan por escrito y estén firmadas. Si esto no fuera posible, se recibirán verbalmente, en presencia sea del notario de la Curia o de la Comisión Judicial diocesana, sea de otro testigo; se levantará un acta que llevará la firma del denunciante –excepto el caso de que se niegue a hacerlo–, la del Ordinario o su delegado, y también la del notario o testigo.

16. Puestas las informaciones de inmediato en conocimiento del Ordinario, si este estima que las noticias son verosímiles y no manifiestamente falsas o superficiales, ordenará el inicio de una investigación denominada *preliminar, inicial o previa*¹⁰. En cada caso se tomarán las medidas oportunas para salvaguardar la buena fama de todas las personas mencionadas en las denuncias (acusadores,

5. Cf. *Motu Proprio Sacramentorum Sanctitatis Tutela* (SST 2010), art. 6, 1°.

6. Cf. SST 2010, art. 6, 2.

7. Cf. *L'Osservatore Romano* (ed. Español), 18/07/2011, págs. 10 -11.

8. En consecuencia, ante delitos de esta naturaleza nadie puede legítimamente limitarse a “comprender”, “perdonar” o a sugerir determinada terapia.

9. Cf. can. 1389 § 2 y CCEO, can. 1464.

10. Cf. SST 2010, art. 16.

acusado, testigos, etc.)¹¹. Entre dichas medidas está la de guardar y solicitar a todos la más absoluta reserva.

2. Fase preliminar: investigación previa

Secreto pontificio

17. Como primera advertencia, conviene señalar que las causas referentes a delitos reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe (CDF) están sujetas al secreto pontificio. De manera que quien viole dicho secreto por dolo o negligencia grave provocando daño al acusado o a los testigos, a instancia de la parte afectada o de oficio, debe ser castigado por el Turno Superior de la CDF con una pena adecuada¹².

Decreto inicial

18. Para dar comienzo a la investigación, el Ordinario debe dictar un Decreto en el que indique:

- a) Una noticia breve del motivo.
- b) La designación de un instructor que recoja las denuncias, los testimonios y otros elementos pruebas que acrediten o contradigan las “noticias verosímiles” que motivaron la investigación.
- c) La designación de un notario que dé fe de todas las actuaciones.

19. En la medida de lo posible, tanto el instructor como el notario han de ser clérigos. Pueden estar o no bajo la jurisdicción del Ordinario que ordena la investigación. En cualquier caso, puede recurrir a oficiales de los tribunales eclesiásticos de la Argentina.

20. Esta investigación inicial solo puede omitirse en el supuesto de que resulte superflua o innecesaria en virtud de la certeza acerca del delito cometido y de su autor¹³.

11. Cf. can. 220 y CCEO, can. 23.

12. Cf. SST 2010, art. 30.

13. Cf. can. 1717 y CCEO, can. 1468.

Información al interesado

21. A no ser que razones graves aconsejen lo contrario, lo cual deberá consignarse expresamente en las actuaciones, el interesado será informado de la acusación presentada, para darle oportunidad de responder a ella. No obstante, el Ordinario juzgará prudencialmente qué información concreta le comunicará en esta fase del procedimiento¹⁴.

Imposición de medidas cautelares

22. Desde el comienzo de la investigación preliminar, el Ordinario podrá imponer las medidas cautelares que estime convenientes¹⁵. Sin embargo, en todo caso cuidará de no lesionar la buena fama del acusado y proveerá a su digna sustentación si de las medidas tomadas se sigue una disminución de los ingresos del interesado. Las medidas cautelares han de ser impuestas en un Decreto citando al acusado. Su contenido puede ser modificado por el Ordinario si las circunstancias lo reclaman. Es importante destacar que las medidas cautelares no son penas, sino medidas disciplinarias tendientes a favorecer el desarrollo de la investigación y del posible proceso, y también evitar eventuales escándalos y poner, eventualmente también, en riesgo a los menores.

Acusado miembro de Institutos de Vida Consagrada o de Sociedades de Vida Apostólica

23. En los casos en los que el acusado es miembro de un Instituto de Vida Consagrada o de una Sociedad de Vida Apostólica, el Ordinario propio es el responsable de la investigación inicial, quien deberá informar cuanto antes del inicio de la investigación y de las eventuales medidas cautelares dispuestas, al Obispo u Obispos de la/s circunscripción/es en la que resida y en la/s ejerza su ministerio el acusado. El Obispo diocesano puede, a su vez, restringir al acusado el ejercicio público del ministerio en su diócesis o bien apartarlo temporalmente

14. Cf. f. Carta circular de la CDF a los obispos *El deber de una respuesta adecuada* (II, 2), del 3 de mayo de 2011. La investigación previa no es un proceso, sino que es equivalente a lo que en el ordenamiento secular se denomina *sumario*: por ese motivo puede ser efectuada de modo reservado, sin lesionar el derecho de defensa.

15. Cf. can. 1722; CCEO, can. 1473 y SST 2010, art. 19.

en forma preventiva de oficios que en ella ejerza, hasta que se esclarezcan los hechos. De esto último, si fuera el caso, informará al Ordinario propio del acusado.

El instructor es investigador

24. El instructor de esta fase inicial es un verdadero investigador. No se limitará a la mera recepción de las denuncias. Procurará determinar, con las iniciativas que prudentemente decida:

- a) Si los hechos denunciados existieron realmente y parecen haber constituido delito.
- b) Si el acusado es imputable de los presuntos delitos.
- c) Si el acusado tuvo relación con ellos.
- d) Si los acusadores gozan de credibilidad.
- e) Si las denuncias son concordantes, tanto en los relatos de las circunstancias de los hechos, como en su cronología.
- f) Si los presuntos delitos se encuentran o no prescritos.
- g) Si existen elementos (otros testimonios, contradicciones, etc.) que hagan dudar prudentemente de la veracidad de las imputaciones.
- h) Si existen elementos o indicios que lleven a pensar en una acusación calumniosa.

Salvaguarda de la buena fama de los interesados

25. El instructor actuará de acuerdo con lo establecido en los cánones. 1719-1720 del CIC y los cánones 1468-1470 del CCEO. En cualquier caso, tanto él como el notario guardarán el debido secreto sobre lo actuado y buscarán salvaguardar la buena fama de todos los interesados.

Actas certificadas por el notario

26. De todo lo investigado se levantará acta por escrito, en folios correlativos, fechados y firmados por quienes intervengan, con intervención del notario (que ha de estar presente y dar fe con su firma en todas las actuaciones y en cada uno de los folios).

Posibilidad de otros delitos

27. Si en el curso de la investigación surge la posibilidad de que se hayan cometido otros delitos, el instructor pondrá de inmediato la novedad en conocimiento del Ordinario, quien decidirá si estos se investigan en el mismo o en otro procedimiento.

Reconocimiento de los hechos por el acusado

28. En el caso de que, antes o durante la investigación inicial, el clérigo acusado reconociera los hechos denunciados y su propia responsabilidad, el Ordinario le solicitará hacer dicha declaración por escrito, haciendo constar su disposición de aceptar las medidas (canónicas y de eventual ayuda espiritual y psicológica) que se dispongan en consecuencia, y manifestará si renunciará a sus oficios eclesiástico¹⁶, como asimismo su voluntad de colaborar en el proceso que determine la CDF. No debe dejar de señalar su dolor por los actos delictuosos de los que se reconozca responsable. En estos casos, el Ordinario habrá de evaluar si procede cerrar la investigación (o no iniciarla) y elevar lo actuado sin más a la CDF, o bien proseguir la investigación por la posibilidad de que se hayan cometido otros delitos no mencionados por el clérigo acusado.

Presunción de inocencia

29. Salvo que el clérigo acusado haya reconocido los hechos y su responsabilidad, durante la investigación inicial y hasta la finalización del eventual proceso penal (ya sea administrativo o judicial) el acusado goza de la presunción de inocencia y, por tanto, tiene derecho a que se respete su buena fama y su intimidad, que no han de ser lesionadas en modo alguno¹⁷. En el respeto de tales normas, el Ordinario ofrecerá al acusado ayuda espiritual y/o psicológica; sin embargo su negativa a recibirla no puede tomarse como presunción en su contra.

16. En el supuesto de que el acusado no tenga la disposición de renunciar a sus oficios, el Ordinario obrará conforme a derecho, cf. cáns. 184, 192-196; CCEO cáns. 965, 974-978 y, en cualquier caso, podrá disponer las medidas cautelares oportunas, cf. CDC cáns. 1722 y CCEO can. 1473.

17. Cf. cáns. 220; 221; 1717 § 2; CCEO, cáns. 23; 24 y 1468 § 2.

Ayuda a las presuntas víctimas

30. De modo similar, el Ordinario debe ofrecer ayuda espiritual y/o psicológica a las presuntas víctimas. A estos efectos, será conveniente contar con personal ciertamente competente –formado en una recta concepción antropológica y en recta doctrina católica– al que pueda recurrir de modo inmediato.

Memorial conclusivo del instructor

31. Concluida la investigación, el instructor redactará un memorial con su resultado y elevará todo lo actuado al Ordinario. Si las acusaciones se revelaron manifiestamente falsas, calumniosas o inverosímiles, este ordenará su archivo¹⁸. En estos casos, sobre todo si la investigación ha tomado estado público, importa mucho restablecer al acusado en su buena fama eventualmente lesionada¹⁹; además, puede ser conveniente transmitir copia de las actuaciones a la CDF a modo de información.

Acusaciones falsas o calumniosas

32. Asimismo, si las denuncias se revelaran manifiestamente falsas, el Ordinario verificará si no se encuentra ante los supuestos contemplados en el canon 1390²⁰, y en el CCEO, cánones. 1452 y 1454. El que ha sido acusado falsamente tiene estricto derecho a que su fama sea restablecida y que, eventualmente, se le compensen, también económicamente, las lesiones que pueda haber padecido por causa de la calumnia levantada en su contra.

18. Cf. can. 489 § 1 y 2, CCEO, can. 259 § 1 y 2.

19. Cf. Carta circular de la CDF a los obispos *El deber de una respuesta adecuada* (I, d, 3), 3/05/ 2011.

20. Cf. can. 1390 § 1. Quien denuncia falsamente ante un Superior eclesiástico a un confesor, por el delito de que se trata en el can. 1387, incurre en entredicho *latae sententiae*; y, si es clérigo, también en suspensión. § 2. Quien presenta al Superior eclesiástico otra denuncia calumniosa por algún delito, o de otro modo lesiona la buena fama del prójimo, puede ser castigado con una pena justa, sin excluir la censura. § 3. El calumniador puede también ser obligado a dar la satisfacción conveniente.

Decreto conclusivo del Ordinario

33. Si de la investigación inicial se desprende que existen elementos como para iniciar un proceso penal, esta fase preliminar quedará concluida con un Decreto del Ordinario en el que constarán:

- a) Los hechos denunciados y los elementos de prueba reunidos.
- b) La declaración del clérigo.
- c) Las medidas cautelares dispuestas.
- d) La eventual renuncia del clérigo a sus oficios eclesiásticos.
- e) La eventual situación del clérigo acusado con relación al ordenamiento jurídico secular y sus eventuales consecuencias.
- f) La imputabilidad del acusado.
- g) La prescripción de los presuntos delitos.

Notificación del decreto conclusivo al acusado

34. Si bien en la etapa de investigación inicial el clérigo ha de ser informado de la acusación en su contra y debe haber sido escuchado, no corresponde aún la intervención de un abogado defensor. No obstante, el clérigo de modo personal puede recurrir a un asesor. Pero, en cualquier caso, ha de ser notificado del contenido del Decreto conclusivo.

Elevación de las actuaciones a la Congregación para la Doctrina de la Fe

35. El Ordinario elevará, de inmediato, copia autenticada de las actuaciones a la CDF. Mientras tanto, asegurará al clérigo acusado una justa y digna sustentación si se han tomado medidas cautelares que hayan tenido como consecuencia una modificación de su situación patrimonial y modo de vida²¹.

36. Cuando los acusados fueren el Legado Pontificio, Obispos o clérigos que no tienen superior por debajo del Romano Pontífice, el procedimiento se reserva exclusivamente a la Santa Sede²².

21. Cf. *Supra* n°20. Carta *El deber de una respuesta adecuada* (III, h), 3/05/ 2011.

22. Cf. can. 1405; CCEO can. 1060; SST 2010, art. 1 § 2.

3. Envío de las actuaciones a la Congregación para la Doctrina de la Fe

37. La copia autenticada de las actuaciones se enviará a la CDF por el medio más seguro, preferentemente por intermedio de la Nunciatura Apostólica.

38. El expediente o “dossier” debe ir acompañado por una carta del Obispo, en la que hará constar:

- a) Los hechos y las circunstancias que los rodearon.
- b) La presunta imputabilidad del acusado.
- c) La actitud del acusado durante la investigación.
- d) Las medidas cautelares dispuestas.
- e) Las medidas dispuestas en orden a salvaguardar la buena fama del clérigo y la intimidad de los denunciantes.
- f) Las medidas adoptadas para atender eventualmente la situación de las presuntas víctimas;
- g) Si se produjo escándalo en la comunidad.
- h) Si las acusaciones tuvieron trascendencia en los medios.
- i) La situación del clérigo ante el ordenamiento jurídico secular.
- j) El resultado de eventuales exámenes periciales efectuados al acusado y a las presuntas víctimas (haciendo constar la antropología científica empleada por los peritos).
- k) Su parecer acerca de la conveniencia de un proceso administrativo-penal o bien de un proceso judicial. En este segundo caso, manifestará si existen especiales circunstancias que parecieran hacer conveniente que la CDF se avoque la causa.
- l) Si estima que la gravedad del caso y el carácter incontrovertible de las pruebas hace necesario recurrir a lo previsto en el art. 21 §2, 2º de SST (dimisión *ex officio* del estado clerical o deposición).
- m) El *dossier* se completa con los datos personales y el *curriculum* completo del acusado, la especificación de cada acusación, su respuesta ante las acusaciones y cuál es su sostenimiento económico.
- n) El *votum* del Ordinario.

4. Respuesta de la Congregación para la Doctrina de la Fe

39. La respuesta de la CDF puede determinar una entre seis posibilidades:

- a) La inexistencia de mérito suficiente para iniciar un proceso canónico.
- b) Requerir información complementaria, por estimar que lo enviado es insuficiente para tomar una decisión.
- c) Decretar la iniciación de un proceso en la sede de la misma CDF, avocándose la causa (*nisi ob peculiaris rerum adiuncta causam sibi advocet*²³) ya sea judicial o administrativa.
- d) Ordenar proceder localmente mediante un proceso administrativo-penal²⁴.
- e) Ordenar el inicio de un proceso judicial en sede local²⁵.
- f) Decretar que se presentará al Santo Padre el pedido de dimisión del estado clerical o deposición, junto con la dispensa de la ley de celibato²⁶.

Primer supuesto

40. No hay mérito suficiente para iniciar un proceso canónico. En ese caso, el Ordinario, mediante un decreto, dispondrá el depósito de las actuaciones en el archivo secreto de la curia y levantará las medidas cautelares impuestas. Con relación a los oficios desempeñados por el acusado, evaluará conforme a Derecho, la conveniencia o no de la permanencia del clérigo en dichos oficios, teniendo en cuenta el bien del clérigo y el bien común. Asimismo, tomará las medidas apropiadas para que la fama del acusado le sea restituida si se vio lesionada.

Segundo supuesto

41. La CDF requiere información complementaria, por estimar que lo enviado es insuficiente para tomar una decisión. En este caso, el Ordinario, mediante decreto, dispondrá un suplemento de investigación, pudiendo sustituir al instructor y/o al notario, si le parece prudente hacerlo. Dará precisas instrucciones acerca de los elementos que se deben reunir, de acuerdo con lo solicitado por la CDF.

23. Cf. SST 2010, art. 16.

24. Cf. *Ibid.*, art. 21 § 2, 1°.

25. Cf. *Ibid.*, art. 21 § 1.

26. Cf. *Ibid.*, art. 21 § 2, 2°.

Tercer supuesto

42. La CDF determina la iniciación de un proceso en la sede de la misma Congregación, avocándose la causa, ya sea judicial o administrativa. En tal caso, el Ordinario lo notificará fehacientemente al acusado y le instará a que designe un abogado defensor. Si el acusado no pudiese afrontar el gasto, el Ordinario proveerá, para que quede garantizado debidamente el derecho de defensa.

Cuarto supuesto

43. La CDF ordena se proceda localmente mediante un proceso administrativo-penal²⁷. En este supuesto, el Ordinario:

- a) Mediante un Decreto, si no decide llevar él mismo la causa, nombrará un instructor y un notario, a quienes confiará la tarea de llevar a cabo un proceso administrativo-penal con referencia al clérigo acusado de los delitos previamente investigados. Tanto el instructor como el notario han de ser, preferentemente, sacerdotes con título en Derecho Canónico. La tarea puede ser encomendada a cualquiera de los oficiales de los Tribunales eclesiásticos de la Argentina. El imputado debe ser notificado de la acusación y debe instársele a designar un abogado defensor. Si no compareciere o se negare a designar abogado, o no pudiese afrontar el gasto, el Ordinario proveerá de oficio, para que el derecho de defensa quede garantizado²⁸.
- b) Dispondrá en otro Decreto el comienzo del proceso administrativo-penal, haciendo constar las medidas cautelares que se aplicarán, de acuerdo al Derecho²⁹. Una vez concluida la instrucción, reunidas las pruebas y habiendo presentado la defensa sus argumentos después de tomar conocimiento de los elementos de prueba incorporados a las actuaciones, el Ordinario dictará otro Decreto declarando concluido el proceso. A continuación el Ordinario, en forma personal y no delegable, sopesará cuidadosamente con dos asesores las pruebas y argumentos³⁰. Al menos uno de los asesores ha de ser doctor o licenciado en Derecho Canónico. Las conclusiones de la evaluación efectuada se volcarán en un Decreto final, en el que se expondrán las razones de hecho y de derecho que funden la imposición de una sanción o bien la ausencia de mérito para impo-

27. Cf. can. 1720; CCEO, can. 1486.

28. Cf. can. 1723, CCEO, can. 1474.

29. Cf. SST 2010, art. 19; can. 1722; CCEO, can. 1473.

30. Cf. can. 1720 § 2; CCEO, can. 1486 § 2.

nerla. Se debe tener en cuenta que las penas expiatorias perpetuas solo pueden imponerse con mandato de la CDF, de manera que si se estima que una sanción de esa naturaleza es la que corresponde, en ausencia de mandato, es necesario esperar la confirmación de la CDF antes de notificar al imputado³¹.

- c) En el Decreto se ha de hacer constar la imposición de las costas y también el modo en que han de repararse los eventuales daños.
- d) Copia de todas las actuaciones del proceso, junto con el Decreto final han de ser enviadas a la CDF.
- e) El Decreto del Ordinario confirmado por la CDF ha de ser notificado al acusado, a los denunciantes, al Superior religioso (si fuere el caso), y si el bien público lo requiriera, también puede hacerse una notificación más extensa.
- f) Contra el Decreto del Ordinario confirmado por la CDF, la defensa del imputado puede, si lo estima oportuno, elevar un recurso fundado a la congregación ordinaria (llamada *Feria IV*) de la CDF, para solicitar la modificación de esa decisión. Este recurso ha de ser presentado en el plazo perentorio de sesenta días útiles³², lo cual el Ordinario debe hacer constar explícitamente en el Decreto final.

Quinto supuesto

44. La CDF determina que se inicie un proceso judicial en ámbito local. En tal caso, el Ordinario actuará del siguiente modo:

- a) Si la CDF no indica a qué tribunal asigna el caso, el Ordinario remitirá todo al Tribunal competente por razón del lugar de comisión de los hechos denunciados³³.
- b) Si la CDF ordena la constitución de un tribunal *ad-hoc*, el Ordinario lo hará de acuerdo con los principios establecidos en el CIC³⁴, en el CCEO³⁵ y en los arts. 11 a 15 de SST.
- c) Se debe notificar al acusado de la decisión de iniciar el proceso judicial y se le instará a designar un abogado. Si el acusado no lo hiciera, se le nombrará un abogado de oficio, para garantizar su derecho a defensa.

31. Cf. SST 2010, art. 21 § 2, 1°.

32. Cf. *Ibid.*, art. 27.

33. Todos los Tribunales de la Argentina han sido erigidos con competencia para todas las causas, tanto contenciosas como penales.

34. Cf. can. 1421.

35. Cf. CCEO, can. 1087.

- d) La CDF, en los casos que le son legítimamente presentados, puede sanar los actos inválidos, si fueron violadas leyes meramente eclesiásticas por parte de tribunales inferiores que actúan por mandato de la misma CDF o según lo contemplado en el art. 16 de SST³⁶. No ocurre lo mismo con la lesión al derecho de defensa, que es de derecho natural: la CDF no puede sanar su eventual violación.
- e) El resarcimiento de daños se rige por lo establecido en los cánones 1729 y siguientes del CIC y cánones 1483 y siguientes del CCEO, normas que prevén diversas situaciones.
- f) Es necesario notificar fehacientemente la sentencia al acusado, a los denunciantes y, en el supuesto de los miembros de Institutos de Vida Consagrada o de Sociedades de Vida Apostólica, al Superior mayor del acusado. En el caso de que el Ordinario juzgue prudentemente que el bien público lo exige, puede extender la notificación a otras personas.
- g) Todas las actuaciones del proceso deben ser transmitidas cuanto antes y de oficio, a la CDF. Esto se hará habitualmente por intermedio de la Nunciatura Apostólica³⁷.
- h) La sentencia, debidamente notificada, puede ser impugnada mediante un recurso de apelación que ha de interponerse dentro del plazo de un mes³⁸ ante el Supremo Tribunal de la CDF³⁹.
- i) En caso de condena, las costas del juicio han de ser abonadas según lo establezca la sentencia. Si al condenado le fuera imposible hacerlo, han de proveer su Ordinario o Jerarca⁴⁰.

Sexto supuesto

45. La CDF decreta que se presentará al Santo Padre el pedido de dimisión del estado clerical o deposición, junto con la dispensa de la ley de celibato⁴¹: este supuesto tiene lugar cuando el caso es gravísimo y consta manifiestamente la comisión del delito. En tal supuesto la CDF, si lo estima oportuno, puede elevar la solicitud de oficio o a instancia del Ordinario o del Jerarca. Sin embargo, es preciso comunicar al imputado tal decisión para darle la oportunidad

36. Cf. SST 2010, art. 18.

37. Cf. *Ibid.*, art. 26.

38. Cf. *Ibid.*, art. 38 § 2.

39. Cf. *Ibid.*, art. 16.

40. Cf. *Ibid.*, art. 29, 2°.

41. Cf. *Ibid.*, art. 21 § 2, 2°.

de ejercer su defensa. El imputado puede valerse de la ayuda de un abogado. Si el imputado no puede afrontar los gastos de su defensa, su Ordinario proveerá lo necesario.

46. Siempre que a un clérigo se le imponga una pena, habrá que dar cumplimiento a lo establecido en el canon 1350 (cf. can. 1410 del CCEO) que dice: “§1. Al imponer penas a un clérigo, se ha de cuidar siempre de que no carezca de lo necesario para su honesta sustentación, a no ser que se trate de la expulsión del estado clerical. §2. Sin embargo, procure el Ordinario proveer de la mejor manera posible a la necesidad de quien, habiendo sido expulsado del estado clerical, se encuentre en estado de verdadera indigencia por razón de esa pena”.

5. Prescripción de la acción penal

47. Los delitos de abuso sexual de menores cometidos por clérigos después del 21 de mayo de 2010 prescriben a los 20 años, contados a partir del día en que el menor cumplió 18 años⁴². Los delitos cometidos con anterioridad a esa fecha prescriben de acuerdo con la normativa vigente al momento de la comisión del delito. Sin embargo, la CDF tiene la facultad de derogar la prescripción de la acción penal para casos singulares, volviendo el delito imprescriptible⁴³. El Ordinario puede indicar a la CDF su parecer acerca de la conveniencia o no de la derogación en un caso singular.

48. El hecho de que la acción penal esté prescripta no exime al Ordinario de realizar la investigación preliminar y elevar la actuaciones a la CDF, si estima verosímiles las noticias que recibiera acerca de la comisión del o de los delitos, y acerca de su autor o autores.

6. Relación con el Poder Judicial secular

49. En virtud del Acuerdo de 1966 (“Acuerdo de Buenos Aires”) celebrado entre la República Argentina y la Santa Sede, “El Estado Argentino reconoce y garantiza a la Iglesia Católica Apostólica Romana el libre y pleno ejercicio de su poder espiritual, el libre y público ejercicio de su culto, así como de su jurisdicción en el ámbito de su competencia, para la realización de sus fines especí-

42. Cf. *Ibid.*, art. 7 § 2.

43. Cf. *Ibid.*, art. 7 § 1.

ficos”⁴⁴. Por su parte, como es obvio, la Iglesia respeta el ordenamiento jurídico argentino y se conforma a él en lo que corresponde.

50. Los delitos de índole sexual de los que pudieren resultar víctimas menores de edad, están tipificados en el Digesto sustantivo nacional (Código Penal de la Nación Argentina), bajo el título “Delitos contra la integridad sexual”. El bien jurídico tutelado por la legislación penal es, pues, la denominada integridad sexual⁴⁵.

51. En el Código Penal Argentino, las acciones delictivas tipificadas que tienen relación con estas *Líneas-guía* son:

- a) Art. 119 C.Pen. **Abuso sexual simple**⁴⁶: se trata de los actos de naturaleza sexual en los que el sujeto pasivo (víctima) es un menor de uno u otro sexo que no haya alcanzado los 13 años de edad, o bien haya mediado “violencia, amenaza, abuso coactivo o intimidatorio de una relación de dependencia, de autoridad o de poder o aprovechándose que la víctima por cualquier causa no haya podido consentir libremente la acción”. La figura admite agravantes: el **abuso sexual gravemente ultrajante** y el **abuso sexual con acceso carnal**; la figura es agravada también en los supuestos en que el sujeto activo (delincuente) es tutor, curador, ministro de algún culto, encargado de la educación o guarda de menores⁴⁷.

44. Acuerdo entre la Santa Sede y la República Argentina, art. 1, en AAS 59 (1967) 127-130. El 23 de noviembre de 1966, mediante Ley 17.032, la Argentina ratificó el acuerdo que fue publicado en Boletín Oficial el 22 de diciembre de 1966. Los instrumentos en los que consta la ratificación (notas reversales) fueron intercambiados el 28 de enero de 1967.

45. No existe unanimidad entre los autores acerca del contenido del concepto de integridad sexual: si bien muchos se inclinan por identificarlo con la libertad de autodeterminación sexual, otros lo refieren a la dignidad de la persona en la medida en que la sexualidad forma parte del concepto integral del ser humano.

46. Art. 119 - Será reprimido con reclusión o prisión de seis meses a cuatro años el que abusare sexualmente de persona de uno u otro sexo cuando, esta fuera menor de trece años o cuando mediare violencia, amenaza, abuso coactivo o intimidatorio de una relación de dependencia, de autoridad, o de poder, o aprovechándose de que la víctima por cualquier causa no haya podido consentir libremente la acción.

47. (En el supuesto del art. 119, es decir abuso sexual simple): “La pena será de cuatro a diez años de reclusión o prisión cuando el abuso por su duración o circunstancias de su realización, hubiere configurado un sometimiento sexual gravemente ultrajante para la víctima. La pena será de cuatro a diez años de reclusión o prisión cuando el abuso por su duración o circunstancias de su realización, hubiere configurado un sometimiento sexual gravemente ultrajante para la víctima. La pena será de seis a quince años de reclusión o prisión cuando mediando las circunstancias del primer párrafo hubiere acceso carnal por cualquier vía. En los supuestos de los dos párrafos anteriores, la pena será de ocho a veinte años de reclusión o prisión si: a) Resultare un grave daño en la salud física o mental de la víctima; b) El hecho fuere cometido por ascendiente, descendiente,

- b) Art. 120 C.Pen. **Estupro**⁴⁸: la acción delictiva consiste en mantener un contacto sexual de particular intensidad con un menor que tiene entre 13 y 16 años, con su consentimiento, pero aprovechándose el delincuente de la inmadurez sexual del sujeto pasivo. La figura también admite como agravantes el hecho de que el sujeto activo sea tutor, curador, ministro de algún culto, o encargado de la educación o guarda del o de los menores.
- c) Art. 125 C.Pen. **Corrupción de menores**⁴⁹. La acción delictiva consiste en promover o facilitar la desviación del normal desarrollo sexual de un menor de 18 años. En este supuesto no está contemplada la agravante de ser el sujeto activo un ministro de culto, aunque sí lo están las demás circunstancias mencionadas en los arts. 119 y 120 C.Pen.

52. En los supuestos de abuso sexual simple y de estupro, si de la acción delictiva se sigue la muerte del ofendido, la pena es de reclusión o prisión perpetua⁵⁰. Por otro lado, desde el punto de vista procesal, de acuerdo con el art. 72

afín en línea recta, hermano, tutor, curador, ministro de algún culto reconocido o no, encargado de la educación o de la guarda; c) El autor tuviere conocimiento de ser portador de una enfermedad de transmisión sexual grave, y hubiere existido peligro de contagio; d) El hecho fuere cometido por dos o más personas, o con armas. Cualquiera que fuese la edad de la víctima, la pena será de reclusión o prisión de diez a quince años, cuando mediare engaño, violencia, amenaza, abuso de autoridad o cualquier otro medio de intimidación o coerción, como también, si el autor fuera ascendiente, cónyuge, hermano, tutor o persona conviviente o encargada de su educación o guarda.” (Artículo incorporado por art. 6° de la Ley N° 25.087, B.O. 14/5/1999).

48. Art. 120 -“Será reprimido con prisión o reclusión de tres a seis años el que realizare algunas de las acciones previstas en el segundo o en el tercer párrafo del artículo 119 con una persona menor de dieciséis años, aprovechándose de su inmadurez sexual, en razón de la mayoría de edad del autor, su relación de preeminencia respecto de la víctima, u otra circunstancia equivalente, siempre que no resultare un delito más severamente penado.” La pena será de prisión o reclusión de seis a diez años si mediare alguna de las circunstancias previstas en los incisos a), b), c), e) o f) del cuarto párrafo del artículo 119.”

49. Art. 125 - “El que promoviere o facilitare la corrupción de menores de dieciocho años, aunque mediare el consentimiento de la víctima será reprimido con reclusión o prisión de tres a diez años. 1. La pena será de seis a quince años de reclusión o prisión cuando la víctima fuera menor de trece años. Cualquiera que fuese la edad de la víctima, la pena será de reclusión o prisión de diez a quince años, cuando mediare engaño, violencia, amenaza, abuso de autoridad o cualquier otro medio de intimidación o coerción, como también si el autor fuera ascendiente, cónyuge, hermano, tutor o persona conviviente o encargada de su educación o guarda.” (Artículo sustituido por art. 5° de la Ley N° 25.087, B.O. 14/5/1999)

50. Art. 124 - “Se impondrá reclusión o prisión perpetua, cuando en los casos de los artículos 119 y 120 resultare la muerte de la persona ofendida.” (Artículo sustituido por art. 1° de la Ley N° 25.893, B.O. 26/5/2004)

C.Pen.⁵¹, salvo que el delito haya sido seguido de muerte o de lesiones graves, la acción penal es —en principio⁵²— dependiente de instancia privada. Es decir que la acción es pública, pero requiere ser *instada* (iniciada) por la víctima (o por su tutor, guardador o representante legal), quien debe manifestar por acusación o denuncia su interés en que se persiga a los eventuales partícipes del hecho⁵³. En cambio, en el caso de la corrupción de menores, tanto la acción como la instancia son públicas.

53. El delito previsto en SST, art. 6, 2° está contemplado en el art. 128 del C.Pen., con la salvedad de que la norma secular tutela también, en este supuesto, al menor que tiene entre 14 y 18 años⁵⁴.

51. Art. 72- “Son acciones dependientes de instancia privada las que nacen de los siguientes delitos: 1°) Los previstos en los artículos 119, 120 y 130 del Código Penal cuando no resultare la muerte de la persona ofendida o lesiones de las mencionadas en el artículo 91. 2°) (...). 3°) (...). En los casos de este artículo, no se procederá a formar causa sino por acusación o denuncia del agraviado, de su tutor, guardador o representantes legales. Sin embargo, se procederá de oficio cuando el delito fuere cometido contra un menor que no tenga padres, tutor ni guardador, o que lo fuere por uno de sus ascendientes, tutor o guardador. Cuando existieren intereses gravemente contrapuestos entre algunos de estos y el menor, el Fiscal podrá actuar de oficio cuando así resultare más conveniente para el interés superior de aquel (*Artículo sustituido por art. 14 de la Ley N° 25.087, B.O. 14/5/1999*).

52. Porque el art 72 subraya que “se procederá de oficio cuando el delito fuere cometido contra un menor que no tenga padres, tutor ni guardador, o que lo fuere por uno de sus ascendientes, tutor o guardador.”

53. Sin embargo, es preciso tener en cuenta el texto actualizado del art. 132 que admite la representación por parte de instituciones oficiales o privadas sin fines de lucro de protección o ayuda a las víctimas: Art. 132. “En los delitos previstos en los artículos 119: 1°, 2°, 3° párrafos, 120: 1° párrafo, y 130 la víctima podrá instar el ejercicio de la acción penal pública con el asesoramiento o representación de instituciones oficiales o privadas sin fines de lucro de protección o ayuda a las víctimas.” (*Artículo sustituido por art. 1° de la Ley N° 26.738, B.O. 7/4/2012*).

54. Art. 128. “Será reprimido con prisión de seis (6) meses a cuatro (4) años el que produjere, financiare, ofreciere, comerciare, publicare, facilitare, divulgare o distribuyere, por cualquier medio, toda representación de un menor de dieciocho (18) años dedicado a actividades sexuales explícitas o toda representación de sus partes genitales con fines predominantemente sexuales, al igual que el que organizare espectáculos en vivo de representaciones sexuales explícitas en que participaren dichos menores. Será reprimido con prisión de cuatro (4) meses a dos (2) años el que tuviere en su poder representaciones de las descriptas en el párrafo anterior con fines inequívocos de distribución o comercialización. Será reprimido con prisión de un (1) mes a tres (3) años el que facilitare el acceso a espectáculos pornográficos o suministrare material pornográfico a menores de catorce (14) años.” (*Artículo sustituido por art. 2° de la Ley N° 26.388, B.O. 25/6/2008*).

54. Es preciso tener presente que, en principio, las personas que cooperaren en la perpetración de estos delitos se hacen acreedoras a la misma pena de sus autores⁵⁵.

55. En el debido respeto a la autonomía de ambos ordenamientos jurídico-penales (secular y canónico), todo Ordinario cooperará con la autoridad judicial secular según corresponda, de acuerdo con el Código de Procedimientos Penales correspondiente (nacional o provincial). En los supuestos en que la acción penal sea de instancia privada, el Ordinario manifestará con claridad a los interesados que es a ellos a quienes corresponde tomar la decisión de instar o no dicha acción penal, por medio de acusación o denuncia ante la autoridad judicial del Estado. En cualquier caso, el Ordinario acogerá siempre con la máxima delicadeza pastoral a las presuntas víctimas y a sus representantes.

III. ORIENTACIONES PASTORALES

56. Las víctimas presuntas o comprobadas de abusos sexuales y sus familias han de ser recibidas y escuchadas personalmente, y con caridad pastoral, por los Obispos y Superiores Mayores de Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica. Se trata de una tarea delicada que requiere una particular atención en virtud de la gravedad de la cuestión y también por las intensas reacciones afectivas y emotivas que causa.

57. El Obispo o Superior Mayor ha de mostrarse dispuesto a garantizar el esclarecimiento de los hechos, a urgir las sanciones correspondientes para los eventuales culpables y a establecer las medidas oportunas para evitar la repetición de dichos hechos. Sin embargo, habrá de tener sumo cuidado en no dar la impresión de adelantar un juicio que solo podrá resultar de la investigación que se realice.

58. No ha de aguardarse a que existan denuncias acerca de cualquier falta de conducta por parte de clérigos en esta materia, para tomar medidas tendientes a que dichos hechos no se produzcan. Es preciso arbitrar las medidas que la prudencia aconseje para que los ambientes en los que se encuentren menores sean seguros desde todo punto de vista. Esas medidas tenderán a eliminar –dentro de lo posible– toda circunstancia que induzca a sospechar de la integridad moral de

55. Art. 133. “Los ascendientes, descendientes, cónyuges, convivientes, afines en línea recta, hermanos, tutores, curadores y cualesquiera persona que, con abuso de una relación de dependencia, de autoridad, de poder, de confianza o encargo, cooperaren a la perpetración de los delitos comprendidos en este título serán reprimidos con la pena de los autores.” (*Artículo sustituido por art. 13 de la Ley N° 25.087, B.O.14/5/1999*).

los clérigos. Esto vale también para consagrados no clérigos y personal laico que desempeñe sus funciones en ámbitos de Iglesia, en los que haya menores.

59. Las medidas de prudencia que se arbitren han de ser eminentemente prácticas. Entre ellas, a título de ejemplo, se encuentran: que un clérigo nunca ocupe la misma tienda de campaña con menores en ocasión de un campamento; que un clérigo no permanezca a solas en recintos cerrados (vivienda, despacho, biblioteca) con menores; que en la administración del sacramento de la penitencia se cumplan siempre las normas establecidas por el derecho común (cf. CDC can. 964) y por la Conferencia Episcopal Argentina. Asimismo, los clérigos han de ser advertidos acerca de la inconveniencia de expresiones de afecto que, aún siendo corrientes, pueden ser mal interpretadas. Estos y otros ejemplos, sugeridos por las circunstancias, han de ser extendidos también a toda persona que desempeñe tareas en parroquias e instituciones de la Iglesia frecuentadas por menores.

60. Una especial atención ha de ser dada a la selección de los aspirantes a recibir el sacramento del Orden sagrado, a cuyo efecto se habrá de tener presente lo dispuesto en el can. 1029 del CDC, en cuanto a las cualidades requeridas: fe íntegra, recta intención, ciencia debida, buena fama, costumbres íntegras, virtudes probadas, junto con las cualidades físicas y psíquicas convenientes para el Orden a recibir. Muy particularmente habrá de evaluarse la madurez afectiva de los candidatos, concebida como capacidad de entablar relaciones correctas con varones y mujeres, propia de quien ha de ejercer un rol de paternidad espiritual en la comunidad cristiana⁵⁶.

61. En el caso específico de los que son llamados a vivir el celibato, es preciso alcanzar la certeza moral de que estos podrán abrazar la vida célibe con alegría, agradecidos por el don, y dispuestos a custodiarlo fielmente con prudencia y fortaleza. El carisma del celibato, en efecto, deja intactas las tendencias naturales y, por tanto, las inclinaciones afectivas y sexuales. Un delicado proceso formativo ha de ayudar a integrar sexualidad y afectividad, en la perspectiva de una recta concepción antropológica, y de una profunda espiritualidad. De esa manera, se podrá orientar convenientemente a aquellos que no ofrezcan garantías suficientes de idoneidad, y apartar con respeto pero con firmeza de los seminarios y casas de formación, a quienes no sean juzgados aptos.

62. Los programas de acompañamiento y de formación permanente para sacerdotes y diáconos, y para consagrados en general, han de atender a las circunstancias derivadas de la edad, como de las condiciones personales y culturales, en las que se ejerce el ministerio. Dichos programas tienen el objetivo común

56. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Instrucción sobre los criterios de discernimiento vocacional en relación con las personas de tendencias homosexuales antes de su admisión al seminario y a las órdenes sagradas*, n°1.

de reavivar eficazmente el dinamismo permanente de la gracia recibida. En el caso de los sacerdotes, el presbiterio diocesano es el espacio privilegiado de esa formación permanente.

63. Si, a pesar de todas las cautelas, un clérigo es acusado de abusos sexuales, el Ordinario velará para asegurar que sea tratado con prudencia y caridad fraterna, siguiendo la normativa canónica y secular, y respetando tanto sus derechos, como el derecho de todos, y el bien común de la Iglesia.

64. En todos los casos, permanece firme el principio según el cual el clérigo acusado o denunciado goza de la presunción de inocencia, mientras no haya sido condenado con sentencia firme; sin perjuicio de las facultades del Ordinario de limitar de modo cautelar el ejercicio del ministerio, en espera de que las acusaciones sean comprobadas o desestimadas mediante el oportuno procedimiento. Si fuera el caso, se hará lo necesario para restituir la buena fama del clérigo que haya sido acusado injustamente⁵⁷.

65. En esta delicada materia, la responsabilidad alcanza a todos en la Iglesia de Dios. Por lo tanto, los deberes de: educación, acompañamiento, vigilancia, advertencia, corrección, denuncia, etc., han de ser asumidos por todos, según el lugar y servicio que cada uno tenga, en la comunidad familiar, escolar, religiosa, parroquial o diocesana. En orden a velar por la salud integral y la recuperación de las víctimas, como también de los acusados, cuenta mucho la colaboración interdisciplinar, en la cual se están dando pasos importantes y provechosos.

66. Desde la Conferencia Episcopal Argentina, será necesario y conveniente, que las diversas comisiones y demás organismos, tengan en cuenta esta preocupación importante de la Iglesia, al momento de programar y ejecutar los servicios que ofrecen a las comunidades cristianas del país.

67. Con la mirada puesta siempre en Jesucristo el “Pastor y Guardián” de nuestras vidas (cf. 1Ped. 2, 25), concluimos confiando plenamente en el auxilio de su gracia. Nunca será fácil, pero siempre una gozosa obligación, armonizar en la misión de la Iglesia, signo e instrumento del Señor, el ejercicio de la prudencia, la justicia, la misericordia y el amor.

LOS OBISPOS ARGENTINOS

105a. Asamblea plenaria de la CEA

Pilar, 20 de abril de 2013

57. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta circular *El deber de una respuesta adecuada*, 3/05/2011, I, d. 3.

COMENTARIO A LAS LÍNEAS - GUÍA DE ACTUACIÓN O PROTOCOLO DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA

HUGO A. VON USTINOV

SUMARIO: I. Historia. II. Estructura del texto. III. La investigación previa. IV. Cómo se prosigue según las indicaciones de la CDF.

RESUMEN: En cumplimiento de indicaciones expresas de la Santa Sede, la Conferencia Episcopal Argentina elaboró una guía orientativa para el examen de los casos en los que “noticias verosímiles” alertaran sobre la posible comisión de algunos de los delitos tipificados en el Motu Proprio Sacramentorum Sanctitatis Tutela. El presente comentario detalla la historia del documento y puntualiza sus aspectos más destacados.

PALABRAS CLAVE: investigación previa; delito; abuso de menores; Conferencia episcopal.

ABSTRACT: in observance of express instructions of the Holy See, the Conference of Catholic Argentine Bishops made an illustrative guide for the examination of the cases in which “at least seemed true news” alerts about the possible commission of some of the crimes classified in the Motu Proprio Sacramentorum Sanctitatis Tutela. The current commentary details the history of this document and remarks its most important aspects.

KEY WORDS: preliminary investigation; crime; child sexual abuse; Conference of Catholic Bishops

I. HISTORIA

El Papa San Juan Pablo II estableció el 30 de abril de 2001 las normas penales y procesales que debían ser aplicadas en la Iglesia, ante la eventualidad de la comisión de gravísimos delitos canónicos por parte de los fieles. Dichas Normas, contenidas en el *Motu Proprio Sacramentorum Sanctitatis Tutela* fueron

complementadas más tarde con algunos agregados que el Pontífice decidió *ex audientia*, a instancias de quien era en ese momento Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, el Cardenal Joseph Ratzinger.

La historia de esos textos se remonta, al menos, al 19 de febrero de 1988. En ese tiempo, la Congregación para la Doctrina de la Fe era el organismo competente para gestionar el otorgamiento de la pérdida del estado clerical a los clérigos que elevaban a la Santa Sede una instancia con ese objeto. En la fecha indicada, el Prefecto de la Congregación se dirigió al Presidente de la entonces denominada Pontificia Comisión para la Interpretación Auténtica del Código de Derecho Canónico (hoy Pontificio Consejo de Textos Legislativos), en los siguientes términos:

“Eminencia, este Dicasterio, al examinar las peticiones de dispensa de los compromisos sacerdotales, encuentra casos de sacerdotes que, durante el ejercicio de su ministerio, se han hecho culpables de graves y escandalosos comportamientos, para los cuales el CIC, previo adecuado procedimiento, prevé la irrogación de sanciones concretas, sin excluir la reducción al estado laical.

A juicio de este Dicasterio, dichas medidas, por el bien de los fieles, deberían ser anteriores, en algunos casos, a la eventual concesión de la dispensa sacerdotal que, por su propia naturaleza, se configura como una “gracia” en favor del orador. Sin embargo, dada la complejidad del procedimiento previsto a este propósito por el Código, es previsible que algunos Ordinarios encuentren muchas dificultades para realizarlo.

Agradeceré por tanto a Vuestra Eminencia Reverendísima si pudiera hacer conocer su estimado parecer sobre la eventual posibilidad de prever, en casos determinados, un procedimiento más rápido y simplificado.”

La iniciativa de la Congregación para la Doctrina de la Fe tenía como motivación central alcanzar el efectivo imperio de la justicia en la Iglesia, lo que exigía una eficaz tutela del bien de los fieles mediante la imposición, si era el caso, de sanciones penales adecuadas por la vía de procedimientos más rápidos y sencillos que los previstos en el Código.

En efecto, el Libro VI del Código de 1983 —en la opinión de algunos académicos— parece haber sido redactado como para exhortar a los Obispos a buscar soluciones administrativas discretas e *indoloras* (es decir, *mediáticamente* indoloras), pero a costa de no atender de manera adecuada ni a los derechos de los fieles eventualmente víctimas de delitos ni al bien público de la Iglesia. En otros términos —que quizás puedan parecer insolentes— un ordenamiento penal para ser exhibido pero no para ser aplicado.

Además, es verdad que el Código reconocía la competencia de la Congregación para la Doctrina de la Fe en materia penal, al margen de los delitos contra la Fe, como era el caso de algunos delitos muy graves contra el Sacramento de la Penitencia; pero, a la vez, no estaban tipificados los demás delitos que entran dentro de los límites de esa competencia asignada.

En esos años, la iniciativa de la Congregación para la Doctrina de la Fe no pudo prosperar, precisamente en razón de la muy reciente promulgación del Código. La Comisión de Interpretación respondió al Card. Ratzinger haciendo suyas las motivaciones de la carta del Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, al tiempo que señalaba, no sin cuidada y exquisita incisividad: *sin embargo, el problema no parece ser de procedimiento jurídico sino del ejercicio responsable de la función de gobierno*. La respuesta agregaba un fuerte alegato en favor de los procesos judiciales frente a los procedimientos administrativos, cuando se trataba de la eventual aplicación de penas, sobre todo si era el caso de la dimisión del estado clerical.

En junio de 1988, la Constitución Apostólica *Pastor Bonus* promulgada por San Juan Pablo II, al reformar la estructura de la Curia Romana, estableció la competencia penal de la Congregación para la Doctrina de la Fe en estos términos:

[la Congregación para la Doctrina de la Fe] *examina los delitos cometidos contra la fe y también los delitos más graves cometidos contra la moral o en la celebración de los sacramentos, que le sean denunciados y, en caso necesario, procede a declarar o imponer sanciones canónicas a tenor del derecho, tanto común como propio* (art. 52).

Era obvio que el texto tenía como redactor inmediato al Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Como detalle importante se puede señalar que el art. 52 de *Pastor Bonus* invierte los criterios redaccionales del Código de Derecho Canónico. En efecto, la Comisión central de consultores de la Comisión para la revisión del Código de Derecho Canónico, propuso el siguiente criterio a tener en cuenta por los redactores el proyecto:

“5º) Que se tenga muy en cuenta el llamado principio de subsidiariedad, derivado del principio anterior, el cual, con mayor razón, debe ser aplicado en la Iglesia, ya que el oficio de los Obispos, con las potestades anejas, es de derecho divino. Mediante este principio, al tiempo que se conservan la unidad legislativa y el derecho universal y general, se propugna la conveniencia y hasta la necesidad de proveer a la utilidad sobre todo de cada una de las instituciones a través de derechos particulares y de la sana autonomía de su potestad ejecutiva particular a

ellas reconocidas. El nuevo Código, pues, basado en dicho principio, debe conceder a esos derechos particulares o a la potestad ejecutiva, aquello en que no esté comprometida la unidad de disciplina de la Iglesia universal; de tal manera que se prevean oportunas “descentralizaciones” como se las llama actualmente, evitando los peligros de la disgregación o de la constitución de Iglesias nacionales”.

Este principio, aprobado por la Asamblea General de Obispos en octubre de 1967, guió los pasos de los redactores del Código de 1983. Pero se vio, por consiguiente, modificado en 1988, con el art. 52 de *Pastor Bonus*, al pasar de los principios de subsidiariedad y descentralización al de *reserva* (y, por tanto, afirmando la centralización).

Esta modificación pone a todas luces de relieve que el sistema codicial no estaba funcionando bien. De lo contrario, una modificación como la mencionada era superflua. Dicho con toda crudeza, la necesidad de la extensión de la competencia de la Congregación para la Doctrina de la Fe no se hubiera dado si se hubiera podido comprobar un *ejercicio responsable de la función de gobierno* en las instancias correspondientes.

Nos llevaría lejos formular hipótesis acerca de las razones por las que los Ordinarios y Superiores religiosos tendieron a menudo a recurrir a medidas administrativas más bien *benévolas* para resolver los casos más comprometidos que se les presentaban. También está fuera de nuestro objetivo en esta oportunidad indagar por qué los Tribunales eclesiaísticos, por su lado, estaban tan poco familiarizados con los procesos penales.

Sea como fuera, con esos antecedentes, en febrero de 2001, el *Motu Proprio Sacramentorum Sanctitatis Tutela* dio operatividad práctica al art. 52 de *Pastor Bonus*, al tipificar los comportamientos delictivos de singular gravedad que entran en la competencia de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Con posterioridad, el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe obtuvo del Papa, en sucesivas audiencias, algunas modificaciones y agregados al texto inicial del *Motu Proprio*.

Devenido el Cardenal Ratzinger inmediato sucesor de San Juan Pablo II, y ya con el nombre de Benedicto XVI, promulgó el texto ordenado de esa normativa el 21 de mayo de 2010. Ese texto es el que ahora está vigente.

De todas maneras, daría la impresión de que los Reverendísimos Ordinarios de los lugares y los Superiores Mayores de los Institutos de Vida Consagrada se encontraron ante serias dificultades para llevar a la práctica los procedimientos previstos. Me refiero tanto al procedimiento de la investigación preliminar o previa, cuanto al procedimiento administrativo penal contemplado en el canon 1720.

Dicha impresión se funda en la circunstancia de que la Congregación para la Doctrina de la Fe juzgó conveniente que, en el ámbito de las Conferencias de Obispos y habida cuenta de las condiciones propias de los lugares, fuera preparado un documento con criterios operativos que facilitarían la realización de lo que, en cada caso, ordenaba la propia Congregación para la Doctrina de la Fe.

El objetivo patente de esa exhortación a las Conferencias episcopales era que los procesos o procedimientos se llevaran a cabo:

- a) En el respeto de las normas canónicas en vigencia
- b) Con el debido reconocimiento de los derechos del investigado y/o eventual imputado (a la buena fama, a la presunción de inocencia, a la defensa, si acaso a la reparación de daños, etc.).
- c) Tutelando también los derechos de los fieles que pudieran haber sido víctimas directas o indirectas de los delitos.

Paulatinamente, las Conferencias de Obispos fueron elaborando dichas líneas-guía o criterios orientativos para aplicar en los casos de investigaciones que se llevaran a cabo con ocasión de denuncias contra clérigos por presuntos delitos de carácter sexual con menores de edad (o a ellos equiparados) que son de competencia de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Dichas *Líneas-guía* presentan el aspecto de un *manual de procedimiento*, de un *vademécum* o de un *protocolo* de actuación. Sin embargo, conviene subrayar que su naturaleza no es de carácter normativo, puesto que la Congregación para la Doctrina de la Fe no ha querido otorgarles formalmente ni siquiera la *re-cognitio*, limitándose a efectuar algunas observaciones, antes de transmitir a los Obispos una sencilla aprobación informal de su texto.

Por consiguiente, un texto como el que ahora comentamos pretende ser un *subsidio para orientar* la tarea de los Obispos y la de sus delegados, cuando se trata de investigar o de juzgar los delitos a los que se refiere. Pero no es una norma, ni legal ni reglamentaria.

Se puede observar que, prácticamente, no se menciona en las *Líneas-guía* el proceso penal judicial. La razón estriba en que el proceso judicial está claramente normado en el Código de Derecho Canónico y hay que dar por sentado que los operadores de los tribunales eclesiásticos (tanto jueces, como promotores de justicia y defensores) están perfectamente capacitados para desempeñar sus respectivas funciones en ese ámbito, sin otra indicación.

Siguiendo las indicaciones de la Sede Apostólica, una Comisión constituida al efecto, presidida por Mons. Sergio Buenanueva, Presidente de la Comisión de Ministerios en la Conferencia Episcopal, trabajó a lo largo de varios meses en el año 2012 hasta consensuar un texto que, aprobado por la Asamblea

episcopal el 20 de abril de 2013, fue elevado a la Santa Sede. La Congregación para la Doctrina de la Fe envió en el mes de mayo siguiente algunas observaciones, con la sugerencia de estudiarlas y, en su caso, incorporarlas al documento. Se pudo comprobar que algunas de las observaciones o sugerencias efectuadas, en realidad ya estaban presentes en el documento original. Las demás fueron incorporadas a él. El texto definitivo fue nuevamente elevado a la Congregación para la Doctrina de la Fe que dio su aprobación informal, si bien definitiva, en 2014.

II. ESTRUCTURA DEL TEXTO

Precedido de un preámbulo y seguido de algunas orientaciones pastorales, el cuerpo del documento tiene un tono netamente jurídico y consta de seis apartados. El apartado que desarrolla con más detalle sus pasos es el de la investigación preliminar. La razón debe encontrarse en el hecho de que, si esa investigación está realizada con eficacia, ya el procedimiento administrativo, ya el proceso judicial que sigan, se verán enormemente favorecidos. Por otra parte, es frecuente que la investigación preliminar sea conducida por operadores locales que pueden no estar familiarizados con los procedimientos jurídicos de investigación y que se vean llevados a incurrir involuntariamente en errores u omisiones que hagan necesario una profundización mucho mayor de las pesquisas en la etapa posterior, con la consiguiente prolongación innecesaria de la incertidumbre acerca de lo realmente sucedido y de la imputabilidad, culpabilidad o inocencia de quien es acusado o imputado.

Los redactores optaron por identificar cada uno de los pasos en párrafos relativamente breves que procuraron ser de redacción muy precisa. Los párrafos están numerados de uno a sesenta y uno, para facilitar el empleo del texto. Los nueve primeros puntos corresponden al *Preámbulo* y los últimos seis a las *Orientaciones Pastorales*.

A partir del número 10 y hasta el 16, se abordan cuestiones generales acerca del delito de abuso sexual de menores y de la correspondencia que existe entre las normas vigentes del Código de Derecho Canónico y las del *Motu Proprio Sacramentorum Sanctitatis Tutela* por un lado y el texto de las *Líneas-guía* por otro lado. Queda allí definido con precisión qué se entiende –en el contexto del documento– por delito de abuso sexual de menores y quiénes pueden ser sujetos activo y pasivo del hecho delictuoso.

III. LA INVESTIGACIÓN PREVIA

A continuación, desde el número 17 y hasta el número 36 se desarrollan los pasos que han de darse para realizar la investigación inicial.

La investigación inicial o preliminar debe disponerla el Ordinario o el Superior Mayor de un Instituto de Vida Consagrada si le llegan “noticias verosímiles” de la comisión de un delito tipificado en el *Motu Proprio Sacramentorum Sanctitatis Tutela*

Las sucesivas etapas de esa investigación están señaladas por subtítulos que dan nombre a cada una de ellas. El objetivo constante de los redactores fue el de facilitar la comprensión de los procedimientos a todos aquellos que no están familiarizados con la tarea jurídico-penal canónica.

Es preciso tener presente que –como se ha dicho– en la mayor parte de los casos, la investigación preliminar es llevada a cabo en un ámbito vecino al de los protagonistas de los presuntos hechos; con mucha frecuencia es realizada por parte de personas de la confianza del Ordinario, que enfrentan dudas de diverso tipo acerca del modo de realizar su tarea.

Son aspectos que se subrayan:

- a) el secreto pontificio que vincula a todos los que participan de las actuaciones,
- b) en qué condiciones se informará (o no) al interesado de los detalles la investigación en curso, y
- c) en qué condiciones el Ordinario y el Superior Mayor pueden imponer medidas cautelares al investigado, con mención expresa de su naturaleza y limitada finalidad.

Es obvio que no deben entregarse copias de las declaraciones ni a las personas que declaran ni al asesor del investigado. Vale la pena tenerlo en cuenta, ya que no han faltado oportunidades en las que no observar este recaudo ha tenido consecuencias muy desagradables y ha dado lugar a situaciones de flagrante injusticia.

Por otra parte, queda precisado el cometido del Instructor designado: el de un verdadero investigador que no ha de circunscribirse a consignar lo que se le dice, ni mucho menos ha de dar ni por auténticas ni por falaces las denuncias, sino que habrá de procurar acercarse todo lo posible a la verdad de los hechos denunciados.

También se recalca la necesidad de que el Notario se encuentre presente en cada una de las actuaciones. En efecto, el Notario, lejos de ser un dactilógrafo que se limita a levantar el acta, es el titular de la fe pública de la Iglesia y, en ese carácter, ha de certificar cada actuación, para lo que su firma constará en cada uno de los folios numerados del expediente.

Una especial mención se hace de la presunción de inocencia de que goza el interesado, salvo que él mismo haya reconocido la autoría de los hechos bajo investigación. La presunción de inocencia lleva ineludiblemente consigo la necesidad de proteger su buena fama y su derecho a la intimidad.

A la vez, se recuerda al Ordinario (o Superior Mayor, si es el caso) que debe ofrecer ayuda espiritual y/o psicológica a las presuntas víctimas, teniendo cuidado de que los profesionales que la presten estén formados en una recta doctrina católica y una antropología compatible con la fe.

El protocolo no indica la naturaleza que debe tener el memorial conclusivo del Instructor. En cambio, resulta claro que la investigación preliminar no es base para que el Ordinario tome ninguna decisión. Las actuaciones deben ser elevadas a la Congregación para la Doctrina de la Fe, y es ella la que indicará el camino a seguir. El memorial del Instructor servirá de guía al Ordinario para acompañar el envío de esas actuaciones junto con su propio parecer acerca de todo el asunto.

Una duda que a menudo se suscita es la de saber si el clérigo investigado debe contar o no con un defensor en esta etapa previa. Esto no es necesario, puesto que no se lo acusa formalmente de nada. Sin embargo, si lo desea, puede contar con un asesor. En efecto, él debe ser informado de la los hechos que se le atribuyen y debe ser escuchado. Pero nada más. Sin embargo, no puede omitirse el notificarlo del decreto conclusivo con el que el Ordinario ha de dar por concluida la investigación previa.

A partir del número 37 se detallan los pasos a seguir después de la conclusión de la investigación previa. El Obispo o el Superior religioso enviarán a la Santa Sede copia certificada de las actuaciones practicadas. En el número 38 se detallan, uno por uno, los aspectos que el Ordinario en cuestión debe mencionar en la carta con la que acompañe el expediente.

IV. CÓMO SE PROSIGUE SEGÚN LAS INDICACIONES DE LA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

Entre los números 39 y 46, las *Líneas-guía* desarrollan los seis supuestos que pueden estar contenidos en la respuesta de la Congregación para la Doctrina de la Fe y cómo debe ser el trabajo en la diócesis según sea la decisión de la Santa Sede.

Por lo general, en atención a lo que se desprende de los resultados de la investigación inicial, la Congregación para la Doctrina de la Fe ordena realizar o bien un proceso *judicial ordinario* (= PJO), o bien un proceso *administrativo penal* (= PAP) en los términos del canon 1720.

Se podría pensar que la Congregación para la Doctrina de la Fe decide y ordena la realización de un PAP cuando la situación planteada es clara, las pruebas son prácticamente irrefutables o el investigado ha reconocido el ilícito y su autoría, reservando, en cambio, el PJO para los casos más complejos. Se estima quizás –por cierto sin fundamento *in re*– que el PAP será siempre más rápido, y por tanto permitirá alcanzar una decisión en plazo más breve.

Sin embargo, la experiencia de los últimos años conduce a atribuir a la Congregación para la Doctrina de la Fe una clara preferencia por el PAP, sean cuales fueren los contenidos de la investigación inicial. En el PAP, el decisor es a la vez investigador y juez. En ocasiones es también el denunciante, con lo que el riesgo de prejulgamiento es muy elevado. Es verdad que el Ordinario no tiene facultades para imponer por Decreto penas perpetuas (como, por ejemplo, la expulsión del estado clerical), pero la Congregación para la Doctrina de la Fe puede otorgarle facultades para hacerlo.

El PJO, en cambio, no solo ofrece más garantías al imputado, sino que –además– ofrece más garantías de poder alcanzar un conocimiento más certero de la verdad y, por consiguiente un resultado más justo (en este caso, una sentencia).

Por otra parte, como señalamos, no es verdad que el PAP permita alcanzar siempre una decisión en un breve espacio de tiempo. En todo caso, no es verdad que su trámite sea siempre más rápido que el de un PJO. Al menos eso es lo que enseñan las experiencias que conocemos.

Si la Congregación para la Doctrina de la Fe ordena realizar un PJO, el Tribunal competente es el que tiene jurisdicción en el lugar de los hechos denunciados. En el supuesto de hechos ocurridos en diversas jurisdicciones, se puede estimar que es aplicable el principio de la prevención procesal. No obstante, la Congregación para la Doctrina de la Fe tiene facultades para designar otro Tribunal y aún para ordenar la constitución de un Tribunal *ad-hoc* (es decir un tribunal *especial*). La amplitud de facultades atribuidas en esta materia a la Congregación para la Doctrina de la Fe no ha dejado de despertar numerosas observaciones críticas en el ámbito académico y en el de los tribunales eclesiásticos.

En el supuesto de un PAP, el Decreto del Ordinario debe ser enviado a la Congregación para la Doctrina de la Fe para su confirmación. La notificación al interesado y, si es el caso a otras personas, ha de hacerse después de recibida la confirmación de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

El clérigo que recibe una condena al cabo de un PAP, puede elevar un recurso fundado a la Congregación para la Doctrina de la Fe en el plazo de sesenta días útiles. En el caso de una sentencia condenatoria en un PJO, la apelación debe ser interpuesta en el plazo de un mes. En este momento, todos los recursos son examinados por una Comisión establecida específicamente al efecto por el Santo Padre en el seno de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Los números 47 y 48 se refieren a la prescripción de la acción penal. El principio general es que la acción por este tipo de delitos prescribe a los 20 años de haber alcanzado la mayoría de edad el menor presuntamente víctima del delito. Pero la Congregación para la Doctrina de la Fe tiene también la facultad de levantar la prescripción con efecto retroactivo, volviendo imprescriptible un delito que fue cometido muchos años atrás. Esta es, desde luego, una facultad que también despierta muchas críticas en ámbitos académicos.

Desde el número 49 al 55, el documento aborda cuál ha de ser la relación de los procedimientos canónicos con los del ordenamiento penal secular. Al margen de la descripción resumida del ordenamiento penal argentino en esta temática, el Protocolo menciona cuatro principios a tener en cuenta:

- a) En virtud del Acuerdo de 1966 (“Acuerdo de Buenos Aires”) celebrado entre la República Argentina y la Santa Sede, “El Estado Argentino reconoce y garantiza a la Iglesia Católica Apostólica Romana el libre y pleno ejercicio de su poder espiritual, el libre y público ejercicio de su culto, así como de su jurisdicción en el ámbito de su competencia, para la realización de sus fines específicos”
- b) La Iglesia respeta el ordenamiento jurídico argentino y se conforma a él en lo que corresponde.
- c) En el debido respeto a la autonomía de ambos ordenamientos jurídico-penales (secular y canónico), todo Ordinario cooperará con la autoridad judicial secular según corresponda, de acuerdo con el Código de Procedimientos Penales correspondiente (nacional o provincial).
- d) En los supuestos en que la acción penal sea de instancia privada, el Ordinario manifestará con claridad a los interesados que es a ellos a quienes corresponde tomar la decisión de instar o no dicha acción penal, por medio de acusación o denuncia ante la autoridad judicial del Estado.

Finalmente, números 56 a 67 contienen diversas orientaciones, exhortaciones y sugerencias. Algunas son fruto de la experiencia y otras del sentido común. El objetivo de todas ellas es el de prevenir la comisión de eventuales delitos, evitar comportamientos que puedan dar lugar a denuncias (a veces maliciosas), asegurar una adecuada atención a las víctimas presuntas o comprobadas, etc.

La Líneas-Guía contienen, además, cincuenta y siete notas con textos y referencias muy completas, que complementan su texto.

ARTÍCULOS

EL CONCEPTO DE CAPACIDAD EN EL MATRIMONIO¹

CARLOS BACCIOLI

SUMARIO: I. Algunos conceptos a tener en cuenta. I.1. La capacidad para realizar actos jurídico-canónicos en general. I.2. El requisito de la capacidad para el matrimonio. II. El concepto psicológico de la madurez de la personalidad. II.1. Términos equivalentes al concepto psicológico de “capacidad psíquica”. II.2. La madurez, racional y relacional, como fruto de un proceso lento y difícil. II.3. Los factores que influyen en el proceso de maduración de la personalidad. II.4. La madurez psíquica como plenitud del desarrollo e integración plena de la personalidad. III. El concepto canónico de capacidad para el matrimonio. III.1. El canon 1057 y la definición de la capacidad matrimonial. III.2. La capacidad para asumir. III.3. La capacidad para cumplir. IV. Conclusión.

RESUMEN: El concepto de capacidad jurídica tiene su ejemplo concreto cuando se refiere a los contrayentes que emiten el consentimiento matrimonial. Una capacidad matrimonial que incluye asumir y cumplir con lo asumido. Serán las medicina, psicología y psiquiatría las ciencias que ayuden a profundizar estos conceptos y que el autor propone distinguir entre asumir y cumplir, así como la posible incapacidad en las personas para esto.

1. Este artículo corresponde al libro *Los aportes de la Medicina, la Psiquiatría y la Psicología del Derecho Matrimonio Canónico*, de próxima publicación. Cf. C. BACCIOLI, *Aportes de las ciencias psicológicas (psicología, psicopatología, psiquiatría) para la comprensión del concepto canónico “causas naturae psychicae” (can. 1095. 3º). Dissertatio ad doctoratum in Facultate Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Catholicae Argentinae*, Buenos Aires 2002, págs. 137-144; *Ibid.*, *Propuestas desde la psicología para unificar criterios en la aplicación del can. 1095*, en AADC 8(2001) 114-120.

PALABRAS CLAVE: psicología; madurez, matrimonio; capacidad.

ABSTRACT: The notion of legal capacity has its concrete application when it refers to bride and groom who deliver the marital consent. This marital consent comprises accepting and accomplishing what is assumed. Medicine, Psychology and Psychiatry will be the sciences that help to go in depth these concepts, where we can distinguish between assume and accomplish, as well as the possible inability that people may have.

KEY WORDS: psychology; maturity; marriage; capacity

I. ALGUNOS CONCEPTOS A TENER EN CUENTA

1. La capacidad para realizar actos jurídico-canónicos en general

Considerando los cánones 11; 96 y 124 § 1-2, al ser persona, el fiel cristiano adquiere la capacidad jurídica (la capacidad de ser sujeto de leyes de la Iglesia) y la capacidad de obrar, es decir, la capacidad de realizar actos jurídicos.

Además, para la validez de un acto jurídico se requiere que el mismo haya sido realizado por una persona hábil, es decir, capaz de realizarlo, y que en el mismo se encuentren los elementos que constituyen esencialmente ese acto, así como las formalidades y requisitos impuestos por el derecho para la validez del acto. Entonces e presume válido el acto jurídico debidamente realizado en cuanto a sus elementos externos.

2. El requisito de la capacidad para el matrimonio

Para que el matrimonio canónico sea válido los contrayentes no tendrán impedimentos alguno (cánones 1073-1094), y mediante la forma canónica prescrita (cánones 1108-1117). Deben poseer también la capacidad para asumir, con el consentimiento, las obligaciones esenciales del matrimonio (la capacidad para el matrimonio *in fieri*) y para poder cumplirlas durante toda la vida matrimonial (la capacidad para el matrimonio *in facto esse*)².

2. Cf.. J. BONET ALCÓN, *La salud psíquica y ética de los futuros contrayentes*, en AA.Vv., *Curso sobre la preparación al matrimonio*, Buenos Aires 1995, págs. 81-126; A.W. BUNGE, *Las claves del Código*, Buenos Aires 2006, págs. 234-235; A. GOMIS, *Madurez personal y comunitaria en la vida religiosa*, en *Vida religiosa* 32 /223 (1972) 363-376; A. JIMENEZ CADENA, *Conquista de la madurez emocional*, Bogotá 1993; S. PANIZO ORALLO, *La normalidad-anormalidad para consentir en el matrimonio: criterios psicológicos y canónicos*, en AA.Vv., *Curso de derecho matrimonial y*

Esta capacidad está inscrita en la misma naturaleza humana. Como afirma Juan Pablo II, “Dios ha creado el hombre a su imagen y semejanza (Gn. 1, 26ss.); llamándolo a la existencia por amor, lo ha llamado, al mismo tiempo, al amor. Dios es amor (1Jn. 4, 8), y vive en sí mismo un misterio de comunión personal de amor. Creándola a su imagen y conservándola continuamente en el ser, Dios inscribe en la humanidad del hombre y de la mujer la vocación y, consiguientemente, la capacidad y la responsabilidad del amor y de la comunión (*Gaudium et spes*, 12). El amor es, por tanto, la vocación fundamental e innata de todo ser humano”³.

Siendo el matrimonio una unión a la que el hombre está naturalmente dispuesto, la capacidad para contraerlo se adquiere con el normal desarrollo de la persona. Por eso se presume adquirida a partir de los 14 años para la mujer y de los 16 años para el hombre.

La capacidad canónica es un término jurídico, pero tiene un substrato psicológico del que depende y que debe ser aclarado primeramente, porque no puede haber capacidad jurídico-canónica si primero no hay capacidad psicológica. Es decir, la capacidad canónica no se sitúa en contraste y al margen de la madurez psicológica, sino que se enlaza con la madurez psicológica, la supone y la da por existente. Sin madurez psicológica subyacente no puede haber madurez o capacidad canónica. La madurez canónica no sustituye la madurez psicológica ni la suplanta: se enraíza en ella y se constituye a partir de ella⁴. Por eso es importante aclarar primero cual es el concepto psicológico de madurez.

procesoal canónico para profesionales del foro, vol. X, Salamanca 1992, págs. 17-61; *Ibid.*, *Madurez psicológica y canónica para el matrimonio*, en AA.VV., *Curso de derecho matrimonial y procesoal canónico para profesionales del foro*, vol. XIII, Salamanca 1998, págs. 35-59; *Ibid.*, *La inmadurez de la persona y el matrimonio*, Salamanca 1996; *Ibid.*, *La capacidad psíquica necesaria para el matrimonio*, en REDC 44 (1987) 441-470; A. POLAINO LORENTE, *Madurez personal y amor conyugal. Factores psicológicos y psicopatológicos*, Madrid; E. AMAR, *Claves de la inmadurez para el matrimonio*, Madrid 1991; J. VÉLEZ CORREA, *El hombre: un enigma. Antropología filosófica*, Bogotá 1995, págs. 265-327; M. SZENTMÁRTONI, *Celibato per il regno dei cieli e maturità della persona*, en *Periodica* 83/II (1994) 247-271; V. GUITARTE IZQUIERDO, *Una contribución a la teoría de la capacidad psíquica en el negocio jurídico matrimonial a partir del can. 1095*, en REDC 45 (1998) 623-648.

3. Cf. *Familiaris consortio*, 11.

4. Cf.. S. PANIZO ORALLO, *La inmadurez de la persona y el matrimonio*, Salamanca 1996, pág. 53.

II – EL CONCEPTO PSICOLÓGICO DE LA MADUREZ DE LA PERSONALIDAD

1. Términos equivalentes al concepto psicológico de “capacidad psíquica”

En psicología no se utiliza la expresión “capacidad” sino “salud psíquica o mental”, “normalidad psíquica”, “madurez psíquica o de la personalidad”. De todas estas expresiones la más utilizada, en psicología, es la de “madurez”.

El significado y el alcance de estas expresiones es difícil de precisar, debido a los diferentes criterios antropológicos y clínicos de las distintas corrientes de esta ciencia⁵, muchas veces opuestas entre sí y con criterios diferentes, no uniformes y sin modelos definitivos⁶.

Por eso dice al respecto Allport que “los psicólogos no pueden decirnos cuál sea el verdadero significado de normalidad, salud o madurez de la personalidad; todavía toda persona comprometida en la práctica, comprendidos los psicólogos y los psicoterapeutas, quisieran saberlo”⁷. De esta manera se clasifican:

1.1. Salud psíquica o mental

Es una expresión muy amplia y vaga. Francisco Abbate, por ejemplo, define a la salud en general como un estado en el que el hombre goza del ejercicio

5. Cf.. A. VÁZQUEZ FERNÁNDEZ, *Escuelas, corrientes y tendencias en la psicología y psicopatología actual*, en AA. VV., *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, vol. IX, Salamanca 1990, págs. 15-61; R. PRADA, *Escuelas psicológicas y psicoterapéuticas*, Bogotá 1998.

6. Cf.. H. EY - P. BERNARD - CH. BRISSET, *Tratado de psiquiatría*, Barcelona 19908, págs 201-202.

7. Cf. G.W. ALLPORT, *Pattern and growth in personality*, pág. 262, en F. DELLA ROCCA, *Diritto Matrimoniale canonico. Tavole sinottiche*, vol. II, Padova 1987, n° 138, pág. 131; S. CERVERA ENGUIX, *Tendencias doctrinales en la psiquiatría actual*, en *Ius Canonicum* 23 (1983) 133-148; A. VÁZQUEZ FERNÁNDEZ, *Escuelas, corrientes y tendencias en la psicología y psicopatología actual*, en AA. VV., *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, vol. IX, Salamanca 1990, págs. 15-61; R. PRADA, *Escuelas psicológicas y psicoterapéuticas*, Bogotá 1998; C. S. HALL-G. LINDZEY, *La teoría constitucionalista de la personalidad*, Buenos Aires 1974; *Ibid.*, *La teoría del refuerzo operante y la personalidad*, Buenos Aires 1974; *Ibid.*, *La teoría factorial de la personalidad*, Buenos Aires 1977; *Ibid.*, *La teoría personalística*, Buenos Aires 1974; *Ibid.*, *La teoría del sí mismo y la personalidad*, Buenos Aires 1977; H. PAPANÉK - E.C. WHITMONT y otros, *Teorías psicoanalíticas de la personalidad*, Buenos Aires 1975; L. P. THORPE y otros, *La personalidad y sus tipos*, Buenos Aires 1966; G. S. BLUM, *Teorías psicoanalíticas de la personalidad*, Buenos Aires 1966; W. STERN -G. W. ALLPORT y otros, *Aportaciones a la psicología de la personalidad*, Buenos Aires 1967.

adecuado de sus funciones psicofísicas, precisando que, “cuando se trata de la salud mental se pone más énfasis en lo subjetivo, en sus funciones psíquicas, y en el estado de bienestar y de relativa felicidad, pero también se tienen en cuenta las funciones físicas”⁸.

La salud mental, siempre según este autor, incluye el logro de cierto grado de felicidad entendida como “un estado subjetivo de dicha, de satisfacción, de paz y de serenidad interiores”⁹. “Este estado –aclara– es la consecuencia de las satisfacciones auténticas, sin autoengaño, de las propias tendencias y deseos básicos y profundos que se refieren a la relación altruista con las personas, a la relación consigo mismo, particularmente en cuanto a la conciencia moral, y a la relación con las cosas. Conviene hacer una aclaración sobre la relación entre salud mental y felicidad. Si una persona no está mentalmente sana, puede carecer de un grado mínimo de felicidad debido a que el logro de felicidad supone cierta integración de la personalidad, y esta integración, desde la perspectiva médico-psicológica, requiere un grado suficiente de salud mental. Pero lo expresado no equivale a decir que para ser feliz sea suficiente poseer salud mental”¹⁰.

De otro punto de vista –sigue diciendo Francisco Abbate–, la salud mental incluye el ajuste o adaptación de las personas entre sí en una auténtica integración social y con el mundo físico. Este ajuste permite alcanzar un nivel satisfactorio en cuanto a realizaciones y rendimientos, según las posibilidades personales, en el trabajo y en las diversas actividades intelectuales y físicas, y un cierto grado de bienestar y de gratificaciones que es consecuencia del goce del ejercicio de las diversas funciones psicofísicas¹¹.

Para Cavanagh la salud en general es definida como “aquel estado de bienestar en el cual existe un funcionamiento dinámico del hombre en la totalidad de su ser, que le proporciona una tal coordinación de sus facultades que sus potencialidades psíquicas se desarrollan para obtener sus fines, tanto presentes como futuros”¹². En este contexto este autor define la salud psíquica como: a) un estado de bienestar resultante del hecho que la persona está en paz consigo misma, con el mundo y con Dios; b) algo dinámico porque es propia de un organismo activo, no estático, que cambia y que, por tanto, en algún momento puede desequilibrarse; c) este estado dinámico de bienestar se refiere a la per-

8. F. E. ABBATE, *Armonía conyugal. Aportes médico-psicológicos*, págs. 4-5.

9. *Ibid.*, págs. 5.

10. *Ibid.*, págs. 6.

11. *Ibid.*, págs. 5.

12. J. R. CAVANAGH - J. B. MCGOLDRICK, *Psiquiatría fundamental*, Barcelona 1963, pág. 37.

sonalidad en su totalidad, por lo tanto no puede referirse solamente al cuerpo o al alma sino a todo el hombre entendido como unidad; d) además este es un estado que proporciona al hombre una coordinación armónica de sus diversas facultades¹³.

1.2. “Normalidad psíquica”¹⁴

Tampoco esta expresión es muy clara porque las distintas corrientes de psicología usan esta expresión con criterios diferentes. La palabra normalidad no es palabra de contornos precisos y con una proyección de contenidos universalmente admitidos, sino un palabra de contornos inciertos y abierta a muchas consideraciones y posibilidades¹⁵. Además el ser humano se resiste a ser encasillado con precisión matemática y, por lo tanto, la medida de la capacidad-incapacidad psicológica escapa a cálculos hechos con medidas. Los criterios que se utilizan para definir el concepto de normalidad suelen ser los siguientes:

- a. El criterio estadístico: según el cual la palabra “normal” (del latín *norma*, escuadra formada por dos piezas perpendiculares), indica lo conforme a regla, lo regular, aquello que no se inclina ni a derecha ni a izquierda, lo que se mantiene, por tanto, en su justo término medio. Según este criterio estadístico, propio de las ciencias naturales, normal equivale a promedio, al módulo de un carácter mensurable y lo anormal supone una desviación cuantitativa en más o menos de la norma. “Es normal lo que se manifiesta con cierta frecuencia en la población total, según su edad, sexo, raza, procedencia, etc. —escribe Guillermo Vidal—. En contraposición, lo anormal comporta entonces una desviación cuantitativa, en más o menos, de la norma, graficable según la curva de frecuencias de Gauss, de tal modo que las desviaciones o anormalidades resultan tanto más significativas cuanto más alejadas aparecen del centro de la campana”.

Aplicado al hombre el método estadístico suscita de inmediato dificultades insoslayables como, por ejemplo, confundir lo normal con lo regular y lo habitual, con la mayoría, y, viceversa, pudiendo pasar por alto algunos hallazgos que no son comunes sin embargo tienen connotaciones patológicas. “Conviene recordar aquí, una vez más —continúa diciendo el mismo autor—, que la psi-

13. Cf. *Ibid.*, pág. 38.

14. Cf. J. BERGERET, *La personnalité normale et pathologique*, París 1974.

15. Cf. S. PANIZO ORALLO, *La normalidad-anormalidad para consentir en el matrimonio: criterios psicológicos y canónicos*, en Aa. Vv., *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, vol. X, Salamanca 1992, pág. 18.

quiatría funciona cabalgando a horcajadas sobre las ciencias de la naturaleza y del espíritu. De modo que los saberes nomotéticos pueden medirse, analizarse y clasificarse, más no así los idiográficos, en lo que no cabe sino la descripción de los acontecimientos o hechos particulares, individuales. Por ejemplo: el genio se da con rareza; es un hallazgo estadísticamente anormal, pero a nadie se le ocurriría considerarlo patológico. Por otra parte, las quejas hipocondríacas y las conversiones somáticas se han generalizado tanto que bien podríamos rotularlas de normales. De suerte que la frecuencia no constituye un criterio absoluto. Ni siquiera nos ofrece un fundamento firme para deslindar los campos de la psicología y la psicopatología”¹⁶.

- b. El criterio axiológico-cultural: rehuendo de toda metafísica y validez universal de los principios, ha favorecido en nuestro tiempo la creencia pseudocientífica de que en cuestiones de “normalidad” (y también de verdad y de valor moral) vale el principio de la “mayoría democrática”. La condición humana, se afirma, está impregnada de relativismo, lo que hace muy difícil cualquier intento de clasificación acertada de los parámetros de normalidad-anormalidad¹⁷. Ninguna conducta humana, afirman estos autores, es normal o anormal en absoluto, la misma conducta puede ser normal en una conducta y anormal en otra. Según este criterio “el concepto de salud mental pertenece básicamente al nivel sociocultural y, por lo tanto, su evaluación depende de criterios personales de los individuos asistidos, del juicio valorativo del médico, y de la cultura en la que están viviendo tanto el médico como las personas que lo consultan. Hay conductas que se admiten compatibles con la salud mental o se las considera propias de la enfermedad psíquica, según sean los valores convencionales del medio cultural”¹⁸.

Es fácil ver como estos criterios son el fruto de corrientes ideológicas que condicionan el concepto de normalidad y cuyo relativismo cultural es en parte responsable de las ambigüedades que aún campean en la base de la psiquiatría¹⁹.

Un ejemplo concreto lo constituye el tema de la sexualidad²⁰. Los autores que sostienen este criterio para valorar la normalidad sexual sostienen que la ex-

16. Cf. G. VIDAL, *El trastorno mental*, en G. VIDAL - R. D. ALARCÓN, *Psiquiatría*, Buenos Aires 1986, pág. 199.

17. Cf. J. R. CAVANAGH - J. B. MCGOLDRICK, *Psiquiatría fundamental...*, págs. 33-34.

18. Cf. F. E. ABBATE, *Armonía conyugal. Aportes médico-psicológicos*, Buenos Aires 1987, pág. 5.

19. Cf. G. VIDAL, *Salud y enfermedad*, en G. VIDAL - H. BLEICHMAR - R. J. USANDIVARAS, *Enciclopedia de Psiquiatría*, Buenos Aires 1979, pág. 635.

20. Un análisis crítico de este criterio aplicado a la moral sexual puede verse en M. VIDAL,

plicación del comportamiento humano no debe buscarse en la naturaleza sino en las normas y prácticas de la sociedad. Para Jeffrey Weeks, por ejemplo, el cual se ubica entre los teóricos de Foucault, la conducta sexual, lejos de ser un fenómeno primordialmente natural, es un producto de las fuerzas sociales, una construcción histórica. Partiendo, pues, de la convicción de que en estos terrenos no hay una esencia o una verdad inmutable y de que lo erótico solo adquiere significado en el contexto de culturas específicas, este autor sostiene que la sexualidad es “una unidad ficticia, que alguna vez no existió y que en algún momento en el futuro tal vez de nuevo no exista”²¹.

Personalmente considero que el concepto normalidad es lo que está conforme a lo “natural”.

1.3. Madurez psíquica o de la personalidad²²

De los términos utilizados por la psicología el que más se condice con el jurídico-canónico de capacidad es el de “madurez psíquica” tanto que, en muchas sentencias y en trabajos de canonistas, esta expresión es usada como sinónimo de “capacidad”.

a. Concepto: en general la madurez psicológica es considerada como la configuración de un armónico desarrollo integral, de una esencial unidad bio-psico-social y espiritual, que se manifiesta en la conducta, a través de la inteligencia, que penetra en el fundamento de las cosas, y que a través de la libertad y la voluntad, ama y decide. La persona madura es la que posee un yo equilibrado, poseedor de un concepto positivo de sí mismo, capaz de enfrentar situaciones conflictivas

Moral del amor y de la sexualidad, Salamanca 1971, págs. 229-236; *Ibid.*, *Moral del amor y de la sexualidad. Moral de actitudes*, II-2º, Madrid 1991, págs. 82; 308-310;

21. Cf. J. WEEKS, *Sexualidad*, México 1998.

22. Para un concepto antropológico-psicológico cristiano, cf. J. VÉLEZ CORREA, *El hombre: un enigma. Antropología filosófica*, Bogotá 1995, págs. 265-327; L. CIAN, *Cammino verso la maturità e l'armonia*, Torino 1990; A. BISSI, *Maturità umana, cammino di trascendenza*, Casale Monferrato 1991; A. JIMENEZ CADENA, *Conquista de la madurez emocional*, Bogotá 1993; F. DECAMINADA, *Maturità affettiva e psicossessuale nella scelta vocazionale. Una prospettiva psicologica*, Saronno 1995; L. DURAVIA, *La dimensión afectiva de la personalidad. Del egocentrismo a la madurez afectiva*, Bogotá 1992; F. PILOTTO, *Il significato di salute nella società secolarizzata*, en *Anime e Corpi* 201 (1999) 25-42; G. DEL LAGO, *Psicología y gracia*, Buenos Aires 1965; A. PÉREZ RAMOS, *Precisiones jurisprudenciales sobre la inmadurez afectiva y su prueba pericial*, en Aa V.v. *Curso de Derecho Matrimonial y Procesal Canónico para Profesionales del Foro*, vol XI, Salamanca 1994, págs. 366-367; J. GARRIDO, *Adulto y cristiano. Crisis de realismo y madurez cristiana*, Santander 1989; E. GONZÁLES RUIZ, *Amor y madurez psicológica. Educación de la afectividad*, Madrid 1978.

con un buen dominio de la agresividad, de crear, de discernir lo bueno y lo malo, de juzgar sus actos, de descubrir su vocación como autorrealización permanente, en coherencia con su dimensión religiosa y moral²³.

La madurez de la personalidad se refiere a que cada uno posea en grado suficiente las conductas y aptitudes propias de la etapa que corresponde a su edad, en el plano racional (intelectual), y en el relacional (afectivo, social)²⁴.

b. Los distintos niveles de la madurez racional y relacional de la personalidad.

b.1. La madurez racional²⁵: la madurez racional se realiza a través de *cuatro etapas*:

- 1) La etapa inicial, que culmina con la adquisición del uso de razón, a los 7 años de edad cumplidos.
- 2) La etapa que va de los siete años cumplidos hasta los 12-13 años durante los cuales la persona adquiere la discreción de juicio.
- 3) La etapa que sigue a estas dos anteriores y que se extiende a lo largo de toda la vida adulta, durante la cual la madurez racional se va consolidando.
- 4) La etapa posterior a los 60 años durante la cual esta capacidad va disminuyendo.

b. 2. La madurez intelectual: es la capacidad para conocer, discernir y juzgar.

b. 3. La madurez volitiva: es la capacidad para decidir y para cumplir con lo decidido.

1.4. La madurez relacional

Es el equilibrio emocional que permite establecer vínculos dialogales, estables y responsables con los demás. Es la capacidad de la persona de relacionarse afectivamente con los demás, la capacidad “de darse libremente y entrar en comunicación con otras personas”²⁶.

Es la capacidad para el diálogo con los otros, es decir, para una verdadera actitud de amor, amor *benevolentiae* (amor que quiere el bien del otro) y amor *beneficentiae* (amor que hace el bien del otro; amor de servicio).

23. Cf. M. BOCCO DE ANGULO, *Persona desde la psicología*, en *Vida Pastoral* 213 (1998) 20.

24. Cf. F. E. ABBATE, *Perturbaciones psicopatológicas conyugales y familiares*, Buenos Aires 1978, pág. 69.

25. Cf. J. A. CASAUBON, *La actividad cognoscitiva del hombre*, Buenos Aires 1979.

26. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n° 357.

En este sentido se trata de un dinamismo que tiene su punto inicial en el yo pero que se orienta hacia una actitud de diálogo y culmina en fruto maduro de un amor de oblatividad. Es, entonces, un proceso que se extiende a partir de un salir de sí mismo, del egocentrismo infantil, para ir al encuentro del otro en el amor de servicio. “Puede ocurrir que el otro no sea para mí sino el objeto de deseo que se lo confunde, a veces, con el amor, o, lo que viene a ser lo mismo, con el medio destinado a servirme. Pero, esta situación cambia de sentido, desde el momento que el amor propio se olvida: en la caridad soy yo que solo piensa en servir”²⁷.

1.5. La madurez afectivo-sexual²⁸

Esta madurez en general consiste en poseer las *características físicas* (cromosómicas, hormonales, anatómo-fisiológicas) y *psíquicas* (heterosexualidad) propias del varón y la mujer normales.

En lo relacional la madurez afectivo-sexual es la capacidad para establecer vínculos dialogales con una persona del otro sexo, en forma estable, responsable y fiel, tanto a nivel unitivo (físico, psíquico y espiritual) como procreativo-educativo. En otras palabras, la madurez afectivo-sexual es la capacidad que parte de la dimensión física (el eros) pero desemboca en la dimensión espiritual, en el “agápe”, es decir, en el don generoso, en la entrega amorosa de sí mismo hacia el propio cónyuge y los propios hijos.

Eso implica *haber superado el periodo autoerótico y homoerótico*, propios de la infancia-adolescencia, para instalarse en el *periodo heteroerótico* propio de la edad adulta.

a) El período autoerótico: se caracteriza por el llamado *narcisismo primitivo* y comprende:

- 1) La etapa prenatal: durante la cual adquiere una importancia fundamental la relación materno-filial.
- 2) La etapa oral (desde el nacimiento hasta principios del segundo año de vida aproximadamente), en la que la relación con la figura materna se realiza mediante el pecho, a través el cual el infante se alimenta física y

27. L. LAVELLE, *Conduite à l'égard d'autrui*, París 1957, pág. 34.

28. Cf. G. S. BLUM, *Teorías psicoanalíticas de la personalidad*, Buenos Aires 1966; R. G. MANODLINI GUARDO, *Los cuatro aspectos del psicoanálisis*, Buenos Aires 1965, págs. 128-148; *Ibid.*, *Los cuatro aspectos del psicoanálisis*, Buenos Aires 1965, págs. 44-90; V. MATTIOLI, *La difficile sessualità. Dall'adolescenza al matrimonio*, Bologna 1993; P. TREVIJANO, *Madurez y sexualidad*, Salamanca 1988; A. PELUSO, *Sognare e vivere l'amore. Cammino verso la maturità affettiva e sessuale dell'adolescent*, Roma 1993.

afectivamente. De ahí la importancia de que la madre le dé el pecho con amor, es decir, que sea “pecho bueno” y no “pecho malo”, como describe M. Klein a la madre que, al dar el pecho, transmite amor o agresión.

- 3) La etapa anal es la etapa en que el niño ya puede controlar sus evacuaciones reteniéndolas o no. A través de este control, el infante puede mostrar a su madre el deseo de ser atendido o de resistirse a las desatenciones.
- 4) La etapa fálica se presenta entre los dos y los seis años de edad. La misma se caracteriza por el descubrimiento de los genitales. Es la etapa, según Freud, de la “masturbación infantil” y de las preguntas sobre la finalidad de sus órganos genitales, sobre las diferencias entre niños y niñas, sobre el nacimiento, etc.

Durante esta etapa, siempre según el psicoanálisis freudiano, se produce el complejo de Edipo según el cual el niño ama a su madre y desea tenerla para él solo irritándose contra su padre, principal obstáculo de sus deseos experimentando contra él celos, impulsos agresivos y hostiles.

Pero al mismo tiempo ama también a su padre y, por lo general, se siente identificado con él, por lo que se yuxtaponen en él sentimientos de amor y de odio (ambivalencia) hacia aquel. Por esta situación (amor hacia la madre y amor y odio hacia el padre, el niño experimenta sentimientos de culpabilidad que pueden originar en un segundo complejo, derivado del temor a ser castigado, especialmente a través de la castración (complejo de castración).

En el caso de la niña se produce el llamado complejo de Electra (expresión utilizada por Jung y no por Freud, el cual habla de complejo de Edipo en la mujer). Este complejo consiste en que la niña ama al padre y siente hostilidad hacia la madre. En la mujer el complejo de castración se produce cuando la niña comprueba su carencia de pene que creía poseer pero que perdió al ser castrada.

En este periodo también suelen aparecer los celos entre los hermanos mayores y los menores, si los hay. Esta hostilidad fraternal persiste en casi todas las personas consciente o inconscientemente.

- 5) La etapa de latencia: entre los cinco y los siete años aproximadamente y hasta la pubertad se produce un estancamiento, una detención de lo sexual.
- 6) La etapa de la pubertad durante el cual el autoerotismo llega a su máxima expresión a través de la masturbación²⁹.

29. Para los aspectos morales de la sexualidad, en general, y de la masturbación, en particular, Cf. L. CICCONE, *Etica sessuale. Persona, matrimonio, vita verginale*, Milano 2004, págs. 17-154; T.

7) La etapa homoerótica en la que el adolescente cultiva intensamente las amistades con personas del mismo sexo.

b) El período heteroerótico: es el de la orientación definitiva de la vida afectivo-sexual hacia personas del otro sexo. Este periodo se caracteriza de la siguiente manera:

- 1) En un primer momento la vocación de la persona al amor heterosexual se presenta como una fuerte atracción sexual, instintiva, emocional, sentimental caracterizada por un fuerte deseo de unión con personas del otro sexo en general (amor de concupiscencia).
- 2) Con el tiempo esta atracción y el deseo que la caracteriza, pero ya con componentes afectivos (amor de benevolencia y de beneficencia), se orientan hacia una persona determinada del otro sexo con la cual se inicia el período del noviazgo.
- 3) Si hay entendimiento entre los dos miembros de la pareja, el noviazgo culmina con la promesa de matrimonio (bendición de anillos, esponsales u otras costumbres...) ³⁰.
- 4) Como consecuencia a la promesa sigue, por lo general, el matrimonio mismo.

1.6. La madurez espiritual

Es sabido que para Freud la religiosidad es sinónimo de patología. Ciertamente existen formas patológicas de vivir la religiosidad. Pero también el “ateísmo” puede conducir a la “pérdida del sentido” de la vida y, como consecuencia, a ciertas patologías como bien ha señalado Frankl ³¹.

MISFUD, *Moral sexual. Una reivindicación ética de la sexualidad*, T. III, Santiago de Chile 20025, págs. 493-512; M. VIDAL, *Moral del amor y de la sexualidad* (Moral de Actitudes, II-2a Parte), Madrid 1991, págs. 307-332; *Ibid.*, *Ética de la sexualidad*, Madrid 1991.

30. Cf. G. OBERTO, *La promessa di matrimonio tra passato e presente*, Padova 1996; M. VIDAL, *Moral y sexualidad prematrimonial*, Madrid 1972; *Ibid.*, *Ética de la sexualidad*, Madrid 1991, págs. 161-169.

31. Cf. V. FRANKL, *Psicoanálisis y existencialismo. De la psicoterapia a la logoterapia*, México 1978; *Ibid.*, *La presencia ignorada de Dios. Psicoterapia y religión*, Barcelona 1984; *Ibid.*, *Teoría y terapia de las neurosis*, Madrid 1964; *Ibid.*, *La idea psicológica del hombre*, Madrid 1976; *Ibid.*, *El hombre en busca de sentido*, Barcelona 1985; *Ibid.*, *Ante el vacío existencial. Hacia una humanización de la psicoterapia*, Barcelona 1984; E. FIZZOTTI, *De Freud a Frankl. Interrogantes sobre el vacío existencial*, Pamplona 1977.

Contrariamente a lo que piensan Freud y otros autores, la madurez espiritual, entendida como la capacidad para amar a Dios sobre todas las cosas y, consecuentemente, al prójimo, es factor de equilibrio y de madurez de toda la personalidad³².

2. La madurez, racional y relacional, como fruto de un proceso lento y difícil³³

La madurez de la personalidad no es algo estático sino dinámico, fruto de un proceso evolutivo largo y difícil.

3. Los factores que influyen en el proceso de maduración de la personalidad

Durante la etapa evolutiva tiene suma importancia la influencia de los factores biológicos y, de manera fundamental, de las figuras parentales materna y paterna, juntamente con los factores culturales que inciden sobre el desarrollo de la personalidad.

3.1. Los factores biológicos: ante todo la madurez de la personalidad depende de los factores neurobiológicos (genéticos, cromosómicos, hormonales, neurológicos, anatomo-fisiológicos, tanto hereditarios como adquiridos, de las funciones cognitivas y conductuales.

3.2 Los factores familiares: para poder crecer sanamente la persona también necesita tener un referente masculino, el padre, y un referente femenino, la madre. Es decir, para un sano desarrollo de la vida racional y relacional (social y afectivo-sexual) son muy importantes las relaciones afectivas primitivas con las figuras parentales, ante todo con la madre, cuyo equilibrio emocional es fundamental ya durante el embarazo (factores prenatales) y luego en los primeros años de vida.

Refiriéndose a los factores prenatales, Phyllis Greenacre afirma que durante la etapa del embarazo el feto puede experimentar angustia, diferente de la angustia posterior, porque opera solamente a nivel reflejo careciendo de conteni-

32. Cf. B. HÄRING, *La fe, fuente de salud*, Madrid 1986.

33. Cf. A. ARTO, *Psicología evolutiva*, Madrid 1993.

dos psicológicos, por determinadas situaciones traumáticas como, por ejemplo, el aumento de la frecuencia cardíaca que se registra cuando se producen fuertes ruidos cerca de la madre³⁴, lo que demuestra la influencia del equilibrio de esta sobre el feto.

No menos importante también la influencia emocional de la figura paterna sobre todo durante las etapas primitivas de la vida.

El Papa Francisco, en la catequesis sobre la familia del miércoles 4 de febrero del 2015, refiriéndose a la figura del padre resaltó la necesidad de su presencia en la familia. “La primera necesidad, por tanto, es precisamente esta: que el padre esté presente en la familia. Que esté cerca de la mujer, para compartir todo, alegría y dolores, fatigas y esperanzas. Y que esté cerca de los hijos en su crecimiento: cuando juegan y cuando se comprometen, cuando están preocupados y cuando están angustiados, cuando se expresan y cuando están callados, cuando osan y cuando tienen miedo, cuando dan un paso erróneo y cuando encuentran de nuevo el camino. Padre presente, siempre”.

En síntesis: la figura materna y paterna son los referentes indispensables para el logro de la madurez de la personalidad a nivel racional y, sobre todo, a nivel relacional (general y afectivo-sexual).

3.3. Los factores socio-culturales: frente a la influencia de estas relaciones es muy importante que los padres, juntamente con las sociedades educativas a las que concurren sus hijos (Escuela, Iglesia...), les transmitan los verdaderos valores de la vida afectivo-sexual a través de una auténtica “educación para el amor”³⁵.

Refiriéndose a este tema, el Cardenal Javier Lozano Barragán, Presidente del Pontificio Consejo para la Pastoral de la Salud, en la Nota sobre la Jornada mundial de la salud mental (10 de octubre de 2005), dice: “Es necesario garan-

34. Cf. PH. GREENACRE, *The predisposition to anxiety*, en *Psychoanal Quart* 10 (1941) 66-94; 610-638.

35. Cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Sexualidad humana: verdad y significado*, 8/12/1995; SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones educativas sobre el amor humano. Pautas de educación sexual*, 1983; SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual*, 29/12/1975; *Recomendaciones del Congreso Latinoamericano sobre “Sexualidad humana: verdad y significado”*, en L’Osservatore Romano (Ed. Español) n° 25 (1997) págs 19-20; CEA, *Educación para el amor*, Buenos Aires 2007; N. RIVERA, *La familia, educadora de la sexualidad*, en L’Osservatore Romano (Ed. Español) n° 22, 30/05/1997, págs. 10-12; G. GATI, *Morale sessuale, educazione dell’amore*, Torino 1989; L. CIAN, *Informazione sessuale ed educazione all’amore*, Torino 1990; L. CICCONE, *Etica sessuale. Persona, matrimonio, vita verginale*, Milano 2004, págs. 365-393; I. FUCEK, *La sessualità al servizio dell’amore. Antropología e criteri teologici*, Roma 1993.

tizar la difusión de una real educación a la salud y promover estilos de valores coherentes con cultura de los valores”.

En síntesis: la relación afectivo-educativa-orientativa de los padres es fundamental para que sus hijos desarrollen una personalidad madura.

4. La madurez psíquica como plenitud del desarrollo e integración plena de la personalidad.

En general la psicología considera que la madurez es un estado terminal o conclusivo de un proceso evolutivo, estado de plenitud al que se llega tras un proceso de crecimiento paulatino³⁶. Pero el concepto psicológico de madurez como “plenitud del desarrollo” es un concepto relativo porque, se trata de un crecimiento temporal-histórico que va hacia la plenitud difícilmente alcanzable en forma total y plena porque la madurez nunca es absoluta, plena.

En efecto, el proceso evolutivo largo y difícil que hemos visto no es algo estático sino dinámico, signado por regresiones y fijaciones que muchas veces frenan el proceso hacia la maduración de la personalidad retrocediéndolo a etapas menos conflictivas del mismo, o, decididamente, fijando ciertas estructuras patológicas en su evolución.

Es decir, toda persona madura conserva en su estructura psíquica algún elemento de su etapa infantil (el psicoanálisis habla de la permanencia, en personas adultas, de rasgos orales, anales, fálicos...). Esto se debe a que, en este proceso evolutivo dinámico, los diversos estadios recorridos no se limitan a sucederse el uno al otro, sino que los unos se incrustan en los otros y todos se integran en una globalidad: un estadio subsiguiente a otro estadio se encuentra naturalmente prefigurado en este otro estadio precedente que a su vez tiene sentido solamente en vista de la preparación del estado subsiguiente³⁷.

No es de extrañar, entonces, que en el estadio de “madurez” existan incrustaciones que recuerdan la inmadurez infantil pero que no son residuo de un estadio infantil no superado sino perduración de lo que no ha sido hecho para madurar del todo. Debemos evitar la tentación de creer que el ideal consiste, entonces, en

36. Cf. G. S. BLUM, *Teorías psicoanalíticas de la personalidad*, Buenos Aires 1966; A. ARTO, *Psicología evolutiva. Una propuesta educativa*, Madrid 1994; F. FORNARI, *La vida afectiva originaria del niño*, Madrid 1966; L. PROHASCA, *El proceso de maduración en el hombre*, Barcelona 1973; F. PILOTTO, *Il significato di salute nella società secolarizzata*, en *Anime e Corpi* 201 (1999) 25-42.

37. Cf. J. J. GARCIA FAÍLDE, *Psiquiatría forense. Apuntes fotocopiados y distribuidos por la Ed. Lumen Christi*, Buenos Aires (sin fecha), pág. 9.

que la persona pierda, a medida que va creciendo, todos los rasgos infantiles de su persona³⁸.

Además, mientras que en el pasado la edad de la madurez era la de los veintiún años hoy, por distintas causas, esta edad se ha extendido a los veinticinco-treinta años³⁹. Por eso hablar de madurez como plenitud del desarrollo es un concepto más bien ideal que real.

III. EL CONCEPTO CANÓNICO DE CAPACIDAD PARA EL MATRIMONIO⁴⁰

En el Derecho Canónico se utilizan indistintamente los términos “madurez” y “capacidad”. En la Jurisprudencia Rotal se afirma que donde hay normalidad psíquica hay capacidad⁴¹.

Pero, a diferencia de algunas corrientes de psicología que, como se ha visto, identifican la madurez con la plenitud del desarrollo, para contraer válidamente matrimonio no se requiere una capacidad, una madurez psíquica “plena” sino “suficiente” para el mismo⁴². Es decir, la noción y valoración del concepto de capacidad matrimonial que deben poseer los canonistas y la que poseen normalmente los psicólogos es diversa. Para estos últimos, como precisa Bonet Alcón, “se trata de la capacidad de recibir y ofrecer la plena realización personal en la relación con el cónyuge; es el ideal de plena madurez en orden a una vida conyugal feliz. En cambio, el derecho canónico mira la capacidad mínima suficiente para un matrimonio válido”⁴³.

No hay que “confundir –dice Juan Pablo II en el Discurso al Tribunal de la Rota Romana del 5-2-1987– una madurez psíquica que sería el punto de llegada

38. Cf.. *Ibid.*, págs. 9-10.

39. Cf. R. DIATKINE, *Diventare adolescenti, restare adolescenti*, en Aa.Vv., *Adolescenza terminata. Adolescenza interminabile*, Torino 1987, págs. 13-35.

40. Cf. J. FERRER ORTIZ, *La capacidad para el consentimiento válido y su defecto (can. 1095). (Perspectiva doctrinal*, en Aa.Vv., *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio. X Congreso Internacional de Derecho Canónico*, Pamplona 1998, págs. 859-872; S. PANIZO ORALLO, *La capacidad psíquica necesaria para el matrimonio*, en REDC 44 (1987) 441-470.

41. Cf. J. BONET ALCÓN, *Curso sobre la preparación del matrimonio*, Buenos Aires 1995, pág. 92.

42. Cf. R. GEISINGER, *On the Requirement of Sufficient Maturity for Candidates to the Presbyterate (can. 1031 § 1), with a Consideration of Canonical Maturity and Matrimonial Jurisprudence (1989-1990)*, Roma 1999.

43. J. BONET ALCÓN, *La salud psíquica y ética de los futuros contrayentes*, en Aa.Vv., *Curso sobre la preparación al matrimonio*, Buenos Aires 1995, pág. 92.

del desarrollo humano, con la madurez canónica, que es, en cambio, el punto mínimo de partida para la validez del matrimonio”⁴⁴. En el Discurso del 27 de enero de 1997 el mismo Papa recuerda la “difícil tarea” de determinar, “también con la ayuda de la ciencia humana...el umbral mínimo por debajo del cual no se podría hablar de capacidad y de consentimiento suficiente para un matrimonio verdadero”⁴⁵.

El matrimonio está hecho para seres humanos normales, aunque no sea superdotados ni superhombres. Por eso, al hablar de la normalidad para el matrimonio conviene precisar que se trata de “la normalidad para el matrimonio en cuanto el matrimonio es opción fundamental de la existencia humana; más aún, tratando como tratamos aquí el matrimonio canónico, esta normalidad es la que debe corresponder a la concepción que de ese matrimonio tiene la Iglesia y tal como la misma deriva de las coordenadas jurídicas de su ordenamiento”⁴⁶.

El matrimonio, entonces, es una realidad abierta a todo ser humano que reúna un mínimo de condiciones, unas señales mínimas de identidad de lo humano. La capacidad y por tanto la normalidad en esta materia no ha de ser algo pleno y perfecto. Por eso, como se verá, la persona puede ser portadora de dificultades, inmadura, sin que su matrimonio sea inválido aunque fracase por esas mismas dificultades o inmadurez.

1. El canon 1057 y la definición de la capacidad matrimonial

Según el canon 1057, el matrimonio lo produce el consentimiento de las partes legítimamente manifestado entre personas jurídicamente hábiles, consentimiento que ningún poder humano puede suplir (§ 1). El consentimiento matrimonial es el acto de la voluntad, por el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente en alianza irrevocable para constituir el matrimonio (§ 2).

Para que el consentimiento sea válido, como decíamos, los contrayentes deben tener la capacidad suficiente para asumir, con el consentimiento, las obligaciones esenciales del matrimonio y para poder cumplirlas durante toda la vida matrimonial.

En el Código no hay una definición de la capacidad para el matrimonio. Por eso, y teniendo en cuenta los cambios ya realizados en algunos cánones del

44. *Ench. Fam.* vol. V, pág. 4589, nl 6.

45. Cf. *L'Osservatore Romano* (Ed. Español), n° 5 (31/01/1997, n° 5, pág. 10).

46. Cf. S. PANIZZO ORALLO, *La normalidad-anormalidad para consentir en el matrimonio: criterios psicológicos y canónicos...*, pág. 18.

Derecho Canónico en general y del Derecho Canónico Matrimonial en particular, en este trabajo propongo añadir al can. 1057 la definición de la capacidad matrimonial que he tratado ya en algunos estudios anteriores.

La capacidad requerida para el matrimonio es: 1) la suficiente capacidad racional para el acto voluntario transitorio del consentimiento (el *in fieri*), para asumir el matrimonio y sus obligaciones esenciales y 2) la “suficiente” capacidad relacional para el estado voluntario permanente-perseverante (el *in facto esse*), que permita cumplir, durante toda la vida matrimonial, las obligaciones esenciales del matrimonio asumidas con el consentimiento.

2. La capacidad para asumir

Es la suficiente capacidad racional para el acto voluntario transitorio del consentimiento (el *in fieri*), para *asumir* el matrimonio y sus obligaciones esenciales supone:

- a) El suficiente uso de razón para conocer el matrimonio y sus obligaciones esenciales⁴⁷: es la suficiente capacidad de entender lo requerido por el acto jurídico. Esta capacidad es fundamental porque *nihil volitum, quin praecognitum*. El uso de razón hace posible conocer y, por tanto, responsabilizarse de los derechos y deberes inherentes al acto jurídico. El acto jurídico, en efecto, tiene que ser un “acto humano” y, como tal, libre, consciente y responsable.

El uso de razón es un elemento primordial esencial de la personalidad jurídica. El “suficiente” uso de razón es requerido ante todo para que un bautizado pueda ser sujeto de las leyes eclesiásticas (canon 11)⁴⁸. Además es requisito expresamente para varios actos jurídicos como, por ejemplo, para la renuncia a un oficio eclesiástico (canon 187), etc. El uso de razón es un elemento esencial de la personalidad jurídica, y su defecto, en las formas graves, compromete seriamente la capacidad de realizar actos jurídicos.

En el tema del matrimonio canónico, se requiere el suficiente uso de razón para conocer, por los menos, que “el matrimonio es un consorcio permanente entre un varón y una mujer, ordenado a la procreación de la prole mediante

47. Cf.. L. CHIAPPETTA, *Uso di ragione*, en *Prontuario di Diritto Canonico e Concordatario*, Roma 1994, págs. 1264-1266; M. AISA GOÑI, *Anomalías psíquicas: doctrina jurídica y jurisprudencia*, en Aa.Vv, *Curso de Derecho Matrimonial y Procesal para Profesionales del Foro*, vol. II, Salamanca 1977, págs. 225-229; J. L. SORIA, *Cuestiones de Medicina Pastoral*, Madrid 1973, págs. 141-148.

48. Cf.. V. DE PAOLIS - A. MONTAN, *Il libro primo del codice: norme generali (cáns. 1 - 95)*, en Aa. Vv., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol. I, Roma 1988, págs. 254-256.

una cierta cooperación sexual” (canon 1096 § 1). La ignorancia de esto no se presume después de la pubertad (§ 2).

El uso de razón se adquiere, según la psicología evolutiva, a los siete años de edad. Es a partir de esa edad que se presume para realizar actos jurídico-canónicos (canon 97 § 2), aunque para la validez del matrimonio se requiere el uso de razón propio de una edad superior a los siete años, el de los 14 años para la mujer y el de los 16 años para el varón (canon 1083 § 1), aunque la Conferencia Episcopal pueda establecer una edad superior para la celebración lícita del matrimonio (§ 2).

- b) La suficiente discreción de juicio para discernir las obligaciones esenciales del matrimonio⁴⁹. La suficiente discreción de juicio es la suficiente valoración crítica de los derechos y deberes esenciales del matrimonio que, los esposos, se han de dar y aceptar mutuamente. Para ser capaces para realizar actos jurídicos no basta con tener un suficiente uso de razón, es necesario poseer también la suficiente discreción de juicio proporcionada a la importancia de las obligaciones que se asumen con el acto jurídico. Al uso de razón la discreción añade una madurez de juicio proporcionada al negocio a cumplir. Tampoco aquí se requiere una discreción exhaustiva es decir, el entendimiento total del valor del objeto del acto jurídico sino una discreción proporcionada al negocio jurídico.

En otras palabras, la discreción o madurez de juicio no se refiere al conocimiento suficiente del objeto del acto jurídico, sino al grado de madurez que permite al que realiza el acto jurídico discernir, valorar y estimar suficientemente los derechos y deberes inherente a ese acto para asumirlos con responsabilidad.

La discreción de juicio es entonces la capacidad estimativa o deliberativa que se expresa mediante un juicio práctico sobre la acción que se va a realizar.

Según la antropología cristiana, el hombre tiene en su propia naturaleza esta capacidad de elegir y de elegir sabiamente, dice Juan Pablo II. En eso reside la nobleza del hombre y de la mujer, porque “en toda la creación visible, solo la persona humana elige reflexivamente. Solo la persona humana puede discernir entre el bien y el mal, y dar una razón que justifique dicho discernimiento”⁵⁰.

La discreción de juicio comprende el conocimiento estimativo del objeto del consentimiento (los derechos y deberes esenciales del matrimonio que los

49. Cf. A.W. BUNGE, *Guía doctrinal para presentar y resolver causas de nulidad matrimonial por el canon 1095*, 2º y 3º, en AADC 15 (2008) 83-86.

50. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso al noveno grupo de obispos de EEUU*, 27/06/1998, en L’Osservatore Romano (en Español) nº 30, pág. 2.

esposos se han de dar y aceptar mutuamente). La discreción de juicio es la capacidad que el contrayente tiene para valorar críticamente las implicancias que un acto como el matrimonio conlleva, de efectuar el juicio práctico sobre aquello que su voluntad pretende. Es decir, es la capacidad de poder valorar y sopesar los motivos que aconsejan o desaconsejan el matrimonio. Concretamente, entonces, la suficiente discreción de juicio consiste en que el contrayente:

- 1) tenga conocimiento teórico en cuanto a su sustancia de lo que es el matrimonio, y de lo que son los derechos y obligaciones esenciales que conlleva el matrimonio (cfr. *c. Wynen*, del 25-11-1941);
 - 2) que, en virtud de ese conocimiento, analice las ventajas que le induzcan a aceptar el matrimonio y las desventajas que desaconsejan su celebración (cfr. *c. Felici*, del 3-12-1957);
 - 3) que una vez obtenido ese conocimiento teórico no erróneo, desarrolle la actividad práctica de valorar con la profundidad que un asunto de tan graves consecuencias exige, esos derechos y esas obligaciones para pasar a comparar los unos con las otras, de modo que, de tal comparación el contrayente decida lo que le conviene hacer, es decir, efectuando el juicio práctico por el cual el sujeto decide casarse o dejar de hacerlo (cfr. *c. Egan*, del 29-5-1976).
- c) La suficiente voluntad o capacidad para decidir asumir el matrimonio y sus obligaciones esenciales: en el Código de Derecho Canónico no hay referencia alguna a la “capacidad para decidir”.

Sin embargo el Papa Juan Pablo II, en el Discurso a la Rota Romana de 1999, habla de la “suficiente madurez psíquica, en su doble componente: intelectual y volitivo” (nº 7). Esto es comprensible porque, en todo acto jurídico, la suficiente capacidad para decidir consiste en un comportamiento humano que se exterioriza en una declaración de la voluntad.

Tal vez dos de los canonistas que más han tratado este tema, definen así a los actos jurídicos: “*facta iuridica voluntaria*” (G. Michiels)⁵¹, “*pro actu iuridico intelligimus voluntatis actum externe manifestatum quo certus effectus iuridicus intenditur*” (O. Robleda)⁵². A partir de estos autores “la noción del acto jurídico se fue construyendo en la perspectiva de la voluntad individual y fue considerado la expresión más alta de la autonomía de la libertad y de la razón humana”⁵³.

51. G. MICHIELS, *Principia generalia de personis in Ecclesia*, Roma, 1955, págs. 568-594.

52. O. ROBLEDA, *De conceptu actus iuridici*, en *Periodica de re morali, canonica, liturgica*, cit.

53. V. DE PAOLIS, *L'atto giuridico*, en Aa. Vv., *L'atto giuridico nel diritto canonico*, Città del Vaticano 2002, pág. 24.

Con el predominio del positivismo jurídico, se sostiene que el efecto jurídico no es fruto de la voluntad privada, porque esta no puede crear ningún efecto jurídico ni tampoco relación jurídica alguna. Los efectos jurídicos son producidos por la ley misma. No se requiere ninguna intencionalidad de parte de la voluntad: es suficiente que la misma efectúe el acto según las prescripciones legales, para que se produzca el efecto jurídico previsto por la ley⁵⁴.

Como bien expresa De Paolis, “el acto jurídico como acto humano, puesto para alcanzar determinados efectos jurídicos, es una realidad fundamental de la experiencia humana. Pertenece a la misma estructura de la persona humana, la cual, puesta en el tiempo como ser finito, busca la propia perfección a través de actos sucesivos de su voluntad, con los cuales entiende alcanzar determinados objetivos que permiten a todo ser humano su propio crecimiento y su propia realización”⁵⁵.

Entonces:

- 1) La voluntad, de la que hablamos, es ante todo la interna.
- 2) Esta voluntad debe ser manifestada externamente a través del acto voluntario transitorio, propio del consentimiento.

Como hemos visto, “el consentimiento interno de la voluntad se presupone que está conforme con las palabras o signos empleados al celebrar el matrimonio” (canon 1101 § 1)⁵⁶.

3. La capacidad para cumplir

Es la “suficiente” capacidad relacional para el estado voluntario permanente-perseverante (el *in facto esse*), que permita cumplir, durante toda la vida matrimonial, las obligaciones esenciales del matrimonio asumidas con el consentimiento.

La voluntad debe estar relacionada con los efectos jurídicos propuestos por el acto. Por lo tanto, debe existir necesariamente una relación directa entre voluntad y efecto jurídico. Es decir, en el acto jurídico la persona debe querer positivamente el efecto jurídico de este acto.

54. *Ibid.*, pág. 25.

55. *Ibid.*, pág. 24.

56. Cf.. A. W. BUNGE, *Las claves del Código*, Buenos Aires 2006, pág. 237.

Esto es posible gracias a la capacidad para el estado permanente-perseverante de la voluntad. En otras palabras, la persona que realiza el acto jurídico, debe ser capaz de cumplir, en la vida práctica, con coherencia y perseverancia, lo asumido a través de lo decidido⁵⁷.

Refiriéndose a esta capacidad el Código de Derecho Canónico usa la expresión asumir, pero solamente en relación a la incapacidad señalada por el canon 1095, 3°.

Personalmente considero que, en vez de habla de capacidad de “asumir” las obligaciones esenciales del matrimonio, conviene usar la expresión capacidad de “cumplir” dichas obligaciones esenciales⁵⁸. Por lo tanto es preferible hablar de capacidad para “asumir” las obligaciones esenciales del matrimonio, en relación al acto voluntario transitorio del consentimiento (*el in fieri*), y de capacidad para “cumplir” dichas obligaciones esenciales del matrimonio, asumidas con el consentimiento, en relación al estado voluntario permanente-perseverante propio de la vida matrimonial (*el in facto esse*).

La capacidad requerida para cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio es la siguiente:

1. La capacidad para cumplir las obligaciones esenciales relacionadas con el bien del otro cónyuge:

Los esposos deben poseer la suficiente madurez psicológica para realizar el acto sexual orientado a su unión. Esto presupone la suficiente madurez o capacidad para la relación afectivo-sexual matrimonial, o sea, capacidad para las relaciones conyugales interpersonales en cuanto necesarias para la constitución del consorcio conyugal⁵⁹.

Esta capacidad consiste en:

- a) Poseer una sexualidad orientada en modo claro y no ambiguo hacia el otro sexo y, por lo tanto, priva de elementos homosexuales o bisexuales definidos. Esto no significa tener una heterosexualidad perfecta porque siempre quedan rasgos de la bisexualidad primitiva en las personas, sin que estos rasgos signifiquen una determinada patología;

57. *Ibid.*, pág. 235.

58. Así lo entiende el Juan Pablo II en su Alocución a la Rota Romana del 21 de enero de 1999, habla de “*cumplir*” y no de “asumir” (n° 7). Esta expresión es retomada también por el Benedicto XVI, en su Alocución a la Rota Romana del 25 de enero de 2009.

59. Cf.. c. Pinto, 12-2-1982, en *Il Diritto Ecclesiale* 4/II (1982) 521-528; c. Pompedda, 19-2-1982, en *Il Diritto Ecclesiale* 3/II (1982) 312-343.

- b) Realizar el acto sexual “modo humano” en lo físico y en lo psicológico, es decir, conforme a la dignidad de la persona, sin violencia, con ternura⁶⁰, fidelidad, delicadeza, en fin, como verdadero acto de amor por el cual los esposos “se hacen una sola carne” (Gen. 2, 24; canon 1061 § 1), expresión que en hebreo significa no solamente el cuerpo sino la persona humana en su integridad. Capacidad, entonces, para la unión plena y completa, que debe comprender, juntamente con lo sexual, también los sentimientos, el pensamiento, la voluntad, el amor, los proyectos comunes. Obviamente la unión entre los esposos tiene también un carácter que no es solamente moral sino también jurídico.
2. La capacidad para cumplir las obligaciones esenciales relacionadas con el bien de los hijos:
- Los cónyuges deben poseer la suficiente madurez psicológica para realizar el acto sexual orientado también a la procreación de los hijos. Esta madurez suficiente es requerida también si los esposos son estériles⁶¹.
- Pero, además, los esposos deben poseer la suficiente madurez para ocuparse de la educación integral de los hijos, acompañándolos con su presencia amorosa, para que crezcan sanos⁶². Esto es posible si los padres son capaces de establecer con sus hijos una relación afectiva y educativo-orientativa, dentro del marco de una sana autoridad, que permita a sus hijos crecer como personas.
3. La capacidad para cumplir con las obligaciones esenciales relacionadas con las propiedades esenciales del matrimonio. Así la unidad y la a indisolubilidad son propiedades esenciales en el matrimonio cristiano alcanzan una particular firmeza por razón del sacramento (canon 1056).

60. Cf. C. RICCHETTA, *Teología della tenerezza*, Bologna 2000.

61. Esta capacidad falta cuando los esposos o uno de ellos es impotente, lo que constituye un impedimento dirimente siempre que la impotencia sea antecedente y perpetua, tanto absoluta como relativa (cáns. 1084 § 1-2). El Código contempla la posibilidad que la impotencia, que presenta estas características, es causa de dispensa del matrimonio rato y no consumado de quien la padece (cáns. 1697-1706). También puede ser presentada como causa de declaración de nulidad de dicho matrimonio. Contrariamente a la impotencia, la esterilidad, como dice el can. 1084 § 3, no prohíbe ni dirime el matrimonio, salvo que sea motivo de error doloso (can. 1098).

62. Uno de los grandes males de nuestra sociedad lo constituyen los “padres abandonicos”, “filicidas” que no solamente abortan a sus hijos antes de nacer sino que los abandonan afectivamente cuando estos más los precisan, cf. A. RASCOVSKY, *El filicidio. La mutilación, denigración y matanza de nuestros hijos*, Buenos Aires 1992.

CONCLUSIÓN

Las ciencias psicológicas (psicología, psicopatología, psiquiatría) contribuyen a un concepto más completo de la capacidad en el consentimiento matrimonial. Gracias a dicho aporte, el canon 1057 podría entenderse así:

§1 El matrimonio lo produce el consentimiento de las partes legítimamente manifestado entre personas jurídicamente hábiles, consentimiento que ningún poder humano puede suplir.

§2 El consentimiento matrimonial es el acto de la voluntad, por el cual el varón y la mujer se entregan y aceptan mutuamente en alianza irrevocable para constituir el matrimonio.

§3 “Para que el matrimonio sea válido, se requiere:

1°. La suficiente capacidad para el acto voluntario transitorio, propio del consentimiento, para “asumir” las obligaciones esenciales del matrimonio. Esta capacidad presupone: el suficiente uso de razón; la suficiente discreción de juicio acerca de los derechos y deberes esenciales del matrimonio que mutuamente se han de dar y aceptar; y la suficiente capacidad para decidir asumir las obligaciones esenciales del matrimonio.

2°. La suficiente capacidad para el estado voluntario permanente-perseverante para “cumplir”, durante toda la vida matrimonial, las obligaciones esenciales del matrimonio asumidas con el consentimiento.

Un canon que sume estos conceptos evidentemente quedaría muy extenso, pero no menos preciso que el actual.

PRESENTACIÓN DEL NUEVO PROCESO MATRIMONIAL¹

MONS. ALEJANDRO W. BUNGE

SUMARIO: I. El camino de la actualización del proceso. II. El mismo proceso, en dos documentos. III. Algunos principios que guían el nuevo proceso. IV. Servicio judicial y pastoral. V. Estructura de los tribunales para las causas de nulidad. 1. Los tribunales de primera instancia. 2. Tribunal colegial o juez único. 3. El tribunal de segunda instancia. 4. Guía práctica para la constitución de nuevos tribunales. VI. La dinámica de la causa de nulidad. 1. La introducción de una causa. 2. El proceso ordinario. 3. El proceso matrimonial más breve ante el Obispo. 4. El proceso documental .

RESUMEN: A partir de Mitis Iudex Dominus Iesus y de Mitis et misericors Iesus, el proceso de nulidad matrimonial, tiene una nueva legislación universal. El autor de este artículo ha sido uno de los integrantes de la Comisión especial para tal tarea y propone recordar los principios que lo han inspirado y lo seguirán haciendo en la implementación de dichas novedades. A su vez presenta una guía práctica para la creación de nuevos tribunales eclesiales, así como su actuación judicial y pastoral.

PALABRAS CLAVE: tribunales, matrimonio; Obispo diocesano, Potestad Judicial.

ABSTRACT: Since the Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus and Mitis et misericors Iesus, the process of matrimonial nullities has a new universal regulation. The author of this article has been one of the members of the specialized commission for this task. He proposes to remember the main principles that have inspired the document and shall continue inspiring its implementation. He also presents a practical guide for the creation of new ecclesiastical courts, as well as for their judicial and pastoral intervention.

KEY WORDS: courts, marriage, bishop, judicial power.

1. Conferencia dictada en la 110ª Asamblea Plenaria de la Conferencia Episcopal Argentina, 9-13/11/2015 y en la Facultad de Derecho Canónico, 11/11/2015.

El 8 de diciembre de 2015 entran en vigor los nuevos procesos de nulidad matrimonial, promulgados por el Legislador Supremo el 15 de agosto de este mismo año, tanto para la Iglesia latina como para las Iglesias orientales. Aquí me referiré especialmente los procesos en la Iglesia latina, contenidos en el *Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, pero lo mismo puede aplicarse, *mutatis mutandis*, a los procesos en las Iglesias orientales, contenidos en el *Motu proprio Mitis et misericors Iesus*, teniendo en cuenta que las diferencias, cuando existen, se refieren a la distinta estructura eclesial de una y otras.

Después de presentar brevemente el camino por el que se llegó a la promulgación simultánea de estos dos instrumentos legislativos, explicaré los principios que guían estos nuevos procesos, que se encuentran en sus respectivos proemios.

Conviene ya desde ahora tener en cuenta que las tres partes de cada uno de estos *Motu proprio*, es decir, el proemio, los nuevos cánones y las Reglas de procedimiento que los siguen, tienen todas estas carácter legislativo, y deben leerse en estrecha relación, ya que se iluminan recíprocamente.

Enseguida explicaré el servicio pastoral que está llamada a realizar la Iglesia también a través de sus instrumentos judiciales, en este particular ministerio a los fieles que se encuentran ante el fracaso de su matrimonio y ante la duda sobre la validez o la nulidad del vínculo contraído.

A continuación desarrollaré la estructura de los tribunales para las causas de nulidad, que debe adaptarse a la necesidad de los nuevos procesos.

Por último explicaré la dinámica a seguirse en los tres procesos de nulidad hoy posibles, el ordinario y el documental ya existentes, y el nuevo proceso “más breve” ante el Obispo, que se agrega a los hasta ahora previstos.

Se hará una presentación lo más didáctica, esquemática y a la vez completa posible. El objetivo es ayudar a una correcta comprensión de las nuevas normas, para facilitar un espíritu de comunión y obediencia al legislador supremo, que permita su aplicación efectiva, con toda la prudencia requerida para hacerlo sin precipitaciones, teniendo siempre en cuenta el bien de los fieles como la preocupación central de la misión de la Iglesia, que ha guiado también a la promulgación de los nuevos procesos.

Por esta razón se ha prescindido de excesivas notas a pie de página, limitándose a las imprescindibles que remiten a los diversos principios enunciados en el proemio, a los cánones y a los artículos del *Motu proprio*, o a algún otro documento pontificio o sinodal oportuno.

Se agregan dos apéndices, el primero de ellos destinado a facilitar una lectura del *Motu proprio* teniendo en cuenta las conexiones entre principios, cánones y artículos. El segundo tiene el objetivo de hacer visible un esquema de la marcha dinámica de los tres procesos de nulidad hoy disponibles.

Por último, y todavía a modo de introducción, recuerdo que *Mitis Iudex* ha reestructurado en forma completa las normas específicas del proceso matrimonial, presentadas en el Capítulo I del Título I de la Parte III del Libro III del Código de Derecho Canónico, los cánones 1671 a 1691. El criterio ha sido el de la mayor claridad posible, reemplazando los cánones hasta ahora vigentes por los nuevos. Esto no significa que toda la legislación haya cambiado, porque las nuevas normas a veces recogen sin cambios las anteriores, a la vez que modifican otras e incorporan nuevas.

En algunos pocos casos se han modificado también otros cánones del derecho procesal canónico, especialmente en lo que hace a la estructura de los tribunales eclesásticos, aunque estos cambios se refieren solo a lo que incide en las causas de nulidad matrimonial.

Debe recordarse que al compaginar todas las normas que regulan un instituto jurídico, en este caso el proceso matrimonial canónico, se debe aplicar un principio jerárquico: se debe atender primero a las normas más específicas y avanzar después paulatinamente, como en círculos concéntricos, hacia las normas más generales, hasta llegar, si fuera necesario, a los principios filosóficos y teológicos que sostienen todo el ordenamiento canónico². En nuestro caso, se deberá atender en primer lugar a los cánones propios de las causas para la declaración de la nulidad del matrimonio (cánones 1671 a 1691), en su versión actualizada, en segundo lugar a los cánones sobre los procesos contenciosos, a continuación a los cánones sobre los juicios en general, a las normas generales del Código y así siguiendo, hasta llegar, si fuera necesario, a los principios filosóficos y teológicos que sostienen todo el ordenamiento canónico.

En particular, se debe tener en cuenta que las Reglas de procedimiento, que integran el *Motu proprio*, no pretenden presentar en forma minuciosa todo el proceso de nulidad matrimonial, que en muchos pasos se nutre de normas de carácter más general del Código, sino especialmente poner en evidencia las principales innovaciones, integrándolas cuando es útil o necesario con las formas precisas de aplicación, para facilitar la puesta en práctica del proceso renovado³.

I. EL CAMINO DE LA ACTUALIZACIÓN DEL PROCESO

La III Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos, celebrada del 5 al 19 de octubre de 2014, se preguntaba ya en su documento preparato-

2. Cf. A. W. BUNGE, *Las claves del Código*, Buenos Aires 2011², pág. 141.

3. Cf. *Mitis Iudex*, *Reglas de procedimiento*, art. 6.

rio, si un proceso canónico más ágil en orden al reconocimiento de la declaración de nulidad del vínculo matrimonial podría ofrecer realmente un aporte positivo a la solución de las problemáticas de las personas implicadas en las situaciones de fracasos matrimoniales, y en caso afirmativo en qué forma⁴. El *Instrumentum laboris* de dicha Asamblea recogía en el capítulo III, dedicado a las situaciones difíciles, las peticiones, llegadas sobre todo desde Europa y desde América del Norte, de agilizar y simplificar el procedimiento de nulidad matrimonial, prestando particular interés a la necesidad de profundizar la cuestión de la relación entre fe y sacramento del matrimonio, como había sugerido Benedicto XVI en sus últimos discursos a la Rota Romana⁵.

El Papa Francisco, consciente de la urgencia del asunto, se adelantó a la Asamblea General Extraordinaria del Sínodo, y el 27 de agosto de 2014 constituyó una Comisión Pontificia a la que encargó el estudio de la reforma del proceso matrimonial, con la finalidad de preparar una propuesta de reforma del proceso matrimonial, tratando de simplificar el procedimiento para hacerla más ágil y salvaguardando el principio de la indisolubilidad del matrimonio⁶. Teniendo en cuenta el carácter eminentemente técnico de la labor que le fue confiada, la Comisión Pontificia inició inmediatamente su trabajo, prestando atención a la discusión sinodal pero sin necesidad de esperar los resultados de la misma.

Sin duda, durante la III Asamblea General Extraordinaria el tema de la necesidad de la reforma del proceso matrimonial para la declaración de la nulidad del matrimonio tuvo un lugar importante. Aparecía ya recogido en la relación “*ante disceptationem*” presentada por el Relator general de la Asamblea⁷, fue mencionado en diversas presentaciones de los padres sinodales, mencionado en la relación “*post disceptationem*”⁸, ampliamente discutido en los grupos menores, y

4. Cf. SÍNODO DE LOS OBISPOS, III Asamblea General Extraordinaria, *Los desafíos pastorales sobre la familia en el contexto de la Evangelización*, Documento preparatorio, III, 4.f., Ciudad del Vaticano, 2013.

5. Cf. SÍNODO DE LOS OBISPOS, III Asamblea General Extraordinaria, *Los desafíos pastorales sobre la familia en el contexto de la Evangelización*, *Instrumentum laboris*, n° 96 y 98-102. Entre los discursos de Benedicto XVI referidos por el *Instrumentum laboris* sin duda se debe destacar el del 26 de enero de 2013, en el que el Papa se detuvo especialmente en algunos aspectos de la relación entre fe y matrimonio.

6. Cf. *Comunicato della Sala Stampa della Santa Sede*, 20 de septiembre de 2014.

7. Cf. Card. P. ERDÖ (Relator general), *Relatio ante disceptationem*, del 6 de octubre de 2014, n° 3.e.

8. Cf. Card. P. ERDÖ (Relator general), *Relatio post disceptationem*, del 13 de octubre de 2014, n° 43-44.

finalmente tuvo un lugar también importante en el documento final de III Asamblea General Extraordinaria del Sínodo, la *Relatio synodi*⁹.

II. EL MISMO PROCESO, EN DOS DOCUMENTOS

La primera novedad la tenemos ya en el modo de promulgarse el nuevo proceso, en forma simultánea aunque en dos documentos distintos, para la Iglesia latina y para las Iglesias orientales católicas.

Las pequeñas diferencias entre uno y otro se encuentran no tanto en el mismo proceso, que es sustancialmente el mismo, sino en el modo de expresarlo jurídicamente, conforme a los dos ordenamientos jurídicos, el de la Iglesia latina y el de las Iglesias orientales católicas.

Que ambos documentos, *Mitis Iudex Dominus Iesus* para la Iglesia latina y *Mitis et misericors Iesus* para las Iglesias orientales, hayan sido promulgados el mismo día, pone en evidencia hasta qué punto ha sido voluntad del Santo Padre que en materia tan urgente en el ministerio salvífico, la Iglesia respire al mismo ritmo con sus dos pulmones, el de occidente y el de oriente.

En la Iglesia latina el nuevo proceso comporta una nueva redacción del Capítulo I dedicado a las causas para la declaración de la nulidad del matrimonio, dentro del Título I de la Parte III del Libro VII del Código de Derecho Canónico¹⁰, junto con las modificaciones necesarias en otros cánones en cuanto se refieren al proceso matrimonial. En el Código de cánones de las Iglesias orientales comporta una nueva redacción del Artículo I dedicado a las causas para la declaración de la nulidad del matrimonio, dentro del Capítulo I del Título XXVI¹¹, con las modificaciones necesarias en otros cánones en cuanto se refieren al proceso matrimonial.

III. ALGUNOS PRINCIPIOS QUE GUÍAN EL NUEVO PROCESO

El proemio de cada uno de los *Motu proprio*, después de poner en evidencia la consciencia creciente de la Iglesia del ejercicio de la potestad de las llaves a

9. SÍNODO DE LOS OBISPOS, III Asamblea General Extraordinaria, *Los desafíos pastorales sobre la familia en el contexto de la Evangelización*, *Relatio Synodi*, Ciudad del Vaticano, 18 de octubre de 2014, n° 48-49.

10. Cáns. 1671-1691.

11. Cáns. 1357-1377.

través del ministerio judicial especialmente en el ámbito de las causas de nulidad, presenta en ocho números algunos principios que guían la reforma del proceso matrimonial en ambos ordenamientos canónicos, para adaptarse a los requerimientos de la *salus animarum*, sin cambiar los principios doctrinales, prestando una especial atención al de la indisolubilidad del matrimonio, destacada en forma explícita en el encargo hecho por el Santo Padre a la Comisión que preparó el estudio de la reforma.

La reforma del proceso matrimonial pone al centro de la preocupación de los pastores la atención de los fieles necesitados de un especial cuidado pastoral después del fracaso de su matrimonio, incluso con la verificación de la eventual declaración de la nulidad. Este servicio no podrá ya ser totalmente delegado a las oficinas de la Curia, sino que requerirá el compromiso personal del Obispo.

El proceso de nulidad matrimonial es ofrecido por el Papa a los Obispos, con esta reforma, como un instrumento que permita llegar a los fieles necesitados de este servicio pastoral, muchas veces desanimados ante la dificultad de acceder a los tribunales de la Iglesia, a causa de la distancia, ya sea física, psicológica o moral que los ha mantenido alejados de ellos.

En primer lugar, se destaca la abolición de la necesidad de dos sentencias conforme afirmativas de la nulidad del matrimonio, para que la decisión sea ejecutiva¹². No es aquí el lugar para detenerse en el origen de esta disposición normativa, nacida en otras circunstancias, y por exigencias diversas a las actuales, que llamaban a poner límite a algunos abusos sufridos en esos momentos. Baste enviar a los estudios de algunos autores que defendían la necesidad de sostener todavía esa disciplina, aunque últimamente, quizás por una loable sensibilidad a las condiciones actuales, cambiaron de posición sobre en materia¹³. En la III Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos se hizo sentir, como ya previamente en los informes que llegaban desde diversas Conferencias episcopales, la conveniencia de suprimir la necesidad de las dos sentencias afirmativas, también teniendo en cuenta la enorme cantidad de casos en los que las sentencias afirmativas de la nulidad en la primera instancia, eran confirmadas en la segunda instancia, ya sea por decreto o por una nueva sentencia¹⁴. Se ha conservado, sin embargo, como exigencia ineludible de la justicia, la posibilidad para la parte que considere injusta la declaración de la nulidad de su matrimonio, y para el

12. Cf. *Mitis Iudex*, Proemio, I.

13. Cf. J. LLOBELL, *Prospettive e possibili sviluppi della "Dignitas connubii". Sull'abrogazione dell'obbligo della doppia sentenza conforme: una proposta concreta*, Pontificia Università Gregoriana, 22/01/ 2015.

14. Cf. can. 1682 del CIC, antes de *Mitis Iudex*.

defensor del vínculo o el promotor de justicia, si participa en la causa, de apelar la primera sentencia que declara la nulidad del matrimonio.

En segundo lugar, se ha querido devolver al Obispo el lugar central que le corresponde en el ejercicio de la justicia en su diócesis¹⁵. Se trata de una dimensión ineludible de su ministerio de gobierno, que se ejerce no sólo a través de las funciones legislativa y ejecutiva, sino también a través de la judicial¹⁶. Teniendo en cuenta esta potestad principal y ordinaria del Obispo en el ejercicio de la potestad judicial en su diócesis, se ha dejado a su responsabilidad la posibilidad de admitir, cuando no sea posible constituir el tribunal colegial para las causas de nulidad matrimonial, la constitución de un juez único, con tal que sea clérigo. Esto último no porque se trate de una exigencia doctrinal, sino por la conveniencia de jerarquizar con el orden sagrado esta función ministerial.

Para que sea más visible el lugar capital del Obispo en la dimensión judicial de la potestad de gobierno de su diócesis, este deberá ofrecer un signo de la conversión de las estructuras de su Iglesia particular. El Obispo deberá valerse de los oficios de la curia en el ejercicio de este ministerio, pero al mismo tiempo deberá disponerse a ejercer personalmente este ministerio en cuanto referido a las causas de nulidad matrimonial. Esto deberá hacerlo especialmente en el proceso “más breve”, previsto para los casos en los que los argumentos en favor de la nulidad son particularmente evidentes¹⁷.

En estos casos, como explicaremos enseguida, será el Obispo el que, con el debido asesoramiento, si alcanza la certeza moral sobre la nulidad del matrimonio, dará la sentencia afirmativa, o en el caso contrario decidirá que la causa sea tratada con el proceso ordinario de nulidad. Sin duda puede calificarse esta introducción de un proceso más breve, de algún modo semejante aunque claramente distinto del ya existente proceso documental, entre otras cosas porque el juez que dé la sentencia deberá ser siempre el Obispo, es la novedad más destacada en la disciplina del proceso matrimonial canónico. Su efectiva implementación requerirá una verdadera conversión de las estructuras de la diócesis, al servicio de su función pastoral¹⁸.

Otro aspecto que se ha considerado con atención involucra la dimensión sinodal del ministerio episcopal, y sus consecuencias prácticas en el servicio pastoral que se presta a través de la labor judicial.

15. Cf. *Mitis Iudex, Proemio*, II y III.

16. Cf. Mt. 16, 19 y can 135.

17. Cf. *Mitis Iudex, Proemio*, IV.

18. Cf. FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*, n° 27, en AAS 105 (2013) 1031.

En consecuencia, teniendo en cuenta la apremiante exhortación a los Obispos diocesanos para que, si no lo tienen hasta ahora constituyan en cuanto sea posible el tribunal en su diócesis para tratar las causas de nulidad matrimonial, o en todo caso elijan en modo estable otro tribunal, diocesano o interdiocesano cercano para tratar estas causas de sus fieles, se entiende también que se pretenda restaurar, en la medida de lo posible, la función del tribunal metropolitano como tribunal de apelación para los tribunales diocesanos, recuperando de la manera más efectiva posible este signo distintivo de la sinodalidad de la Iglesia, vigente desde los primeros siglos¹⁹. Esto multiplicará la existencia de tribunales de apelación, que hoy en algunos lugares es sólo uno, el de la Conferencia episcopal, para todos los tribunales del ámbito de la Conferencia, tribunales por otra parte sólo interdiocesanos.

Por otra parte, y también como consecuencia de la dimensión sinodal del oficio episcopal, para la efectiva actuación del nuevo proceso matrimonial canónico, será de especial importancia que las Conferencias episcopales podrán brindar a los Obispos²⁰. Con una justa aplicación del principio de subsidiariedad, deberán respetar el derecho de los Obispos de organizar la potestad judicial en la propia Iglesia particular, y deberán ayudar a que puedan hacerlo. Entre las tareas de la Conferencia episcopal pueden señalarse:

- a) *Estimular* a los Obispos a poner en práctica la reforma del proceso matrimonial, ayudándolos a organizar sus propios tribunales para que se concrete la cercanía entre los fieles y el tribunal al que pueden acudir para esclarecer la duda sobre la validez o la nulidad del matrimonio que han contraído y que ha fracasado.
- b) *Ayudar* a encontrar los modos para que se asegure la gratuidad de los procesos, sin dejar salvar la justa y digna retribución de los operadores de los tribunales, de modo que en una materia tan estrechamente ligada a la salvación de las almas, la Iglesia manifieste el amor gratuito de Cristo, por el cual todos hemos sido salvados.
- c) *Ofrecer una formación permanente*, en comunión con las iniciativas de los Obispos y de la Santa Sede, para los operadores de los tribunales. Parte importante de esta formación podrá ser ofrecida por las Facultades e Institutos de Derecho Canónico, que podrán ofrecer, además de los cursos ya existentes para la obtención de los grados académicos, otros específicos, con todas las modalidades que los instrumentos técnicos actuales permiten, dedicados al

19. Cf. *Mitis Iudex*, Proemio, V.

20. Cf. *Mitis Iudex*, Proemio, VI.

derecho matrimonial sustantivo y al derecho procesal específico de las causas de nulidad de matrimonio.

Por último, respetando un antiguo principio jurídico que refuerza el vínculo de Pedro y las Iglesias particulares, se mantiene el derecho de los fieles de apelar al Tribunal ordinario de la Sede Apostólica, es decir a la Rota Romana, respetando un antiguo principio jurídico, de modo que resulte reforzado el vínculo entre la Sede de Pedro y las Iglesias particulares²¹. Esto tendrá que hacerse, como de hecho se propone en las normas del nuevo proceso, impidiendo cualquier abuso del derecho que pudiera comportar algún daño a la salvación de las almas, poniendo en marcha apelaciones con intenciones meramente dilatorias y sin un mínimo fundamento.

IV. SERVICIO JUDICIAL Y PASTORAL

Se puede pensar que una de las razones de la dificultad de los fieles para llegar a los tribunales de la Iglesia, se deba a un progresivo alejamiento, quizás producto de la misma especialización técnica y el correspondiente lenguaje a veces hermético para los no entendidos, de los operadores de los tribunales eclesiásticos, que los ha hecho distantes, si no invisibles, para las demás instancias pastorales que atienden (o deberían atender) a estos fieles.

El *Motu proprio* ofrece precisamente una buena oportunidad de acortar esta distancia, a través de las estructuras a la vez judiciales y pastorales en el sentido más habitual de la expresión, propuestas en las primeras reglas de procedimiento que lo integran. Teniendo en cuenta la imagen repetidamente usada por Francisco de la Iglesia como un hospital de campaña que debe salir al encuentro de los fieles heridos, podría imaginarse que, mientras esa tarea se realiza a través de la iniciativa pastoral propuesta en las primeras Reglas de procedimiento de *Mitis Iudex*, el tribunal eclesiástico será la “terapia intensiva” de dicho hospital, en la que se tratarán, con servicios especializados, los consideran “herido de muerte” su vínculo matrimonial, preguntándose por su validez o nulidad.

Se parte de la misión del Obispo, que “como el buen Pastor, está obligado a ir al encuentro de sus fieles que tienen necesidad de un especial cuidado pastoral”, como es el caso de los que se preguntan sobre la validez o la nulidad de su matrimonio. En este sentido, los tribunales tienen que servir a los Obispos a

21. Cf. *Mitis Iudex*, *Proemio*, VII.

responder la necesidad de los fieles que se preguntan sobre la validez de su matrimonio²².

La primera pista nos es ofrecida por el canon citado en el primer artículo de las normas de procedimiento, que se refiere a la solicitud del Obispo diocesano por todos los fieles que se le han confiado, aplicándola de manera especial a los cónyuges separados o divorciados²³, haciendo objeto de su afán apostólico aquellos que, por su particular situación, no pueden obtener en manera suficiente los frutos de la pastoral ordinaria, así como también aquellos que se han apartado de la práctica de la religión²⁴. Tanto en el primero como en el segundo de estos grupos se encuentran fieles que han fracasado en su matrimonio y necesitan una especial atención pastoral, que se inicia con la solicitud de su Obispo. Ciertamente, en este afán apostólico del Obispo están involucrados también los párrocos²⁵, con la ayuda de otros presbíteros, diáconos y fieles laicos²⁶.

La segunda pista nos es ofrecida por lo que quizás algún desprevenido pueda haber tomado como un momento de duda, cuando en su inicio el artículo segundo utilizó la expresión “investigación prejudicial o pastoral”²⁷. En realidad, la expresión fue expresamente querida para expresar la cercanía entre los primeros pasos dados en la atención pastoral de estos fieles, y los que siguen, cuando se detecta la posibilidad de encontrarse ante un matrimonio nulo, de modo que ni se suspenda la atención pastoral porque se dirige al fiel al paso judicial, ni se aisle esta instancia judicial del paso inicial estrictamente pastoral.

Es claro que no pueden resolverse en una norma universal todas las formas posibles de ofrecer este servicio, que dependerá del camino realizado en este ámbito de la pastoral en un lugar determinado, de la cantidad de agentes pastorales preparados para este servicio pastoral y de los medios con los que se cuente para llevarlo adelante. En cada diócesis habrá que ver la posibilidad o la conveniencia de un servicio que se realiza en todas las parroquias, o en algunas de ellas, o en una estructura diocesana. En todos los casos, sin embargo, deberá preverse que la atención de los fieles en esta situación sea hecha en el ámbito de un pastoral matrimonial diocesana que una los diversos esfuerzos volcados en ella en objetivos comunes, y de modo tal que esta atención de los fieles sirva también para

22. *Mitis Iudex, Reglas de procedimiento, Introducción.*

23. Cf. *ibid.* art. 1.

24. Cf. can. 383 § 1.

25. Cf. can. 529 § 1.

26. Cf. can. 519.

27. Cf. *Mitis Iudex, Reglas de procedimiento, art. 2.*

recoger todos los elementos que posteriormente puedan ser útiles en una causa de nulidad²⁸.

Será tarea del Ordinario de lugar organizar el modo realizar este servicio pastoral, partiendo de lo que ya exista en la diócesis, como servicios de consultoría familiar, de consultoría psicológica, de atención espiritual, etc. Serán en algunos casos servicios de carácter diocesano, o también de carácter parroquial. Se deberá tener en cuenta no sólo el servicio imprescindible de los sacerdotes, en primer lugar el párroco, sino también el que pueden prestar los diáconos y otros fieles, con experiencia y competencia en variadas disciplinas. En todo caso, se deberá tratar de lograr un servicio que, coordinando fuerzas diversas, permita un mejor servicio de los fieles. Deberá tenerse una mínima pero suficiente estructura organizativa que coordine los esfuerzos, sea de carácter diocesano o incluso interdiocesano. Este servicio pastoral, coordinando con los demás aspectos de la atención del matrimonio y la familia, se ocupará de la atención de los fieles cuyos matrimonios hayan fracasado, ayudándolos, cuando sea el caso, también a llegar al tribunal eclesiástico, para presentar su causa de nulidad matrimonial. Un *vademecum*, preparado por personas expertas y prácticas, hecho por la diócesis o por la Conferencia episcopal, podría ser un instrumento útil a los agentes de pastoral que atenderán a estas personas, guiándolas, cuando sea el caso, hasta las puertas del tribunal²⁹.

Dentro de la tarea pastoral de atención a los fieles que han fracaso en su matrimonio, cuando se detectan los signos de una posible nulidad matrimonial (por defecto de consentimiento, por impedimentos dirimentes no dispensados, por defecto de forma canónica), se deberá intentar, con la delicadeza y la discreción que estas situaciones requieren, especialmente cuando todavía están frescas las heridas, se debe intentar recoger todos los elementos de prueba conforme a los diversos capítulos de nulidad (exclusión parcial o total, error sustancial determinante, dolo, incapacidad psíquica, etc.). En orden a una posible utilización del proceso más breve, será importante constatar también sobre la posible conformidad de ambas partes en la presentación de la causa de nulidad³⁰.

Por último, todo lo que se pueda reunir durante esta etapa de la atención pastoral de los fieles que han fracasado en su matrimonio en orden a la presentación de una posible causa de nulidad, confluirá en la preparación de un escrito de demanda, que las personas encargadas de este servicio pastoral podrán ayudar

28. Como por ejemplo la lista de testigos que puedan ser citados, la documentación atinente a la prueba documental de algunos capítulos de nulidad, incluso la documentación sobre el matrimonio en cuestión. Cf. *Mitis Iudex, Reglas de procedimiento*, art. 2.

29. Cf. *Mitis Iudex, Reglas de procedimiento*, art. 3.

30. Cf. *ibid.*, art. 4.

a preparar, en orden a su presentación en la instancia judicial, ante el tribunal competente³¹.

V. ESTRUCTURA DE LOS TRIBUNALES PARA LAS CAUSAS DE NULIDAD

Antes de la presentación de la dinámica y el funcionamiento de los nuevos procesos matrimoniales, considero útil la explicación de la estructura judicial que dichos procesos requieren para su efectivo funcionamiento, ya que las nuevas normas han no sólo modificado el proceso mismo, sino que han sentado las bases para que se renueven también las estructuras que deben responder a esta necesidad de los fieles.

V. 1. Los tribunales de primera instancia

Actualmente en Argentina existen ocho tribunales interdiocesanos de primera instancia, y un tribunal de la Conferencia Episcopal, de apelación o segunda instancia³². Esto mismo sucede en otros países de América Latina, y en otros continentes, incluso en Europa. En el caso de Argentina, es sabido por todos que, aún con la duplicación de tribunales interdiocesanos³³, los tribunales quedan todavía en algunos casos muy lejos de los fieles. Se refería a esto Francisco el 5 de noviembre de 2014, cuando ya había iniciado su trabajo la Comisión Pontificia a la que había encargado estudiar la reforma del proceso matrimonial, recibiendo a los participantes en el Curso *Super rato* realizado por la Rota Romana, considerando imposible imaginar que personas simples, comunes, se acercaran al Tribunal interdiocesano de Buenos Aires, que según creía recordar contaba con quince diócesis, la más lejana a 240 kilómetros de distancia³⁴. Hay distancias aún mucho mayores, como por ejemplo los 1.880 kilómetros de distancia que separan a un fiel de Río Gallegos del tribunal de Neuquén, al que debería acudir

31. Cf. *Mitis Iudex*, *Reglas de procedimiento*, art. 5.

32. Tribunal Interdiocesano Bonaerense, de La Plata; Córdoba, Santa Fe, Tucumán; Corrientes, Neuquén y Mendoza.

33. En treinta y tres años se pasó de los cuatro creados en 1978 a los ocho existentes desde 2011.

34. Cf. *Saluto del Santo Padre Francisco ai partecipanti al Corso Super rato promosso dal Tribunale della Rota Romana*, 5/11/2014, en *Quaderni dello Studio Rotale* 22 (2015) 61-62. Es evidente que el Santo Padre no quiso exagerar, ya que en realidad el Tribunal mencionado lo integran veinte jurisdicciones, y la más lejana, Concordia, se encuentra a 452 kilómetros de distancia por la ruta nacional 14.

si quisiera presentar la causa de nulidad de su matrimonio, o 2.462 kilómetros si el fiel viviera en Ushuaia.

Diversas razones llevaron a lo largo del tiempo a prescindir de los tribunales diocesanos, para llegar a este estado de cosas. En algunos casos, se trató de la carencia de personas con la debida preparación³⁵. En otros casos fue la gran cantidad de diócesis y la pequeña cantidad de causas, que hacían innecesaria la multiplicación de tribunales³⁶. Pero esta situación ha cambiado. Tanto porque hay ahora mayor posibilidad de tener personas dispuestas para un servicio pastoral que requiere una preparación específica, cuanto porque el aumento de fracasos matrimoniales lleva también a una cantidad mayor de fieles a preguntarse sobre la validez del vínculo del matrimonio celebrado y fracasado.

Acercar este servicio a los fieles requiere necesariamente, al menos en Argentina, preguntarse sobre la posibilidad de aumentar los tribunales existentes. A nadie se le escapa que, con la estructura actual, para muchos fieles la posibilidad de presentar la causa de nulidad es solo teórica, ya que la distancia física, e incluso moral que lo separa del tribunal es infranqueable³⁷.

No es nuevo que se reconozca al Obispo como juez en su diócesis. Lo decía ya el Código de 1917, y lo recoge el Código vigente, a la luz del Concilio. Tampoco es nuevo que esta potestad judicial, parte de su potestad de gobierno, el Obispo puede ejercerla por sí mismo o a través de otros, ajustándose a las normas que regulan su ejercicio³⁸.

Tampoco es nuevo que en cada diócesis debía tratar de tenerse el propio tribunal de primera instancia. La posibilidad del tribunal interdiocesano debía tenerse por excepción, al punto tal que requería la intervención de la Santa Sede, aunque de hecho se había convertido en una regla³⁹.

La situación actual ha llevado al Santo Padre a impulsar la creación de los tribunales diocesanos para las causas de nulidad⁴⁰. Se podrá de esta manera responder a la necesidad de los fieles con el servicio pastoral de la justicia, que se acerca a los fieles como el buen samaritano al herido del camino⁴¹. Para que

35. Aún sin hacer un estudio detallado, se puede presumir que esta fue la situación en Argentina.

36. Parece ser el caso de Italia, cuyos tribunales regionales fueron instituidos por Pío XI en 1938, con el *Motu proprio Qua Cura*.

37. Cf. *Mitis Iudex, Proemio*.

38. Cf. can. 1419 § 1, a la luz de sus fuentes: can. 1572 § 1 del CIC 1917, *Lumen gentium*, 27, y SIGNATURA APOSTOLICA, Litt. 24 iunii 1972, n° 1.

39. Cf. cánones 1420-1421 para el tribunal diocesano, y can. 1423 para el tribunal interdiocesano.

40. Cf. can. 1673 § 2.

41. Cf. *Lc.* 10, 25-37.

no pueda dudarse de lo urgente de este empeño que se pide a los Obispos para crear el tribunal propio, en orden a acercar a los fieles el servicio pastoral de la justicia en las causas de nulidad, se les da la facultad de desistir, por lo que hace a las causas de nulidad matrimonial, del tribunal interdiocesano que hoy integra su diócesis, sin necesidad de pedir permiso a la Santa Sede. Lo mismo podrá hacer para pasar del tribunal interdiocesano a otro de carácter diocesano, más cercano que el que se abandona⁴².

Es claro que no será posible a todos los Obispos crear, de un día para otro, y tampoco en los tres meses que han comenzado a correr desde que se hizo público el Motu propio promulgado el 15 de agosto pasado, el propio tribunal diocesano para las causas de nulidad. Por esta razón se prevé también la posibilidad de que el Obispo opte por acceder a otro tribunal, siempre bajo el criterio de la cercanía, sea este diocesano o interdiocesano⁴³. Será conveniente, por cierto, en la medida de lo posible, que esto se haga siempre dentro de la misma provincia eclesiástica, ya que se facilitará de esta manera que también el tribunal de apelación esté próximo a los fieles, como veremos enseguida.

De todos modos, en caso de hacer esta opción, no podrá descansar sólo en la elección de un tribunal diocesano o interdiocesano cercano a sus fieles. Deberá también empeñarse con solícito afán pastoral en preparar a la brevedad posible clérigos y laicos de la diócesis que le permitan constituir cuanto antes el tribunal diocesano para las causas de nulidad matrimonial. Esta formación, que deberá ser permanente y continua, se confía a las diócesis, a sus agrupaciones y a la Santa Sede, en comunión de objetivos. Son ejemplos la labor incansable de la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Católica Argentina y los cursos que la Rota Romana se empeña en realizar fuera de Roma, el primero de ellos en Buenos Aires en agosto de 2014, con trecientos participantes provenientes de diez países, y el realizado a inicios de septiembre pasado en México, con una cantidad semejante de participantes y de países⁴⁴.

V.2. Tribunal colegial o juez único

Se ha mantenido, como principio y criterio general, la necesidad del tribunal colegial con un mínimo de tres jueces para resolver las causas de nulidad matrimonial. Sin embargo, para facilitar el tratamiento de estas causas allí donde no

42. Cf. *Reglas de procedimiento*, art. 8 § 2.

43. Cf. can. 1673 § 2.

44. Cf. *Reglas de procedimiento*, art. 8 § 1.

haya suficientes clérigos, se admite ahora que dos de ellos sean laicos, bastando que haya al menos un clérigo en el colegio⁴⁵.

Este principio del tribunal colegial admite la excepción, cuando no es posible contar con un tribunal colegial. Es el Obispo Moderador del tribunal (sea este diocesano o interdiocesano), el que puede tomar esta decisión confiar las causas a un juez único, que tendrá que ser siempre clérigo. Para ello no tiene necesidad, como hasta ahora, del “permiso” de la Conferencia episcopal. Este juez único, en cuanto sea posible, deberá contar con dos asesores, expertos en ciencias jurídicas o humanas atinentes a la materia de que se trata, aprobados de manera estable por el Obispo para esta tarea de asesoría⁴⁶. Podrán entonces ser juristas, o psiquiatras, o psicólogos, o expertos en otras disciplinas que resulten de utilidad para asesorar al juez en los aspectos particulares de cada causa.

V. 3. El tribunal de segunda instancia

El tribunal eclesiástico nacional es hoy el único tribunal de apelación en Argentina, para todos los tribunales interdiocesanos que funcionan en el país. En este tribunal, por lo que se puede prever, deberán disminuir en gran número las causas a tratarse, ya que no existe más la apelación automática de las causas con sentencia afirmativa en la primera instancia. Sólo llegarán a él las causas tratadas en los tribunales interdiocesanos, concluidos con sentencia afirmativa o negativa, que sean expresamente apeladas por alguna de las partes o por el defensor del vínculo⁴⁷.

Del mismo modo que los tribunales interdiocesanos de Argentina, tampoco el nacional, de apelación, desaparece automáticamente con la entrada en vigor del nuevo proceso matrimonial. Su subsistencia está atada a la de los tribunales interdiocesanos. Sólo si estos, los cuatro primeros creados en 1978 y los cuatro últimos, que pueden considerarse desprendimientos de los anteriores, creados conforme al canon 1423 del Código de Derecho Canónico, desaparecieran totalmente, tendría sentido pensar que también desaparece el tribunal nacional, de apelación para los anteriores.

Sin embargo, en la medida en que vayan creándose, conforme a lo instado en *Mitis Iudex*, los tribunales diocesanos, deberán ir creándose también nuevos

45. Cf. can. 1673 § 3.

46. Cf. *Mitis Iudex*, *Proemio*, II, y can. 1673 § 4. Se cambia así la disposición del actual canon 1425 § 4, que obligaba al Obispo Moderador a contar con el “permiso” (*permittere potest*) de la Conferencia episcopal para confiar las causas a un juez único, siempre clérigo.

47. Cf. *Mitis Iudex*, *Proemio*, I.

tribunales de apelación. Estos deberán ser tribunales metropolitanos, revitalizando de este modo una antigua y fructífera disciplina, al servicio de la proximidad de los tribunales a los fieles. Para el caso de los tribunales arquidiocesanos de primera instancia, será el Arzobispo quien tendrá que designar de modo estable un tribunal de apelación, con la aprobación de la Santa Sede, a través de la Signatura Apostólica⁴⁸.

Esto no se aplica para los tribunales interdiocesanos, para los cuales el tribunal de apelación será siempre el que haya creado la Conferencia episcopal (actualmente el tribunal nacional), con la aprobación de la Santa Sede⁴⁹. La Conferencia episcopal podrá crear más de un tribunal de segunda instancia, además del ya existente, con la aprobación de la Santa Sede. Esto puede ser especialmente útil si, conforme al principio de proximidad, que siempre debe ser tenido en cuenta como inspirador de la actual reforma, algún Obispo decide adherir a un tribunal diocesano de una provincia eclesiástica distinta a la propia.

En todo caso, en el tribunal de segunda instancia siempre habrá que decidir en forma colegial, bajo pena de la nulidad de la decisión, no siendo posible por lo tanto en el segundo grado la decisión del juez único⁵⁰.

V.4. Guía práctica para la constitución de nuevos tribunales

Las nuevas normas reclaman, para su correcta aplicación, la creación de nuevos tribunales, diocesanos o interdiocesanos, de primera y de segunda instancia.

Se debe tener en cuenta que el Obispo cuya diócesis pertenece a uno de los actuales tribunales interdiocesanos, no necesita pedir ningún permiso o licencia para formar el tribunal diocesano para el tratamiento de las causas de nulidad matrimonial. Así lo señala con claridad la norma actual. En caso de no poder hacerlo, podrá acceder a otro tribunal diocesano o interdiocesano, teniendo siempre presente el criterio de la cercanía del tribunal a los fieles⁵¹. Incluso en el caso de estar integrando hasta el momento, como sucede en la Argentina, un tribunal interdiocesano para el tratamiento de todo tipo de causas, permanece íntegra su facultad de desistir de este tribunal⁵².

48. Cf. *Mitis Iudex*, *Proemio* V, can. 1673 § 6 y cáns. 1438-149.

49. Cf. can. 1439.

50. Cf. can. 1673 § 5.

51. Cf. can. 1673 § 2. El verbo utilizado en la norma es claro, e imperativo: “*constituar*”.

52. Cf. *Reglas de procedimiento*, art. 8 § 2.

De tal modo plantearon algunos la duda sobre esta facultad del Obispo de desistir del tribunal interdiocesano sin necesidad de autorización de la Santa Sede, que el Santo Padre pidió expresamente al Decano de la Rota Romana, presidente de la Comisión Pontificia que preparó el texto de *Mitis Iudex*, que con la finalidad de una definitiva claridad en la aplicación de los documentos pontificios sobre la reforma matrimonial, que fuera claramente manifestada la mente del legislador supremo de la Iglesia sobre los dos *Motu proprio* que reforman el proceso de nulidad matrimonial, para la Iglesia latina y para las Iglesias orientales. El Decano lo hizo el pasado 4 de noviembre, diciendo textualmente sobre este punto:

“... 1. *Il Vescovo Diocesano ha il diritto nativo e libero in forza di questa legge pontificia di esercitare personalmente la funzione di Giudice e di erigere il Suo Tribunale diocesano*”⁵³.

También persistía en algunos la duda sobre la facultad de los Obispos de acordar la creación de nuevos tribunales interdiocesanos, de primera y de segunda instancia, dentro y más allá de los límites de las provincias eclesiásticas. También a este punto, por lo tanto, se extendió el pedido del Santo Padre al Decano de la Rota Romana de expresar la mente del legislador supremo. Y así lo hizo en la misma ocasión ya mencionada:

“... 2. *I Vescovi all'interno della provincia ecclesiastica possono liberamente decidere di erigere, nel caso non ravvedano la possibilità nell'imminente futuro di costituire il proprio Tribunale, di creare un Tribunale interdiocesano; rimanendo, a norma di diritto e cioè con licenza della Santa Sede, la capacità che Metropolitani di due o più province ecclesiastiche, possano convenire nel creare il Tribunale interdiocesano sia di prima che di seconda istanza*”⁵⁴.

El sentido común reclama que, antes de crear un tribunal diocesano, el Obispo dé noticia de su intención al Moderador del tribunal interdiocesano que hasta ese momento integra y concuerde con él, si fuera el caso, el pago o condonación de la eventual deuda que pueda existir de la diócesis con el tribunal interdiocesano. También deberá dar aviso a la Signatura Apostólica del tribunal erigido, y si fuera necesario contar con alguna dispensa respecto a las condiciones, sobre todo de grados académicos, de los integrantes del tribunal, tal como

53. La «mens» del Pontefice sulla riforma dei processi matrimoniali, en *L'Osservatore Romano*, 8/11/ 2015, pág. 8.

54. *Ibid.*

se detallan a continuación, solicitarla antes de proceder a su creación. Lo mismo debe decirse de los Obispos que decidan crear un tribunal interdiocesano dentro de la misma provincia eclesiástica. Si, en cambio, se decidiera crear un nuevo integral integrado por diócesis de más de una provincia eclesiástica, deberá obtenerse la licencia de la Santa Sede, como hasta ahora⁵⁵.

El mínimo necesario para constituir un tribunal diocesano para las causas de nulidad matrimonial consiste en contar con un Vicario judicial, un defensor del vínculo y un notario, y, para cuando se requiera su participación porque está en juego el bien público, un promotor de justicia. Deberá contarse con al menos con un asesor, para que actúe en las causas que se resuelvan por el proceso más breve ante el Obispo diocesano. Si se pretende un tribunal que pueda juzgar colegialmente las causas de nulidad, se deberá contar además con al menos otros dos jueces. Como oficio optativo está el del auditor, al cual el Vicario judicial o el juez puede confiar la instrucción de una causa, tanto si se desarrolla con el proceso con el proceso ordinario como si se realiza con el proceso más breve ante el Obispo.

El Vicario judicial deberá ser siempre un sacerdote mayor de treinta años, distinto del Vicario general salvo que la diócesis sea muy pequeña o las causas sean muy pocas, de buena fama, y al menos licenciado en derecho canónico⁵⁶. Si se pretendiera nombrar Vicario judicial a un sacerdote que contara con la suficiente experiencia pero no con el título en derecho canónico, se necesitaría la dispensa de la Santa Sede, que concede la Signatura Apostólica.

El defensor del vínculo y el promotor de justicia pueden ser clérigos o laicos, con probada prudencia y celo por la justicia, y como mínimo licenciados en derecho canónico. La dispensa de este título debe pedirse a la Santa Sede, a través de la Signatura Apostólica⁵⁷.

Los jueces pueden ser clérigos o laicos, siempre y cuando en el tribunal colegial al menos uno sea clérigo, es decir, sacerdote o diácono, al menos licenciados en derecho canónico⁵⁸. La dispensa del grado académico, como en los casos anteriores, corresponde a la Signatura Apostólica. Conviene tener en cuenta que esta dispensa se concede con más facilidad cuando el candidato carente del grado académico consta sin embargo con especiales características de probada madurez y prudencia, adquirida en otros ámbitos de la disciplina jurídica.

55. Cf. can. 1423.

56. Cf. cáns. 1420 §§ 1 y 4.

57. Cf. cáns. 1430, 1432 y 1435.

58. Cf. can. 1421 §§ 1 y 3.

Todos los oficios hasta ahora mencionados se nombran por un tiempo determinado. No hay indicaciones precisas sobre la duración de este plazo, pero suele variar entre tres o cinco años, aunque pueden más, conforme a las condiciones del candidato y las costumbres o necesidades para oficios semejantes⁵⁹.

Se debe recordar que en el colegio de jueces que resuelven una causa basta con sólo uno que sea clérigo, y que los otros dos pueden ser laicos⁶⁰. Además, si no fuera posible formar un tribunal diocesano o interdiocesano colegial, es facultad del Obispo confiarla a un juez único, que debe ser siempre clérigo (es decir, sacerdote o diácono). En este caso, en la medida de lo posible, deberá asociarse al juez único dos, asesores, cuyas condiciones se precisan enseguida⁶¹.

Los asesores, que deben ayudar, en la medida de lo posible, al juez único al que se le asigna la resolución de una causa, deben ser aprobados para tal función por el Obispo, contando para ello con una vida ejemplar, y experiencia en las ciencias jurídicas o humanas⁶². Entre ellas se puede considerar no sólo el derecho canónico y las demás ciencias jurídicas, sino también la psiquiatría, la psiquiatría, la consultoría psicológica. Uno de estos asesores, u otros con condiciones semejantes, deberá ayudar al Obispo a la hora de decidir una causa llevada adelante por el proceso más breve⁶³.

Los notarios pueden ser los mismos que intervienen en otros procesos de la curia diocesana, o específicos para la tarea propia del tribunal. Deben ser personas de buena fama, que estén por encima de toda sospecha. Sólo en el caso de estar en juego la fama de un sacerdote en las cuestiones en las que intervengan (y en principio esto no tiene por qué suceder en una causa de nulidad matrimonial), el notario debe ser sacerdote⁶⁴.

Los auditores, a quienes el Vicario judicial o el juez puede confiar la instrucción de una causa con el proceso ordinario o con el proceso más breve, tiene que ser aprobado por el Obispo, y pueden ser clérigos o laicos, de buenas costumbres, que cuenten con la suficiente prudencia y recta doctrina⁶⁵.

59. Cf. can. 1422.

60. Cf. can. 1673 § 3.

61. Cf. can. 1673 § 4.

62. Cf. *ibid.*

63. Cf. cáns. 1685 y 1687 § 1.

64. Cf. cáns. 483 y 1437.

65. Cf. can. 1428 § 2.

VI. LA DINÁMICA DE LA CAUSA DE NULIDAD

Presento a continuación, el desarrollo de una causa de nulidad, conforme a los nuevos procesos. Sigo un orden a la vez lógico y cronológico, iniciando por el fuero competente, la prima fase inicial común a todos los procesos, y posteriormente lo específico de cada uno de ellos: el proceso ordinario, el proceso más breve ante el Obispo, y el proceso documental.

VI.1. La introducción de una causa

No hay cambios en la norma vigente en cuanto al derecho de impugnar la validez de un matrimonio. Sólo por una cuestión de mayor simplicidad, se agruparon en un solo canon los dos que se ocupaban de la materia. En definitiva, pueden impugnar la validez del matrimonio tanto las partes, como el promotor de justicia, aunque este último sólo si se trata de una nulidad que ha tomado estado público, y es imposible o inconveniente convalidar el matrimonio⁶⁶.

Se reivindica, como se hacía hasta ahora, el derecho propio del juez eclesiástico para entender en las causas matrimoniales de los bautizados, incluso sobre los efectos civiles, cuando sean presentados de manera incidental o accesorio⁶⁷.

Teniendo en cuenta la necesidad de acercar lo más posible los tribunales a los fieles necesitados de sus servicios, ya señalada al comienzo, se han ampliado y simplificado los títulos de competencia que indican los tribunales a los que se puede acudir para pedir la declaración de la nulidad de un matrimonio. Son competentes los tribunales que corresponden al lugar de la celebración del matrimonio, del domicilio o del cuasidomicilio de ambas o de una de las partes, o del lugar donde se han de reunir la mayor parte de las pruebas⁶⁸.

Se ha eliminado la necesidad de la pertenencia de ambas partes, por razón del domicilio o cuasidomicilio, a una misma Conferencia episcopal, para poder acudir al tribunal competente por razón del domicilio del actor. Y tanto para este caso, como para acudir al tribunal del lugar donde se reunirá la mayor parte de las pruebas, ya no hace falta el consentimiento de un Vicario judicial ajeno al tribunal, evitándose de este modo las demoras, a veces muy prolongadas, que se producían esperando este consentimiento⁶⁹.

66. Cf. can. 1674.

67. Cf. can. 1671.

68. Cf. can. 1672.

69. En la anterior disposición, se requería en algunos casos el consentimiento del Vicario ju-

Todos estos títulos de competencia son equivalentes entre sí, y puede recurrirse, por lo tanto, a cualquiera de ellos, para elegir el tribunal en el cual presentar la causa. De todos modos, teniendo en cuenta el principio rector de la cercanía de los tribunales a los fieles, en orden a agilizar el tratamiento de las causas, deberá optarse, en cuanto sea posible, por el tribunal que resulte más próximo a las partes⁷⁰.

No se deberá olvidar tampoco la posibilidad y la conveniencia, conforme a la norma ya vigente, de acudir a la colaboración entre los tribunales a través de las letras rogatorias o exhortos, cada vez que un paso procesal lo sugiera como oportuno⁷¹. De esta manera se podrá ayudar a las partes y a los testigos a participar en la causa de nulidad que los involucra de uno u otro modo, con el menor gasto posible⁷². Esto requerirá, por supuesto, que se responda a estos exhortos con premura, sin demoras que cargan sobre la ansiedad y la incertidumbre de los fieles, que esperan el pronunciamiento de la sentencia sobre su estado.

La experiencia de los jueces que por largos años han trabajado en los tribunales de primera instancia sin encontrarse ante la oportunidad de aplicar con frutos la exhortación de intentar, en la medida de lo posible, la reconciliación de las partes y eventualmente la convalidación del matrimonio antes de aceptar una causa de nulidad, ha llevado a modificar la norma que imponía esta obligación, por la nueva que impone constatar el fracaso irremediable de la convivencia conyugal, antes de aceptar la causa de nulidad⁷³.

El escrito de demanda que pide la declaración de la nulidad de un matrimonio debe presentarse al Vicario judicial del tribunal competente, que deberá aceptarlo si constata que el pedido tiene algún fundamento. La demanda puede llegar firmada por las dos o por sólo una parte. En el primer caso el Vicario judicial debe notificarla sólo al defensor del vínculo. En el segundo caso, debe notificarla también a la otra parte, otorgándole un término de quince días para que manifieste su posición ante la demanda. Si ante la primera notificación, dentro del tiempo señalado no se tuviera respuesta de la parte demandada, el Vicario deberá juzgar la oportunidad de una segunda notificación. Lo hará siempre teniendo en cuenta que la participación en el proceso es un derecho de las partes, y normalmente debería facilitar la verificación de los hechos⁷⁴.

dicial del domicilio o cuasidomicilio de la parte convenida, cf. can. 1673 del CIC, antes de *Mitis Iudex*.

70. Cf. *Reglas de procedimiento*, art. 7 § 1.

71. Cf. can. 1418.

72. Cf. *Reglas de procedimiento*, art. 7 § 2.

73. Cf. can. 1675.

74. Cf. can. 1676 §§ 1-2.

El siguiente paso es la determinación, por parte del Vicario judicial, del proceso que habrá de seguirse, si el ordinario o el más breve. Sea una o la otra la decisión tomada, en el mismo decreto el Vicario judicial debe fijar la fórmula de dudas sobre la que versará la causa, y notificarlo a las partes y al defensor del vínculo⁷⁵.

VI. 2. El proceso ordinario

Serán los fieles que presentan una causa de nulidad, como lo era hasta ahora, los que elegirán, entre los tribunales competentes, aquel en el que presentarán su escrito de demanda.

VI.2.1. Introducción e instrucción de la causa

Como ya se ha dicho, estos pueden llegar a ser varios: el tribunal del lugar donde se celebró el matrimonio, o el tribunal donde alguna de las partes tiene el domicilio o el cuasidomicilio, o el tribunal donde de hecho se recogerá la mayor parte de las pruebas. Aunque los títulos de competencia son entre sí equivalentes, en la elección se deberá tener en cuenta y salvar, en cuanto sea posible, el principio de la proximidad entre el juez y las partes. Además, y en cuanto sea necesario, se deberá recurrir a los exhortos para producir las pruebas, para que tanto las partes como los testigos puedan participar en la causa con el menor gasto posible⁷⁶.

Normalmente serán las partes las que presentarán la causa de nulidad, pero podrá hacerlo también el promotor de justicia, cuando se trata de una nulidad ya divulgada, y sea imposible o inoportuno convalidar el matrimonio⁷⁷.

Una vez recibido un escrito de demanda⁷⁸ que goce de algún fundamento, a través de un decreto notificado a las partes y al defensor del vínculo, el Vicario judicial competente⁷⁹ debe:

- 1° admitirlo;
- 2° notificarlo al defensor del vínculo y a la parte demandada (a menos que esta haya ya firmado el escrito de demanda), que tiene un plazo de quince días para

75. Cf. can. 1676 § 2.

76. Cf. can. 1672 y *Reglas de procedimiento*, art. 7.

77. Cf. can. 1674 y *Reglas de procedimiento*, art. 9.

78. O una demanda oral, conforme a lo establecido en *Reglas de procedimiento*, art. 10.

79. Cf. *Reglas de procedimiento*, art. 11.

expresar su posición respecto a la demanda (si fuera necesario, deberá repetir la notificación a la parte demandada);

3° fijar la fórmula de dudas, determinando los capítulos de nulidad de la causa;

4° establecer si la causa será tratada con el proceso ordinario, o con el proceso más breve ante el Obispo.

Si el Vicario judicial decide que la causa sea tratada con el proceso ordinario, en el mismo decreto constituye el colegio de jueces o el juez único y los asesores que en la medida de lo posible lo ayudarán al momento de decidir la sentencia. Si, en cambio, dispone que en el caso se debe aplicar el proceso más breve ante el Obispo, procederá conforme al canon 1685, que se comentará enseguida⁸⁰.

Si el Vicario judicial hubiera dispuesto que la causa deberá tratarse con el proceso más breve ante el Obispo, en el momento de notificar la demanda deberá invitar a la parte que no la haya firmado a que lo haga, comunicando al tribunal si sólo da su consentimiento para que se aplique este proceso, o si entiende además asociarse a la demanda. En la medida en que resulte necesario, deberá invitar a la parte que presentó la demanda a completar su escrito, para que reúna todas las condiciones exigidas por el canon 1684⁸¹.

Una vez realizada la instrucción, conforme a las normas actuales que rigen la misma⁸², corresponde al juez su ponderación. Deberá considerar en primer lugar las declaraciones de las partes que, si cuentan con eventuales testigos de credibilidad, y considerando todos los indicios y adminículos, en ausencia de otros elementos que las refuten, pueden llegar a tener valor de prueba plena. También la declaración de un testigo cualificado, cuando declara sobre lo que ha conocido a través del ejercicio de su oficio o cuando las circunstancias de hechos (objetivas) o de personas (subjetivas) así lo sugieren, puede tener valor de prueba plena⁸³.

En las causas por impotencia o defecto de consentimiento por una enfermedad mental o por una anomalía de naturaleza psíquica, se deberá recurrir a la intervención de uno o más peritos, salvo que por fuerza de las circunstancias conste con evidencia que la pericia será inútil⁸⁴.

Si durante la instrucción de la causa surgiera una duda muy probable sobre la no consumación del matrimonio, será suficiente oír a las partes para suspender la causa de nulidad, completar la instrucción en vista de la dispensa del matrimonio no consumado, y transmitir las actas a la Sede Apostólica (al Decano de la

80. Cf. can. 1676.

81. Cf. *Reglas de procedimiento*, art. 15.

82. Cf. cáns. 1677, 1678 § 3 y 1530-1586.

83. Cf. can. 1678 §§ 1-2.

84. Cf. can. 1678 § 3.

Rota Romana), con el pedido de la dispensa hecho por una o ambas partes, el voto del tribunal y el del Obispo⁸⁵.

VI.2.2. Publicación, conclusión y discusión de la causa

Concluida la instrucción, el juez debe publicar las pruebas dando un plazo para que las partes presenten las integraciones u objeciones que consideren necesarias, publicar las nuevas pruebas que puedan proponerse y hacer la nueva publicación. Terminado el plazo previamente fijado se debe concluir la causa y fijar los plazos para los alegatos de las partes y las observaciones del defensor del vínculo, con las debidas posibilidades de respuestas. En todo esto se siguen las normas hasta ahora vigentes⁸⁶.

VI.2.3. Decisión de la causa (la sentencia)

La certeza moral para emanar un sentencia requiere no sólo un peso de prevalente importancia de las pruebas y de los indicios, sino también que pueda excluirse cualquier duda prudente positiva de error, tanto en el derecho en el que se fundamenta, como en los hechos que se consideran probados, aunque no pueda excluirse absolutamente la posibilidad de lo contrario⁸⁷.

Si una parte ha declarado que rechaza recibir cualquier notificación que se refiera a la causa iniciada, debe considerarse que también ha renunciado al derecho de obtener una copia de la sentencia, y en este caso será suficiente notificarle solo la parte dispositiva de la misma⁸⁸.

VI.2.4. Impugnaciones y ejecución de la sentencia

Quedando siempre firme del derecho de presentar la querella de nulidad contra la sentencia⁸⁹, una vez que han transcurrido inútilmente los términos para

85. Cf. can. 1678 § 4.

86. Cf. cán. 1598-1606.

87. Cf. *Reglas de procedimiento*, art. 12.

88. Cf. *Reglas de procedimiento*, art. 13.

89. Cf. cán. 1619-1627.

la apelación, la primera sentencia que declara la nulidad del matrimonio se hace ejecutiva⁹⁰.

Si, en cambio, se apela la sentencia que declaró la nulidad del matrimonio, una vez que se han recibido las actas judiciales de la instancia anterior, el tribunal debe constituir el colegio de jueces, designar el defensor del vínculo y amonestar a las partes para que presenten las observaciones dentro de un término preestablecido. Si el tribunal colegial considera que la apelación es manifiestamente dilatoria, tiene que confirmar con decreto la sentencia de primera instancia. Si, por el contrario, se admite la apelación, deberá proceder del mismo modo que en la primera instancia, con las debidas adaptaciones⁹¹.

Es posible recurrir al tribunal de tercer grado contra una sentencia ejecutiva, para la nueva proposición de la causa conforme al canon 1644. En ese caso deben aducirse nuevas y graves pruebas o argumentos, dentro del término perentorio de treinta días desde la presentación de la impugnación⁹².

Permanece la posibilidad de agregar en la sentencia una prohibición de nuevas nupcias, para ambas o para una de las partes, así como también la posibilidad de que sea el Ordinario de lugar el que agregue dicha prohibición⁹³.

La sentencia ejecutiva debe ser notificada por el Vicario judicial al Ordinario del lugar donde se había celebrado el matrimonio, y este se encargará que sea anotada en el libro de matrimonios y en los libros de bautismos donde estén registrados los de las partes, las correspondientes notas marginales de la nulidad declarada, y de las eventuales prohibiciones de nuevos matrimonios⁹⁴.

VI.3. El proceso matrimonial más breve ante el Obispo

Seguramente este nuevo proceso matrimonial, que se añade a los dos ya existentes (el ordinario, y el documental), suscita mayor inquietud, no sólo por su novedad, sino quizás especialmente porque su decisión queda reservada al Obispo.

Conviene aclarar que el mismo nombre dado al nuevo proceso (*brevior*) pone en evidencia que también el proceso ordinario de nulidad ha sido simplificado y agilizado respecto al que hasta ahora debía aplicarse. Pero con este nuevo

90. Cf. cáns. 1630-1633.

91. Cf. can. 1680.

92. Cf. can. 1681.

93. Cf. can. 1682 § 1.

94. Cf. can. 1682 § 2.

proceso se intenta responder a los fieles que se encuentran en la especial circunstancia de un caso de nulidad evidente, y por lo tanto de una prueba fácil e irrefutable, y al mismo tiempo sin el peligro de conflictividad entre las partes.

Este nuevo proceso permite al Obispo diocesano dar él mismo una sentencia de nulidad en las causas en las que se reúnen simultáneamente las condiciones necesarias:

- 1° Que la demanda de nulidad es propuesta por ambas partes, o por una de ellas con el consentimiento de la otra;
- 2° Las circunstancias de hechos y de personas, sostenidas por testimonios o documentos, hacen evidente la nulidad; será normalmente la investigación pastoral o prejudicial de la que se habló antes, la que permitirá identificar estas circunstancias, de las que las Reglas de procedimiento nos presentan un elenco indicativo⁹⁵.

Para evitar confusiones, conviene presentar al menos una breve explicación de cada una de estas circunstancias que pueden hacer evidente una nulidad matrimonial, teniendo en cuenta que ninguna de ellas por sí misma es indicación suficiente de la posibilidad de aplicar el proceso más breve ante el Obispo, sino sólo en tanto y en cuanto hagan efectivamente evidente la nulidad, que puede demostrarse con testimonios o pruebas documentales de inmediata adquisición. Es entonces, la evidencia de la nulidad y la facilidad de su prueba, además del consentimiento de ambas partes, la que permite la aplicación del proceso más breve ante el Obispo.

a) *La falta de fe que puede generar la simulación del consentimiento o el error que determina la voluntad.* En este caso, la causa de la nulidad no es la falta de fe en cuanto tal. Esta sólo constituye la circunstancia que, en el caso particular, lleva a una o a ambas partes a excluir algún elemento o propiedad esencial del matrimonio, o a errar sobre ellos, de modo tal que dicho error de tal modo afecta su voluntad que lo mueve a prestar el consentimiento.

Se trata entonces de investigar y ponderar el efectivo influjo de la mundanidad de la cultura contemporánea sobre uno o ambos cónyuges, en modo tal que en las especiales circunstancias en las que vive, ajenas o contrarias a la fe, hace que su consentimiento no esté integrado en el cuadro orgánico de un matrimonio rectamente entendido y auténticamente vivido. La fe ilumina la inteligencia, y esta mueve la voluntad. La ausencia de la fe puede ser tal que el contrayente no tenga ya modo, en las concretas circunstancias que vive, de concebir o de incluir en su voluntad la indisolubilidad, o la fidelidad, o el bien de la prole. Se estaría

95. Cf. *Reglas de procedimiento*, art. 14 § 1.

ante un vicio de origen del consentimiento por defecto de la válida intención (simulación o exclusión), o por un grave déficit en la comprensión del matrimonio mismo (error), tal de determinar la voluntad⁹⁶.

Hará falta prestar la debida atención a las siguientes circunstancias: a) la formación humana y cultural de las personas (ej. familia atea o materialista), en cuya base hay un fuerte influjo de la mentalidad mundana⁹⁷; b) el contexto de valores de fe –o de su ausencia– en el cual maduró la decisión matrimonial; c) el posible encierro de la fe en un subjetivismo encerrado en la inmanencia de su razón o de sus sentimientos⁹⁸; d) la percepción del matrimonio como una mera forma de gratificación afectiva que impulsa a los contrayentes a la simulación del consentimiento, o sea a la reserva mental acerca de la misma permanencia de la unión o de su exclusividad⁹⁹.

b) *La brevedad de la convivencia conyugal*. En este caso, la sola brevedad de la convivencia conyugal no es por sí misma causa de la nulidad, pero se constituye en un indicio fuerte de un posible vicio en el consentimiento, por ejemplo de una exclusión de alguna propiedad esencial del matrimonio (indisolubilidad, unidad), o de alguno de sus fines (el bien de la prole, el *bonum coniugum*).

c) *El aborto procurado para impedir la procreación*. Como en los casos anteriores, el aborto procurado no es por sí mismo un motivo o capítulo de nulidad, pero puede ser un indicio fuerte de la voluntad de alguno de los cónyuges, o de ambos, contraria al bien de la prole. En este caso, no será sólo un deseo de evitar la prole en el futuro, sino un acto positivo de voluntad del contrayente que se opone a la prole, y que se evidencia en el aborto procurado, cuando se ha producido una generación no querida.

Se deberá verificar, a partir de las declaraciones de las partes, que el aborto procurado haya sido movido por la firme voluntad de excluir la prole. La declaración jurada de quien haya procurado el aborto, los indicios como por ejemplo los métodos anticonceptivos aplicados en forma habitual, y adminículos como las constancias médicas, pueden llevar a la certeza moral que las partes, o al menos una de ellas, celebraron el matrimonio con la firme intención de excluir la prole

96. Cf. FRANCISCO, *Discurso a la Rota Romana*, 23 de enero de 2015, en AAS 107 (2015) 182 – 185.

97. Cf. FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*, 93.

98. Cf. *ibid.*, n° 94.

99. Cf. *ibid.*, n° 66.

en modo perpetuo, recurriendo al aborto cada vez que se ha producido un embarazo no querido.

d) *La obstinada permanencia en una relación extra conyugal al momento de las nupcias o en un tiempo inmediatamente sucesivo.* Esta relación extra conyugal puede considerarse una prueba evidente que permite presumir que no se ha asumido la obligación de la fidelidad conyugal, sobre todo si a través de las declaraciones de partes y testigos consta el propósito del contrayente de no abandonar la relación paralela.

Diversas circunstancias pueden ser indicativas de la firme voluntad de no cumplir con el deber de la fidelidad, como por ejemplo la brevedad de la convivencia después de celebradas las nupcias, el rechazo a las relaciones íntimas con el propio cónyuge

e) *La ocultación dolosa de la esterilidad o de una grave enfermedad contagiosa o de hijos nacidos en una relación precedente o de un encarcelamiento.* Hace falta que exista una ocultación dolosa la esterilidad o una grave enfermedad contagiosa (por ejemplo el SIDA), o la existencia de hijos nacidos de una relación precedente, o de un tiempo antecedente pasado en la cárcel, y que esta ocultación se haya hecho con la finalidad de obtener de la comparte el consentimiento matrimonial. Debe poderse deducir el nexo de causalidad entre el dolo y el consentimiento matrimonial, de modo tal que pueda atribuirse la celebración del matrimonio a un dolo directo.

La esterilidad, incluso demostrada con documentación médica idónea, por sí misma no hace nulo el matrimonio, pero puede ser una cualidad que puede perturbar gravemente el consorcio de vida conyugal, y puede constituir entonces un capítulo de nulidad, si es ocultada dolosamente.

f) *Un motivo para casarse totalmente extraño a la vida conyugal o consistente en el embarazo imprevisto de la mujer.* Debe tratarse de un motivo extraño a la vida conyugal,

Debe tratarse de una causa ajena a la vida matrimonial, que pone en evidencia la voluntad de un cónyuge que pretende una finalidad distinta a la del matrimonio, entendido como una donación interpersonal entre los contrayentes. Se reconoce, por ejemplo, la voluntad de simular el consentimiento, en un varón que se ve obligado a celebrar el matrimonio a causa de un embarazo no planeado de la novia o de la compañera. Debe ser claro en este caso que el contrayente excluye a la otra parte como cónyuge y pretende con su consentimiento algo bien distinto del matrimonio, que incluye el elemento de la comunidad de vida y amor

entre las partes. Debe ser evidente que la voluntad del contrayente no pretende en absoluto el fin del matrimonio, sino sólo una simulación del matrimonio, sin intención de obligarse de ningún modo. El causante de la nulidad de este modo que a la apariencia del matrimonio celebrado corresponda su efectiva sustancia.

Entre las circunstancias que pueden confirmar la positiva exclusión del matrimonio en este caso, pueden contarse la brevedad de la vida matrimonial, la iniciativa de la separación y el divorcio emprendida por el simulante, así como la misma introducción del proceso canónico para la declaración de nulidad del matrimonio.

g) *La violencia física ejercida para arrancar el consentimiento.* En este caso deberá tratarse de demostrar con pruebas inexpugnables y de manera concluyente que la violencia perpetrada contra el cónyuge se ha infligido directamente para obligarlo a prestar el consentimiento matrimonial. Se deberá investigar por lo tanto la situación de la libertad de los cónyuges respecto a coerciones externas. Se trata de verificar si en la base del consenso existe un acto humano real, nacido de la inteligencia y de la voluntad libre del cónyuge. Toda violencia física perpetrada contra un cónyuge hace que el matrimonio nulo, porque la voluntad coaccionada por la violencia no tiene ningún valor, ya que los fieles deben tener libertad para elegir su estado de vida.

Para aplicar el proceso más breve ante el Obispo en un caso semejante, debe ser evidente, a través de las pruebas propuesta, que no ha existido la libertad personal del contrayente, o ha sido muy limitada, a causa de una presión externa al mismo cónyuge (por ejemplo, la violencia física por parte de los padres u otros familiares, a causa de un embarazo), y que esto esté documentado (por ejemplo, con certificados médicos, actas de la seguridad pública emitidas para certificar la violencia sufrida cerca de la celebración del matrimonio; la declaración de las partes y testigos creíbles, como el sacerdote celebrante).

A partir de las conclusiones de la investigación pastoral o prejudicial, el Vicario judicial evaluará la suficiencia de las pruebas presentadas para llegar a la certeza moral necesaria acerca de la verdad y la realidad del caso presentado para la aplicación del proceso más breve ante el Obispo.

h) *La falta de uso de razón comprobada por documentos médicos.* En este caso se debe llegar, a través de documentos médicos o científicos incontrovertibles (como por ejemplo historias clínicas, pericias psiquiátricas, etc.), a una certeza sin sombras de duda acerca de la nulidad del matrimonio, a través de argumentos que llevan a la evidencia de la incapacidad del sujeto por falta del suficiente uso de razón.

Sin duda, la prueba mediante documentos médicos, sobre todo pericias psicológicas o psiquiátricas, no es fácilmente incontrovertible, y por esta razón parece más aplicable este ejemplo a causas de nulidad por falta de suficiente uso de razón (canon 1095, 1°), que a causas por defecto de discreción de juicio (canon 1095, 2°) o por incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio (canon 1095, 3°), en las que la valoración de la prueba pericial puede ser a veces muy compleja.

VI.3.1. La introducción de la causa

El escrito de demanda con el que se presenta la causa, además de los elementos indicados en el canon 1504, debe:

- 1° Exponer breve, íntegra y claramente los hechos sobre los que se funda la demanda;
- 2° Indicar las pruebas que puedan ser inmediatamente recogidas por el juez;
- 3° Presentar también los documentos sobre los que se funda la demanda¹⁰⁰.

VI.3.2. Instrucción y discusión de la causa

El Vicario judicial que admitió el escrito de demanda, en el decreto con el que determina la fórmula de dudas, debe también nombrar el instructor y el asesor, y citar a las partes, al defensor del vínculo y a los testigos, para la sesión de recolección de las pruebas, que debe celebrarse, no más allá de los treinta días¹⁰¹. El Vicario judicial puede designarse a sí mismo como instructor, pero en cuanto sea posible, nombre un instructor de la diócesis de origen de la causa¹⁰².

Si no las hubieran presentado con el escrito de demanda, las partes pueden presentar, al menos con tres días de anticipación a la sesión para la recolección de las pruebas, los puntos sobre los que se pide la interrogación de las partes y de los testigos¹⁰³.

Las respuestas de las partes y de los testigos deben ser redactadas por el notario, sumariamente y por escrito, sólo en lo que se refiere a la sustancia del matrimonio cuya validez se discute¹⁰⁴.

100. Cf. can. 1684.

101. Solo en caso de especial necesidad, se realizará más de una sesión. Cf. cán. 1685-1686.

102. Cf. *Reglas de procedimiento*, art. 16.

103. Cf. *Reglas de procedimiento*, art. 17.

104. Cf. *Reglas de procedimiento*, art. 18 § 2.

Una vez terminada la recolección de las pruebas, el instructor debe fijar el plazo de quince días para la presentación de las observaciones en favor del vínculo y de las defensas de las partes¹⁰⁵.

VI.3.3. Decisión de la causa

El Obispo diocesano que debe pronunciar la sentencia es el del lugar en base al cual se estableció la competencia del tribunal conforme al canon 1672, también en el caso en que la causa haya sido instruida ante un tribunal interdiocesano. Si son más de uno, se deberá seguir, en cuanto sea posible, el principio de la proximidad entre las partes y el juez¹⁰⁶.

Después de la consulta al instructor y al asesor, el Obispo debe examinar las observaciones del defensor del vínculo y las defensas de las partes, y si alcanza la certeza moral sobre la nulidad del matrimonio, emanará la correspondiente sentencia de nulidad. En caso contrario, no dará una sentencia negativa, sino que enviará la causa al proceso ordinario, con un decreto¹⁰⁷.

El texto de la sentencia, con la correspondiente motivación o argumentación, debe notificarse lo antes posible a las partes. Ordinariamente se hará dentro de un mes desde el día de la decisión. Será el mismo Obispo quien establezca según su prudencia, teniendo en cuenta la voluntad expresada al respecto por las partes, el modo con el cual pronunciar la sentencia, que deberá contener siempre en manera breve y ordenada los motivos de la decisión¹⁰⁸.

VI.3.4. Impugnaciones y ejecución de la sentencia

La sentencia del Obispo admite apelación, aunque debe considerarse que si las cosas se han hecho con la debida prudencia esta será muy rara. Por una lado las partes han pedido en forma conjunta, o una con el consentimiento de la otra la declaración de la nulidad, y por otra parte el defensor del vínculo ha presentado sus observaciones antes que el Obispo haga la sentencia. Por lo tanto razonablemente su sentencia, que solo puede ser afirmativa, tendrá lugar en el caso que pueda rebatir en su argumentación las observaciones del defensor del vínculo.

105. Cf. can. 1686.

106. Cf. *Reglas de procedimiento*, art. 19.

107. Cf. can. 1687 § 1.

108. Cf. can. 1687 § 2 y art. 20.

La sentencia del Obispo se puede apelar al Metropolitano o a la Rota Romana. Si la sentencia fue emitida por el Metropolitano, la apelación se hace al Obispo sufragáneo más antiguo en el cargo o a la Rota Romana. Si fue emitida por otro Obispo que no está sujeto a ninguna autoridad debajo del Romano Pontífice, la apelación se hace al Obispo por él establecido en forma estable o a la Rota Romana¹⁰⁹.

Si resulta evidente que la apelación es meramente dilatoria, el Obispo Metropolitano o cualquiera de los otros recién mencionados, y también el Decano de la Rota Romana si fuera el caso, debe rechazarlo con decreto inmediatamente. Si, en cambio, la apelación es admitida, la causa debe enviarse al examen ordinario del segundo grado¹¹⁰.

VI.4. El proceso documental

Con este proceso, el Obispo diocesano determinado conforme al canon 1672¹¹¹, o el correspondiente Vicario judicial o el juez designado para el caso, omitiendo las solemnidades del proceso ordinario, pueden declarar la nulidad del matrimonio, si a través de un documento que no esté sujeto a ninguna objeción o excepción, consta con certeza la existencia de un impedimento dirimente, o el defecto de forma canónica, si consta con igual certeza que no fue concedida la dispensa. Ese proceso se aplica también cuando de la misma manera consta la ausencia de un mandato válido dado al procurador que ha celebrado el matrimonio en nombre de otra persona¹¹².

El defensor del vínculo o la parte que se considere perjudicada pueden apelar al juez de segunda instancia, al cual se deben transmitir las actas, advirtiéndole por escrito que se trata de un proceso documental¹¹³.

El juez de segunda instancia, con la intervención del defensor del vínculo y después de haber oído a las partes, decide si la sentencia tiene que ser confirmada o si más bien se tenga que proceder con el proceso ordinario, en cuyo caso reenvía la causa al tribunal de primera instancia¹¹⁴.

109. Cf. can. 1687 § 3.

110. Cf. can. 1687 § 4.

111. Cf. *Reglas de procedimiento*, art. 21.

112. Cf. can. 1688.

113. Cf. can. 1689.

114. Cf. can. 1690.

APÉNDICE I
PROEMIO, CÁNONES Y REGLAS DE PROCEDIMIENTO
DE MITIS IUDEX

Proemio	Cánones	Reglas de procedimiento
		Arts. 1-5
<i>Art. 1 - Del fuero competente y de los tribunales</i>		
	Can. 1671	
	Can. 1672	Art. 7
	Can. 1673 § 1	
VI. La función propia de las Conferencias episcopales	Can. 1673 § 2	Art. 8
	Can. 1673 § 3	
II. El juez único bajo la responsabilidad del Obispo	Can. 1673 § 4	
	Can. 1673 § 5	
V. La apelación a la Sede Metropolitana		
VII. La apelación a la Sede Apostólica	Can. 1673 § 6	
<i>Art. 2 - Del derecho a impugnar el matrimonio</i>		
	Can. 1674 §§ 1-2	
	Can. 1674 § 3	Art. 9
<i>Art. 3 - De la introducción e instrucción de la causa</i>		
	Can. 1675	Art. 10
	Can. 1676 § 1	Art. 11 § 1
	Can. 1676 § 2	
	Can. 1676 § 3	Art. 11 § 2
	Can. 1676 §§ 4-5	
	Can. 1677	
	Can. 1678	

APÉNDICE I

PROEMIO, CÁNONES Y REGLAS DE PROCEDIMIENTO

DE MITIS IUDEX (cont.)

Proemio	Cánones	Reglas de procedimiento
<i>Art. 4 - De la sentencia, sus impugnaciones y su ejecución</i>		
I. Una sola sentencia a favor de la nulidad es ejecutiva	Can. 1679 Can. 1680 Can. 1681 Can. 1682	Arts. 12-13
<i>Art. 5 - Del proceso matrimonial más breve ante el obispo</i>		
III. El mismo Obispo es juez	Can. 1683 Can. 1684 Can. 1685 Can. 1686 Can. 1687 § 1 Can. 1687 § 2 Can. 1687 §§ 3-4	Art. 14 Art. 15 Arts. 16-17 Art. 18 Art. 19 Art. 20
<i>Art. 6 - Del proceso documental</i>		
	Can. 1688 Can. 1689 Can. 1690	Art. 21
<i>Art. 7 - Normas generales</i>		
	Can. 1691	

APÉNDICE II		
ESQUEMA DEL PROCESO DE NULIDAD MATRIMONIAL, CONFORME A <i>MITIS IUDEX DOMINUS IESUS</i>		
Fase	Detalles	Fuente
<i>1. Introducción a la causa</i>		
Quién puede iniciar la causa	1° los cónyuges 2° el promotor de justicia, cuando la nulidad se ha divulgado	Can. 1674 Art. 9
Quién la debe iniciar	Una de las partes, o ambas, o una con el consentimiento de la otra	Can. 1671 § 1
En qué tribunal	1° del lugar de la celebración 2° del lugar domicilio o cuasidomicilio de ambas o de una de las partes 3° del lugar donde se reunirá la mayor parte de las pruebas	Can. 1672 Art. 7 § 1 Art. 7 § 2
Escrito de demanda	Debe realizarse conforme al canon 1504 En el caso del proceso más breve ante el Obispo, debe exponer los hechos en los que se funda el pedido de este proceso, indicar las pruebas que podrá recoger el juez inmediatamente, y adjuntar la documentación	Can. 1504 Can. 1684 Art. 15
Paso previo a la admisión	El juez debe tener la certeza del fracaso irreparable y la imposibilidad de restablecer la convivencia	Can. 1675 Art. 10
Admisión de la demanda	El Vicario judicial, que notifica a las partes y al defensor del vínculo, dando quince días para expresar su parecer	Can. 1676 § 1 Art. 11 § 1
Fórmula de dudas	Cumplido el paso anterior, lo hace el Vicario judicial por decreto, y lo comunica a las partes y al defensor del vínculo En el mismo decreto, el Vicario judicial decide si se utilizará el proceso ordinario o el más breve	Can. 1676 § 2 Art. 11 § 2 Can. 1676 § 5

APÉNDICE II (cont.) ESQUEMA DEL PROCESO DE NULIDAD MATRIMONIAL, CONFORME A <i>MITIS IUDEx DOMINUS IESUS</i>		
Fase	Detalles	Fuente
<i>1. Introducción a la causa</i>		
Colegio o juez único	Si se usará el proceso ordinario, también designa el colegio, o el juez único	Can. 1676 § 3
Envío al proceso más breve	Si se usará el proceso más breve, el Vicario judicial nombra el instructor y el asesor, y cita a las partes, el defensor del vínculo y los testigos para la sesión de instrucción dentro de los treinta días, exhortando a presentar las preguntas para las declaraciones, al menos tres días antes	Art. 17
<i>2. En el proceso ordinario</i>		
<i>2.1. Introducción e instrucción de la causa</i>		
Escrito de demanda	Debe realizarse conforme al canon 1504	Can. 1504
Recolección de las pruebas	Se siguen los cánones vigentes sobre las pruebas: la declaración de las partes y de los testigos, las pruebas documentales y las periciales	Can. 1677 § 1-2 Can. 1678 § 3 Cáns. 1530-1586
Paso a rato y no consumado	Se facilita el paso de la causa de nulidad al proceso para la dispensa por rato y no consumado, basta consultar a las partes, sin la necesidad de su consentimiento	Can. 1678 § 4
Defensor del vínculo, abogado	Los derechos del defensor del vínculo, el promotor de justicia y los abogados de las partes no han sufrido cambios	Can. 1677

APÉNDICE II (cont.) ESQUEMA DEL PROCESO DE NULIDAD MATRIMONIAL, CONFORME A <i>MITIS IUDEX DOMINUS IESUS</i>		
Fase	Detalles	Fuente
Valor de las pruebas	Se admite el valor de prueba plena de las declaraciones de las partes con eventuales testimonios de credibilidad, y de las declaraciones de testigos cualificados <i>2.2. Publicación, conclusión y discusión de la causa</i>	Can. 1678 §§ 1-2
Alegatos y observaciones	Se siguen los cánones vigentes sobre la publicación, conclusión y discusión de la causa	Cáns. 1598-1606
	<i>2.3. Decisión de la causa</i>	
Sentencia	Se mantienen los plazos hoy vigentes para apelar la sentencia, pasados los cuales la sentencia afirmativa se hace ejecutiva	Can. 1679 Arts. 12-13
	<i>2.4. Impugnaciones y ejecución de la sentencia</i>	
Apelación, querrela de nulidad	No hay cambios en los plazos y modos para la apelación y la querrela de nulidad	Can. 1680 § 1
Confirmación por decreto	Constituido el colegio de jueces, si la apelación se considera meramente dilatoria, la sentencia se confirma por decreto	Can. 1680 § 2
Admisión de la apelación	Si la apelación es admitida, se procede como en la primera instancia	Can. 1680 § 3

APÉNDICE II (cont.) ESQUEMA DEL PROCESO DE NULIDAD MATRIMONIAL, CONFORME A <i>MITIS IUDEx DOMINUS IESUS</i>		
Fase	Detalles	Fuente
Admisión de nuevo capítulo	En la segunda instancia puede admitirse un nuevo capítulo de nulidad, que será juzgado como en primera instancia	Can. 1680 § 4
Nueva proposición de la causa	Ante una sentencia ya ejecutiva, es posible proponer nuevamente la causa al tribunal de tercer grado, conforme al canon 1644	Can. 1681 Can. 1644
Nuevas nupcias	Contando con una sentencia ejecutiva, las partes pueden contraer nuevas nupcias, salvo vetos que lo prohíban	Can. 1682 § 1
Anotaciones	El Vicario judicial debe notificarla al Ordinario del lugar del matrimonio, que cuidará que se hagan las debidas anotaciones en los libros de matrimonios y bautismos	Can. 1682 § 2
3. En el proceso matrimonial más breve ante el Obispo		
Son condiciones necesarias:	1º Petición conjunta, o de uno de los cónyuges con consentimiento del otro 2º Circunstancias de hechos y personas, sostenidas por testimonios o documentos, que hacen manifiesta la nulidad	Can. 1683 Art. 14 § 1 Art. 14 § 2
3.1. Introducción de la causa		
Escrito de demanda	Debe exponer los hechos en los que se funda el pedido del proceso más breve, indicar las pruebas que el juez deberá recoger rápidamente, y adjuntar la documentación	Can. 1504 Can. 1684 Art. 15

APÉNDICE II (cont.) ESQUEMA DEL PROCESO DE NULIDAD MATRIMONIAL, CONFORME A <i>MITIS IUDEx DOMINUS IESUS</i>		
Fase	Detalles	Fuente
	<i>3.2. Instrucción y discusión de la causa</i>	
Decreto del Vicario judicial	- Determina la fórmula de dudas - Nombra el instructor y el asesor - Cita a la sesión para reunir las pruebas	Can. 1676 § 4 Can. 1685 Arts. 16-17
Sesión para reunir pruebas	En lo posible, debe ser una sola; si hace falta, más de una	Can. 1686 Art. 18 § 1 Art. 18 § 2
Discusión de la causa	Concluida la instrucción, el instructor fija un término de quince días para presentar las observaciones del defensor del vínculo y las defensas de las partes	Can. 1686
	<i>3.3. Decisión de la causa</i>	
Sesión de estudio	El Obispo, teniendo en cuenta las observaciones del defensor del vínculos y las defensas de las partes, estudia la causa, consultando al instructor y al asesor	Can. 1687 § 1
Sentencia o remisión al proceso ordinario	Si el Obispo alcanza la certeza moral sobre la nulidad del matrimonio, da la sentencia; caso contrario, remite la causa a su tratamiento en el proceso ordinario	Can. 1687 § 1 Art. 19
Notificación de la sentencia	El texto íntegro debe notificarse a las partes “lo antes posible”	Can. 1687 § 2 Art. 20 §§ 1-2

APÉNDICE II (cont.) ESQUEMA DEL PROCESO DE NULIDAD MATRIMONIAL, CONFORME A <i>MITIS IUDEX DOMINUS IESUS</i>		
Fase	Detalles	Fuente
<i>3.4. Impugnaciones y ejecución de la sentencia</i>		
A quién se apela	La sentencia del Obispo se apela al Metropolitano, y la de este al más anti- guo, salvo el derecho de apelar a la Rota Romana	Can. 1687 § 3
Tratamiento de la apelación	Si es evidente que la apelación es meramente dilatoria, se rechaza por de- creto. Si se admite, se envía la causa al examen ordinario en el segundo grado	Can. 1687 § 4
<i>4. En el proceso documental</i>		
Quién	El Obispo diocesano, el Vicario judicial o el juez designado	Can. 1688 Art. 21
Qué	Causas en las que con un documento que no admite objeción ni excepción se prueba un impedimento no dispensado, un defecto de forma canónica o carencia de mandato válido del procurador	Can. 1688
Cómo	Se omiten los pasos del proceso ordinario Se cita a las partes y al defensor del vínculo Se emite la sentencia	Can. 1688
Apelación	Pueden hacerla el defensor del vínculo o las partes	Can. 1689 §§ 1-2
Tratamiento de la apelación	El juez de segunda instancia, con intervención del defensor del vínculo, con- firma la sentencia o la envía al trámite ordinario en la primera instancia	Can. 1690

EL CRIMEN DE “FALSO” EN EL DERECHO CANÓNICO

ARIEL DAVID BUSO

SUMARIO: I. El buen nombre es un bien jurídico. II. Algunas consideraciones. III. Las diversas formas de falsedad. IV. El crimen “de falso” en la historia canónica. V. El texto y el contexto de la falsedad en el Código de 1917. VI. “De crimine falsi” en la legislación actual. VI.1. La falsa denuncia por el delito de solicitación. VI.2. La denuncia calumniosa ante un superior. VII. ¿Justicia o caridad? VIII. El delito “de falso” y la sanción penal. IX. La falsedad en el proceso canónico. X. Una conclusión “inconclusa”.

RESUMEN: Recordando el principio de que el buen nombre es un bien jurídico, se debe considerar que toda forma de falsedad, incluso las más actuales, deben ser cuidadosamente atendida en los procesos canónicos, especialmente en el derecho penal.

Palabras clave: falsedad; delito; derecho penal.

ABSTRACT: When we remember that the good name is also a juridical good, we must consider that all kind of untruth –included the most current ones– must be carefully taken into account in the canon trials, particularly regarding the criminal law.

KEY WORDS: untruth; crime; criminal law

I. EL BUEN NOMBRE ES UN BIEN JURÍDICO

La palabra “fama” deriva del latín “fa - ri” –decir– y del sufijo “ma” –objeto, resultado¹ e indica la imagen mental de una persona, el conocimiento y la valoración que resulta de lo que de ella dicen los demás. La calificación de la

1. Cf. J. MAUSBACH – G. ERMECKE, *Teología moral católica*, T. III, Pamplona, 1974, pág. 587.

fama hace que pueda ser buena o mala, pero lo que importa es conocer si ello responde o no a la verdad objetiva.

Unido a la fama está el honor, que es la excelencia que posee una persona en virtud de poseer uno o varios valores ontológicos. El honor se constituye en irradiación del valor intrínseco².

Tanto la fama como el honor es un deber de justicia y son objeto de derecho natural subjetivo junto a la propia vida, la existencia temporal y la integración de los miembros del cuerpo, pero también de las potencias anímicas. Al ser personal le corresponde el señorío jurídico de su propio ser, de sus partes, siempre, claro está, subordinado al señorío de Dios.

Del ser de la persona y de su libre actuación se derivan el buen nombre y el honor social que constituyen un importante bien jurídico. Para el cristiano el octavo mandamiento asegura el fundamento ideal de la existencia social del ser humano.

Si el honor y la fama son un derecho subjetivo, es decir una facultad de reclamar lo destinado a él para la realización de su vida porque han sido adquiridos con sus propias obras y méritos, toda organización social tiene obligación a tutelarlos. No basta en esta tarea la enumeración del derecho³, sino que es necesario reglar convenientemente para hacer efectiva la norma.

A causa de ser un bien personal, el bien jurídico del buen nombre resulta más difícil de percibir *in limine* que los bienes jurídicos reales. A veces esto sucede en la sociedad civil que presta más atención a la regulación de los bienes externos, pero no debería ser así en la sociedad eclesial donde el factor espiritual es eminente.

Las dificultades que se presentan hoy para la protección jurídica del buen nombre son variadas y múltiples.

En primer lugar debe señalarse el modo superficial con que se valora el honor y la fama y la confusión de los conceptos erróneos y falsos de ellos. Las discusiones psicológicas y teológicas de los términos son pasados por alto. El derecho a la información se prioriza ante todo dejando, muchas veces en segundo lugar, a los derechos restantes.

En segundo lugar por la pérdida de estimación de los valores personales y por la falta de verdaderas normas para medir la auténtica dimensión de la buena fama. A veces estos términos son utilizados para una propaganda sensacionalista usadas para conseguir conocimiento mediático, presente en ambientes artísticos

2. Cf. SAN PABLO, en Cesarea, ante el Gobernador Félix, expresa: “*Por eso trato de conservar siempre una conciencia irreproachable delante de Dios y de los hombres*” (Hech. 24, 16).

3. cf. can. 220.

y políticos. La escasez de valores reales contribuye a cambiar el valor de los términos.

Para ello, la protección jurídica del buen nombre resulta difícil en la vida pública y la que se le concede resulta insuficiente. La fama propia y ajena requieren deberes positivos y por eso deben ser respetados y protegidos en la justicia y promovidos positivamente. En este ámbito no ocurre como en el caso del dinero ya que el aumento de uno supone la disminución del otro. El auténtico anhelo a la buena fama del prójimo es cuando descubre y reconoce los méritos ajenos, los admira y procura imitarlos. En cambio, el ansia desordenada y morbosa considera el honor ajeno como menoscaba del propio y se esfuerza en rebajarlo por envidia o resentimiento.

En una pequeña pero completa obra sobre el crimen de falso y en especial sobre la calumnia⁴, el autor⁵ coloca un sugestivo subtítulo que es útil para dejar más completo el presente trabajo: “*Reflessioni sulle conseguenze psicologiche, spirituali e pastorali alla luce del diritto canonico*”. Interesa especialmente aquí el capítulo titulado: *L’identikit del calumniatore*⁶.

Berviatis causa, el actor señala como origen especialmente a cuatro: los celos, la venganza, la incoercible agresividad verbal y la patología psíquica. En la experiencia del autor del artículo estos elementos han aparecido todos en acción.

Pero en la experiencia personal del que escribe y firma este artículo hay un quinto elemento: el afán de protagonismo, que surge de una enfermiza relación entre el sujeto con la sociedad a la que pertenece. No por nada entre las ofensas a la verdad que enumera el Catecismo de la Iglesia Católica se inscribe a la “vanagloria o jactancia” y a la “ironía” que trata de ridiculizar a una persona caricaturizando de manera malévola tal o cual aspecto de su comportamiento⁷. Si no se tiene conciencia de la unión que existe entre lo que alguien es y a Quien se sirve en la vida, que son factores y circunstancias de su origen y pertenencia a la Iglesia, la solución del problema será difícil y a veces insoluble.

Las consecuencias patológicas de la calumnia sobre el calumniado no son previsibles. Depende de la estructura de la personalidad, de su solidez o fragilidad, pero siempre la gravedad tiene su peso. Mucho dependerá del superior jerárquico respectivo y su prudencia en el actuar. Reclamar la verdad ontológica en modo ecuánime y con plena claridad es ya una tutela positiva.

4. Cf. M. E. LUPARIA, *La calunnia nella chiesa*, Roma 2015.

5. Diácono permanente, psicólogo, docente y autor de voluminosa obra escrita.

6. Al hablar de *identikit* no se quiere presentar un perfil de personalidad, sino trazar la fragilidad intrínseca de quien está más dispuesto a esta mortal debilidad.

7. Cf. n° 2482

La consecuencia de afirmaciones falsas –las llamadas verdades a medias lo son igualmente– en la comunidad eclesial es siempre negativa y se puede intuir ya de antemano ese efecto negativo. Es difícil contener el resultado de la comunicación difusora de lo falso que seguramente incurrirá también en malévola distorsión. No debe olvidarse que apenas oída una noticia sobre un posible delito el Superior debe comenzar una investigación previa⁸. Aunque solo sea interna y reservadísima, ya eso inicia una primera ruptura del tejido comunitario.

II. ALGUNAS CONSIDERACIONES

En la predicación del actual Sumo Pontífice Francisco el tema de la calumnia, uno de los pecados de falsedad, es constante y pronunciado con vehemencia y determinación⁹.

En el andar cotidiano se convive con extrema desenvoltura y excesiva tolerancia con la maledicencia y el juicio superficial sobre las personas y sus actos sin pensar mínimamente en sus consecuencias. Nadie puede considerarse inmune a esa enfermedad expresada con sutileza. Tal vez sea por este motivo que no venga valorizado con la justa severidad. Con claridad es posible percibir que la gravedad de este crimen contra las personas responde a un criterio de diferenciación según el cual algunos de ellos tienen el peso de acuerdo a la acusación de que se trata. Pero esta distinción puede resultar una trampa que induce erróneamente a infravalorar las consecuencias que siempre llevan dolor y desconcierto a las personas.

El hábito de hablar demasiado puede llevar fácilmente a la maldad. Es solo aumentar el tono o la presión del peso que ya se colocó sobre las espaldas del otro.

Es notorio que el Pontífice posee una especial sensibilidad acerca del crimen “de falso” porque al tiempo que lo repite en homilías, ángelus y disertaciones no deja de observar la gravedad del caso. Es de subrayar que no solo señala que es un acto ofensivo hacia alguien, sino también contra el Señor, porque castigando a la criatura destruye también su obra, porque nace del odio. Señala que, en cuanto constituye una mentira, procede del mismo “príncipe de la mentira”¹⁰.

A todo esto agrega que no es un pecado como los demás; porque no procede de la debilidad o fragilidad humana, sino “de una culpable complacencia y alianza con los objetivos de Satanás, para destruir la obra de Dios”.

8. Cf. can. 1717

9. Dos ejemplos concretos: Audiencia General del miércoles 26/03/14; Meditación en la Capilla de Santa Marta del 15/04/2013, en *L'Osservatore Romano*, CLIII, n° 88 del 15 - 16/04/2013.

10. *Ibid.*

Ahora bien, la Iglesia tiene en su interior muchas –o tal vez muchísimas– personas, hombres y mujeres, que son o han sido castigados por mentiras homicidas. Si la historia conoce juicios fraudulentos como los de santa Juana de Arco¹¹, sin dejar de mencionar al mismo protomártir san Esteban¹², sorprenden que el odio subliminal subsista también ahora con fuerzas y que sigan destruyendo con el desprestigio de la verdad y de la mentira homicida de los perseguidores de turno.

La experiencia en el ámbito judicial del que firma este artículo, en todos sus oficios procesales: juez, abogado, procurador y asesor –menos Promotor de Justicia– y la presencia de las calumnias, difamaciones y contumelias de toda especie, son los motivos que obligan a escribir este artículo, a la luz del derecho de la Iglesia y considerar su aplicación moderna, con algunos sugerencias personales en el caso. Cuando la paz de la comunidad, a la que el derecho debería conducir a la virtud y tutelarla, tiene la herida de la calumnia, necesita mucho tiempo para reparar o quizás no la reparará jamás.

La gravedad de la mentira que conlleva la calumnia se mide según la naturaleza de la verdad que deforma, según las circunstancias obrantes y las intenciones del que las comete, pero siempre perjudican gravemente al referido.

III. LAS DIVERSAS FORMAS DE FALSEDAD

Dice el Aquinate citando a san Agustín que “llamamos falsas algunas cosas por la semejanza que tienen con la verdadera” y, según Aristóteles, “se llama falso todo lo que logra aparecer lo que no es como que es”¹³. Por eso se ha de buscar la falsedad donde se halla primero la verdad y esto es en el entendimiento. En las cosas no hay verdad o existe falsedad sino solo en el entendimiento humano¹⁴. La relación de las cosas al entendimiento se realiza en el acto de conocer, por el cual se transforma la cognoscibilidad de las cosas en conocimiento propiamente dicho. Las cosas no se relacionan al entendimiento sino que ellas se relacionan y

11. Sentenciada y quemada viva en la plaza del Mercado Viejo en la ciudad de Rouen (Francia) y sus cenizas arrojadas al Río Sena, víctima de calumnias de herejía y brujería, la mañana del 30 de mayo de 1431.

12. Cf. Hech. 6,8 y ss.

13. Cf. STh. I, q. 17, a. 1.

14. Al respecto dice Josef Pieper que cuando Tomás de Aquino habla de “entendimiento” se refiere por entero al del hombre y pone de manifiesto su relación con el cuerpo es decir que toma todo el hombre y “se pone de manifiesto en que se habla del alma”, cf. J. PIEPER, *El descubrimiento de la realidad*, Madrid 1974, pág. 197.

están referidas a él y por lo tanto este no crea la relación entre sujeto cognoscente y objeto conocido, sino que, por su misma naturaleza, está referido al mundo de las cosas reales.

La realidad y el entendimiento no son dos hemisferios separados sino que las cosas son y están en el campo de relación del entendimiento. Este se transforma en el centro activo de este campo de relación y, a su vez, las cosas son posibles de conocimiento y pueden llegar de este modo a ser presa y propiedad del entendimiento. El ser humano puede llegar a ser “poseedor” de las cosas que son y por lo tanto de la verdad. Dicho de otro modo: a la verdad es posible conocerla.

Esta consideración escolástica permite recordar *a priori* dos cuestiones, a saber: que lo falso se opone a lo verdadero y por lo tanto las dos están en el mismo sujeto que es en el entendimiento humano, y que la privación de lo verdadero es por el error en el conocimiento de las cosas cuyo origen se encuentra en los sentidos cuando percibe las cosas de manera distinta a como son¹⁵.

Pero cuando nos referimos al “crimen de falso” en el derecho señalamos específicamente al acto impulsado por la voluntad de producir con palabras y/o con hechos lo contrario a la verdad de las cosas y de las personas. Se trata fundamentalmente a las mentiras en todas sus formas. Es un hecho producido por la voluntad que deforma la verdad que reside en su entendimiento.

El respeto a la reputación de las personas rechaza toda palabra o actitud que sean susceptibles a un daño injusto. Según el Catecismo de la Iglesia Católica son culpables:

“de *juicio temerario* el que, incluso tácitamente, admite como verdadero, sin tener para ello fundamento suficiente, un defecto moral en el prójimo;

de *maledicencia* el que, sin razón objetivamente válida, manifiesta los defectos y las faltas de otros a personas que los ignoran (Si. 21, 28);

de *calumnia* el que, mediante palabras contrarias a la verdad, daña la reputación de otros y da ocasión a juicios falsos respecto a ellos”¹⁶.

Cuando se comete una falta contra la verdad y la justicia se debe reparar, incluso cuando su autor haya sido perdonado de alguna manera. Reparar es el acto de restituir el orden previamente alterado por la comisión de la mentira. Se trata de reparación moral y a veces material que, teniendo en cuenta el daño causado, obliga en conciencia por el mismo derecho natural.

15. Cf. STh. I q. 17, a. 2.

16. Cf. n° 2477.

Se llama restitución al acto que trata, en cuanto es posible, de devolver la situación al estado previo a la comisión de la injusticia. El resarcimiento de los daños injustos por el que los ha causado en forma dolosa o negligente es un principio elemental de justicia¹⁷. Si se sigue el principio estricto restituir es devolver al legítimo propietario aquello que ha sido tomado o retenido injustamente. Si se trata de un objeto material debe devolverse el mismo objeto y si no es posible algo de naturaleza y cantidad equivalente. Pero si se trata de un derecho, la restitución consiste en permitir el libre ejercicio e indemnizar lo que sufrió por la privación. Y si, en cambio, se trata de una falta contra la reputación del prójimo deben ser reparadas, mediante la retractación, pública si es oportuna, y reparar todo los perjuicios que la difamación haya causado.

Se debe señalar que el principio relacional entre responsabilidad y daño es que la reparación tiene que corresponder, lo más estricta posible, al daño causado. La exigencia se refiere a cuatro supuestos: al *quid*, es decir al género del daño; al *quomodo*, a la manera de producir la lesión como por ejemplo una difamación pública que exige una reparación también pública; al *quantum*, es decir la cantidad que debe reparar; al *quando* que indica la relación con el tiempo de la lesión y su correspondencia al momento adecuado para reparar, sea este cuanto antes o sea en un momento equitativamente más adecuado¹⁸.

IV. EL CRIMEN “DE FALSO” EN LA HISTORIA CANÓNICA

No hay una definición exacta o específica de “falsedad” en los textos canónicos clásicos. Generalmente se limitan a calificar penalmente el delito. Tanto en el Digesto¹⁹ como en las Decretales²⁰ se le otorga el mismo título.

En este período y con excesiva influencia posterior el delito de falsedad se circunscribió a los actos pontificales y a la posibilidad de falsear o cambiar los documentos correspondientes. Inocencio III, hacia el año 1212 aproximadamente, expone que la falsificación del acto puede hacerse borrando el texto auténtico y escribiendo sobre el nuevamente; por la redacción de bulas falsas presentadas como verdaderas o adicionándoles otros elementos.

17. Cf. can. 128.

18. Cf. H. PREE en *Diccionario general de derecho canónico*, vol. VI, Pamplona 2012, pág. 990.

19. Cf. l. XLVIII, Tit X.

20. Cf. l. V, Tit. XX.

En todos estos casos, que denotan las Decretales²¹ se define como falso a todo aquello que altere dolosamente la verdad por cambio, sustitución o supresión y que es susceptible a perjudicar a alguien o a aportar una ventaja al que lo realiza. Para que esto adquiera un carácter delictuoso es necesario cumplimentar ciertas condiciones.

Hay que tener en cuenta la intención dolosa, es decir poseer al mismo tiempo la voluntad de perjudicar y obtener un beneficio. Pero la sola posibilidad de un perjuicio a un tercero o de una ventaja a su autor otorga a la falsedad su carácter delictivo, aunque el efecto no llegue a realizarse. Así el que maquinó una falsedad incurre en sus penalidades aunque no haya terminado su obra, aún antes de que ponga en marcha la ejecución de la misma.

Los que comentan la Decretal de Inocencio III de la que se hizo referencia anteriormente tratan también de delitos de falsedad, como falsificación de moneda, pesos y medidas, adulteración de mercancías, del uso de nombre o de título falso, de suposición de pacto ajeno, etc.²². Pero, en la actualidad esos delitos existen solo en la sociedad civil y son castigados en consecuencia por la ley penal correspondiente. De esto no se ocupa el derecho de la Iglesia.

En el derecho de las Decretales también existían tres clases de juramento: El de “calumnia”, el de “decir verdad” y el de “malicia”. Se entiende por el primero en afirmar que se ha obrado de buena fe al introducir un juicio y que se seguirá procediendo del mismo modo. Su origen es el derecho romano²³, lo mismo el segundo que fue introducido posteriormente. El juramento de malicia se prestaba sobre un acto particular cuando existía algún indicio de mala fe.

V. EL TEXTO Y EL CONTEXTO DE LA FALSEDAD EN EL CÓDIGO DE 1917

El Código pio benedictino dedica algunos cánones referentes al crimen de falsedad²⁴.

Se refiere exclusivamente a la falsificación de documentos de la Sede Apostólica por alguno de los procedimientos o figuras delictivas incluidas en el texto (crear, adulterar o falsificar y usar); la obrepción (aducir en las preces una causa falsa para conseguir ilegalmente un rescripto) y la subrepción (silenciar un dato

21. Cf. R. NAZ, T. VI págs. 816-817.

22. Cf. T. GARCÍA BARBERENA, *Comentarios con CIC 17*, T. IV, Madrid 1964, pág. 524.

23. Cf. Cod., II, 59, 2.

24. Cf. CIC 17 cáns. 2360-2363.

importante que debe ser expresamente expresado). También subraya la falsedad cometidas en otros documentos eclesiásticos tanto públicos como privados y por último la falsedad en la denuncia de confesor solicitante ante sus superiores. Esta última denuncia de falso estaba, además reservada como pecado²⁵, constituyendo el único reservado por el pecado tanto en razón de la censura *ipso facto* como por razón del pecado mismo.

Según puede observarse en el título XIV del libro VI del Código de 1917 se pone el acento en el delito y el castigo de la falsificación de documentos, especialmente los de la Santa Sede²⁶. La fabricación y falsificación pasaba a ser el principal punto delictuoso junto a sus cómplices. Sin duda que la integridad de los actos jurídicos que supone la existencia de documentos debe estar jurídicamente bien protegido. Si bien la penalidad prevista varía desde la “excomunión” *ipso facto* reservada de un modo especial a la Santa Sede hasta la perceptividad indeterminada, no dan lugar a dudas la consideración gravemente delictiva de esos hechos.

El título XIV al que se hace referencia culmina con el crimen de falsa solicitud al Superior legítimo fingiendo cumplir la obligación que imponía el c. 904. Aunque se trate de una “falsedad”, sin embargo el tono y las circunstancias son de orden distinto. Se trata de una falsedad tomando como base la existencia de dos sacramentos en la concomitancia de hechos: la Penitencia y el Orden Sagrado. Véase también que si bien se lo trata en el mismo título, la penalidad es más grave y la absolución de la censura está sujeta a condiciones severísimas justificadas no solo por la gravedad de la infracción, sino por la necesidad de reparar los daños del confesor calumniado.

No existe en el texto codicial un título especial a la falsedad en el testimonio prestado y por consecuente a la debida pena. La única mención *in oblicuo* se hace al ordenar la obligación de responder al interrogatorio y sanciones por incumplimiento de esta obligación²⁷ y al referirse al juramento de decir la verdad. De las tres clases de juramento que existía en el derecho de las Decretales sola-

25. Cf. CIC 17 can. 894

26. Como ejemplo curioso R. NAZ trae a colación del can. 2360 § 1, que “algunos” comprendieron un Decreto atribuido a León XIII, el 10/07/1898, para autorizar a partir del 1/1/1900 el matrimonio de los sacerdotes en América Latina y reproducido por P. L. COUCHOUD en su libro “*Les prêtres et le mariage*” (*Ibid.* pág. 818).

27. Cf. can. 1743 § 3 y can. 1744 respectivamente del CIC 17. El legislador eclesiástico considera el crimen de falsedad en diversos libros del Código actual según la materia de que se trate. Así puede calificarse: 1. El falso testimonio: son tenidos por falso testimonio a los que afirman inexactitudes en los conocimientos, *falsum scienter affirmantes*, o los que esconden la verdad que conocen y se rehúsan en revelarlas, *verum occultantes*. La falsa deposición de las partes: es aquella parte en el juicio que está convencida de haber mentido y no la enmienda.

mente quedaba el juramento de decir la verdad, aunque en las causas de beatificación y canonización se admitía también el juramento de calumnia²⁸.

VI. DE CRIMINE FALSI EN LA LEGISLACIÓN CANÓNICA

La redacción del título de falsedad ha sido reducida al mínimo en el Código de 1983. De los cuatro cánones anteriores solo quedan dos, aunque con referencia directa al tema que nos ocupa. No hay dudas que en la declaración de los deberes y derechos de todos los fieles cristianos que enumera el legislador en el Libro II²⁹ está comprendido el importante precepto y declaración de que “a nadie le es lícito lesionar ilegítimamente la buena fama de que alguien goza, ni violar el derecho de cada persona a proteger su propia intimidad”³⁰. Por ello mismo se resume en un canon toda la legislación para todo el que *falso denuntiat* en materia y circunstancias adversas a la verdad.

La redacción del legislador es la siguiente:

“can. 1390 § 1. Quien denuncia falsamente ante un Superior eclesiástico a un confesor, por el delito de que se trata en el can. 1387, incurre en entredicho *latae sententiae*; y, si es clérigo, también en suspensión.

§ 2. Quien presenta al Superior eclesiástico otra denuncia calumniosa por algún delito, o de otro modo lesiona la buena fama del prójimo, puede ser castigado con una pena justa, sin excluir la censura.

§ 3. El calumniador puede también ser obligado a dar la satisfacción conveniente.”

Luego, en segundo lugar y en el canon restante, el Código se especifica en la falsificación de documentos. Canon 1391: Puede ser castigado con una pena justa, según la gravedad del delito:

- 1° quien falsifica un documento público eclesiástico, o altera, destruye u oculta uno verdadero, o utiliza uno falso o alterado;
- 2° quien, en un asunto eclesiástico, utiliza otro documento falso o alterado;
- 3° quien afirma algo falso en un documento público eclesiástico”.

28. Cf. CIC 17, can. 2037 § 4.

29. Cf. cáns. 208 - 223.

30. Cf. can. 220.

VI. La falsa denuncia por el delito de sollicitación

La Iglesia prevé la posibilidad de castigar al que, con un acto formal, denuncia calumniosamente a un confesor, ante el Superior respectivo de *sollicitatio ad turpia*.

“Quien denuncia falsamente ante un Superior eclesiástico a un confesor, por el delito de que se trata en el can. 1387, incurre en entredicho *latae sententiae*; y, si es clérigo, también en suspensión”³¹.

Se trata de un delito muy grave y que causa siempre daños irreparables al confesor inocente, en primer lugar por la pérdida de la buena fama y luego también por la prohibición de oír confesiones en futuro. Se entiende por qué en la legislación anterior la falsa denuncia era castigada con excomunión *latae sententiae* reservado de especial modo a la Santa Sede³² y además constituía el único pecado reservado *ratione sui* a la Sede Apostólica³³.

Actualmente la pena prevista es el entredicho *latae sententiae*. En el caso de que el acusador en falso sea clérigo incurre también en suspensión *latae sententiae*.

Denunciar significa acudir al Superior competente. La denuncia puede ser realizada de cualquier modo, sea esta oral o escrita, formal o informal. En el caso de la denuncia oral donde el denunciante se niega a firmar, el Superior tiene obligación de que dos testigos declaren que existió esa voluntad de no firmar. Aunque se tomen los debidos recaudos de investigar la veracidad del asunto, si no hay acta ni testigos no debe tenerse por denuncia. En el caso de que fuera por escrito, la carta debe contener los elementos esenciales para que se pueda identificar al denunciado y al hecho que configura el delito. Debe constar la firma y la eventual aclaración de la misma. Ni los rumores ni los anónimos constituyen denuncia en este y en cualquier caso³⁴.

La denuncia a la que se alude es al Superior jerárquico competente y no a otro. Se trata de la persona que puede aplicar la pena respectiva, es decir el Ordinario que puede promover el procedimiento judicial o administrativo para

31. Cf. can. 1390 § 1.

32. Cf. can. 2363 CIC 17.

33. Cf. can. 894 CIC 17.

34. Cf. SCSO, *Instrucción* del 20/02/1867.

imponerlas o aclararlas³⁵. La Santa Sede se encuentra siempre y en todo caso comprendida en la noción de Superior jerárquico competente³⁶.

Cuando la denuncia se realiza ante un Superior que carece de competencia para el caso no configura el delito de *falsa delatio*, pero puede incurrir en el delito de “denuncia calumniosa” y que puede ser obligado a dar satisfacción conveniente³⁷.

El principal componente del delito es la voluntariedad de causar el daño, es decir el dolo de parte del que denuncia. Conociendo la inocencia del confesor busca igualmente causar el daño.

La ignorancia de la pena no exime la culpabilidad del denunciante de falso. La ignorancia atenúa la pena y en este caso puede decirse que no cae en ella por *latae sententiae* como pena automáticamente establecida sino por sentencia o declaración posterior³⁸. La instigación a cometer tal pecado no lleva aneja la pena establecida, aunque el pecado es gravísimo.

Cuando un confesor escucha que alguien se acusa de haber denunciado falsamente ante la autoridad eclesiástica de un confesor inocente del *delito de sollicitatio ad turpia*, no podrá absolverlo si no existe anteriormente la formal retractación junto a la disposición de restituir la fama y reparar los daños.

“Quien se acuse de haber denunciado falsamente ante la autoridad eclesiástica a un confesor inocente del delito de sollicitación a pecado contra el sexto mandamiento del Decálogo, no debe ser absuelto mientras no retracte formalmente la denuncia falsa, y esté dispuesto a reparar los daños que quizá se hayan ocasionado”³⁹.

Toda cautela es poca para el Superior eclesiástico competente al recibir estas denuncias y mucho más al admitirlas. La Iglesia prevé una adecuada investigación previa como fase preliminar que se dirija a averiguar los hechos denunciados⁴⁰. Esta investigación previa ayuda a que el investigado no sufra innecesarios daños en su fama y para llegar a lo más cerca de los hechos denunciados. Aunque ha desaparecido en la nueva codificación una orientación práctica conveniente, que estaba expresamente redactada en el Código pio benedictino es útil a la justicia y la verdad en esta ocasión recordar: “No se hará caso alguno de las denuncias

35. Cf. can. 1341.

36. La competencia de estos asuntos corresponde a la CDF (Cf. *Pastor Bonus*, 52).

37. Cf. can. 1390 § 2 y 3.

38. Cf. can. 1324 § 1, 9 y § 3.

39. Cf. can. 982.

40. Cf. can. 1717 - 1719.

que proceden de un enemigo manifiesto o de una persona vil e indigna, ni de las anónimas, sino se hallan rodeadas de tales circunstancias y otros elementos, que hagan tal vez probable la acusación”⁴¹.

VII.2. La denuncia calumniosa ante un superior

Se llama denuncia calumniosa cuando se realiza acusando a un inocente del delito que se le atribuye. Para que ello ocurra es necesario que exista el dolo, es decir el engaño que hace positivamente existir el delito. Cuando un denunciante tiene duda suficiente sobre si alguien ha cometido o no el delito y cuando declara lo hace expresando claramente de su duda entonces tampoco comete el delito.

El fondo del crimen de falso es que debe realizarla ante un Superior eclesiástico que tenga potestad sobre el acusado. No se tiene por tal cuando se trata de otra persona que, por más que sea Superior, no lo sea de él. Si se trata de un Superior en el fuero civil no se tiene en cuenta para este canon y por lo tanto para la pena que se debe imponer.

La formalidad de la denuncia debe tenerse en cuenta. Debe ser realizada por escrito y firmada por el denunciante. Si este se niega a firmar debería tenerse la denuncia por no hecha, aunque para el caso de la investigación previa⁴² puede considerarse como *notitia criminis* a las denuncias anónimas, pero nunca puede considerársela una acusación.

La calumnia puede versar sobre cualquier delito menos el que menciona el canon 1390 § 1, que ya fue descripto anteriormente, ya que por la gravedad del asunto posee consecuencias gravísimas y por lo tanto las sanciones son en el mismo sentido. Es necesario aclarar también que debe tratarse de verdaderos delitos, es decir de acciones pecaminosas que son prohibidas en el Código de derecho canónico. Cuando se trata de denuncia calumniosa de simples pecados no delictuosos, si bien tienen grave relevancia moral, no son considerados en este sentido.

El autor del delito de denuncia calumniosa incurre en la pena con el solo hecho de realizarla, aunque el resultado sea sobrevivientemente adverso o sea que la denuncia no produzca efecto alguno.

La cuestión consiste en la lesión de la buena fama ajena que debe gozar toda persona. Se puede realizar la lesión de diversos modos: Calumnias directamente dichas, revelaciones ilícitas de hechos verdaderos pero que deben guardar-

41. Cf. can. 1942 CIC 17.

42. Cf. cáns. 1717-1719.

se secreto, de delitos ocultos, de secretos profesionales o de oficios, etc. La forma de realizarlos puede ser variada: de viva voz, por escrito, por comunicación en las redes sociales, en la prensa y se produce cuando se comunica al menos a dos personas.

La sospecha y la duda constituyen conocimiento incierto pero conocimiento al fin. Por eso también se incurre en este delito cuando se aventuran insinuaciones, sospechas o dudas sobre el buen obrar ajeno. La ironía puede ser un arma mortal cuando se refiere a crear sospechas en contra de la buena fama.

Desgraciadamente las penas para los delitos de la lesión a la buena fama son todas *ferende sententiae* y quedan todas a discreción del Ordinario y/o del que ejerce la potestad judicial. No le impide tampoco infligir una censura –*censura puniri potest*– pero es indeterminada. La libre elección del mismo Superior de la pena a imponer indica ya la dificultad para que este pueda ser equitativo en tan grave situación.

VII. ¿JUSTICIA O CARIDAD?

Ante el crimen “de falso” también se presenta como en todos los casos de optar en los pasos a seguir. Frecuentemente el accionar que es posterior a la reacción fluctúa entre la pasión y el razonamiento, pero siempre terminan en el sentimiento de la impotencia por la gratuidad del daño recibido.

El hombre, cualquier hombre y en cualquiera cultura, no vive solo; es un ser social. Vive con los otros y también para los otros; es un ser para otro. Por lo tanto no es solamente la vida individual del hombre la que debe adecuarse a la moralidad, sino también toda la vida social. Es precisamente en este ámbito donde existen dos actitudes morales fundamentales que lo llevan a vivir una vida cada vez más humana, cada vez más conforme a la naturaleza racional que le corresponde. La primera actitud es el respeto a la dignidad de los otros, ámbito de la justicia. La segunda es la visión del otro como un *alter ego* al que debe prodigar todo el bien que le hagan a él: es el ámbito de la caridad.

Justicia y caridad –derecho y amor– constituyen, de este modo, el fundamento moral de toda vida social.

A primera vista parece que las dos virtudes, la justicia y la caridad, no solo son distintas, sino irreductibles y hasta se pueden concebir en abierta contradicción entre ellas. Sin embargo, si bien la distinción existe, podría considerarse que es solo formal, ya que ambas poseen la lógica unificación en la virtud, que es un principio unitario en sí mismo.

Hay que disipar el equívoco de la autonomía. La laicidad en el mundo social suele considerar la vida humana y la vida cristiana como dos expansiones completamente distintas de la actividad moral del hombre, reduciendo a esta última a un campo individual y privado. No es posible, sin herir la coherencia natural de las cosas, repudiar la caridad en nombre de la justicia, ni esta en nombre de la caridad. Ninguna de ellas funciona sin la otra. Ambas tienen en común los comportamientos humanos, no en orden a sí mismos sino a los demás, según la propiedad de la “alteridad”. Si bien en la caridad no es tan rígido el concepto *ad alterum*, en el caso de la justicia, sin embargo, es difícil pensar en la *cáritas* para con uno mismo. Sucede que, mientras que en la justicia se mantiene siempre la otredad de personas, en la caridad, las personas se unen por el amor y forman, de algún modo, una cosa, como dice san Juan de la Cruz: “amada en el Amado transformada”⁴³.

Pero ambas están en contacto con el prójimo, con el otro. En los dos casos, la bilateralidad es su fundamento, su razón de ser. Es cierto que la caridad no puede exigirse judicialmente porque no es determinable en su extensión o en su término, pero no por eso la caridad es facultativa y por eso se opone a la justicia, que es obligatoria. También la caridad es un empeño ético que constituye una obligación aunque no sea, de suyo, un *debitum*.

La primera diferencia visible entre la justicia y la caridad es la de sus orígenes. La justicia es una virtud cardinal, moral, que impone a todos dar a cada uno lo suyo. Por la justicia se debe dar tanto cuanto se debe. Por eso es exigible la restitución cuando existe la aprobación o la damnación injusta de lo ajeno. La justicia incluye un derecho exigible, aún recurriendo a la coacción. La caridad, en cambio, es una virtud teologal, de origen sobrenatural, que hace amar al prójimo como a sí mismo⁴⁴.

Podría hablarse de una “caridad humana”, pero estaríamos en el plano de una irradiación o prolongación del espíritu divino en lo humano. Siempre que alguien considere al otro como su hermano es en razón de la caridad existente, proveniente del único Creador y Redentor, aunque el otro lo niegue o no lo acepte, a la manera de Jacques Prèvert, cuando recita en su libro “*Paroles*”: *Nôtre Père qui est aux cieux, restez là...* (Padre nuestro que estás en los cielos, quédate allá...)⁴⁵.

La omisión de la caridad no constituye por sí misma una exigencia que recurra a la coacción cuando se la practica. Evidentemente se trata de una ley divina

43. Cf. S. JUAN DE LA CRUZ, *Cántico espiritual*.

44. Cf. Mt. 19, 19-20.

45. Cf. Edición de 1957. Paris Ed. Gallimard.

y a Él debemos dar cuenta siempre y, muchas veces, sobre los que consideramos hermanos.

Si bien el origen es distinto, la convivencia de las dos virtudes terminó por instalarse juntas en la humanidad. La caridad, entendida cristianamente, era un concepto extraño entre los paganos, pero tanto se mezcló con la vida civil que hasta en la sociedad laicizada se habla de “caridad” como parte de la filantropía social para ayudar a los más débiles. De este modo, mientras la justicia trata de superar las antinomias y contrastes para instaurar la concordia, le cabe la caridad realizar la tarea de mantenerla efectivamente. Se puede permanecer, de algún modo, en la justicia y morir de hambre. En la caridad, esto nunca sucedería.

La otra diferencia entre justicia y caridad, se encuentra en el objeto. En ambas hay una “cierta obligación” en el que las practica, pero en cada caso se da en forma diferente, porque el objeto de ambas difiere.

La justicia tiene como medida el derecho del otro, con independencia de quién sea el otro o de la relación que esta persona tenga con aquella. En cambio, en la caridad, se tienen en cuenta tanto la necesidad del prójimo como los recursos que se posee.

La justicia se funda sobre una relación de alteridad, sobre la inviolabilidad de cada una de las personas; la caridad, en cambio, busca la identificación entre el que ama y el amado. Mientras la justicia pone énfasis en el *suum* del otro, la caridad lo hace en el “otro” mismo. Así, cuando en el derecho los bienes del otro se dividen, con la caridad se multiplican porque el amor se expande.

La justicia se irrita cuando es ofendida y entonces reacciona; en cambio, la caridad es paciente, es servicial. Perdona y soporta⁴⁶.

En la Biblia, la palabra justicia tiene un sentido más amplio y un valor más inmediatamente religioso, según la corriente del pensamiento bíblico. La integridad del hombre no es más que el eco y el fruto de la justicia soberana de Dios, de la delicadeza maravillosa con que conduce el universo y colma a sus criaturas. El hombre alcanza esta justicia por la fe que coincide con su misericordia. La designa, unas veces como el atributo divino, otras como los dones concretos de la salvación que derrama la generosidad divina⁴⁷.

Pero, en el uso corriente, la caridad supone siempre la justicia. Dar a cada uno lo suyo es primordialmente la básica manifestación del amor al prójimo.

46. Cf. 1 Cor. 13,4-7. “El amor es paciente, es servicial; el amor no es envidioso, no hace alarde, no se envanece, no procede con bajeza, no busca su propio interés, no se irrita, no tiene en cuenta el mal recibido, no se alegra de la injusticia, sino que se regocija con la verdad. El amor todo lo disculpa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta”.

47. Cf. X. LEÓN DUFOUR, *Vocabulario de teología bíblica*, Barcelona 1965, pág. 400.

Por otro lado, sería impensable querer resolver los problemas de orden social mediante una caridad entendida en el sentido estricto del término, es decir con una bondad individual hacia cada uno de los otros o defendiendo a los más débiles con una protección acordada por la benevolencia de los fuertes. La caridad supera a la justicia pero no la sustituye. Nadie que quiera practicar la caridad, por ejemplo, podría inscribirse en una actitud sistemática de violaciones a los derechos humanos. Sería una caridad falsa, en la que la justicia, desde el inicio, es conculcada⁴⁸.

La justicia, así entendida, está subordinada a la caridad y no existe verdadera caridad allí donde es pisoteado el derecho del otro. Cuando con la norma jurídica no se resuelven los conflictos sociales, hay ausencia de concordia, de paz social, que constituye una premisa de la caridad.

La caridad es sinónimo de amar, de *bene volere*, por eso no se basa tanto en “dar” como en “darse”. Al sacar a luz los conflictos sociales, las “justas” soluciones podrían ser resueltas más fácilmente cuando el “justo” es además “caritativo”, porque el prójimo no le resulta ajeno a sí mismo. Por ello, para santo Tomás toda virtud se resuelve en la caridad que todo lo transforma en bien, y lo perfecciona⁴⁹.

Es difícil coordinar las dos vías cuando se presenta el delito de falsedad a la hora de juzgar en conciencia. Sin embargo, la consideración de la justicia y caridad en sus principios, deben tenerse en cuenta en todo el proceso discursivo para actuar como cristiano.

VIII. EL DELITO DE FALSO Y LA SANCIÓN PENAL

La sanción penal prevista por el legislador no parece estar bien precisada si la comparamos con el daño que causa una vez ejecutada. Las consecuencias son siempre graves y nunca se puede prever lo que oportunamente acarrea, exceptuando el caso de la denuncia falsa ante un Superior eclesiástico de un confesor por el delito de sollicitación⁵⁰ donde se especifica la pena preceptiva de suspensión si es clérigo y de entredicho *latae sententiae* si es laico⁵¹. En las otras hipótesis queda a voluntad del Superior. La letra del canon dice:

48. Cf. Sant. 2, 14-17.

49. Cf. II-II q. 23 a 7.

50. Cf. can. 1387.

51. Cf. can. 1390 § 3.

“can. 1390 § 2. Quien presenta al Superior eclesiástico otra denuncia calumniosa por algún delito, o de otro modo lesiona la buena fama del prójimo, puede ser castigado con una pena justa, sin excluir la censura.

§ 3. El calumniador puede también ser obligado a dar la satisfacción conveniente”.

En ambos casos se dice que el superior “puede” castigar al denunciante calumnioso y “puede” ser obligado a dar satisfacción conveniente.

Antes que hablar de pena es necesario recordar la naturaleza de la Iglesia y su principio ordenador de la *salus animarum* en la que las leyes penales canónicas hacen prevalecer. En este ámbito se considerará la reconciliación y el perdón. La invitación al calumniador y al calumniado, aún dentro de la gravedad del hecho, seguirá el dictamen evangélico como derecho y obligación al mismo tiempo. En este sentido caridad y justicia deben interaccionar virtuosamente.

Pero, para obtener la evolución virtuosa, antes que el perdón y la consecuente reconciliación, es necesario reparar el daño, en lo que sea posible. Es decir, se debe dar la satisfacción o la reparación en forma de resarcimiento.

En esta línea de acción, la parte dañada deberá mostrarse pronta a perdonar y, al mismo tiempo el calumniador deberá demostrar que busca el perdón, accionando la reparación debida.

La espiritualización de la cuestión no es suficiente para dirimirla y, a su vez, la solución jurídica solo podrá realizarse si está en sintonía con el perdón y la reconciliación. Por eso el derecho canónico prevé el asunto y lo protege de diversos modos. También con el carácter penal por su aspecto delictuoso.

Si no se tienen en cuenta estos dos aspectos, el Superior eclesiástico al cual se hace referencia en el canon 1390, se verá en situaciones perplejas para considerar cuáles motivaciones podrían considerarse para no calificar de grave una denuncia calumniosa a la luz de una falsa denuncia.

Este es un punto esencial de la cuestión penal del crimen “De falso”. Al Superior eclesiástico se le concede “la facultad”, no la “obligación” de infligir una *iusta poena*, lo mismo una *congruam satisfactionem*. Se trata de una posición muy débil ante la situación calumniosa. Él debe realizar un acto de justicia junto con el de la misericordia y la caridad. Pero sucede que sin la aplicación del acto justo de reparación induce a sentimientos de suma indefección a la parte dañada y de impunidad en el calumniador.

Para un procedimiento justo hacia el calumniador es importante distinguir o considerar dos elementos:

- a) El elemento objetivo, por el cual se comete el delito de Falso al acusar calumniosamente a una persona;

- b) El elemento subjetivo, que lo constituye la voluntad de inculpar de un reato a una persona que se sabe que es inocente o que sin tener certeza de ello lo afirma como si la tuviera plenamente.

Se trata de una cuestión difícil para llegar a una conclusión de cualquiera de estos dos elementos sin la ayuda de una visión espiritual pero también desde el derecho. No pocas veces en las declaraciones sobre cuestiones juzgadas en procesos canónicos, se escucha testimonial bajo el título de *sentito dire*, donde ni el elemento objetivo ni el subjetivo del denunciante o del testigo queda presumible, porque sin certeza moral no puede pronunciarse el juez y aquí no hay certeza alguna. Y queda el rumor sin que haya prueba cierta⁵².

Muchas veces la justicia administrativa penal otorga importancia considerable a la “verdad procesal”, a lo que se acumula en los folios, aún las anónimas o cuasi anónimas, admitiendo aún aquello que afirman los que no quieren develar su identidad como acusadoras “por temor o represalias” o “por no perder la amistad del acusado” (sic). De este modo la conclusión del proceso tiene el riesgo de ser el producto de la habilidad del acusador y de la defensa en orientar hacia una condena o absolución. Pero lo que debe primar es la verdad ontológica, esa de que surge de los hechos reales e indiscutibles.

Por ello mismo, si se llega a concluir en la investigación previa⁵³ que la *notitia criminis* no es verosímil y es el resultado de una calumnia o sí luego de investigado llega a concluir que no hay delito ni pecado cometido por el indicado o, más aún, si se lo llega a absolver por falta de pruebas luego del juicio respetivo, el Superior no debe simplemente archivar la causa. Junto con la rehabilitación de la persona dañada, el o los calumniadores no deben quedar impunes. En el caso de la investigación previa se manda que “se decida lo referente a los daños conforme a la equidad”⁵⁴.

Una sanción al acusador mendaz completa el procedimiento⁵⁵. Si la declaración falsa o la calumnia constituyen un delito y un pecado contra el prójimo merecen de suyo la debida restitución porque esta tiene dos raíces: la apropiación injusta de lo ajeno o la damnación injusta de un bien ajeno.

52. Si el juez o el auditor cumple con lo marcado por el legislador en materia de interrogación de testigos, podrá evitarse en gran parte el crimen de falso (cf. cáns. 1560-1565).

53. Cf. cáns. 1717-1719.

54. Cf. can. 1718 § 4.

55. En Daniel, 13, la historia de Susana y la apología defensiva del joven Daniel dejan en claro relevantes pasos que se ven en los delitos de falso: la sutileza de la acusación; el padecimiento del calumniado; defender al acusado y develar la verdad. Por último aparece también el castigo al mendaz.

Por otra parte la doctrina tradicional recuerda que por el *reatus*, quien comete un pecado, se obliga a soportar la pena. La misma palabra indica la condición de aquel que tiene el mérito de ser castigado. Si bien en tiempos pasados los autores han indicado por *reatus* a veces el pecado y otras veces la pena⁵⁶, eso no aparta la palabra de su origen que expresa algo intermedio entre las dos.

IX. LA FALSEDAD EN EL PROCESO CANÓNICO

En el carácter apócrifo de un acto se debe tener en cuenta dos cuestiones: la de su fuerza probante y la reprensión de esa falsedad. En el primer caso tenemos una cuestión de orden contencioso y en la segunda de orden criminal. Cualquiera de estas cuestiones puede ser considerada en todo momento de la instancia y también pueden considerarse a título principal como incidental.

El “falso” principal presenta generalmente el carácter de un procedimiento penal.

El “falso” incidental surge ordinariamente en el curso de un proceso al modo de una excepción opuesta a la pretensión de la parte que es juzgada apócrifa por su adversario. Se llama “demandante en falso” al que acciona “en falso” contra otro, por ello mismo poco importa el rol que tenía en el proceso primitivo.

De cualquier forma que se presente el procedimiento de falso el Promotor de Justicia posee un lugar especial en el juicio. Si se trata de una causa principal “de falso”, el Ministerio Público es el demandante; en las causas incidentales, en cambio, debe seguir el asunto y observar si conviene desestimar al caso o proseguir para ser dirimido judicialmente. Este paso es relevante para que, después de examinar el caso detenidamente, el juez actúe autorizando la apertura del incidental por “falso”. Si, es en el caso contrario y considera que la demanda está infundada, y que es propuesta, por ejemplo, para prolongar inútilmente el proceso o para dañar al adversario, la desechará teniendo en cuenta las consecuencias del daño que produjo. Si la causa es incidental además está recordar que seguirá el curso que el legislador le dedica en los cánones 1587-1591 referente a la misma.

X. UNA CONCLUSIÓN “INCONCLUSA”

El menoscabo injustamente sufrido en la consideración social debe ser reparado en la medida de lo posible. En la calumnia esto se corrige cuando el que

56. Cf. P. ERDÖ, *Il peccato e il delitto*, Milano 2014, pág. 48.

calumnió se retracta de las manifestaciones graves hechas ante quienes lo oyeron o en un medio de difusión, seguirá los casos.

En el caso de detracción o difamación no cabe la retractación, porque supondría incurrir en un martirio y la reparación entonces debe hacerse disculpando las famas del prójimo y destacando las buenas cualidades que posea. También puede utilizarse cualquier otra forma lícita. Solamente podría dejar de hacerse si se demuestra después la falsa inocencia del inculcado o si ya cayó en el olvido el hecho imputado o se hace moralmente insoportable rectificarse debido, por ejemplo, a que se causaría un daño mayor al obligado a hacerla o porque no tendría efecto alguno.

“El barbero de Sevilla”, es una *ópera bufa* en dos actos que se estrenó en 1816, en Roma, con la música de Gioachino Rossini y el libreto de Césare Sterbini. Se basó en una comedia del francés Pierre Agustín Caron de Beaumarchais.

La trama, completa de enredos y problemas, tiene uno de los momentos más interesantes de la ópera: Don Bartolo desea casarse con Romina, una joven y bella heredera de Sevilla. Bartolo es ya un hombre mayor y aparece un Conde, joven que está enamorado de Romina. Entonces, Don Basilio, el profesor de música le dice que aleje al Conde creando rumores falsos sobre él. Allí es cuando canta: *La calunnia è un venticello*, transformando las estrofas en un verdadero tratado de la calumnia y de sus efectos⁵⁷.

En realidad, la calumnia, produce más que una simple brisa como señala la opera en cuestión, su efecto es más bien el de un terremoto. En la Iglesia produce además un efecto dominó incontrolable. Por eso la conclusión de este artículo espera alguna reforma en el derecho penal eclesiástico que, considerando las graves consecuencias que conlleva, sancione los orígenes convenientemente. Del mismo modo como se ha procedido en el derecho penal con otros delitos considerados también con efectos graves.

57. “*La calunnia è un venticello/ un áureta assai gentile/ che insensibile, sottile,/ leggermente, dolcemente,/ incomincia a sussurrar. Piano piano, terra terra,/ sotto voce, sibillando, va soccorrendo, va rozando/ nelle orecchie della gente/ s’introduce destramente /e le teste ed i cervelli /fa stordire e fa gonfiar. Dalla bocca fuori uscendo /lo schiamazzo a poco a poco, /vola già di loco in loco; /sembra il tuono, la tempesta /che nel sen della foresta /va fischiando, brontolando /e ti fa d’orror gelar./ Alla fin trabocca e scoppia /si propaga, si radoppia /e produce un esplosione /come un colpo di cannone, /un terremuoto un temporale./...../ E il meschino calunniato /avvilto, calpestato /sotto il pubblico flagello /per gran sorte va a crepar /un tumulto generale, /che fa l’aria rimbombar”.*

LA FAMILIA EN EL NUEVO CONTEXTO DE EVANGELIZACIÓN. IMPLICACIONES PASTORALES Y CANÓNICAS

MONTSERRAT GAS AIXENDRI

SUMARIO: 1. Introducción. 2. El punto de partida: observar la realidad para aportar soluciones; 2.1 La crisis antropológica; 2.2 Fragilidad afectiva; 2.3 Visión pesimista de la familia y percepción patológica de las crisis. 3. Renovar la pastoral familiar. 3.1 Preparar para el matrimonio. 3.2 Nuevos modos de acompañamiento a las familias. 4. Curar a las familias heridas; 4.1 Los matrimonios nulos o constituidos en falso; 4.2 La atención a las familias que han sufrido una ruptura; 5. Consideraciones finales.

RESUMEN: El artículo plantea cuáles son los principales desafíos de la pastoral familiar de la Iglesia en el presente contexto cultural postmoderno. A partir del análisis realizado, se proponen fórmulas que ayuden a llevar a cabo la renovación de la pastoral familiar auspiciada por el Sínodo de Obispos sobre la familia de 2014, centrada en dos momentos clave: el de la preparación al matrimonio y el acompañamiento a las familias que ya se han formado. El artículo hace referencia también a la atención de las familias que están en situación irregular, o “familias heridas”, partiendo de las cuestiones planteadas en el Sínodo extraordinario sobre la familia de 2014, a la luz del magisterio y del derecho vigente. La primera parte del análisis contiene consideraciones prevalentemente pastorales, la segunda incorpora la perspectiva jurídico-canónica.

PALABRAS CLAVE: Matrimonio y familia; Pastoral familiar; Derecho matrimonial canónico.

ABSTRACT: This paper considers the main challenges of the Church family pastoral in the current postmodern cultural context. Since the analysis made, there are suggested forms that help to carry on the renewing of family pastoral that the Synod of Bishops about family supports. All of them focused in two key-moments: the moment of preparation to marriage, and the one of the accompaniment of the performed families. The paper also refers to the assistance of families in irregular situations, or “wounded families”, starting from the issues considered by the extraordinary

Synod about Family of 2014, in the light of the current teaching and law. The first part of the analysis includes considerations mainly pastorals, the second one adds the juridical and canon perspective.

KEY WORDS: *Marriage and family; family pastoral; Canon matrimonial law*

1. INTRODUCCIÓN

El Sínodo de los Obispos sobre familia celebrado en 2014 ha destacado que la institución familiar asume para la Iglesia una importancia capital en un momento en que se invita a todos los creyentes a salir de sí mismos. Y por eso mismo invita a redescubrir la familia como sujeto imprescindible para la evangelización. A pesar de las evidentes señales de crisis, el deseo de familia permanece vivo, especialmente entre los jóvenes y son muchas las familias que responden con generosidad, alegría y fe a su vocación, aun con obstáculos, incomprensiones y sufrimientos¹.

Por eso la Asamblea de los Obispos, para preparar la reunión ordinaria de 2015 invitó a “discernir los caminos para renovar la Iglesia y la sociedad en su compromiso por la familia basada en el matrimonio entre hombre y mujer². Sin quitar importancia a algunos de los problemas pastorales que ha planteado el Sínodo, como el de la atención pastoral a las familias heridas³, parece necesario que la Iglesia procure poner remedio a las causas, previniendo esas situaciones. La preparación al matrimonio y la cuestión del acompañamiento a las familias son tareas vitales y es natural que se dedique a estos aspectos una parte importante de las energías de la atención pastoral familiar.

Para hacer frente a esta situación, con sus luces y con sus sombras, es necesario emprender una acción orgánica –que incluya a toda la Iglesia– y organizada, para prestar apoyo a todas familias, y de modo especial a las que se encuentran en una situación de dificultad. Posiblemente sea este uno de los retos más grandes de la Iglesia en nuestro tiempo, ya que se trata de reconstruir una institución que es clave para el futuro de la humanidad⁴. No es esta una tarea solo eclesial: es preciso involucrar en ella a todas las instancias de la sociedad civil, empezando por los

1. Cf. SECRETARÍA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, III Asamblea General Extraordinaria. Los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización, *Relatio Synodi* de 18-10-2014, n° 1 y 2. En adelante nos referiremos a este documento simplemente como *Relatio Synodi*.

2. Cf. *Relatio Synodi*, n° 4.

3. Cf. *Ibid.*, n° 44-54.

4. Utilizamos de intento esta expresión, en contraposición a la “deconstrucción” de la familia auspiciada por la ideología de género, que en parte es una realidad en la cultura postmoderna dominante en los países occidentales.

poderes públicos, y sin excluir a las demás confesiones religiosas. Sin embargo la Iglesia tiene una especial responsabilidad en este trabajo por la familia, en su tarea de enseñar la verdad “del principio”, confirmando los principios de orden moral que fluyen de la naturaleza humana⁵.

2. EL PUNTO DE PARTIDA: OBSERVAR LA REALIDAD PARA APORTAR SOLUCIONES

Nadie pone hoy en duda que la sostenibilidad de nuestra sociedad se sustenta, entre otros agentes sociales, en la familia. Desde la segunda mitad del siglo pasado se han dado grandes pasos en la comprensión del matrimonio y de la familia, pero paradójicamente la vida de las personas parece haberse alejado paralelamente de esta realidad tan esencial para cada persona singular y para la sociedad: la proliferación de las uniones de hecho, el creciente número de divorcios, el aumento de los hijos nacidos fuera del matrimonio, y las más recientes modificaciones en el derecho de familia parecerían confirmar que el matrimonio ha llegado a ser una institución obsoleta que debe ser sustituida por otras formas de convivencia más *abiertas*. Occidente vive bajo una especie de “tiranía de la artificialidad”⁶ en la que las leyes intentan definir y redefinir la familia según el capricho o la ideología del momento, prescindiendo de su fundamento antropológico: la vinculación natural entre amor, sexualidad, procreación y acogida de la vida humana, como exigencias de la capacidad del ser humano de darse a los demás. Es prioritario quitar de nuestros ojos las “cataratas” de las ideologías postmodernas, para redescubrir las evidencias originarias sobre el matrimonio y la familia.

El primer paso es identificar qué nos impide ver hoy la familia como es, qué elementos propios de la cultura postmoderna han ido progresivamente ocultando o poniendo en duda sus fundamentos. Nos referiremos concretamente a la crisis antropológica, sus repercusiones en la vida afectiva y en la constitución de relaciones familiares estables. Todo ello lleva a menudo una visión negativa del proyecto familiar, que se acaba entendiendo como un lastre para el éxito profe-

5. Cf. CONCILIO VATICANO II, *Declaración Dignitatis humanae*, 14: “por voluntad de Cristo la Iglesia católica es la maestra de la verdad, y su misión consiste en anunciar y enseñar auténticamente la verdad, que es Cristo, y al mismo tiempo declarar y confirmar con su autoridad los principios de orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana”.

6. C. CAFFARRA, *Fede e cultura di fronte al matrimonio*, en H. FRANCESCHI (ed.), *Matrimonio e familia. La questione antropologica*, Roma 2015, pág. 26.

sional. En ese contexto pesimista, las crisis familiares son vistas como fracturas irreparables.

2.1 La crisis antropológica

Hoy Occidente vive en un contexto cultural en el que predomina desconocimiento sobre quién es el ser humano y cuál es su naturaleza y su destino. Benedicto XVI se ha referido a este fenómeno como una gran *emergencia educativa*: “la creciente dificultad que se encuentra para transmitir a las nuevas generaciones los valores fundamentales de la existencia y de un correcto comportamiento, dificultad que existe tanto en la escuela como en la familia, y se puede decir que en todos los demás organismos que tiene finalidades educativas”⁷. Nos encontramos hoy con un clima generalizado, una mentalidad y una forma de cultura “que lleven a dudar del valor de la persona humana, del significado mismo de la verdad y del bien; en definitiva, de la bondad de la vida”⁸.

Este oscurecimiento antropológico afecta en primer lugar a cada persona, a su capacidad de comprenderse a sí misma y sus relaciones con los demás, y acaba afectando al conjunto de la sociedad. Este fenómeno no solo se ha instalado como una ideología teórica, sino que también ha ido arraigando en los modos de vida cotidianos de las personas. Como ha subrayado el Sínodo sobre la familia de 2014, una de las principales manifestaciones es el individualismo que se ha generalizado como actitud vital, y que supone graves dificultades para entender el sentido de las relaciones humanas y más específicamente la verdad del matrimonio, y para poder realizar la entrega propia de la “comunidad de vida y amor” que es la familia⁹.

El individualismo conlleva una visión del hombre como ser independiente y autosuficiente. La concepción individualista supone el olvido de la verdad del hombre como *ser familiar* llamado a la existencia por amor y destinado al amor a través del don de sí¹⁰. El individualismo provoca un rechazo inconsciente de la relacionalidad humana como auténtica necesidad para el perfeccionamiento del

7. BENEDICTO XVI, *Discurso en la inauguración de los trabajos de la asamblea diocesana de Roma*, 11/06/ 2007, en AAS 99 (2007) 355 – 356.

8. *Ibíd.*

9. Cf. *Relatio Synodi*, n° 5: “hay que considerar el creciente peligro que representa un individualismo exasperado que desvirtúa los vínculos familiares y acaba por considerar a cada componente de la familia como una isla, haciendo que prevalezca, en ciertos casos, la idea de un sujeto que se construye según sus propios deseos asumidos con carácter absoluto”.

10. Cf. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*, 11.

ser humano. Tampoco acepta la situación de dependencia y de vulnerabilidad que implica toda relación humana y en particular la entrega propia de los esposos. En la práctica la concepción individualista lleva consigo el desconocimiento de qué es amar y ser amado, tanto intelectual como vitalmente.

Hoy comprobamos cómo para muchos jóvenes –y quizá no tan jóvenes– la idea de un amor incondicional, radical, entendido como entrega y aceptación del otro (que significa en la práctica “preferirlo” y preferir su bien antes que el propio), resulta casi incomprensible o se ve como un imposible. Paradójicamente, esas mismas personas ven esa clase de amor como un ideal que desearían vivir, ya que querrían amar y ser amados incondicionalmente, como es propio del amor familiar, pero al mismo tiempo necesitan protegerse de la vulnerabilidad que lleva consigo el don de sí mismos a la persona amada.

El individualismo está hondamente presente en nuestra cultura y en nuestras formas de vida cotidiana. Nadie es ajeno a su influencia. Desde una perspectiva individualista, la institución matrimonial y familiar carece de consistencia porque no es más que el contrato de dos individuos que buscan una felicidad individual; los hijos corren entonces el riesgo de ser pensados dentro de una lógica de autorrealización personal: y, o bien suponen un impedimento que hay que evitar, o bien son una necesidad a satisfacer, cueste lo que cueste¹¹.

Hoy muchas familias que no comparten el individualismo como presupuesto teórico, inconscientemente han ido adoptando *formas de vida individualistas* que son profundamente contrarias a la esencia del amor familiar y que se transmiten a las nuevas generaciones. Así, no es raro, por ejemplo, comprobar en los matrimonios –especialmente en los más jóvenes– una dificultad objetiva para trazar un proyecto real de vida común. Muchos ven el hecho de casarse “desde su individualidad” como una suma o un “añadido” al propio ser, que puede mejorar la vida personal y quizá hacer feliz, etc. En cambio les resulta difícil comprender que el matrimonio es constituir una nueva realidad (el “nosotros” de que habla Viladrich), un proyecto co-biográfico a partir de la común entrega y aceptación de los cónyuges¹². Algunas manifestaciones de esta mentalidad, que fragua en *modos de vida concretos*, se pueden observar hoy en muchas familias: apenas se comparten tiempos comunes en la vida de familia, no se prevén ni valoran los momentos de compartir mesa, celebraciones o cuidado de los enfermos, ancianos, niños, etc. Los esposos desarrollan a menudo relaciones profesionales y sociales paralelas: no comparten amigos, no ponen en común los bienes materiales, etc. Así se va desvirtuando, en la práctica cotidiana, y haciendo difícil o casi imposi-

11. Cf. C. CAFFARRA, *La famiglia oggi*, en <http://www.caffarra.it/famiglia130504.php> [última visita septiembre 2015].

12. Cf. P. J. VILADRICH, *La institución del matrimonio: Los tres poderes*, Madrid 2005, pág. 88.

ble una auténtica convivencia familiar que pueda llegar a considerarse “comunidad de vida y amor”.

2.2 Fragilidad afectiva

Como consecuencia directa del individualismo, en la cultura dominante en Occidente prevalecen las relaciones personales frágiles, llegando a producirse como resultado la pobreza de la soledad¹³. El individualismo lleva sin duda al aislamiento y a la insolidaridad de las personas, que acaban buscando en la relación afectiva solo una satisfacción a la propia limitación o necesidad y no el amor a través del don y de la aceptación del otro. Sin embargo, se constata que en situaciones de crisis socioeconómica como la que estamos viviendo en los últimos años, la familia sigue siendo la institución más valorada, también entre los jóvenes, y ha sido precisamente la solidaridad propia de las relaciones familiares la que ha prestado mayor apoyo ante todo tipo de dificultades.

Junto a esta dinámica individualista, se dibuja un oscurecimiento en la comprensión y en el ejercicio de la libertad. Libertad y amor son realidades estrechamente relacionadas, ya que el amor constituye el acto más humano de la libertad. La antropología de inspiración cristiana considera al hombre como un ser dueño de sí y de su futuro, capaz de comprometerlo con el uso de la libertad. El ser humano es el único capaz de hacer entrega de todo lo que podrá ser en el futuro en un acto de presente.

Hoy, sin embargo, la libertad se entiende a menudo como simple posibilidad de elección y con frecuencia las personas huyen del compromiso creyendo que se mantienen libres en la medida que se abstienen de todo vínculo. Las raíces culturales del divorcio en la sociedad occidental descansan sobre el presupuesto antropológico de la imposibilidad de un compromiso que abarque la entera existencia de la persona. El pesimismo se esconde falazmente bajo augurios de libertad: al subrayar la libertad del individuo, se niega precisamente la posibilidad más digna de la persona, que es la de comprometer la propia libertad en la búsqueda del bien de otro, que es querido como “otro yo”¹⁴.

13. El Sínodo de Obispos de 2014 ha utilizado la expresión “fragilidad afectiva” para referirse a “una afectividad narcisista, inestable y cambiante que no siempre ayuda a los sujetos a alcanzar una mayor madurez”, circunstancia en la que “a menudo los cónyuges se sienten inseguros, indecisos y les cuesta encontrar los modos para crecer”, destacando que “son numerosos los que suelen quedarse en los estadios primarios de la vida emocional y sexual”, cf. *Relatio Synodi*, n°10).

14. Cf. M. GAS AIXENDRI, *¿Qué significa casarse en el Siglo XXI?*, en *Temes d’Avui* 43 (2012) 83-91.

La sexualidad humana es una de las estructuras de sociabilidad y comunicabilidad de la persona que, en el matrimonio, hace posible la mayor unión natural de dos personas. La cultura postmoderna sin embargo ha imposibilitado esta comunicación al vaciar la sexualidad de contenido, hasta convertirla en mero objeto de placer y reducir el amor al ámbito meramente sentimental¹⁵. Las sociedades occidentales se encuentran *hipersexualizadas*. Junto a una inadecuada educación sexual escolar que tiende solo a “informar”, los menores están sometidos a un bombardeo mediático (a través sobre todo de internet y también de la televisión) de información sexual descontextualizada. Se produce así una ruptura entre los ritmos de maduración biológica y los de maduración afectiva: se anticipan las etapas y se olvida que es necesario un tiempo de maduración afectivo y del carácter para poder dar su sentido auténtico a la sexualidad.

Hay que subrayar la influencia que tiene en este ámbito la ideología de género en su pretensión artificiosa de estigmatizar y eliminar la originaria diferenciación y complementariedad sexual entre varón y mujer, considerando la dimensión sexuada de la persona como un simple producto de la biología que puede y debe ser “dominado” por el ser humano. Este igualitarismo artificioso e irreal entre varón y mujer lleva en la práctica a un desconocimiento de las diferencias entre los sexos, que con frecuencia se manifiesta en forma de desencuentros, decepciones y fracasos en la vida matrimonial y familiar. Más adelante desarrollaremos esta idea.

A todo ello hay que añadir el obstáculo de la falta de herramientas para comunicar la verdad sobre la familia. Sigue siendo habitual utilizar un lenguaje voluntarista para explicar el proceso de amar, lenguaje que difícilmente se comprende hoy ya que, sobre todo los jóvenes, que “piensan a partir de los afectos”, más que con las facultades intelectuales¹⁶.

2.3 Visión pesimista de la familia y percepción patológica de las crisis

En nuestra sociedad se ha ido extendiendo una visión de la unión conyugal como un ideal que podría conseguir solo una minoría, y que en la práctica es inasequible para la mayor parte de los seres humanos. Muchos jóvenes han pasado por la experiencia de la ruptura, separación y divorcio, en definitiva, la

15. Son varios los factores que han influido en este ámbito, pero los que estimamos más destacables son la ideología de género, unida al feminismo radical y al materialismo consumista.

16. Cf. M. GAS AIXENDRI - P. LACORTE TIERZ, *La famiglia quale realtà originaria: mostrare, educare, accompagnare*, en H. FRANCESCHI (ed.), *Matrimonio e Famiglia. La questione antropologica*, Roma 2015, págs. 291-292.

experiencia del desamor, de sus padres. Este es uno de los motivos por el que se tiene miedo a un amor incondicionado, para no sufrir las mismas decepciones que han visto en sus progenitores.

Por otra parte, la entrega en la vida familiar se percibe como contraria a las expectativas vitales de éxito personal, profesional y social. No solo es una idea compartida por los más jóvenes; en muchos casos son los padres quienes ven el proyecto familiar de los hijos como un obstáculo para su carrera profesional, como un lastre para la realización personal, y “desde la experiencia”, aconsejan postergar o poner en segundo lugar el proyecto familiar.

Dentro de esta visión pesimista de la familia, las dificultades y crisis se contemplan como patologías o fracasos, y no como parte de la normalidad en el crecimiento de todas las relaciones personales. Las dificultades, que en el normal devenir de la vida de familia y de la relación de esposos se afrontaban antes como “crisis de crecimiento”, se consideran hoy como motivos irremisibles de ruptura.

La experiencia muestra sin embargo que las principales causas por las que hoy se rompen muchas familias no son en realidad irreparables. En un entorno invadido por una cultura que ignora la realidad del matrimonio y la familia, la causa de las dificultades se debe sobre todo al desconocimiento –teórico y vital– de la dinámica de las relaciones familiares y de lo que significa amar, lo cual hace muy difícil la tarea de *construir* esas relaciones. Desde las actitudes vitales individualistas (radicalmente opuestas al concepto de relación familiar) no se entiende el proyecto familiar como crecimiento de un “nosotros” (la familia), sino como una adición al proyecto individual, que es el que tiene primacía, o en el mejor de los casos, como la suma de dos proyectos individuales, pero no como la unidad que surge como consecuencia del proyecto común, del ser “una caro”.

Es frecuente que quienes tienen deseos de ayudar a los cónyuges que están pasando por un período de dificultad en la vida común, aconsejen en primer lugar consultar a profesionales de la psiquiatría o de la psicología. Pero las dificultades no son siempre síntoma de patología. En muchas ocasiones, cuando una crisis aún no se ha enquistado o se ha complicado con otro tipo de conflictos (por ejemplo, la infidelidad o la atracción sentimental hacia otra persona), posiblemente puede bastar ayudar a entender cuál es la dinámica de crecimiento y maduración del amor conyugal. Se trata de mostrar a los esposos cuáles son las etapas en el proceso del amor entre los esposos, con sus momentos de tranquilidad y de dificultad, para que puedan entender su situación de un modo positivo, y sean capaces de iniciar –cuando sea necesario– un cambio de actitud, decidiéndose a mejorar la convivencia familiar.

Eliminar la etiqueta de “patología” de muchas crisis familiares no implica que se les quite importancia, puesto que, como se comprueba en la realidad, estas crisis causan un gran sufrimiento y dolor a quienes las están viviendo. Aunque

muchas veces para el profesional son situaciones “normales”, las personas concretas sufren en su intimidad y no ven salida a su situación.

3. RENOVAR LA PASTORAL FAMILIAR

Ayudar a las familias en el actual contexto social y cultural, requiere una tarea que tiene como base tres acciones, que se pueden desarrollar simultáneamente desde diferentes ámbitos y en las diversas etapas del ciclo vital familiar: *preparar* para el matrimonio, *acompañar* a quienes ya han emprendido este camino y *curar* a las familias heridas.

Antes de abordar cada una de estas acciones, parece importante partir de una premisa que no se puede dar nunca por supuesta cuando se trata sobre la familia cristiana. Cuando se habla de la vida familiar es frecuente distinguir entre el ideal y la realidad, entre lo que se considera la familia perfecta y la vida concreta de cada familia. Debe evitarse una fractura entre estos dos aspectos que deben estar en permanente diálogo y relación. Los cristianos creemos en la posibilidad de alcanzar la perfección cristiana en el ámbito de la familia. Se trata de una realidad posible si se cuenta con la ayuda de la gracia de Dios. La diferencia no estaría entre familias ideales —que no existen— y familias reales, sino entre familias reales que mantienen la esperanza de vivir conforme al ideal cristiano y familias que tiran la toalla¹⁷.

El matrimonio y la familia son un camino de santidad cristiana¹⁸. Los pastores no deben perder de vista que su tarea es ayudar a los fieles a vivir con sentido vocacional las dificultades, sinsabores y alegrías familiares. El mejor modo de colocar en su lugar las dificultades y la cruz que sin duda hay la vida de todas las familias es darles su auténtico sentido en el contexto de la vocación cristiana a la

17. Cf. P. O'CALLAGHAN, *I tempi dell'amore, della santità e della misericordia. Una riflessione sulle strutture di sostegno del matrimonio e della famiglia*, en H. FRANCESCHI (ed.), *Matrimonio e famiglia...*, págs. 59-60.

18. Esta doctrina es hoy asumida y proclamada solemnemente por el magisterio de la Iglesia. Baste mencionar aquí los dos textos más representativos: *Lumen Gentium*, 11; *Gaudium et spes*, 48; JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Familiaris consortio*, n° 56. Uno de los precursores más significativos de esta enseñanza es sin duda San Josemaría Escrivá de Balaguer: “Llevo más de cuarenta años —decía en 1968— predicando el sentido vocacional del matrimonio. ¡Qué ojos llenos de luz he visto más de una vez, cuando —creyendo, ellos y ellas, incompatibles en su vida la entrega a Dios y una amor humano noble y limpio— me oían decir que el matrimonio es un camino divino en la tierra!” en J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Conversaciones*, 91. En el punto 27 de *Camino*, publicado en 1939, afirma: “¿Te ríes porque te digo que tienes “vocación matrimonial”? —Pues la tienes: así, vocación (...).”.

santidad, sabiendo que la santidad implica en ocasiones conductas que implican una cierta dosis de heroísmo. La santidad matrimonial no consiste en hacer cosas nuevas ni en llenar la vida familiar de actos de piedad: se construye desde las mismas relaciones familiares, que son esencialmente relaciones de amor gratuito, de entrega generosa a los demás. Los esposos se santifican amando, ayudando y sirviendo, a quienes Dios ha colocado a su lado. Este amor familiar es el marco imprescindible para comprender que el entramado de las obligaciones familiares constituye la materia de santificación de los esposos cristianos y como tal hay que presentarla y ayudar a vivirla.

3.1 Preparar para el matrimonio

El Código de Derecho Canónico dedica los cánones 1063 a 1072 a la pastoral familiar en el contexto de la preparación a la celebración del matrimonio. El contenido es escueto, ya que el Derecho debe establecer los mínimos para garantizar en lo posible la válida celebración del matrimonio y prever los aspectos esenciales de la atención a los fieles en relación a este sacramento, sin entrar en el detalle de los contenidos de la pastoral. Más allá del Derecho, la praxis de la atención de los pastores a la familia, debe determinar a partir del conocimiento de lo que es el matrimonio y del actual contexto cultural y social, los principales aspectos a tener en cuenta en la etapa de su preparación.

Preparar para el matrimonio exige en primer lugar comprender la realidad y adecuar el lenguaje para explicarla según las exigencias de la cultura en cada lugar y momento histórico, dando las razones oportunas para lograr transmitir la verdad originaria de la persona y su vocación al amor de manera eficaz¹⁹. Es volver al principio, al proyecto original de Dios acerca del matrimonio y la familia, al fundamento del matrimonio sacramento, regalo de Dios a la Iglesia y a la Humanidad²⁰. La verdad del principio sigue siendo hoy para muchos una realidad desconocida y eso dificulta que la vocación al amor a la que está llamado todo ser humano llegue a hacerse realidad en sus vidas²¹.

Es una tarea urgente volver a mostrar qué es ser familia y qué significa el amor familiar²². Es necesario redescubrir quiénes somos y qué significa amar, y

19. El Papa Juan XXIII, en el Discurso inaugural del Concilio Vaticano II señalaba, a propósito de la propia Iglesia, que “es preciso que esta doctrina verdadera e inmutable, que ha de ser fielmente respetada, se profundice y presente según las exigencias de nuestro tiempo”.

20. Cf. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*, n° 10.

21. *Ibid.*, n° 11.

22. *Ibid.*, n° 18.

al mismo tiempo *reinventar* una pedagogía y un lenguaje para transmitir eficazmente y hacer comprensible esta verdad a las nuevas generaciones. Esta tarea de formación se debe realizar, como veremos, en primer lugar y por su propia naturaleza en el seno de las familias²³.

El saberse querido sin condiciones es el mejor método para aprender la dinámica del don de sí, que resulta tan desconocida al hombre y a la mujer de hoy. La familia es el ámbito adecuado para que la persona pueda llegar a crecer en todo su dinamismo: es escuela de amor y el método con el que enseña la familia es la vida compartida, las relaciones familiares²⁴. Se aprende a querer a través del entramado de amor dado y recibido en los diferentes “amores familiares”: de padres a hijos, de hijos a padres, entre hermanos, etc. Es por esto urgente que las familias –los padres– sean conscientes de la extraordinaria capacidad educadora que contiene la vida ordinaria de los hogares, que a veces pasa inadvertida e incluso se minusvalora frente a otras facetas de la vida y de las relaciones personales (sociales, laborales, etc.).

Hoy los peligros para la formación de una familia no vienen tanto desde las ideologías teóricas y abstractas, sino desde los estilos de vida individualistas o hedonistas, que se instalan en las costumbres y formas de vida de las personas y en los hogares, y dificultan que la familia pueda desarrollar su capacidad educadora en toda su profundidad y eficacia. El establecimiento de costumbres o actitudes individualistas es letal para el desarrollo de la vida familiar. Lo que educa en la familia es la vida vivida, no las teorías; y el individualismo práctico deseduca, incapacitando para “preferir al otro”, como hábito propio del amor.

La preparación más eficaz para el matrimonio es el aprendizaje del don amoroso de sí mismo. Y ese aprendizaje se produce sobre todo en la familia, primer agente educativo de la persona. Es en familia donde se enseña y se aprende, como por ósmosis, qué significa amar. Esta primera formación afectiva en el seno de la familia constituye la base de la preparación remota al matrimonio²⁵. Educar lleva consigo perfeccionar, ayudar a crecer en todas las dimensiones de la persona humana: el entendimiento, la voluntad y los sentimientos. La familia,

23. CATECISMO DE LA IGLESIA CATÓLICA, n° 1632: “Para que el «sí» de los esposos sea un acto libre y responsable, y para que la alianza matrimonial tenga fundamentos humanos y cristianos sólidos y estables, la *preparación para el matrimonio* es de primera importancia: El ejemplo y la enseñanza dados por los padres y por las familias son el camino privilegiado de esta preparación”.

24. A. DEL PORTILLO, *La familia, verdadera escuela de amor. Comentario de la Carta a las Familias*, en *Avvenire*, 24/02/1994: “Nada mueve tanto a amar, decía Santo Tomás, como el saberse amado. Y es justamente la familia –comunidad de personas donde reina el amor gratuito, desinteresado y generoso– el lugar donde se aprende a amar”.

25. Cf. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio*, n° 66.

que es escuela de amor, tiene un gran reto muy especialmente en la educación de la afectividad y de la sexualidad²⁶. Vivimos en una sociedad de lo “emocionalmente correcto”, en la que la mayoría de manifestaciones culturales se centran en la emotividad. El hombre de nuestro tiempo aprende a “sentir” la realidad, antes que a conocerla o a entenderla con la razón. La afectividad se ha magnificado, y al mismo tiempo se constata la escasez o ausencia de educación sentimental en niños y jóvenes en su contexto natural, que es sin duda la familia.

No podemos olvidar que la afectividad primaria se educa a través de la observación del amor y sus manifestaciones en el ámbito de la familia²⁷. Los padres educan la afectividad de forma natural y espontánea, pero es necesario acompañar a los padres para que puedan desarrollar una tarea que no se realiza de forma sistemática y que se transmite de forma refleja, no consciente. Las familias necesitan formación y acompañamiento especialmente en este ámbito, en el que existe un analfabetismo considerable. Los padres llevan a cabo en casa la educación de las emociones, de los sentimientos y del corazón de sus hijos. Y eso se desarrolla de modo inconsciente, a través del propio estilo afectivo: de los esposos entre sí en primer lugar, y de ambos con los hijos. El modo en que los padres se manifiestan el afecto entre ellos, las renunciaciones que son capaces de vivir por el bien de los otros, la aceptación de los reveses y las reacciones ante el sufrimiento son la mejor escuela afectiva para los hijos. Es imprescindible ayudar a los padres-esposos para que sepan desarrollar esta tarea, que capacita a los hijos para amar bien. La educación afectiva en familia es la mejor preparación remota para el matrimonio de los hijos, puesto que “la educación sentimental comporta la educación para el compromiso, la educación en la libertad y la educación en el sufrimiento”²⁸.

La primera tarea eclesial es pues procurar que las familias cristianas asuman plenamente su compromiso educativo y eduquen para el compromiso. Este será el mejor modo de asegurar la preparación remota para el matrimonio. En segundo lugar es responsabilidad inmediata de los pastores asegurar una adecuada preparación próxima para el matrimonio. Adecuada en cuanto a la duración y en cuanto a los contenidos. No es este el lugar para proponer con detalle cómo debe hacerse esa preparación²⁹, pero sí que parece oportuno destacar la necesidad de ayudar a los esposos a poner en valor las propiedades y fines del matrimonio como un bien y no como una imposición externa o una carga difícil de sobrellevar.

26. Cf. T. MELENDO, *El desafío educativo en Benedicto XVI*, en *La razón Histórica* 23 (2013) 41.

27. Cf. J. F. SELLÉS, *Antropología para inconformes*, Madrid 2006, pág. 278.

28. A. POLAINO-LORENTE, *Familia: locura y sensatez*, Madrid 1992, pág. 109.

29. Sobre esta cuestión, véase la interesante reflexión de J. M. GALVÁN, *I corsi di preparazione al matrimonio*, en H. FRANCESCHI (ed.), *Matrimonio e famiglia. La questione antropologica...*, págs. 323-333.

El matrimonio surge de la donación interpersonal, total e incondicional de los esposos. Dicha entrega es la más íntima aspiración del amor auténtico entre los cónyuges. Las propiedades de la unidad y la indisolubilidad son la natural exigencia de la dignidad de la persona que realiza la donación, y de la autenticidad del don mismo. La unidad y la indisolubilidad –aunque se distinguen conceptualmente– están en estrecha relación, y pueden considerarse como dos caras de la misma moneda, en cuanto la indisolubilidad es la plenitud biográfica de la unidad. El hecho de que la indisolubilidad pertenezca a la esencia de todo matrimonio implica que tiene un valor real, universal y permanente y no se trata solo de una exigencia ética ni de una disposición disciplinar. No es una exigencia ética en cuanto no es un “ideal” a alcanzar sino una realidad constituida por la entrega de los esposos. No es disposición disciplinar, porque antes que norma positiva es *ordinatio* intrínseca de la mutua entrega de los esposos.

Es preciso presentar la indisolubilidad como un bien del matrimonio, porque expresa una perfección del vínculo matrimonial tanto en un sentido estático como dinámico, a lo largo de la vida matrimonial³⁰. La indisolubilidad expande una acción “benéfica” en favor del crecimiento personal de los cónyuges, de todas las relaciones familiares (que son así verdaderamente incondicionadas) y de toda la sociedad, que ve en la estabilidad familiar un bien inconmensurable que favorece el bienestar de toda la sociedad. La unidad y la indisolubilidad no son límites al libre desarrollo de la personalidad, sino al contrario, son valores del matrimonio a través de los cuales el amor humano encuentra su más lograda realización.

La indisolubilidad es la *llave de bóveda* para comprender el fundamento antropológico del matrimonio: que no es un “contrato de convivencia”, sino un vínculo interpersonal de amor que se hace por la entrega mutua de los cónyuges. Es urgente inculturar –y evangelizar– la verdad sobre la indisolubilidad del matrimonio. A menudo se ve como una carga insoportable, cuando en realidad es el sello de la autenticidad del amor conyugal y lo que debería darle alas al amor para sobrellevar las normales dificultades de la vida familiar³¹.

3.2 Nuevos modos de acompañamiento a las familias

La Iglesia no debe limitarse a proporcionar una adecuada preparación para el matrimonio: debe también preocuparse de seguir acompañando a quienes han

30. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana*, 28/01/2002, en AAS 94 (340 – 346).

31. Cf. M. GAS AIXENDRI, *Essenza del matrimonio e indissolubilità del vincolo coniugale*, en *Ius Ecclesiae* 14 (2002) 338-341.

emprendido el camino de formar una familia cristiana. La pastoral familiar debe abarcar todas las etapas del ciclo vital familiar y prever modalidades de actuación específicas para apoyar a las familias desde las propias estructuras eclesiales. Más allá de esta actividad específicamente institucional, los pastores deben alentar a los fieles laicos a actuar para apoyar a las familias: ya sea a nivel personal o asociados con otras personas o con otras familias; ya sea de modo voluntario o profesional³².

Sea cual sea el ámbito desde el que se lleve a cabo el acompañamiento, se apuntan a continuación algunos aspectos relevantes a tener en cuenta al realizar esta tarea. La actitud inicial para poder acompañar a las familias requiere abandonar cualquier visión pesimista sobre la realidad de la vocación matrimonial. Este pesimismo, aunque en parte es comprensible, pues es alimentado por la experiencia más o menos cercana de tantos fracasos familiares, puede llevar a considerar que la felicidad en el matrimonio es algo utópico, y que, como ya hemos mencionado, la fidelidad o la indisolubilidad se plantean son solo un ideal que pocos alcanzan. Las personas que se ocupan del acompañamiento a las familias tienen ante sí la apasionante tarea de redescubrir la belleza de la familia para encontrar una respuesta positiva a las crisis y conflictos, partiendo de la confianza y seguridad en la fuerza de la verdad sobre el matrimonio, sin por ello minusvalorar las dificultades que viven hoy muchas familias.

El acompañamiento a las familias no es una necesidad solo para los momentos de crisis. Debe plantearse como tarea necesaria para todos y que actuará normalmente como actuación *preventiva* de las situaciones de conflicto. Esta tarea es especialmente importante en los primeros años del ciclo vital de la familia, ayudando a identificar, a comprender y a dar sentido a las dificultades de la convivencia. Debe ir dirigida a adquirir hábitos y a utilizar herramientas de comunicación y negociación que ayuden a los cónyuges a armonizar la convivencia, principalmente en los siguientes ámbitos: 1) La comunicación entre los cónyuges; 2) El respeto y la admiración mutua de los esposos; 3) Modo de afrontar las dificultades; 4) El respeto de

32. Las familias cristianas pueden y deben ser “implicadas” en el acompañamiento de las familias que se encuentran en la periferia. Muchos matrimonios experimentan la soledad en los momentos de dificultad. Sus propias familias no son ya punto de referencia, apoyo y modelo en esas situaciones de crisis. Se ha perdido en muchos lugares la “sabiduría familiar” para construir y sacar adelante la propia familia, que antes se transmitía de generación en generación a través de la propia familia. Los jóvenes parejas necesitan encontrar en algún sitio estos “modelos” y redes de apoyo. La Iglesia tiene una enorme responsabilidad hoy en la transmisión de esa “sabiduría” de “hacer familia”. Hay que contar con diversos canales de apoyo a las familias: diocesano y parroquial, pero no debe descartarse la creación de servicios de ayuda ofrecidos a través de asociaciones y también en las escuelas de inspiración cristiana. Hay que contar también con que hay personas que no acudirán a la parroquia a buscar ayuda, pero sí al colegio, o a una asociación, etc.

las diferencias inmodificables; 5) Dedicar tiempo y ternura al otro cónyuge; 6) Esforzarse por llevar una vida sexual plena y activa; 7) Establecer y respetar el necesario ámbito de libertad personal del otro cónyuge; 8) Mantener un reparto equilibrado y flexible de tareas y roles; 9) Fomentar una cierta complicidad entre los esposos³³.

Acompañar a las familias en dificultad requiere partir de la base de que la crisis no es necesariamente un fracaso o una patología irreparable. Las crisis son siempre, en efecto, una amenaza y un problema, pero son también un reto y una oportunidad de mejora, una ocasión de renovarse y descubrir nuevas facetas de las personas y de las relaciones familiares. “Toda nueva crítica, todo nuevo cuestionarse lo que la familia es, adquiere un valor particular: no manifiesta ni crisis ni, mucho menos, su fin, sino que ponen de relieve únicamente la transición y la transición, cualquier transición (desde las colectivas a las más estrictamente individuales y personales) debe ser guiada, con el fin de que cambie lo que debe cambiar, pero permanezca firme lo que debe permanecer”³⁴. El amor conyugal requiere un proceso de aprendizaje o de “purificación, y maduración” y pueden ser la oportunidad para aumentar y mejorar la calidad del amor³⁵. Las crisis no pueden dejar de existir pero tienen como vocación natural ser, ante todo, momentos de maduración y de crecimiento.

En especial es necesario profundizar y *trabajar* el papel que tiene el perdón en el desarrollo de la vida conyugal y familiar. Toda rectificación y todo cambio de actitud en las conductas, toda reconciliación, todo recomenzar requiere en alguna medida perdonar y ser perdonado. El perdón es además un acto de amor que tiene un particular “poder curativo”, porque libera de la atadura dolorosa del rencor y es la base para el establecimiento de una nueva relación. Perdonar requiere un ejercicio de la voluntad, pero también de la memoria: perdonar es olvidar³⁶. El perdón enriquece como persona al que perdona y al perdonado. Puesto que perdonar es “amar intensamente”³⁷, y que se perdona amando y se ama perdonando, la familia –escuela de amor– es el ámbito donde se aprende a perdonar y donde el perdón debe ser una realidad vivida con naturalidad en lo cotidiano. En la familia en cada instante se puede volver a empezar de nuevo: después de cinco, diez, des-

33. Cf. A. POLAINO - LORENTE, *Familia y autoestima*, Madrid 2004, págs. 239-241.

34. F. D'AGOSTINO, *Elementos para una filosofía de la familia*, Madrid 1991, pág. 15.

35. Cf. BENEDICTO XVI, Carta Encíclica *Deus caritas est*, n° 5.

36. Cf. A. POLAINO-LORENTE, *Familia y autoestima...*, pág. 238.

37. Cf. J. BURGGRAF, *Aprender a perdonar*, <http://www.opusdei.es/es-es/article/aprender-a-perdonar> [última visita septiembre 2015].

pués de treinta años, se puede reconducir todo al principio y volver a empezar³⁸. Una familia sin perdón sería una familia sin auténtico amor³⁹.

Para ayudar a las familias a redescubrir la belleza del amor conyugal y su potencial educador, es preciso un nuevo lenguaje y herramientas adecuadas para que la verdad del matrimonio sea entendida y para que se pueda intervenir para acompañar a la familia sin “romperla” por dentro⁴⁰. Para ello es preciso adecuar los instrumentos y técnicas de resolución de conflictos a la naturaleza específica del ámbito familiar. En las últimas décadas se han desarrollado profesionalmente herramientas de mediación, *coaching* y gestión de emociones, en el ámbito de la empresa, en el educativo, social, etc. También se ha intentado aplicar estas técnicas y herramientas al ámbito de la familia. De forma casi de forma generalizada las legislaciones sobre mediación familiar presentan estas técnicas como una forma de disminuir los enfrentamientos cuando las familias se encuentran en un proceso de ruptura, pero no se ha intentado utilizarlas para potenciar la reconciliación.

Los conflictos familiares tienen una naturaleza específica puesto que se dan en el contexto de las relaciones de familia, muy distinto al de las relaciones laborales o a otros tipos de relaciones humanas. Resolver estas situaciones requiere adaptar los recursos y herramientas a la naturaleza de las relaciones familiares. Las habilidades de comunicación, de gestión de emociones y las técnicas de mediación, de escucha y de interacción para potenciar las fortalezas familiares, pueden ser muy eficaces para resolver los conflictos en el ámbito familiar, siempre y cuando se adecuen a la naturaleza de la familia, que es una comunidad de amor, cuya dinámica relacional propia es la lógica del don y no la del interés.

4. CURAR A LAS FAMILIAS HERIDAS

El Sínodo de 2014 sobre la familia ha planteado diversas cuestiones en relación a la situación de familias que están sufriendo las consecuencias de la crisis postmoderna⁴¹. En su documento final, se exhorta a mirar con amor y con una actitud de misericordia la situación de estos fieles, recordando que forman parte de la Iglesia, y que precisamente por eso “necesitan una atención pastoral

38. Cf. V. MAIOLI SANESE, *Padres e Hijos. La relación que nos constituye*, cit., pág. 49.

39. Cf. J. SCHLATTER, *Heridas en el corazón. El poder curativo del perdón*, págs. 19-20.

40. Sobre esta cuestión, véase M. GAS AIXENDRI-P. LACORTE TIERZ, *La familia quale realtà originaria...*, págs. 287-308.

41. Cf. *Relatio Synodi*, n° 23-28, donde se trata sobre la misericordia con las familias heridas y frágiles.

misericordiosa y alentadora, distinguiendo adecuadamente las situaciones”⁴². En los próximos párrafos se considerará esta diversidad de situaciones a la luz del magisterio reciente de la Iglesia y de las normas canónicas vigentes.

4.1 Los matrimonios nulos o constituidos en falso

El Sínodo de 2014 sobre la familia ha puesto de manifiesto la necesidad sentida por una parte importante del episcopado de abreviar los procesos de nulidad, sin por ello renunciar a realizar un juicio fiable sobre la validez del matrimonio⁴³. El Santo Padre Francisco acogió esta petición creando una comisión de trabajo para estudiar la propuesta. Este proceso ha culminado a mediados de 2015 con la aprobación de una reforma del proceso canónico de nulidad matrimonial⁴⁴.

La agilización de los procesos de nulidad no evitará que haya un tiempo en el que los fieles estén en situación irregular, ya que es prácticamente imposible competir con la rapidez de los procesos civiles de divorcio, que son en muchos países como España, no solo breves sino “expres”⁴⁵. Si nos preguntamos por qué un número creciente de fieles que se divorcian civilmente no llega a pedir la nulidad canónica, la respuesta –en nuestra opinión– no parece ser solo la excesiva duración de los procesos, o su coste económico, sino la falta de interés en un procedimiento que parece innecesario y en algunos casos poco creíble (no pocos

42. *Relatio Synodi*, n° 26.

43. *Relatio Synodi*, n° 48: “un gran número de los Padres subrayó la necesidad de hacer más accesibles y ágiles, posiblemente totalmente gratuitos, los procedimientos para el reconocimiento de los casos de nulidad. Entre las propuestas se indicaron: dejar atrás la necesidad de la doble sentencia conforme; la posibilidad de determinar una vía administrativa bajo la responsabilidad del Obispo diocesano; un juicio sumario a poner en marcha en los casos de nulidad notoria. Sin embargo, algunos Padres se manifiestan contrarios a estas propuestas porque no garantizarían un juicio fiable. Cabe recalcar que en todos estos casos se trata de comprobación de la verdad acerca de la validez del vínculo”.

44. Con fecha 15 de agosto de 2015, de las Cartas apostólicas en forma de Motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* (sobre la reforma del proceso de nulidad en el Código latino) y *Mitis et Misericors Iesus* (reforma el proceso canónico de nulidad en el Código de Cánones de las Iglesias Orientales).

45. Esto es así porque el proceso de divorcio se limita a declarar ‘disuelto’ un lazo civil sin detenerse a examinar las causas. No hay fase instructoria por lo que se refiere a la causa de la ruptura y la duración de proceso está supeditada a la mayor o menor dificultad en llegar a un acuerdo sobre los efectos de la disolución en el ámbito de la custodia de los hijos y en el patrimonial. La naturaleza de la nulidad obliga a indagar en un ámbito -delicado y complejo- como es la génesis del vínculo matrimonial, lo cual requiere un conocimiento profundo de la naturaleza del matrimonio y de las causas de nulidad, de modo que se pueda llevar a cabo una cuidadosa instrucción de la causa.

lo perciben como una especie de “divorcio eclesiástico”). Parece pues importante no perder de vista la razón de ser de los procesos de nulidad matrimonial. La agilización de los procesos no debe renunciar a la búsqueda de la certeza moral acerca de la existencia del vínculo⁴⁶. En la buena aplicación de la reforma en esta materia está en juego algo tan serio como la credibilidad de la Iglesia y su defensa de la doctrina sobre la indisolubilidad del vínculo matrimonial.

Respecto al coste de los procesos, es una cuestión que la Iglesia puede resolver solo parcialmente, en cuanto este depende los honorarios de los profesionales del Derecho que intervienen, y no de las tasas del tribunal. Por tanto la vía para conseguir ese objetivo debería ir en la dirección de contar con expertos en Derecho canónico retribuidos por las propias diócesis. En todo caso se debe evitar que, en aras a un menor coste o incluso de la total gratuidad de los procesos, estos queden en manos de personas poco preparadas.

Por otra parte, adecuar la actuación jurídico-pastoral de la Iglesia en esta materia debería pasar también por un serio estudio de los presupuestos de algunos capítulos de nulidad de los vigentes códigos de derecho canónico, a la luz de la crisis antropológica postmoderna que ha quedado descrita en la primera parte de este artículo. En su último discurso al Tribunal de la Rota del año 2015 el Santo Padre se refiere con preocupación al “contexto humano y cultural en el que se forma la intención matrimonial”, a partir de una experiencia pastoral que muestra la realidad de “un gran número de fieles en situación irregular, en cuya historia ha tenido una fuerte influencia la generalizada mentalidad mundana”⁴⁷. En el actual contexto sociocultural, marcado por una crisis de fe, fácilmente puede producirse un falso conocimiento del matrimonio, que podría tener consecuencias en la maduración de la voluntad nupcial⁴⁸.

Por su parte, el Sínodo sobre la familia de 2014 ha propuesto “considerar la posibilidad de dar relevancia al rol de la fe de los prometidos en orden a la validez del sacramento del matrimonio, teniendo presente que entre bautizados todos los matrimonios válidos son sacramento”⁴⁹. Dar relevancia al rol de la fe implica examinar cuál puede ser la influencia del acto de fe en la válida constitución del matrimonio sacramental. ¿Qué implica que el matrimonio entre bautizados “sea” sacramento? El anterior Sínodo sobre la familia señaló a este respecto que “el sacramento del matrimonio tiene esta peculiaridad *respecto a los otros*: ser el

46. Cf. *Relatio Synodi*, n° 48.

47. FRANCISCO, *Alocución al Tribunal de la Rota Romana*, 23/01/2015, en AAS 107 (2015) 182 – 185. Sobre el contenido del discurso, cf. M. GAS AIXENDRI, *Cultura, fede e conoscenza del matrimonio*, en *Ius Ecclesiae* 27 (2015) 467-477.

48. Cf. *Ibid.*

49. *Relatio Synodi*, n° 48

sacramento de una realidad que existe ya en la economía de la creación”⁵⁰. Es decir, el matrimonio sacramental no es sustancialmente distinto del matrimonio que no lo es, de modo que, no sería “objeto del acto de fe”⁵¹. Para casarse válidamente (también en la Iglesia) nunca se ha preguntado a los contrayentes si “son creyentes”, sino si “quieren casarse”. El objeto del consentimiento matrimonial es la mutua entrega conyugal, sin que se haya jamás exigido incluir en el consentimiento otros elementos sobrenaturales propios de la fe.

Las propuestas de dar relevancia a la fe para la validez del matrimonio no han pasado del plano puramente teórico ni han ido acompañadas de una adecuada justificación antropológica, teológica y canónica. Son en cambio evidentes las dificultades e interrogantes y muchos los puntos oscuros y las dudas que surgen ante este planteamiento, como puso de relieve en su momento Juan Pablo II en la Exhortación apostólica postsinodal *Familiaris consortio*⁵².

Dicho esto, hay que afirmar también que la falta de fe podría llegar a ser relevante en la validez del matrimonio en cuanto esta situación puede dificultar la recta comprensión de la realidad conyugal (entendida como unión exclusiva, definitiva y fecunda de un varón y una mujer)⁵³. Pero no sería razonable “traducir” la falta de fe en una causa automática de nulidad por ausencia o defecto de voluntad matrimonial. Además, en el plano práctico esta hipótesis es difícilmente planteable: ¿cómo se puede exigir para la validez del matrimonio algo –el acto de fe– que en realidad no depende de la voluntad del sujeto, sino de la gracia de Dios? ¿qué contenido debería tener ese acto de fe? Habría también que determinar en qué consistiría el supuesto “objeto matrimonial” hacia el que se dirige el acto de fe (¿son determinadas verdades reveladas? ¿sería el matrimonio en cuanto sacramento?). Por otra parte, ¿cómo medir la fe y evaluar su contenido teniendo en cuenta que la preparación teológica de los cónyuges suele ser muy escasa? La

50. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, n° 68.

51. Cf. M. GAS AIXENDRI, È possibile un matrimonio valido senza fede?, en H. FRANCESCHI, M.A. ORTIZ (eds.), *Ius et Matrimonium. Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, Roma 2015, págs. 143-162.

52. Es muy significativo a este respecto uno de los párrafos del n° 68: “Querer establecer ulteriores criterios de admisión a la celebración eclesial del matrimonio, que debieran tener en cuenta el grado de fe de los que están próximos a contraer matrimonio, comporta además muchos riesgos. En primer lugar el de pronunciar juicios infundados y discriminatorios; el riesgo además de suscitar dudas sobre la validez del matrimonio ya celebrado, con grave daño para la comunidad cristiana y de nuevas inquietudes injustificadas para la conciencia de los esposos; se caería en el peligro de contestar o de poner en duda la sacramentalidad de muchos matrimonios de hermanos separados de la plena comunión con la Iglesia católica, contradiciendo así la tradición eclesial”.

53. A esta cuestión dedicó Juan Pablo II los discursos a la Rota Romana de los años 2001 y 2003.

fe (y su carencia) tiene muchos grados y manifestaciones. Como puede observarse, son muchos los puntos oscuros y las dudas que en la práctica plantea el hecho de pretender otorgar eficacia jurídica invalidante a la falta de fe.

Da la impresión de que la propuesta de dar relevancia a la fe se ha planteado desde la situación de matrimonios fracasados a los que se intenta buscar una causa de nulidad. Se trata de una perspectiva comprensible, pero inadecuada y que conduce a conclusiones contradictorias con la doctrina y la praxis de la Iglesia, que: a) ha reconocido siempre la validez de los matrimonios entre no bautizados que son sacramentales al bautizarse ambos cónyuges (sin renovar el consentimiento matrimonial exigiendo una intención dirigida a constituir el sacramento o un acto explícito de fe personal dirigido al matrimonio); b) no duda acerca de la validez del matrimonio de un católico con un no bautizado si se celebra con la debida dispensa (ciertamente este matrimonio no es sacramento, pero lo será con el bautismo de la parte no católica desde el momento en que reciba este sacramento; c) ha considerado siempre válidos y sacramentales los matrimonios de los cristianos que no están en plena comunión con la Iglesia.

Sería equívoco convertir el matrimonio canónico en una “cuestión de fe”. Ello comportaría una desvalorización del matrimonio natural y la segregación del matrimonio cristiano. Requerir la fe para la validez del matrimonio cristiano comportaría, además de los problemas ecuménicos mencionados en *Familiaris consortio*, 68, negar en la práctica a los católicos alejados de la fe el derecho fundamental al matrimonio⁵⁴.

La necesidad de llevar a cabo una revisión de los presupuestos de algunos capítulos de nulidad a la luz de la crisis antropológica postmoderna, pone ante la canonística el reto de llegar a nuevos planteamientos partiendo de la realidad del matrimonio en el actual contexto cultural, sin romper con la tradición ni renunciar a la verdad sobre la esencia del matrimonio cristiano.

4.2 La atención a las familias que han sufrido una ruptura

En la Exhortación *Evangelii gaudium* el Papa Francisco propone un nuevo modelo de atención a los fieles que se encuentran en situación de “periferia” moral. El Papa subrayaba la necesidad de que los pastores –y también las comunidades– salgan al encuentro de estos fieles, proporcionándoles una atención

54. Sobre esta cuestión, véase M. GAS AIXENDRI, *Allontanamento dalla Chiesa e diritti fondamentali nell'ordinamento canonico: la tutela della libertà religiosa e dello ius connubii*, *Ius Ecclesiae* 27 (2015) 317-337.

adecuada a sus disposiciones y circunstancias, que no se limite a señalar lo que pueden hacer, sino que les ayude de modo personalizado y gradual, a redescubrir la alegría de una vida vivida en sintonía con el Evangelio⁵⁵.

Dada la complejidad de las diversas situaciones, es necesaria una atenta labor de discernimiento pastoral, como requisito previo para ayudar a los bautizados en su situación particular⁵⁶.

- a) Los que conviven o están casados civilmente, pero no tienen obstáculo para contraer matrimonio en la Iglesia. Es posible mostrar a estos fieles los elementos positivos de su unión (el amor mutuo –aunque no pueda llamarse todavía “amor conyugal”–, los hijos que hayan podido nacer de la unión, el deseo de vivir la fidelidad y la exclusividad, etc.), para presentarles el matrimonio cristiano como la plenitud de su amor, manifestado ante Dios y ante la sociedad y asumido como un amor exclusivo, definitivo y fecundo.
- b) Separados y divorciados no casados de nuevo⁵⁷. La comunidad eclesial debe sostener especialmente a los fieles en esta situación, procurarles estima, solidaridad, comprensión y ayuda concreta, de manera que le sea posible conservar la fidelidad, incluso en la difícil situación en la que se encuentran; ayudarles a cultivar la exigencia del perdón, propio del amor cristiano y la disponibilidad a reanudar eventualmente la vida conyugal anterior. Quienes son moralmente responsables del divorcio, e injustamente lo han obtenido, pero no se hayan vuelto a casar deben ser ayudados para que –en la medida de lo posible– reanuden la vida conyugal, y para que superen la tentación de contraer nuevas nupcias⁵⁸.

Para que pueda acceder a los sacramentos, el cónyuge que es moralmente responsable del divorcio pero no se ha vuelto a casar, debe arrepentirse sinceramente y reparar concretamente el mal realizado. En particular, “debe manifestar al sacerdote que él, aunque ha obtenido el divorcio civil, se considera verdaderamente unido delante de Dios en el vínculo matrimonial y que ahora vive separado por motivos moralmente válidos, en particular por la inopor-

55. Sobre esta cuestión, véase el sugerente estudio de A. S. SÁNCHEZ-GIL, *La pastorale dei fedeli in situazioni di manifesta indisposizione morale. La necessità di un nuovo paradigma canonico-pastorale dopo l'Evangelii gaudium*, en *Ius Ecclesiae* 26 (2014) 555-578.

56. Cabe subrayar que no se trata de situaciones nuevas y que sobre cada una de ellas se había pronunciado ya de modo explícito el Papa Juan Pablo II en la Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, n° 77 y ss.

57. Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Familiaris consortio*, n° 83; H. FRANCESCHI, ¿Cuáles vías de salvación para los divorciados y vueltos a unir civilmente? Una propuesta que une verdad y misericordia, texto disponible en <http://www.almudi.org/articulos/10075-cuales-vias-de-salvacion-para-los-divorciados-y-vueltos-a-unir-civilmente> [última visita setiembre 2015].

58. Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Direttorio di Pastorale Familiare*, n° 212.

tunidad o también por la imposibilidad de restablecer la convivencia conyugal”⁵⁹. En caso contrario, no podrá recibir la absolución sacramental, ni la comunión eucarística.

c) Respecto a los divorciados vueltos a unir civilmente o de hecho, es necesario un ulterior discernimiento de situaciones y actitudes⁶⁰:

- En primer lugar hay fieles en esta situación que están convencidos de la nulidad de su precedente unión canónica. La acción pastoral en este caso deberá ir acompañada de la ayuda para plantear adecuadamente –con humildad, sinceridad y a la vez con la disponibilidad de acatar el juicio de la Iglesia– la nulidad del precedente matrimonio canónico.
- Los fieles vueltos a casar que son creyentes y no dudan de que su matrimonio canónico fue válido; o que, convencidos de la nulidad de su matrimonio, no han podido probarla en el fuero externo. No son pocos los que en estas circunstancias tienen deseos de seguir viviendo una vida cristiana. En esas situaciones el acompañamiento pastoral es especialmente importante y necesario. Debe acogerse a estos fieles con auténtica caridad y comprensión para ayudarles a llevar una vida cristiana que puede ser auténtica y sincera, aun sin los sacramentos, que no son el único cauce del que Dios se sirve para dar su gracia y santificar. El objetivo de esta acción debe ser ayudarles a desear vivamente los sacramentos y a replantear poco a poco –por un plano inclinado– su vida a la luz del Evangelio y del amor de Dios. Solo a través de una piedad sincera y del trato con Dios podrán llegar a tener la fuerza para decidirse a cambiar lo necesario en su conducta, viviendo de acuerdo a las enseñanzas evangélicas. Quienes desean tener una intensa vida de piedad están a menudo dispuestos a vivir sin los sacramentos, precisamente porque son conscientes de su situación y los valoran.
- La experiencia demuestra, sin embargo, que las más numerosas –desgraciadamente– son aquellas situaciones en las que los fieles divorciados no viven la práctica religiosa (o esta es esporádica y “sociológica”, para bautizos, bodas y funerales) y su vida sacramental es prácticamente nula.

59. Cf. CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *La pastorale dei divorziati risposati e di quanti vivono in situazioni matrimoniali irregolari*, 48, del 26 de abril de 1979, en *Enchiridion CEI II*, 3406-3467. La traducción al castellano es nuestra.

60. Para esta distinción nos hemos basado en J.M. GARRIGUES, *Le mariage entre croyants: un engagement consacré pour une mission ecclésiale. Relación del Colloquio “Fides-foedus”. La fede e il sacramento del matrimonio*, citado por M. A. ORTIZ, *La pastorale dei fedeli divorziati risposati civilmente e la loro chiamata alla santità*, en C. J. ERRÁZURIZ-M.A. ORTIZ, (eds.), *Misericordia e diritto nell’ordinamento canonico*, Roma 2014, pág. 110.

Lo que mueve a estos fieles a pedir los sacramentos no es tanto el deseo de espiritualidad sino –aunque quizá no son plenamente conscientes de ello– el hecho de obtener un reconocimiento y una respetabilidad externa ante la Iglesia y ante los demás fieles. En esos casos serviría de poco acceder a darles los Sacramentos, porque faltaría la disposición mínima para llevar una vida cristiana coherente. Resultaría contraproducente en estos casos condescender a esta petición. Lo único que se lograría es confundir en la práctica a todos los fieles sobre el valor de la indisolubilidad del matrimonio y desalentarles en la lucha por ser fieles a esta verdad.

Es imprescindible que estos fieles comprendan cuál es la verdad de su situación a la luz del amor y del perdón de Dios, que se les enseñe a amar la cruz y el sufrimiento que acompaña a menudo la vida de las familias (por el abandono, la enfermedad, la falta de entendimiento, los problemas que conlleva la acogida y la crianza de los hijos, etc.). Y desde el contexto de la verdad, darles un sentido de esperanza a sus vidas. Estos fieles, como los demás, están llamados a la santidad⁶¹.

Nos parece relevante en este ámbito la propuesta de un nuevo modelo canónico-pastoral que pueda llamarse una “pastoral del sí”, una pastoral propositiva amplia formulada en positivo, no exclusivamente dirigida a regularizar situaciones irregulares, sino a la plena evangelización de todos los fieles que forman parte de la Iglesia. Se trata de encontrar nuevas vías y métodos creativos de atención de los fieles que están en la periferia, tal como ha sugerido el Papa Francisco⁶². Se trata de un pastoral, no nueva, sino renovada, en el sentido que se funda en la tradición eclesial⁶³.

Para que la Iglesia sea “el lugar de la misericordia gratuita, donde todo el mundo pueda sentirse acogido, amado, perdonado y alentado a vivir según la vida buena del Evangelio”⁶⁴, los pastores tienen el deber de acercarse a estos fieles con cordialidad y sensibilidad pastoral y hacerles comprender que no pueden perder

61. Cf. M.A. ORTIZ, *La pastorale dei fedeli divorziati risposati civilmente e la loro chiamata alla santità*, en C. J. ERRÁZURIZ - M. A. ORTIZ (eds.), *Misericordia e diritto nel matrimonio...*, págs. 99-130.

62. Cf. FRANCISCO, Exhortación apostólica *Evangelii gaudium*, n° 11.

63. Cf. A. S. SÁNCHEZ-GIL, *La pastorale dei fedeli in situazioni...*, pág. 556. El artículo propone un modelo de camino pastoral que responda a las necesidades y derechos de los fieles que se encuentran en periferia moral (no exclusivamente a los divorciados vueltos a unir civilmente) inspirado en algunas indicaciones pastorales formuladas por el Cardenal Ratzinger en 1998 y por el Papa Francisco en la Exhortación *Evangelii gaudium*.

64. FRANCISCO, Exhortación *Evangelii gaudium*, n° 114.

la esperanza de alcanzar la salvación, pues cuentan con la ayuda divina y de la Iglesia para superar los obstáculos y adecuar su vida con las enseñanzas evangélicas⁶⁵.

Todos los fieles deben sentir su cercanía y participar en la vida eclesial en la medida que su situación lo permita. En la práctica esto se puede traducir en fomentar su participación en la vida de la Iglesia: en la Misa dominical, en las actividades parroquiales relacionadas con el fomento de la piedad (Liturgia de las Horas, Rosario, Procesiones, Adoración Eucarística, etc.), así como en actividades caritativas, sociales y de voluntariado. También se les puede pedir colaboración para que aporten su pericia profesional al servicio de los más necesitados y de la comunidad eclesial en general, etc. Conviene asimismo alimentar su piedad personal, su trato con Dios en la plegaria personal y comunitaria.

Mientras se encuentran en esta situación no pueden asumir determinadas responsabilidades eclesiales ni de recibir la Eucaristía, pero sí tienen el derecho a ser ayudados por los Pastores y por toda la comunidad para alcanzar las disposiciones necesarias para ello. Para ello se les debe facilitar la posibilidad de tener un contacto regular con un sacerdote y con algún fiel laico que esté debidamente preparado para proporcionar un adecuado acompañamiento⁶⁶.

5. CONSIDERACIONES FINALES

Este tiempo en que todo se pone en duda, puede ser la mejor oportunidad para redescubrir, también dentro de la Iglesia, la verdad de lo que significa “ser familia”, qué es lo que puede cambiar y cuál es su núcleo intangible. Se trata de una tarea en la que la Iglesia debe empeñarse con todas sus fuerzas y contando con todos los fieles, pero de modo especial con los fieles laicos⁶⁷. Estos fieles, por vocación divina están llamados a la santidad en el mundo, en las condiciones ordinarias de la vida familiar y social, con las que su existencia está como entretejida, como desde dentro, a modo de fermento⁶⁸.

El matrimonio y la familia constituyen –en palabras de la Exhortación *Christifideles laici*– el primer campo para el compromiso social de los fieles lai-

65. Cf. A. S. SÁNCHEZ-GIL, *La pastorale dei fedeli in situazioni...*, pág. 576.

66. Cf. *Ibid.*, pág. 577.

67. La Exhortación Apostólica *Christifideles laici* considera a los fieles laicos como protagonistas de una “labor amplia, profunda y sistemática, sostenida no solo por la cultura sino también por medios económicos e instrumentos legislativos, dirigida a asegurar a la familia su papel de *lugar primario de «humanización»* de la persona y de la sociedad” (nº 40).

68. Cf. *Lumen Gentium*, 30.

cos. Es un compromiso que solo puede llevarse a cabo adecuadamente teniendo la convicción del valor único e insustituible de la familia para el desarrollo de la sociedad y de la misma Iglesia⁶⁹. Los fieles laicos, las familias cristianas, deben ser los auténticos protagonistas de la pastoral familiar⁷⁰. Ellos serán los que colaboren activamente, en los distintos niveles (parroquial, asociativo, desde el libre ejercicio de la profesión, etc.) y en distintos ámbitos (sin limitarse solo al eclesial, sino desde dentro de la sociedad civil, trabajando para todas las familias, cristianas o no, creyentes o no) en la tarea de acompañamiento familiar.

El reciente Sínodo ha recordado también la importancia de la espiritualidad familiar⁷¹. Urge por tanto que los pastores presenten a los fieles el ideal, alto y a la vez asequible, de la santidad en la vida matrimonial y familiar⁷². Para ello deben ayudarles a que edifiquen su vida espiritual considerando que la santidad no consiste en llenar la vida familiar de actos de piedad, sino que se construye desde las mismas relaciones familiares, que son relaciones de amor gratuito, de entrega generosa a los demás. Como recuerda el Beato Álvaro del Portillo, los esposos se santifican amando, ayudando y sirviendo, a quienes Dios ha colocado a su lado⁷³. La consideración vocacional del matrimonio y de la familia debería orientar toda la pastoral familiar, tratando de mostrar la belleza del matrimonio vivido de acuerdo a la dignidad del don bautismal⁷⁴.

69. Cf. JUAN PABLO II, Exhortación apostólica *Christifideles laici*, n° 40.

70. Cf. *Relatio Synodi*, n° 30 y 37.

71. Cf. *Ibid.*, n° 40.

72. Cf. *Ibid.*, n° 34.

73. Cf. M. GAS AIXENDRI, *Monseñor Álvaro del Portillo y la familia*, en P. GEFAELL (a cura di), *Vir fidelis multum laudabitur*, Roma 2014, vol. 2, pág. 641.

74. Cf. *Gaudium et spes*, 48.

EL SOSTENIMIENTO DE LOS PRESBITEROS A LA LUZ DE LA ECLESIOLOGÍA DE COMUNIÓN

JAVIER E. GONZÁLEZ GRENÓN

SUMARIO: I. El sostenimiento de los presbíteros a través de los siglos. 1. La enseñanza del Nuevo Testamento. 2. Desde los inicios hasta Trento. 3. La reforma de Trento. 4. El régimen de los beneficios y los principios rectores del Código Pío-Benedictino. II. Las directrices del Concilio Vaticano II y el “Decretum Presbyterorum ministerio et vita-Presbyterorum Ordinis”. III. El Código de Derecho Canónico de 1983. IV. La eclesiología de comunión. V. El presbítero y la comunión. VI. Conclusiones.

RESUMEN: En el presente trabajo de investigación se afronta el sostenimiento de los presbíteros a la luz de la eclesiología de comunión. Es útil pensar que si el Concilio Vaticano II nos dio una nueva visión de la Iglesia y del presbítero, también se debía pensar en una nueva forma de proveer al sostenimiento y seguridad previsional de ellos, acorde a la eclesiología conciliar. ¿Era posible sostener el sistema benefical en las nuevas perspectivas eclesiológicas?

PALABRAS CLAVE: Presbítero; comunión; eclesiología; honesta sustentación; beneficio.

ABSTRACT: The present research work is about the financial support of priests in the light of the Ecclesiology of communion. It is useful to think that if the Second Vatican Council gave us a new vision of the Church and the priest, we should also think of a new way to provide financial support and pension security for them, according to the conciliar Ecclesiology. Is it possible to sustain the benefical system in the new Ecclesiological perspective?

KEY WORDS: priest; communion; ecclesiology; honest sustenance; profit

I. EL SOSTENIMIENTO DE LOS PRESBITEROS A TRAVÉS DE LOS SIGLOS

I. 1. La enseñanza del Nuevo Testamento

Los Apóstoles y los discípulos de Jesús lo dejaron todo para seguir a su Señor¹. El Maestro expresa claramente que el apostolado, al cual Él llama, es de total pobreza². Él, que expulsó a los vendedores del templo, enseñaba a sus discípulos que tienen que dar gratis lo que gratuitamente han recibido³; el mismo Señor nos invita a una vida simple, confiando en la providencia de Dios⁴.

De la misma forma, Jesús recuerda a sus enviados que “el trabajador es digno de recibir su salario”⁵, por lo que les indica: “permanezcan en esa casa, comiendo y bebiendo de aquello que le den, porque el trabajador es digno de su paga”⁶.

En los Hechos de los Apóstoles apreciamos como los primeros creyentes viven una experiencia de comunión que viene a resolver las necesidades de los Apóstoles y sus colaboradores⁷. Con gran deseo de compartir, los fieles vendían sus propios bienes espontáneamente y los ponían a los pies de los Apóstoles, los cuales los distribuían entre los miembros de la comunidad de Jerusalén según la necesidad de cada uno⁸. La comunión de los bienes era la forma que la primera comunidad había encontrado para subvenir a las exigencias materiales de sus miembros y de los pobres.

En los escritos paulinos se afirma que el apóstol tiene derecho a vivir del sustento de los fieles; el agricultor tiene derecho a tomar de los frutos; no se puede poner bozal al buey que trilla y digno es el trabajador de recibir su salario⁹. La misma enseñanza del Apóstol, en la primera carta a los Corintios, es la demostración clara de un derecho a cuyo ejercicio se renuncia por motivos de ejemplaridad y de eficacia, reafirmando, al mismo tiempo, este derecho¹⁰. Pablo dice a los

1. Cf. Mt. 4, 20.22; 19, 27; Lc. 5, 28.

2. Cf. Mt. 8, 19-20; 10, 9-10; 19, 21.27-29.

3. Cf. Mt. 10, 8.

4. Cf. Mt. 6, 25 – 34.

5. Cf. Mt. 10, 10.

6. Cf. Lc. 10, 7.

7. Cf. Hch. 2, 45.

8. Cf. Hch. 4, 34 – 35.

9. Cf. 2 Tes. 3, 9; 2 Tim. 2, 6 y 1 Tim. 5, 18.

10. Cf. 1 Cor. 9, 1 – 18; 1 Tes. 2, 7 y 2 Tes. 3, 9.

ancianos de Éfeso: “Ustedes saben que con mis propias manos he atendido a mis necesidades y a las de mis compañeros”¹¹.

I.2. Desde los inicios hasta Trento

Atendiendo el desarrollo histórico del modo en que la Iglesia desde sus comienzos atendió al sostenimiento la vida del clero, creemos poder distinguir dos etapas: la época de la administración eclesiástica centralizada, desde los inicios hasta el siglo VII y, luego, con el advenimiento de la Edad Media, la época de administración benefical.

Durante la primera etapa existió un centralismo episcopal; la relación del clero con su Obispo era tan estrecha, que paralela a ella se desarrolló la organización distributiva de los medios de sustento. Se recibe para repartir. Se advierte una unicidad del patrimonio y absoluta libertad del Obispo en su administración y reparto al clero. La retribución que percibe el clérigo no se trata de una paga, se recibe solo lo necesario para una vida digna. El Obispo debía asegurar el sustento del clérigo que iba a ser ordenado, estando por lo mismo prohibidas las ordenaciones absolutas. El Concilio de Calcedonia pretendía prohibir las ordenaciones absolutas de presbíteros y estableció que nadie podía ser ordenado si no fue adscrito previamente a una Iglesia: “*Nullum absolute ordinari debet presbyterum aut diaconum nec quemlibet in fradu eclesiástico, nisi specialiter ecclesiae civitatis aut possessionis aut martyrii aut monasterii qui ordinandus est pronuntietur. Qui vero absolute ordinantur, decrevit sancta synodus, irritam esse huiusce modi manus impositionem, et nusquam posse ministrare, ad ordinantis iniuriam*”¹².

La Iglesia que entonces solicitaba la ordenación de un ministro debía proveer a su sustentación, según lo establecía el Concilio Lateranense III: “*Episcopus si aliquem sine certo titulo, de quo necessaria vitae percipiat, in diaconum vel in presbyterum ordinaverit, tamdiu necessaria ei subministret, donec in aliqua ei ecclesia convenientia stipendia militiae clericalis assignet; nisi forte talis qui ordinatur exstiterit, qui de sua vel paterna hereditate subsidium vitae possit habere*”¹³.

Surge la necesidad de la adscripción a una iglesia determinada y la posesión del *titulus ordinationiis*.

11. Hch. 20, 34.

12. Cf. *Conciliorum Oecumenicorum Decreta* 90.

13. Cf. *Ibid.* 214, nº 5. C. VOGEL, *Titre d'Ordination et lien du presbytre à la communauté locale dans l'Eglise ancienne*, en *La Maison-Dieu* 115 (1973) 70-85.

Lentamente se irán dando pasos hacia la descentralización, motivados por el surgimiento de las parroquias en zonas rurales, los monasterios y, en la Edad Media, la iglesia propia. El patrimonio único se dividió en distintos patrimonios para atender las diversas finalidades que antes se atendían en común: los pobres, el culto, la mesa episcopal y el clero.

A partir del siglo VII la administración eclesiástica se moverá plenamente en un marco descentralizado. El concepto que mejor sirve para definir esta época es el de beneficio. Nacido bajo la influencia del feudalismo, se constituyó en una pieza clave en el sistema económico de la Iglesia hasta el siglo XX.

A partir de la Alta Edad Media el título de ordenación más común será el del beneficio, luego surgirá el de *patrimonii*, más adelante el de *pensionis* y *mensae communis*.

I.3. La reforma del Concilio de trento

El objetivo del concilio tridentino era claro y se dejó ver desde las primeras decisiones de los Padres conciliares, quienes afirmaban la necesaria renovación del clero y del pueblo cristiano¹⁴.

Según se lee en los textos, los Padres conciliares tenían clara conciencia de la responsabilidad de los presbíteros, los cuales debían ser testimonios de fe y ejemplo viviente del Evangelio delante de los fieles¹⁵. De este principio derivan las normas de orden disciplinar y las disposiciones en materia económica y administrativa, a fin de corregir los abusos y prevenir futuros excesos en el campo del sostenimiento del clero. Se entrelazan reglas jurídicas y recomendaciones morales. Un ejemplo elocuente es el inicio del capítulo I° del *Decretum de reformatione generali*: "...optandum est, ut ii, qui episcopale ministerium suscipiunt, quae suae sint partes agnoscant ac se non ad propria cómoda, non ad divitias aut luxum, sed ad labores et sollicitudines pro Dei gloria vocatos esse intelligant..."¹⁶.

14. "Reverendissimi ac reverendi patres, placetne vobis... ad incrementum et exaltationem fidei et religionis christianae, ad extirpationem haeresum, ad pacem et unionem ecclesiae, ad reformationem cleri et populi christiani, ad depressionem et extinctionem hostium christiani nominis decernere et declarare, sacrum Tridentinum et generale concilium incipere e inceptum esse?" (CONC. TRIDENTINUM, sess. I, *Decretum de inchoando concilio*, en *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 660).

15. "...nihil est, quod alios magis ad pietatem et Dei cultum asiduo instruat, quam eorum vita et exemplum, qui se divino ministerio dedicarunt..." (CONC. TRIDENTINUM, sess. XXII, *Decretum de reformatione*, can. 1, en *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 737).

16. CONC. TRIDENTINUM, sess. XXV, *Decretum de reformatione*, cap. 1, en *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 784.

De aquí se sigue un elenco de principios definidos como fundamentales para la renovación de la vida eclesiástica: “*mores suos omnes componant, ut reliqui ab eis frugalitatis, modestiae, contineniae ac... sanctae humilitatis exempla petere possint*”. Se ordena para los Obispos “*modesta suppellectili et mensa, ac frugali victu contenti sint*”¹⁷; esta prescripción, dada para los Obispos, se extiende a todos los titulares de beneficios eclesiásticos, sean seculares o regulares y también a los Cardenales.

Un motivo de escándalo era la condición económica del clero. Mientras algunos clérigos gozaban de inmejorables rentas gracias a la acumulación de beneficios, otros se llevaban una vida muy pobre, algunos en calidad de vicarios dependían enteramente del titular del beneficio, el cual, no residiendo en la sede de su *officium*, delegaba en el vicario la cura pastoral a cambio de un mísero e insuficiente estipendio regulado mediante un contrato que poco tenía que ver con el beneficio eclesiástico. Es evidente la voluntad de restablecer el ligamen entre el oficio pastoral y los bienes beneficios, subordinando a las exigencias del primero la disciplina institucional del beneficio, porque está en el *officium* y solamente en él la razón de ser del beneficio¹⁸.

I.4. El régimen de los beneficios y los principios rectores del Código Pío-Benedictino

El Código de Derecho Canónico que Benedicto XV promulgó con la Bula *Providentissima Mater*, el 27 de mayo de 1917, el cual entró en vigor para toda la Iglesia el día de Pentecostés, 19 de mayo de 1918, tuvo una larga y compleja elaboración desarrollada bajo la guía de un insigne jurista como el cardenal Pedro Gasparri, quien fue primer secretario y luego presidente de la comisión cardenalicia nombrada por Pío X para la preparación y redacción de esta codificación. La multiplicidad de las leyes canónicas y la dificultad para su consulta y aplicación hacían necesaria una revisión y una reordenación de toda la materia. Doce años tardó la redacción de este primer código, desde 1905 hasta 1917, y más que reforma, fue una verdadera tarea codificadora. Todas las leyes quedaron condensadas en cinco libros, con un total de 2414 cánones; el primer libro referente a las normas generales, el segundo a las personas, el tercero a las cosas, el cuarto a los procesos y el quinto a los delitos y las penas¹⁹.

17. *Ibid.*, en *Conciliorum Oecumenicorum Decreta*, 784 – 785.

18. Cf. C. BURGAZZI, *Il sostentamento del clero*, pág. 50.

19. Cf. R. GÓMEZ, *Introducción al código de derecho canónico*, en *Revista Académica e Institucional de la UCPR* 85(2009) 95-106.

La aplicación de la disciplina canónica en materia de tanto cuidado como la referente al sostenimiento de los presbíteros, exigía normas que, por razón de la equidad, debían ser en lo posible uniformes y, a su vez, inconfundibles. Era sumamente constatable la objetiva condición de incerteza del derecho, a causa de la dispersión y de la multiplicidad de fuentes. En el curso de los siglos muchas normas, siendo aún formalmente válidas, habían devenido anacrónicas o no respondían más al motivo original por el cual se habían establecido. Al principio del siglo XIX el conocimiento del derecho canónico presentaba mucha dificultad: se debía atender a textos de tiempos diversos, algunos remotísimos, algunos de discutida autenticidad, a otros de difícil acceso y a colecciones que no respondían a la cronología o a una organización sistemática y, por ello mismo, complicadas y confusas, llenas de materiales no jurídico, de repeticiones, de decisiones singulares y de normas abrogadas por disposiciones posteriores²⁰.

Cuando el Legislador, a comienzos del siglo XX, debió codificar el ordenamiento canónico, no encontró mejor medio que el viejo y antiguo sistema benefical para proveer al sostenimiento de los presbíteros. Por tanto, en esta materia no quiso introducir innovaciones sustanciales, traumáticas, reafirmando la tradición al legislar sobre el título benefical como título habitual y común para la sustentación de los presbíteros²¹.

El primer Código trató acerca de los beneficios en el libro III, parte V: *De beneficiis aliisque institutis ecclesiasticis non collegialibus*, y título XXV: *De beneficiis ecclesiasticis* (cánones 1409 - 1488).

Sin embargo, no es suficiente el estudio de estos cánones para tener un conocimiento acabado de los beneficios, ya que estos son una especie del género *officio*, como lo indica el canon 146 que divide los oficios en oficios beneficales y no beneficales. En tanto que, en el canon 1413 § 1 se dice que los cánones 147 a 195, relativos a los oficios en general, se aplican también a los oficios beneficales o beneficios.

El Código de 1917 disponía que no se ordenase a nadie que no fuera por la necesidad de la Iglesia, manteniendo la prohibición de las ordenación absolutas, aceptando una variedad de *titulus ordenationis*, dando preponderancia al *titulus*

20. Cf. C. BURGAZZI, *Il sostentamento del clero. Indagine storico-giuridica circa la formazione dei canoni 1271 - 1275 del Codex Iuris Canonici 1983 e la loro applicazione in ambito europeo*, Roma 2001, pág. 59.

21. Cf. C. BURGAZZI, *Il sostentamento del clero...*, págs. 62 -63. V. DE PAOLIS, *Il sistema benefical e il suo superamento dal Concilio Vaticano II ai nostri giorni*, en AA. VV., *Il sostentamento del clero. Nella legislazione canônica e concordatária italiana*, Vaticano 1993, pág. 25. M. DE OLIVEIRA, *O direito a viver do evangelho. Estudo jurídico-teológico sobre a sustentacao do Clero*, Roma 2006, pág. 131.

*beneficii*²² por sobre los títulos de *patrimonio* y *pensionis*. Otros títulos supletorios serán los de *servitii diócesis* y *missionis*.

En los decenios posteriores, la necesidad de un cambio se fue poniendo de manifiesto, pues el sistema vigente era inadecuado e inapropiado para la vida de los presbíteros y la tarea evangelizadora: generaba muchas desigualdades; no atendía a las nuevas necesidades de la vida moderna; al surgimiento de nuevos oficios; a la expansión de las fronteras de la Iglesia por su actividad misionera; una serie de cargos importantísimos no estaban amparados por él. Era injusto, porque cada beneficio poseía una dotación propia que no tenía por qué guardar relación de equidad, ni de hecho la guardaba, con la importancia del oficio sagrado.

La necesidad de una reforma del sistema previsto en el Código Pío-benedictino para la sustentación de los presbíteros se manifiesta claramente en las décadas anteriores al Concilio Vaticano II. Los defectos del sistema benefical son denunciados por todos aquellos que, con ocasión del envío de las propuestas para el Concilio anunciado por el Papa Juan XXIII, tocan este argumento²³.

Queda así planteada la cuestión que deberá resolver el Concilio: ¿abolición o reforma del sistema benefical? En realidad, la cuestión fundamental la constituía la relación entre los dos elementos característicos del sistema benefical, es decir, el oficio y el beneficio.

II. LAS DIRECTRICES DEL CONCILIO VATICANO II Y EL “*DECRETUM PRESBYTERORUM MINISTERIO ET VITA-PRESBYTERORUM ORDINIS*”

En el debate conciliar se da, por un lado, el reconocimiento de la utilidad que el sistema benefical había representado en los siglos precedentes para la honesta sustentación de los presbíteros, por el otro, se denuncian sus evidentes límites. El gran acierto del Concilio fue trasladar el acento del beneficio al oficio, atendiendo la relación entre presbítero y bien temporal y proponiendo algunos instrumentos técnicos aptos para favorecer una fuerte toma de conciencia de la importancia del oficio²⁴.

El texto definitivo del Decreto *Presbyterorum Ordinis*, aprobado por el Sumo Pontífice Pablo VI, está compuesto de 22 números, divididos en un *proe-*

22. Cf. can. 979.

23. Sobre el problema del clero, encarado desde una perspectiva jurídico-disciplinar y ascético-pastoral, podían contarse 768 *propositiones*, recogidas en varios títulos de la sección *De clericis in generis*.

24. Cf. BURGAZZI, C., *Il Sostentamento del Clero*, 96.

mio, tres capítulos y la conclusión, a su vez los capítulos II y III, están divididos en tres artículos. En el número 20 del mencionado decreto se aborda el problema de la justa retribución de los presbíteros²⁵, de él se pueden extraer las siguientes puntualizaciones:

- a) La obligación de los fieles de procurar la sustentación honesta de los presbíteros;
- b) La remuneración debe ser suficiente para que estos atiendan la obligación que tienen para quienes están a su servicio en las cuestiones domésticas;
- c) El derecho y la necesidad de los sacerdotes de gozar de un suficiente tiempo de descanso y recreación;
- d) Que la remuneración equitativa para todos los presbíteros debe estar matizada por las condiciones de la naturaleza del encargo pastoral y las circunstancias de tiempo y lugar;
- e) La remuneración corresponde no solo a los que desempeñan en el presente (*“funguntur”*) funciones pastorales, sino también a los que las desempeñaron en el pasado (*“vel functi sunt”*);
- f) Se subraya la obligación que tienen los Obispos de establecer normas jurídicas justas y equilibradas sobre la remuneración de los presbíteros, cada uno en

25. “[*Aequa remuneratio Presbyteris providenda*]. *Servitio Dei dediti in implendo officio sibi commissio, digni sunt Presbyteri ut aequam recipiant remunerationem, quia “dignus est operarius mercede sua” (Lc. 10, 7; cf. Mt. 10, 10; 1 Cor. 9, 7; 1 Tim. 5, 18) atque “Dominus ordinavit iis, qui Evangelium annuntiant, de Evangelio vivere” (1 Cor. 9, 14). Quapropter, quatenus aequae Presbyterorum remunerationi non aliunde provisum fuerit, ipsi fideles, quippe in quorum bonum Presbyteri operam impendant, vera obligatione tenentur curandi ut eisdem necessario ad vitam honeste et digne ducendam subsidia procurari valeant. Episcopi autem de hac eorum obligatione fideles monere tenentur et curare debent, sive singuli pro sua cuiusque dioecesi, sive aptius plures simul pro communi territorio, ut normae instituantur quibus debite consulatur honestae sustentationi atque congruae pensioni eorum qui in populi Dei servitium aliquo munere funguntur vel functi sunt. Remuneratio autem ab unoquoque percipienda, ratione quidem habita tum ipsius muneris naturae tum locorum temporumque conditionum, fundamentaliter eadem sit pro omnibus in iisdem adiunctis versantibus, eorum conditioni sit congrua et eis praeterea tribuat facultatem non solum debite providendi remunerationi eorum qui servitio Presbyterorum se dedicant, sed etiam indigentibus per seipsum aliqua ratione subveniendi; quod erga pauperes ministerium, iam a primis suis exordiis magno semper in honore Ecclesia habuit. Haec remuneratio insuper talis sit, quae Presbyteris permittat quotannis debitum et sufficiens habere feriarum tempus, quod quidem, ut Presbyteri habere valeant, Episcopi curare debent.*

Officio vero quod sacri ministri adimplent praecipuum momentum tribuere oportet. Quare systemate sic dictum beneficiale relinquatur aut salte mita reformetur ut pars beneficalis, seu ius ad redditus ex dote officio adnexos, habeatur tamquam secundaria, et princeps in iure trbuatur locus ipsi officio ecclesiastico, quod quidem deinceps intellegi debet quodlibet munus stabiliter collatum in finem spritualem exercendum”.

particular o por grupos de un territorio común, procurando mantener lo más abierto posible el modelo de solución, de modo que los Obispos puedan elegir objetivamente el sistema más adecuado para dar la norma;

- g) Se plantea el abandono o reforma sustancial del sistema benefical.
- h) Se establece la principalidad del oficio sobre el beneficio y la estabilidad del oficio como una atribución estable para el ejercicio de un fin espiritual. De este modo, pasa a segundo plano el rédito de la dote y no se atiende más a la disponibilidad de los beneficios sino a la necesidad de los oficios.

El pasaje analizado debe leerse en el contexto de los números 17 y 21 del mismo decreto *Presbyterorum Ordinis*, que se refieren a la relación de los presbíteros con los bienes temporales, a la pobreza voluntaria y a la necesidad de establecer fondos comunes y atender a la previsión social de los ministros sagrados.

Los principios conciliares de la reforma de la remuneración y asistencia social de los presbíteros son claros desde el primer esquema (*De clericis*) del documento que estamos analizando; quedan establecidos unos cuantos puntos fuertes entre los que podemos enumerar:

- a) los presbíteros merecen un digno sostenimiento para desarrollar su trabajo evangélico;
- b) en razón de lo anterior, los Obispos están obligados a procurar ese sostenimiento;
- c) la remuneración debe ser equitativa y suficiente también para ejercitar la caridad con los necesitados. De aquí la comunión y la comunicación de bienes, sobre la base de una solidaridad viva.
- d) se atribuye el lugar principal al oficio por encima del beneficio. Se rompe la relación directa entre oficio y rédito benefical.
- e) es manifiesta la intención de acabar con el sistema benefical, remitiendo a la Comisión para la revisión del Código de Derecho Canónico su implementación.
- f) se establece como medio para la manutención del clero la erección de un instituto para la sustentación de este y la constitución de una masa común diocesana.
- g) la reflexión sobre la sustentación del clero se coloca dentro del amplio contexto de la misión de la Iglesia y de los fines de los bienes, que ella tiene derecho a poseer. Hay una buena reflexión teológico-espiritual.

III. EL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO DE 1983

El sostenimiento del clero es un tema presente tanto en el libro V del nuevo Código de Derecho Canónico, como así también en el libro II donde se habla de los derechos y deberes de los clérigos²⁶. Según Velasio De Paolis la reflexión del Concilio Vaticano II, hecha con amplitud, en lo que se refiere a la vida de los presbíteros, ha sufrido un desigual tratamiento en la legislación codicial, a tal punto que tales elementos del trabajo conciliar están muy dispersos y fuera del contexto en el que el Concilio los había colocado y de esa forma pierden parte de su fuerza²⁷.

En cuanto a nuestro tema, nos interesa principalmente el canon 281 § 1-2, pues nos ocupamos solo de lo que se refiere a los presbíteros, dejando de lado el parágrafo 3 que se refiere a los diáconos casados.

Se trata de un canon nuevo que carece de fuentes en el Código pío-benedictino y en el derecho más antiguo. Sus fuentes directas hay que buscarlas en el Concilio Vaticano II y en el magisterio post-conciliar²⁸.

El texto del canon 281 § 1 expone, como norma general, que los presbíteros merecen (*merentur*) una remuneración; fue evitado deliberadamente el término *ius* para quitarle la connotación de relación laboral a la vinculación que se establece entre el ministro y la Iglesia. Además, el canon usa el término *remune-*

26. Cf. cáns. 1274 y 281. Otros cánones que hablan del sostenimiento y de la remuneración del clero en el CIC: can. 222 § 1; recuerda la obligación de los fieles de atender a las necesidades de la Iglesia y en particular al sostenimiento del clero; can. 269: para la incardinación de un clérigo el Obispo debe proveer que se provea a su honesta sustentación; can. 282: los clérigos han de vivir un espíritu de pobreza evangélica y destinar a las obras de la Iglesia y a las obras de caridad todos aquellos bienes sobrantes una vez atendida su honesta sustentación y el cumplimiento de todas las obligaciones de su estado; can. 295 § 2: en el ámbito de la prelatura personal, corresponde al Prelado proveer acerca de los que se incardinan en ella en orden a su decoroso sostenimiento; can. 384: es competencia del Obispo preocuparse acerca de los presbíteros en referencia a su honesto sostenimiento y a la asistencia social, a norma del derecho; can. 402 § 2: se refiera al cuidado de que se provea de un congruo y digno sostenimiento del Obispo renunciante; can. 418 § 2, 2º: sobre el sostenimiento del Obispo trasladado; can. 531: establece que corresponde al Obispo diocesano establecer normas con las cuales se provea a la remuneración de los sacerdotes que cumplen funciones parroquiales; can. 538 § 3: se debe proveer al congruo sostenimiento del párroco renunciante; can. 707 § 2: en relación con el Obispo renunciante; can. 946: sobre los estipendios de misa; can. 1254 § 2: entre los fines de los bienes temporales de la Iglesia está previsto proveer a un honesto sostenimiento del clero y de los otros ministros; can. 1350 § 1: al imponer penas a un clérigo se ha de atender de que no carezca de lo necesario para su honesta sustentación.

27. Cf. V. DE PAOLIS, *La sustentación del clero*, pág. 448.

28. Cfr. PCCICAL, *Codex Iuris Canonici. Fontes*, 80. CD 16; PO 17; 20; 21; ES I, 4, 8; EI 117 y UT 914.

ratio, al igual que *Presbyterorum Ordinis* 20, que expresa un concepto diferente a *stipendio*, para que resalte con claridad que no se trata de una recompensa ni de una paga de acuerdo a criterios mundanos o reivindicativos sino de lo que los presbíteros merecen (*digni sunt*) para su sustentación por el trabajo realizado. Desde esta perspectiva, se ve la diferencia radical entre la “remuneración” de un presbítero y el sueldo o salario pagado a los laicos: sobre todo, no es la cantidad de servicios prestados que debe ser reconocido y proporcionalmente compensado sino más bien la persona del presbítero que ofrece sus servicios. La Iglesia no asegura un salario a sus ministros sino una remuneración que le garantiza una honesta sustentación.

En una primera lectura del canon, se observa que la letra de la ley privilegia el efectivo ejercicio del ministerio eclesiástico (*clerici, cum ministerio eclesiástico se dedicant*) como base y fundamento para una digna y justa remuneración. Aquí es necesario tener presente la distinción entre “honesta sustentación” y “congrua remuneración”. Estos son conceptos distintos pero conexos. La remuneración es para el sostenimiento del presbítero, lo primero tiene una relación funcional respecto al segundo. Mientras la incardinación da derecho al presbítero a ser sostenido por la Iglesia y obliga a esta a sostenerlo, aunque no se trate de un derecho absoluto, solamente el ejercicio de un oficio o ministerio eclesial da derecho a quien lo ejercita a recibir una retribución. La retribución es por un servicio prestado, en cambio la digna sustentación es un derecho del presbítero que surge de la incardinación, por lo tanto, una obligación de la diócesis, a la que en primer lugar debe responder el Obispo. El sostenimiento del presbítero debe atender a todas sus necesidades y a todas las situaciones que surgen en la vida de una Iglesia particular: presbíteros ancianos, enfermos, sin oficio, estudiantes, misioneros. En conclusión, la ordenación sacerdotal y la incardinación otorgan el derecho a la honesta sustentación, en cambio, la dedicación del presbítero a un ministerio eclesial da lugar al derecho a la congrua remuneración.

Los criterios para una congrua remuneración son: la naturaleza del oficio desarrollado; las circunstancias de tiempo y lugar; las necesidades de la propia vida; la justa retribución de las personas que están a su servicio y la ayuda a los pobres.

En cuanto a las necesidades de la propia vida, se puede subrayar algunos aspectos de la vida del presbítero para los cuales debe tener lo suficiente: alimentación, vestido y vivienda; cuidado de la propia salud; solicitud por la formación permanente, especialmente del estudio y la lectura; cultivo de la vida espiritual: asistencia a ejercicios espirituales y momentos de retiro; gozar de momentos de esparcimiento y distensión; disfrutar de las vacaciones según lo establece el derecho universal y particular.

Otras innovaciones son los cánones 1272 y 1274. El primero determina que el sistema benefical, en la medida de lo posible, debe ser reformado en su regulación en vistas a su supresión. El segundo, es una novedad y viene a instaurar un nuevo sistema organizativo en las diócesis en materia económica, al establecer la constitución de unas masas comunes de bienes diocesanas, a saber: el instituto para el sostenimiento del clero; el instituto para la seguridad social del clero y, en tercer lugar, una masa común para las necesidades diocesanas.

IV. LA ECLESIOLOGÍA DE COMUNIÓN

Entre los elementos que han caracterizado la imagen auténtica y genuina de la Iglesia emergente del Concilio Vaticano II, Juan Pablo II, en la Constitución de promulgación del Código de Derecho Canónico de 1983, después de haber indicado la doctrina según la cual la Iglesia es presentada como Pueblo de Dios, menciona expresamente la doctrina que describe a la *eklesia* como *communio*²⁹, indicando también el doble campo de incidencia inmediata de tal doctrina: las relaciones entre Iglesia universal e Iglesia particular y entre colegialidad y primado. Si bien el misterio que es la Iglesia no es definible mediante un único concepto, la categoría *communio* se revela, sobre todo en el período post-conciliar, como la más satisfactoria para describir la realidad de la Iglesia en sus diversos y complementarios aspectos, como también la más idónea para incidir en la reforma de las estructuras mismas de la Iglesia en un sentido más participativo y de corresponsabilidad³⁰.

Un nuevo sistema de sostenimiento de los presbíteros debe tener en cuenta qué es la Iglesia; es necesario descubrir el rostro de la *eklesia*. Ella es misterio de *communio*, sacramento de la unión de Dios con los hombres y de estos entre sí, a favor de la cual existe el ministerio presbiteral. En ella viven los presbíteros

29. "Ex elementis autem, quae veram ac propriam Ecclesiae imaginem exprimunt, haec sunt praecipue recensenda doctrina quae Ecclesia ut *Populus Dei*...et auctoritas hierarchica uti servitum proponitur...; doctrina praeterea quae Ecclesiam uti communionem ostendit ac proinde mutuas statuit necessitudines quae inter Ecclesiam particularem et universalem, atque inter collegialitatem ac primatum intercedere debent; ítem doctrina qua omnia membra *Populi Dei*, modo sibi proprio, triplex Christi munus participant, sacerdotale scilicet propheticum atque regale, cui doctrinae ea etiam adnectitur, quae respicit officia ac iura christifidelium, ac nominatim laicorum; studium denique ab Ecclesia in oecumenismum impendendum", cf. JUAN PABLO II, Const. Ap. *Sacrae disciplinae leges*, *Codex Iuris Canonici recognitus promulgatur*, en AAS 75/II (1983) XII.

30. Cf. R. CORONELLI, *Incorporazione alla Chiesa e comunione. Aspetti teologici e canonici dell'appartenenza alla Chiesa*, Roma 1999, 452 págs.

y desarrollan su servicio; ellos también plasman la *communio* en el seno de un presbiterio y en su relación con el Pueblo de Dios.

No se desconocen las tensiones que resultaron de la recepción y puesta en práctica del Concilio Vaticano II. Hay cuestiones relevantes que necesitaron de un posterior desarrollo y profundización. Los teólogos han debido trabajar para clarificar las enseñanzas conciliares respecto de la Iglesia como *communio*. El mismo Magisterio ha debido intervenir para zanjar algunas cuestiones y corregir visiones eclesiológicas insuficientes³¹. Sin embargo, no es intención ni objetivo de este trabajo entrar en estas discusiones, sino solamente manifestar los puntos fundamentales que hacen de la eclesiología de la *communio* una clave de lectura y una forma muy adecuada de expresar el núcleo profundo del misterio de la Iglesia. Sin duda, *communio*, es el concepto clave para interpretar esa eclesiología y el que mejor sintetiza los resultados de la doctrina eclesiológica conciliar y de la renovación de la Iglesia posconciliar³². El contenido no es nuevo, está latente y constituye el corazón de la eclesiología tradicional³³.

31. Cf. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Communio notio*, 1992 maii 28, Romae, ex Aed. Cong. Pro Doctrina Fidei de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio, en AAS 85 (1993) 838-850.

32. “Por lo demás, ante todo es preciso reconocer que la palabra comunión no ocupa en el Concilio un lugar central. A pesar de ello, si se entiende correctamente, puede servir de síntesis para los elementos esenciales del concepto cristiano de la eclesiología conciliar”, Cf. J. RATZINGER, *La eclesiología de la Lumen Gentium*, en *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 11 de agosto de 2000, n° 32, pág. 393). “El concepto de comunión, puesto de relieve en los textos del concilio, es muy adecuado para expresar el núcleo profundo del Misterio de la Iglesia y, ciertamente, puede ser una clave de lectura para una renovada eclesiología católica.” Cf. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Communio notio*, 838.

33. Cf. A. ANTÓN, *Eclesiología posconciliar: esperanzas, resultados y perspectivas para el futuro*, en AA. VV. (dir. Latourelle, R.), *Vaticano II, Balance y perspectivas*, Salamanca 1989, pág. 281. C. FLORISTÁN, *La Iglesia después del Vaticano II*, en AA. VV. (dir. Floristán, C – Tamayo, J.) *Del Vaticano II, veinte años después*, Madrid, 1985, pág. 72. G. CAPRILE, *Il sínodo dei Vescovi 1969*, Roma 1970, pág. 13. Antonio Antón, al referirse a la eclesiología del último concilio, escribió: “La innovación del Vaticano II de mayor trascendencia para la eclesiología y para la vida de la Iglesia ha sido haber centrado la teología del misterio de la Iglesia sobre la noción de *communio*” (*Primado y Colegialidad*, Madrid 1970, pág. 34). Otro testimonio que asegura el puesto central de esta recuperación tradicional lo brinda Joseph Ratzinger: “Esta eclesiología de la *communio* se ha convertido en el verdadero y propio corazón de la doctrina sobre la Iglesia del Vaticano II, el elemento nuevo y al mismo tiempo totalmente vinculado a los orígenes que este Concilio ha querido darnos” (*L'eclesiologia del Vaticano II*, en *La Chiesa del Concilio*, Milano 1979, pág. 13, citado en J. M. LABOA, *El Postconcilio en España*, Madrid 1992, pág. 191, nota 6). A su vez, los Obispos italianos afirman: “*La comunione è il tema perenne del mistero della Chiesa e il più pregnante della riflessione conciliare*”, en CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Comunione e comunità e disciplina ecclesiale*, n° 4. Por su parte, Walter Kasper presenta la *communio* como la idea eclesiológica directriz del Concilio Vaticano II; a su entender esta no designa la estructura de la Iglesia sino su esencia,

El vocablo *communio* es la traducción latina del término griego *koinonia*, que en español se traduce comunión. En el Nuevo Testamento, *koinonia* expresa la idea de participación, comunión de muchos en algo o alguien, tener parte en algo o con alguien. Se destacan también los significados de sociedad, comunidad, unión, empresa común. Pero la novedad fundamental es que este término caracteriza las relaciones del cristiano con cada una de las tres Divinas Personas y de los cristianos entre sí.

La idea central y fundamental de los documentos conciliares será la *communio cum Deo et hominibus*. La *communio* con Dios funda la *communio* de la Iglesia. La Iglesia es signo y sacramento de la unión con Dios (*communio* vertical) y la de todos los fieles (*communio* horizontal).

El Concilio habla de *communio* en diferentes niveles: *communio eclesiástica*, *communio hierarchica*, *communio fidelium*, *communio ecclesiarum* y *communio sanctorum*.

En la redacción de la Constitución dogmática *Lumen gentium* un punto importante fue la decisión de alterar el orden del primer esquema, de tal modo que después de tratar de la Iglesia como misterio, en el capítulo I, se afrontó el Pueblo de Dios en el capítulo II y no la jerarquía, que pasó al capítulo III, provocando un “giro copernicano” al dar prioridad a la condición bautismal en la Iglesia y subrayar el papel de la jerarquía como servicio y ministerio.

La Nota Explicativa previa de la Constitución Dogmática *Lumen Gentium*, en el número 2, precisa que la *communio* no es un *affectus* indefinido, sino una realidad orgánica, que exige una forma jurídica y que, a la vez, está animada por la caridad. Se trata de una realidad dotada de un claro valor jurídico-constitucional de la *Ecclesia*.

En la eclesiología de *communio* del Concilio Vaticano II, estructura eclesial visible y comunidad espiritual no son dos dimensiones diferentes, sino que forman la Iglesia, que es *unan realitatem complexam*³⁴.

El segundo Sínodo Extraordinario de los Obispos, convocado por Juan Pablo II para evaluar la recepción del Vaticano II con motivo de los veinte años de la clausura de este Concilio, se dedicó al estudio de las cuatro constituciones conciliares sintetizadas en el significativo título del documento sinodal final aprobado por los Obispos y confirmado por el Papa: “*La Iglesia, bajo la Palabra de Dios, celebra los misterios de Cristo, para la salvación del mundo*”. Particularmente se examinó la naturaleza de la Iglesia, en cuanto es misterio y *communio*, que es

y como dice el Concilio: su misterio, cuya naturaleza es sacramental, por lo tanto cognoscible solo a través de la fe.

34. cf. LG 8

koinonia, según lo expresó Juan Pablo II³⁵. Sin duda se trata del Sínodo más influyente para la eclesiología post-conciliar, puesto que se afirmó que “la eclesiología de comunión es la idea central y fundamental en los documentos del Concilio”³⁶, frase que se convirtió en paradigma para tipificar la eclesiología conciliar, y que fue retomada directamente por el Juan Pablo II en 1988 en la Exhortación Apostólica post Sinodal *Christifideles laici*³⁷.

Ciertamente, se puede decir que más o menos a partir de este Sínodo extraordinario se fue difundiendo una nueva tentativa, que consiste en resumir el conjunto de la eclesiología conciliar en el concepto básico: “eclesiología de comunión”. En su relación final el Sínodo destaca que la eclesiología de comunión no puede ser reducida a meras cuestiones organizativas o a problemas relacionados simplemente con los poderes; sin embargo, la eclesiología de comunión es el fundamento para el orden de la Iglesia³⁸.

Una consecuencia inmediata y práctica de la consideración de la Iglesia como *communio*, es la participación y corresponsabilidad de todos los bautizados en la vida de la Iglesia; las cuales deben ser ejercitadas en modo diverso en los diversos ámbitos eclesiales. Particularmente, entre el Obispo y sus presbíteros, en virtud de la relación fundada en el sacramento del orden debe existir una relación de cercanía, amistad y plena confianza³⁹.

Communio es un concepto indispensable para la comprensión de la Iglesia. No se trata de un concepto secundario sino que se está frente a la esencia misma de la Iglesia. Ella está configurada a imagen de la Trinidad. Dios es, en sí mismo, pura relación de amor. Esto es la base de la eclesiología de comunión, que solo puede entender el ser en conceptos que abarquen relaciones, según afirma Walter Kasper⁴⁰. Por tanto, en la Iglesia uno no puede serlo todo sino que debe existir una cooperación entre los diferentes miembros, de acuerdo a sus diversas funciones y ministerios. La *communio* visible es una unidad en la pluralidad de sus miembros y una pluralidad de relaciones.

Es importante subrayar el origen trascendente de la *communio*: la Iglesia no es una mera asociación humana, tiene su origen en un misterio divino que la

35. JUAN PABLO II, *Discurso de clausura de la II Asamblea General Extraordinaria del Sínodo de los Obispos*, 7/12/ 1985, en AAS 78 (1986) 435.

36. Cf. SYNODUS EPISCOPORUM, *Relatio finalis*, en EV 9/1800.

37. Cf. CFL 19.

38. Cf. ASAMBLEA EXTRAORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Relatio finalis*, en EV 9/1800.

39. *Ibid.*, en EV 9/1806.

40. Cf. W. KASPER, *Caminos de unidad. Perspectivas para el ecumenismo*, Madrid 2008, págs. 57-58.

supera, pero como en la encarnación del Verbo, los órganos visibles están a su servicio porque necesita de una organización. La *communio* debe ordenar toda la vida eclesial e informar todas sus instituciones. Al ser un elemento esencial se debe apreciar en todas las expresiones de la vida eclesial.

V. EL PRESBITERO Y LA COMUNIÓN

Los documentos del Vaticano II también nos dan los elementos teológicos para una reflexión sobre el presbítero en el seno de la Iglesia misterio de comunión. La íntima fraternidad sacerdotal tiene su fuente en el sacramento del Orden Sagrado y la común misión de los presbíteros. Es una fraternidad sacramental⁴¹ y debe concretarse en cada Iglesia particular en la comunión con el Obispo y con los otros presbíteros de manera espontánea y gustosa, en la ayuda mutua, tanto espiritual como material, personal y pastoralmente, en las reuniones, en la comunión de vida, de trabajo y de caridad.

La identidad del presbítero, esencialmente relacional, se puede entender en el misterio de la Iglesia, que es un misterio de comunión trinitaria en tensión misionera. Por ello, el presbítero entabla vínculos especiales con el Papa, con el Colegio episcopal, con el propio Obispo, con los demás presbíteros y con los fieles laicos.

La *communio* al interno de la Iglesia particular y del presbiterio impone a los presbíteros deberes señalados por el Derecho Canónico que deben ser asumidos por estos para que esta *communio* se manifieste en todas las estructuras de la Iglesia.

El presbítero está obligado a conservar el vínculo de la comunión sacerdotal⁴². Además, en una Iglesia con unos perfiles indicados, corresponde un modelo de cristiano y, por ende, de presbítero que, ante todo, debe ser un “hombre de comunión”, consciente de haber sido agraciado por el Espíritu con unos dones y ministerios concretos, que ha de poner al servicio del pueblo de Dios. Pastores capaces de convocar, presidir y acompañar al pueblo que se les encomienda, que congreguen y no que disgreguen. Pastores que trabajen en y por la comunión. Es así como surge la necesidad de ahondar en este campo difícil de la comunión dentro del mismo presbiterio y la manera de llevarla a cabo.

La comunión viene exigida por la misión porque, de lo contrario, la fuerza de la evangelización quedará muy debilitada si los que anuncian el Evangelio

41. Cf. PO 8

42. Cf. LG 41.

están divididos entre sí. El presbítero, en cuanto cristiano por el bautismo y, de manera específica y peculiar, por el sacramento de la imposición de las manos, queda obligado a vivirla de manera pluriforme en la Iglesia universal, desde la Iglesia particular, con Dios-Trinidad, con su Obispo, con el presbítero, con la misma comunidad y con todos los hombres⁴³.

VI. CONCLUSIONES

En la organización de un sistema que procure la honesta sustentación de los presbíteros, en consonancia con la eclesiología de comunión, es necesario comprender que la comunión se da cuando hay participación de todos, en este caso los presbíteros, en unos bienes que le permitan llevar una vida acorde a sus necesidades, y cuando cada uno de los fieles cristianos, es decir, la totalidad de la Iglesia, aporten para que esto sea posible. En el marco de la *communio* debe darse una comunicación de bienes de unos con otros para el bien de todos y para la realización de la unidad.

Dada esta premisa podemos puntualizar las siguientes conclusiones:

1. El sistema benefical perteneció a un momento histórico en el que la Iglesia asumió un modelo de vida, el feudal, que la signó durante siglos; modelo no teológico ni evangélico sino terreno, político, sociológico, al que la Iglesia se asimiló.
2. Hay que destacar la recuperación del valor del oficio eclesiástico por encima del beneficio, como se expuso en el Concilio Vaticano II.
3. La honesta sustentación de los presbíteros no es solo un tema económico, financiero, ni siquiera profesional, sino mucho más, es un tema eclesiológico, pastoral y espiritual. Toca al modo de vida evangélico de los presbíteros y a la necesidad de asumir la pobreza evangélica.
4. Es necesario, para vivir efectivamente la comunión, el buen funcionamiento de las distintas instancias de participación y corresponsabilidad eclesial, a nivel de Conferencia Episcopal, Consejo presbiteral, Consejo de Asuntos Económicos y Consejo pastoral.
5. El sostenimiento de los presbíteros entra en el campo más vasto del deber propio de todos los fieles cristianos de subvenir a las necesidades de la Iglesia, como establece el canon 222 § 1, por ello se hace imprescindible una catequesis que ilumine a los fieles en orden a acrecentar el espíritu de comu-

43. Cf. J. A. ROJAS, *El Presbítero y la comunión. Algunos argumentos recurrentes*, en *Cuestiones teológicas*, 31, n° 75 (2004) 149-150 y 169.

nión de bienes, facilitar un proceso de reforma económica cuyo fruto sea el sostenimiento integral y permanente de la obra evangelizadora, en la cual el sostenimiento de los presbíteros es importante.

6. Es necesario asimilar la eclesiología de comunión y descubrir la rica espiritualidad que se desprende de ella, vivenciándola en actitudes y obras concretas.
7. La *communio* se debe reflejar en la vida de las instituciones eclesiales y en sus estructuras, especialmente en el intercambio de bienes entre presbíteros, diócesis y fieles; entre las distintas Iglesias particulares, en cada región o país y las zonas más necesitadas.
8. La eclesiología de comunión es una eclesiología eucarística. La Eucaristía es el centro de la vida del presbítero y está en estrecha relación con la comunión de vida y de bienes. Una espiritualidad eucarística sincera debe traducirse en gestos de comunión reales.
9. Por último, todo esto reclama del presbítero no estar aislado y vivir en comunión unos con otros, superando la mentalidad individualista. La renovación de la Iglesia y, específicamente, del sistema económico de sostenimiento de los presbíteros, depende en gran medida de los mismos presbíteros, dando espacio a la caridad con sus mismos hermanos en el presbiterio, especialmente los ancianos, enfermos o quienes atraviesan necesidades.

Como observa Eugenio Corecco, la *communio* es: "...la modalidad específica con la que, en el interior de la comunidad eclesial, se vuelven jurídicamente vinculantes o bien las relaciones intersubjetivas, o bien las existentes a un nivel más estructural entre las Iglesias particulares y la universal. La realidad de la *communio* tiene por eso una fuerza vinculante que supera los límites tendencialmente solo místicos de la *sobornost* oriental"⁴⁴.

Por todo esto, se puede afirmar que el principio de la *communio* es válido y esencial para la organización de un sistema que provea al honesto sostenimiento de los presbíteros. Debe ser un principio organizativo de toda la vida eclesial y, por ello mismo, de este tema tan específico e importante.

44. Cf. E. CORECCO, *Teología del Derecho canónico*, en *Nuevo Diccionario de Teología*, vol. 2, Madrid 1982, pág. 1866. La ortodoxia rusa tiene una expresión para referirse a la catolicidad de la Iglesia: *sobornost*. Este término equivale a conciliaridad, ecumenicidad, sinfonía, colegialidad, unanimidad, según los concilios. El teólogo Khomiakoff ha desarrollado esta noción, que se refiere a la comunión en el amor y la verdad, a lo comunitario, a la verdad compartida; es una prolongación del tenerlo todo en común, no solo lo material, de la Iglesia primitiva de Jerusalén, cf. V. CODINA, *Los caminos del oriente cristiano. Iniciación a la teología oriental*. Madrid 1998; S. PIÉ-NINOT, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca 2007, pág. 165; Y. CONGAR, *Jalones para una teología del laicado*, Barcelona 1961, pág. 334).

**EL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD APLICADO
EN LA CURIA ROMANA
¿LA CURIA ROMANA, REQUIERE REFORMA
O AGGIORNAMENTO?**

MAURICIO LANDRA

SUMARIO: I. La Curia Romana y sus reformas. II. Pastor Bonus y sus reformas III. El principio de subsidiariedad. 1. Un principio filosófico. 2. Un principio filosófico social. 3. Un criterio de buen gobierno. IV. Subsidiariedad aplicada en el seno de la Iglesia. 1. Concilio Vaticano II. 2. La subsidiariedad en el magisterio papal. 3. La subsidiariedad en las Asambleas del Sínodo de los Obispos. 3.1. Asamblea General Ordinara de 1967. 3.2. Asamblea General Extraordinaria de 1967. 3.3. Asamblea General Extraordinaria de 1985. 3.4. Asamblea General Ordinaria de 2001. V. Subsidiariedad en el Código de Derecho Canónico. VI. Comunión y subsidiariedad.

RESUMEN: Toda cambio en la Iglesia responde a un discernimiento de los signos de los tiempos bajo la inspiración del Espíritu Santo. La Curia Romana, con sus personas y organismos, debe ser fiel a Cristo y al sucesor de Pedro. Sus posibles reformas también deben expresar la comunión y conformar una eficaz ayuda a toda la Iglesia. El principio de subsidiariedad, que forma parte del magisterio y de los principios inspiradores del Código vigente, si se combina con otros criterios de buen gobierno, puede ser una eficaz ayuda para lograr este fin.

PALABRAS CLAVE: Curia Romana, subsidiariedad, comunión, reforma.

ABSTRACT: Each change in the Church obeys to judgment about the signs of the times under the Holy Spirit inspiration. The Roman Curia and its organisms must be faithful to Christ and to Peter's successor. The possible changes also must express the communion and form a successful help to the whole Church. The principle of subsidiary function, that is part of the teaching and also of the inspiring principles of the current Code, can be an important help to reach that goal if is combined with other criteria of good government.

KEY WORDS: Roman Curia, subsidiary function, comunión, change.

I. LA CURIA ROMANA Y SUS REFORMAS

Todavía resuena en nuestros corazones el saludo del Papa Francisco al ser elegido sucesor de Pedro. Este eco espiritual nos recordaba una realidad teológica: el sucesor de Pedro es el Obispo de Roma, quien debe presidir en la caridad a toda la Iglesia de Jesucristo.

Como tal y al igual que los demás Obispos, erige oficios y designa a sus titulares que cooperan con la misión episcopal. Pero la particularidad es que deberán asumir también las tareas propias del sucesor de Pedro, cabeza del colegio apostólico, con todas las atribuciones de la autoridad suprema, plena y universal de la Iglesia.

El ejercicio de esta petrina autoridad siempre contó con colaboradores inmediatos y representantes en los distintos ámbitos y fueros. Se irán sumando personas y organismos necesarios para colaborar con el sucesor de Pedro. Incluso sus denominaciones se adaptarán a los tiempos y condiciones que irá viviendo la Iglesia. Esta mirada espiritual muchas veces convive con la mirada material de una Iglesia que peregrina, que evangeliza, que acompaña e ilumina al hombre y a su cultura.

Desde el siglo III aparecen oficios estables como el Archidíacono y el Arcipreste. Aunque luego se sumarán otros oficios de modo colegial, no era una curia de dicasterios, sino de personas. Recién en el siglo IX se denominará curia al conjunto de colaboradores, entre los que se destacaban los notarios y defensores (abogados y encargados de los pobres, así como del patrimonio lejano de Roma), los Cardenales, ya encargados de las iglesias romanas, que ya se reunían con el Papa (así llamado a partir del siglo VI) en Consistorio. Se destacan también los *Capellani Papae*, como consejeros jurídicos y los Legados.

El segundo milenio de la Iglesia presenta una curia que ha aumentado en oficios y en sus atribuciones. Se pueden mencionar dicasterios como la Cancillería Apostólica, Sagrada Penitenciaría, Sacra Rota, Cámara Apostólica, Cámara Secreta y la Dataría. Aparecen y se organizan tareas legislativas y administrativas, incluso judiciales, entre los que se cuenta el Cardenal Nepote, la Secretaría de Breves, auditores, etc.

Podríamos considerar como la primera reforma de la Curia Romana la iniciada por Sixto V con *Immensa Aeterni Dei*¹. Son aires tridentinos los que soplan una reforma católica de la Curia. Se crean quince congregaciones presididas por cardenales, incluso con el alcance universal que incluía los nuevos mundos des-

1. Cf. SIXTO V, Const. Apost. *Immensa Aeterni Dei*, 22/01/1588, en *Bullarium Romanum* VIII (1863) 985-999.

cubiertos, por lo cual Pío V establecerá *Propaganda Fidei*. Los resultados obtenidos aportaban rapidez, uniformidad y economía en el tratamiento de diversas cuestiones.

En un contexto muy distinto, el siglo XX encuentra a la Sede Apostólica sin territorios propios y con el objeto de que toda la Curia posea competencias eclesiásticamente mejor definidas. Aunque antes hubo otros cambios, una segunda reforma importante es la que produce la *Sapienti Consilio* de Pío X². Ahora los dicasterios se clasificarán en Congregaciones, Tribunales y Oficios y dicha reforma estará presente en el primer Código de Derecho Canónico.

El Vaticano II dará un impulso a la colegialidad episcopal, también expresada por Pablo VI. En *Regimini Ecclesiae Universae*. Se crean otros consejos, comisiones y organismos, destacándose la internacionalización de los colaboradores, con especial participación de los laicos y descentralizando la tarea con la aplicación el principio de subsidiariedad³. Años más tarde creará una comisión de estudio, cuya tarea se revisión culminará en 1988 con la *Pastor Bonus* de Juan Pablo II⁴.

II. *PASTOR BONUS* Y SUS REFORMAS

Los cambios en la Curia Romana siempre estarán motivados por acontecimientos teológicos que conllevan cambios en lo organizacional y canónico. Aunque estos sean los hitos más importantes en cuanto reformas, siempre habrá necesidad de revisar la organización y el funcionamiento, persiguiendo el mismo objetivo: fidelidad en la colaboración con el sucesor de Pedro.

En cincuenta años posconciliares se han dado dos reformas estructurales importantes en la Curia Romana, y se prepara la tercera. El mismo acontecimiento eclesiológico requiere revisión, *aggiornamento* y respuesta a tantos cambios socio-culturales que se han dado en solo medio siglo.

Nos preguntamos ¿reforma o *aggiornamento* de la Curia? Cuando la primera expresión puede tener muchos significados, la segunda nos recuerda la intención del Santo Romano Pontífice que decidió un Sínodo en su Iglesia particular romana, un Concilio Ecuménico, y un nuevo Código de Derecho Canónico. Decididamente es aire fresco y un volver a las fuentes, siempre bajo la inspiración

2. Cf. Pío X, Bula *Sapienti Concilio*, 29/06/1908, en AAS 1 (1909) 7-19.

3. Cf. PABLO VI, Const. Apost. *Regimini Ecclesiae Universae*, 15/08/1967, en AAS 59 (1967) 885-928.

4. Cf. JUAN PABLO II, Const. Apost. *Pastor Bonus*, 28/06/1988, en AAS 80 (1988) 841-934

del Espíritu Santo. No se trata de un acomodarse a los tiempos o a lo que la humanidad quiere, sino de ser fieles a Cristo. Si hoy se pide una reforma, deberá realizarse con el mismo Espíritu y si lo escribimos con mayúscula, es porque nos referimos al Espíritu Santo.

Ciertamente el Concilio Vaticano II impulsó a una mayor colegialidad episcopal y a una descentralización en diversos temas que eran exclusividad del Romano Pontífice y que en adelante se comparten con los Obispos diocesanos.

Este cambio se plasmará con la aparición de los dos pulmones (así llamado por su Legislador), cuando promulgó el Código para la Iglesia latina y el Código de Cánones para las Iglesias Orientales. Entre el nacimiento de cada uno de estos textos, se promulga la Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, como parte de un conjunto de textos legislativos que regulan la vida y misión de la autoridad suprema de la Iglesia⁵.

Debemos destacar la precisión teológica y canónica del Prefacio de esta Constitución Apostólica, que seguramente se considerará no solo para comprender el texto que precede, sino para sus cambios y actualizaciones. El deseo de San Juan Pablo II de que la conformación y la actividad de la Curia sintonicen cada vez más con la eclesiología del Concilio Vaticano II, nos lleva a pensar más en un *aggiornamento* que en una formal reforma.

Al igual que el Código de Derecho Canónico, también *Pastor Bonus* ha tenido cambios en su texto⁶. Estas modificaciones, traslados de competencias y creación de nuevos dicasterios responderán al deseo conciliar de adecuar la estructura de gobierno a las necesidades pastorales, así como a las exigencias de los tiempos, de las regiones y de los ritos, sobre todo en lo relativo a su número, denominación, competencia, modos de proceder y coordinación recíproca⁷.

Además de las numerosas disposiciones que no modifican la Constitución Apostólica, pero si la tarea curial, entre las que si modificaron el texto de *Pastor*

5. Junto a los Códigos y *Pastor Bonus*, se suman como textos sobre la autoridad suprema de la Iglesia los referente al Sínodo de los Obispos, en PABLO VI, M. P., *Apostolica Sollicitudo*, 15/09/1965, en AAS 57 (1965) 775 – 780 y *Ordo Synodi Episcoporum celebrandae*, 8/12/1966, en AAS 59 (1967) y sus revisiones. Para los Legados pontificios *Sollicitudo Omnium Ecclesiarum*, 24/06/1969, en AAS 61 (1969) 473 – 484. También JUAN PABLO II, *Regolamento generale della Curia romana*, 4/02/1992, en AAS 84 (1992) 201 – 267 y el vigente 30/04/1999, en AAS 91 (1999) 629 – 687. Para la elección del Romano Pontífice la Const. Apost. *Universi Dominici Gregis*, 22/02/1996, en AAS 88 (1996) 305-343.

6. Además de las enmiendas luego de la promulgación de los Códigos, cf. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Ad tuendam fidem*, 18/05/1998, en *Communicationes* 30 (1998) 3-6; y de BENEDICTO XVI, Carta *Omnium in mentem*, 26/10/2009, en AAS 102 (2010) 8-10.

7. Cf. *Christus Dominus*, 9.

Bonus, bastará con recordar a las más recientes. Tal es el caso de *Quaerit Semper* de Benedicto XVI, por el que se transfiere de Culto Divino y Disciplina de los Sacramentos a un nuevo departamento constituido en el Tribunal de la Rota Romana todo el tratamiento de la concesión de la dispensa del matrimonio rato y no consumado y de las causas de nulidad de la Sagrada Ordenación⁸.

El 16 de enero de 2013, el mismo Romano Pontífice decide, con *Ministorum institutio*, transferir de la jurisdicción de Congregación para la Educación Católica a la Congregación para el Clero todo el tratamiento de la formación sacerdotal y de los seminarios⁹.

Lo mismo ocurre con *Fides per doctrinam* con el que decide la transferencia de la competencia para la catequesis que tenía la Congregación para el Clero, ahora en el Consejo Pontificio para la Promoción de la Nueva Evangelización¹⁰.

El 13 de abril 2013, ahora es el Papa Francisco quien crea un Consejo de Cardenales para revisar el funcionamiento de la Curia y su legislación. Como una manifestación de la colegialidad episcopal, comienza la revisión con las primeras disposiciones en materia económica y la creación de nuevos organismos administrativos.

El seguimiento financiero ahora es tarea de una nueva secretaría, independiente de la Secretaría de Estado¹¹. Más adelante, mediante una Carta Apostólica del 8 de julio 2014, se modifican los artículos 172 y 173 y la eliminación de las secciones 174 y 175 de *Pastor Bonus*. Estas modificaciones dan lugar a la transferencia de competencias de la sección ordinaria de la Administración del Patrimonio de la Sede Apostólica, al nuevo dicasterio de la Secretaría de Economía, que se complementa con el Consejo para la Economía y el Oficio de Revisor General¹².

Si hoy se está trabajando en una revisión más profunda de la Curia Romana probablemente incluya una nueva legislación, conforme a los cánones 360 y 361 y considerando la complejidad de un organismo que deber coordinarse de modo eficaz, pero también edificante, disciplinado y ejemplar, no obstante la diversidad

8. Cf. *Quaerit Semper*, 30/08/2011, en AAS 103 (2011) 567-571.

9. Cf. *Ministorum institutio*, 16/01/2013, AAS en 105 (2013) 130-135.

10. Cf. *Fides per doctrinam*, 16/01/2013, en AAS 105 (2013) 136-139. El Pontificio Consejo para la Promoción de la Nueva Evangelización fue creado por Benedicto XVI con el MP *Ubicumque et semper* 21/10/2010, en AAS 102 (2010) 788-792.

11. Cf. *Fidelis dispensator et prudens*, 24/01/2014, en *Communicationes* 96 (2014) 58-59.

12. Cf. AAS 106 (2014) 618-620. Sus estatutos fueron aprobados el día de la Cátedra de San Pedro de 2015.

cultural, lingüística y nacional de sus miembros¹³. Esta “nueva *Pastor Bonus*” incluirá algunos objetivos como la agilidad y mayor armonía en el trabajo, la corresponsabilidad y absoluta transparencia que edifica la auténtica sinodalidad y colegialidad. Una tarea nada fácil, que requiere tiempo y sin dudas bajo la inspiración el Paráclito¹⁴.

Debemos reconocer que la constitución jerárquica y la autoridad suprema de la Iglesia, así como la comunión y la colegialidad, la vicariedad y la pastoralidad son principios teológicos que deben convivir y complementarse con otros criterios como la descentralización, desconcentración, justa autonomía y la solidaridad. Serán criterios de buen gobierno, por llamarlos hacia su fin, pero que en el caso de la Curia Romana, el sentido organizacional no se entiende en un plano meramente social, sino eclesial, en el cual la Sede Apostólica se determina como persona moral¹⁵. Uno de ellos, mencionado en el magisterio también para su aplicación *ad intra ecclesiae*, es el principio de subsidiariedad¹⁶.

III. EL PRINCIPIO DE SUBSIDIARIEDAD

La Iglesia muchas veces ha utilizado principios que no son estrictamente teológicos. Tal es el caso del principio de subsidiariedad que, sin tener un origen eclesial, ha sido adoptado con variada intensidad en el seno de la Iglesia.

Ciertamente que el principio de subsidiariedad ha sido siempre considerado como un principio organizacional de origen filosófico social. Está basado en el reconocimiento de la dignidad de la persona, de sus derechos y obligaciones. También en una valoración de todas las tareas y decisiones que se deben tomar. Esto lleva a un respeto por las sociedades menores, comenzando por la célula básica que es la familia, y llegando a todas las sociedades intermedias. Es así que la sociedad mayor está invitada a asistir y acompañar esta realidad, aportando una ayuda subsidiaria.

13. Cf. FRANCISCO, Const. Apost. *Evangelii Gaudium*, 130 -131.

14. En diversos momentos, sobre todo en el Consistorio de 2015, Francisco explica que los cambios en la Curia Romana buscan facilitar una eficaz evangelización, promover un fecundo espíritu ecuménico y promover un diálogo constructivo con todos, con especial énfasis en la Iglesias particulares. En esa misma dirección Francisco al final de la Asamblea del Sínodo anunciaba la creación de un nuevo dicasterio que agrupará Laicos, Familia y Vida, también reformando la *Pastor Bonus*.

15. Cf. can. 113 § 1.

16. Cf. M. LANDRA, *La aplicación del principio de subsidiariedad como un criterio de buen gobierno del Obispo Diocesano*. Buenos Aires 2008.

Como otros criterios, la Iglesia ha proclamado la importancia del principio de subsidiariedad en la conformación de la sociedad. De allí que su origen no es solo filosófico, sino que también hunde sus raíces en la teología de la comunión, de la cual dependerá para su implementación. Desde el Papa León XIII y en toda la doctrina social de la Iglesia, hay una clara recomendación de que los estados y toda la sociedad apliquen gradualmente el principio. La educación, la salud, la economía y la defensa de los derechos de los ciudadanos, de la familia y el derecho internacional, son algunos de los campos en donde el principio de subsidiariedad ha sido recomendado por el magisterio eclesial.

III. 1. Un principio filosófico

Podemos determinar, dentro de la ciencia que estudia la causas últimas, que este principio tiene todas las características de un principio filosófico práctico. De tal manera lo encontramos atravesando otros terrenos del saber, como el sociológico, el político, el jurídico, el educativo, el teológico y eclesiológico y por lo tanto también el canónico.

De origen latino, *subsidium* significa ayuda desde la reserva, es decir desde una instancia que no es directamente responsable de lo que ocurre. *Subsidere* significa ponerse al acecho, disponerse como tropas de reserva. Con el término *subsidio* también se denomina a la función de tutor en la vendimia, para las vides pequeñas.

En la organización militar romana *subsidiarii cohortes* eran los que estaban en la retaguardia, dispuestos a ayudar a la *prima acies* o tropas de primera línea en caso de que esta no pudiera resolver una situación. Por eso deriva de *sedere*, es decir estar sentado. Distingamos *auxilio*: ayuda exterior, de *subsidium*: suplencia interior. Esta ayuda de la reserva tiene un contexto militar y de estrategia para la guerra, pero también una incidencia en la sociedad que la incorpora a su vida y a su organización.

En tiempos modernos, el principio es formulado con una clara genealogía alemana, considerando a la subsidiariedad como *übrigens deutsch-rechtlichen Grundsatz*¹⁷.

17. Será un principio máximo legal alemán, que justifica la amplia bibliografía de autores germanos que estudian el principio de subsidiariedad para con el estado, y luego para con la Iglesia. Podemos citar a G. GUNDLACH, *annotationes*, en *Periodica* 35 (1946) 94-108; M. KAISER, *Das prinzip der Subsidiarität in der Verfassung der Kirche*, en *Archiv für Katholisches Kirchenrecht* 133 (1964) 3-13; W. KASPER, *Der Geheimnischarakter herbt den Sozialcharakter nicht auf. Zur Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche*, en *Herder Korrespondenz* 41 (1987) 234-236;

También se presenta un problema lingüístico. Así en francés se denomina *suppléance* y nos parece una confusión ya que no son sinónimos suplencia y subsidiariedad¹⁸. La subsidiariedad es una responsabilidad activa del organismo social superior para promover la propia responsabilidad de las comunidades más pequeñas y de los individuos.

Hay otra dificultad cuando se utilizan confusamente e indistintamente el término subsidiariedad para hablar de descentralización de poderes, para apoyar a un pensamiento personalista, para reducir los campos de la autoridad y de la obediencia o para insistir en la autonomía de las funciones jerárquicas.

Recorriendo el camino de la filosofía social, notaremos la influencia de la doctrina social de la Iglesia, en la cual nuestro principio se presenta como una herramienta eficaz y es citado por numerosos documentos y con diversas aplicaciones¹⁹. No se puede obviar esa preeminencia en la persona ni la primacía de la libertad y la jerarquía de poderes junto con una ordenada autonomía de funciones²⁰.

Así un órgano superior no debe ocupar la función de uno inferior, sino más bien deberá actuar en segundo lugar y fortificarlo si es necesario. Es cuando la persona debe actuar libremente y por ella misma, su superior no debe intervenir a menos que el bien común lo exija. Habrá una suplencia social: esto es válido tanto para la Iglesia como para el estado.

Zum Subsidiaritätsprinzips in der Kirche en Internationale katholische Zeitschrift, en *Communio* 18 (1989) 155-162; W. KERBER, *Die Geltung des Subsidiaritätsprinzips in der Kirche*, en *Stimmen der Zeit* 202 (1984) 662-672; O. NELL-BREUNING, *Solidarität und Subsidiarität um Räume von Sozialpolitik und Sozialreform*, en *Sozialpolitik und Sozialreform Tübingen* (1957) 213-226; *Subsidiarität in der Kirche*, en *Stimmen der Zeit* 204 (1986) 147-157 y *Subsidiariedad*, en AA.VV., *Sacramentum mundi*, Tomo VI, Barcelona 1978, págs. 475-479; J. N. SCHACHING, *Das Subsidiaritätsprinzip in der Soziallehre der Kirche*, en *Gregorianum* 69 (1988) 425.

18. Cf. G. LESAGE, *Le principe de subsidiarité et l'état religieux*, en *Studia Canonica*. Vol. 2 n° 1 (1968) 99-123. A propósito es interesante el estudio de Krucina, quien encontró alrededor de veinte interpretaciones del principio de subsidiariedad, cf. J. KRUCINA, *Das Verhältnis von Gesamtkirche und Ortskirche im Lichte des Subsidiaritätsprinzips*, en *Collectanea Theologica* 45 (1975) 121-133.

19. Entre los documentos pontificios y de distintos dicasterios, podemos citar entre otros a: Pío XI, *Divini Illius Magistri*, en AAS 22 (1930) 63; *Quadragesimo anno*, en AAS 23 (1931) 177-228; Pío XII, *Alocución al Consistorio* 20/02/46, en AAS 38 (1946) 144-145; JUAN XXIII, *Mater et Magistra*, en AAS 53 (1961) 401-464; *Pacem in Terris*, en AAS 55 (1963) 257-304; PABLO VI, *Populorum Progressio*, 7, en EV 6/162; JUAN PABLO II, *Exhortación Familiaris Consortio*, en AAS 74 (1982) 180-186; SCIC. *La Scuola Cattolica*, en EV 6/58-159; PCIP. *La Populorum Progressio e il nuovo ordine internazionale*, 7, en EV 6/ 163; PCIP. *Self-reliance: Contare sulle proprie forze*, en EV 6/763-771; PCCU. *Servizi sanitari per un'azione sanitaria primaria*, 2.4, en EV 6/433.

20. Cf. *Gaudium et Spes*, 25.

Volviendo a la cuestión terminológica, descubrimos que la diferencia está en el idioma. Existe una ambigüedad en el término, producto del uso inapropiado del mismo. San Isidoro dirá que *subsidium est quod postea supervenit, servatur, ut cum exegerit neccessitas, detur*²¹.

El principio tiene un aspecto positivo para la entidad mayor, la cual debe²²:

- a) Fomentar el surgimiento de cuerpos intermedios, pues conviene a la perfección de la persona humana y al progreso mismo de toda sociedad. Se logra el bien común social.
- b) Estimular las distintas organizaciones y entidades, según los casos, con disposiciones legislativas y reglamentarias.
- c) Ordenar el funcionamiento, debido a la multiplicidad y diversos grados de asociaciones.
- d) Fiscalizar la constitución y desarrollo de las actividades societarias. En muchas organizaciones se violan los estatutos, se cometen defraudaciones, se atenta contra el bien común. Hoy se va tomando cada vez más conciencia jurídica al respecto. La cuestión es delicada, por cuanto si el estado no procediera en esta función de fiscalización con la debida prudencia, fácilmente se puede convertir en un obstáculo o digitador de la actividad privada.
- e) Suplir y completar la insuficiencia de las organizaciones, cuando el bien buscado por las mismas fuere necesario o conveniente para el bien común, o al menos, para el sector interesado.

Por otra parte el principio de subsidiariedad le exige a la entidad mayor, como aspecto negativo, “dejar hacer”: no compete a las agrupaciones superiores, y con más razón al estado, absorber o destruir la actividad de los inferiores. Nos encontramos con una aplicación de las *Regulae Iuris*: “Quien puede el más, puede el menos” y también “Se puede hacer por medio de otro lo que se puede hacer por sí mismo”²³.

21. Cf. SAN ISIDORO DE SEVILLA, *Differentiarum Libri duo*, n. 428 en Migne, *Patrología latina* 83, col. 53 y *Appendix XXIII*, n 45, en Migne. col 1322.

22. Cf. AA.VV., *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, Bogotá 1987, pág. 565; AA.VV., *Manual de Doctrina Social de la Iglesia*, Buenos Aires 1998³, págs. 91-92; W. BRUGGER, *Diccionario de Filosofía*, Barcelona⁹ 1978, págs. 487-488. 491-492; P. BIGO- F. BASTOS DE AVILA, *Fe cristiana y compromiso social*, Buenos Aires, 1983, págs. 282. 253; G. FELICIANI, *Il principio di sussidiarietà nel magisterio sociale della Chiesa*, en *Vita e pensiero* 3 (1994) 183-184; O. ROBLEDA, *Persona y sociedad: el principio de subsidiariedad*, en *Miscelánea Comillas* 31 (1959) 155-190.

23. *Regulae Iuris* 12: *Cui licet quod est, plus licet utique quod est minus* y 17: *Potest quis per alium quod potest facere per scipsum*, cf. BONIFACIO VIII, *Liber Sextus*.

También aquí está latente un principio que permite, por un lado una ayuda de la reserva (*subsidium*), y por otro una ordenada relación entre entidades mayores y menores, que buscan el bien común. Este es el rico contenido del principio de subsidiariedad, que muestra la otra cara del bien común. Ambos conceptos apuntan a ayudar (subsidiar) a la persona humana a fin de que pueda perfeccionarse y encaminarse convenientemente a su destino eterno.

Sin utilizar el término principio de subsidiariedad, Santo Tomás de Aquino afirma que “...una exagerada unificación y uniformidad amenazan la existencia de una sociedad compuesta por muchas estructuras, como cuando desaparecen la sinfonía y la armonía de las voces si todos cantan en el mismo tono”²⁴.

Dante señala que “no debe decidir inmediatamente el emperador todos los pequeños asuntos de cada ciudad, pues las naciones, reinos y ciudades tienen sus características diversas, que tienen que ser consideradas en leyes especiales”²⁵.

Podemos afirmar que el principio de subsidiariedad ya estaba implícito en el pensamiento liberal del siglo XIX, donde primando la persona y su carácter individual, Abraham Lincoln afirma que: “El objetivo legítimo del gobierno es hacer por la comunidad cualquier cosa que sea necesaria, pero no puede hacer todo para ella misma o tomando en cuenta solamente sus capacidades individuales. En todo esto hay que tener en cuenta que las personas pueden hacer individualmente cosas por ellas mismas y entonces el gobierno no debe interferir”²⁶. Así, el presidente de Estados Unidos, en tono pragmático, ya anticipaba un sentido positivo y uno negativo del principio de subsidiariedad. Más tarde, el magisterio católico lo iba a definir conceptualmente.

Dentro de la Iglesia será el Obispo Wilhelm E. Ketteler (+1877) y Heinrich Pesch (+1926) fundador del solidarismo, quienes formularán teóricamente el principio de subsidiariedad. Pero será Gundlach (+1963) quien formule el principio práctico de la subsidiariedad.

A pesar de que en los últimos decenios hay una creciente duda sobre la aplicación del principio de subsidiariedad, ya la *Quadragesimo Anno* lo declaraba como un principio de derecho natural, propio de la libertad y dignidad humana²⁷. Así se ve como un principio estructural y universalmente aplicable en la edifica-

24. Cf. SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Sententia Libri politicorum*, Comentario a La Política de Aristóteles, 11, 5.

25. Cf. DANTE, *Monarquía I*, 14.

26. Cf. O. NELL-BREUNING, *Subsidiariedad en Sacramentum mundi*, Tomo VI, pág. 478, Barcelona, 1976; E. CORECCO, *De la subsidiariedad a la comunión*, en *Concilium* 17 (1995) 95; también *Dalla sussidiarietà alla comunione*, en AA. Vv., *Dalla Sussidiarietà alla comunione*, en AA. Vv. *Ius et communio*, Vol. I, Lugano 2000, págs. 531-548.

27. Cf. Pio XI, *Quadragesimo anno*, en AAS 23 (1931) 177-228.

ción de cualquier sociedad, incluida la Iglesia. Pío XI llega a calificar al principio de subsidiariedad como *gravissimum principium*, que lleva al *bonum commune*, como fin supremo de la misma aplicación.

El Obispo de Maguncia fue el primero en hablar de derecho subsidiario: "...la razón y la verdad dan al pueblo el derecho a procurar y realizar por sí mismo, en su casa, en su comunidad, en su patria, lo que puede hacer por sí mismo. Esto no es incompatible en modo alguno con el principio del poder estatal centralizador...La pluralidad del gobierno y la fabricación de leyes terminarían pronto. Sería duro absolutismo, verdadera esclavitud del espíritu y de las almas, que el estado abusara de este que yo llamaría derecho subsidiario²⁸.

El principio de subsidiariedad representa prestar ayuda y dondequiera que impere la sana razón, no hay el más mínimo peligro de obrar contra el principio de subsidiariedad, pues este no es en el fondo más que la aplicación del axioma: *omnes agens agendo perficitur*.

Como principio metafísico social, el principio de subsidiariedad tiene validez para todas las estructuras sociales, no solo para las democráticas (en sentido filosófico), sino que también para las dos sociedades jerárquicamente estructuradas: la Iglesia y la familia. Padres, educadores y maestros solo desempeñarán debidamente su función, solo prestarán a los niños o jóvenes una ayuda real, si dirigen su labor a capacitarlos para ayudarse a sí mismos a asumir la propia responsabilidad. Lo mismo cabe decir de la Iglesia: solo se dará la comunión si se tienen en cuenta los carismas y ministerios de todo el Pueblo de Dios, sea Iglesia universal, sea Iglesia particular.

III. 2. Un principio filosófico social

El valor del principio de subsidiariedad, considerado bajo el ángulo de su eficacia histórica, ha sido puesto de manifiesto menos en su aplicación en los casos concretos, que en su función crítica frente a las ideologías individualistas y colectivistas. Este efecto estaba ligado a las circunstancias históricas particulares y hemos de preguntarnos si el principio es aplicable concretamente para resolver conflictos entre el estado y las diversas asociaciones privadas, entre los diferentes niveles del sistema político e incluso entre los diferentes niveles del sistema eclesial. Por ejemplo, las relaciones entre la Curia Romana y las Conferencias episcopales, o entre estas y las diócesis, e incluso en el interior de la Iglesia particular.

28. Cf. W. E. KETTELER, *Schriften* I, 403; II, 21.162.

Cuando se intenta aplicar el principio de subsidiariedad como una norma para dirimir conflictos, se tropieza con dificultades características. Pues lo que se rechaza entonces no es el principio, sino las consecuencias que se sacan de él en una situación concreta. Una situación se complica si se tiene en cuenta el principio de solidaridad (notable también en la doctrina social de la Iglesia), que puede sugerir un sistema que permita una redistribución de los costos según la capacidad financiera de los miembros.

Si se interpreta el principio de subsidiariedad como una norma para atribuir competencias (esta es la interpretación dominante) se pierde fácilmente en la espesura de las argumentaciones. El principio de subsidiariedad regula la carga de la prueba. Según este principio, la presunción de la competencia la tiene el individuo o el grupo más pequeño o menos complejo. La obligación de probar que el individuo o las instancias menores no están a la altura y que una instancia más compleja sería más eficaz o más pertinente, pesa sobre aquellos que tienen el poder de instaurar tales instancias. Con todo esto vemos que el principio de subsidiariedad es, en su contenido sociológico, un principio directivo con una fuerte potencialidad liberatoria, pero como parte de una construcción más compleja²⁹.

Limitándonos a lo esencial vemos que el principio de subsidiariedad tiene una fuerte orientación de carácter sociológico y organizativo, con un privilegio por lo constitucional y dinámico.

La primera actividad de la subsidiariedad será indicar la distribución de poderes que se realizan en los distintos tipos de sociedad, que se instaura en los niveles institucionales y en el centro de decisiones que caracteriza a cualquier tipo de sociedad. El principio de subsidiariedad persigue una descentralización y un control recíproco. Presupone a su vez un orden jerárquico como era característico en la organización política de la antigüedad.

El principio de subsidiariedad con una fórmula tal vez demasiado simple, juzga cuáles son los límites razonables de una intervención política. Su aplicación será reducida al nivel jerárquico en lo interno del sistema funcional. No se puede imaginar al principio de subsidiariedad como un principio puramente filosófico o con un valor exclusivamente ético. Tenemos que correr el riesgo de identificar la subsidiariedad con una descentralización administrativa³⁰. De hecho correr este riesgo identificaría ambos principios y esto nos llevaría a un empobrecimiento de ambos. Podemos ver, sin embargo, que en todo esto urge un buen gobierno y por eso es necesaria su aplicación.

29. Cf. C. CARDIA, *La rilevanza costituzionale del principio di sussidiarietà della chiesa*, en AA. Vv., *I principi per la revisione del codice di diritto canonico*, Madrid 2000, págs. 233-270.

30. Cf. J. BEYER, *Le principe de subsidiarité: son application en Eglise*, en *Gregorianum* 69 (1988) 442-443.

El principio establece una descentralización muy equilibrada, estableciendo una jerarquía y una delimitación de poderes. Por lo tanto nos es solo sociológico sino que está también en la filosofía del derecho.

Con todo lo visto, el principio de subsidiariedad manifestaría una dimensión antropológica de validez universal, aplicable a la vida de cualquier sociedad, a las relaciones entre individuos y comunidades, y entre comunidades menores y mayores, no necesariamente dependientes de las diferencias específicas entre las sociedades, ni de la organización democrática del poder como consecuencia de la soberanía popular. Conviene tener en cuenta este último matiz ya que frente a lo que se ha insinuado en ocasiones, no existe relación necesaria entre democracia participativa y subsidiariedad. La subsidiariedad presupone más bien un orden jerárquico, una división vertical de la competencia en una misma estructura social, con relaciones de la parte con el todo. Por eso tal principio se reconoce con más facilidad allí donde existe una jerarquía de instancias y competencias. En cambio es más difícil su aplicación en los supuestos de relaciones sociales heterogéneas y horizontales³¹.

En definitiva, el principio de subsidiariedad debe aplicarse a la vida de cualquier sociedad; reclama una adecuada distribución de competencias; plantea a los gobernantes un modo de ejercer el poder que sea respetuoso con la primacía de la persona en la vida social. Pide a los individuos y a los grupos la correspondiente responsabilidad en el ejercicio de los derechos, obligaciones y espacios de libertad reconocidos. No se limita a un simple *laisser-faire*, porque el bien común incluye necesariamente las actividades de dirección, promoción y ayuda que corresponden a los gobernantes, en mayor o menor medida según las circunstancias históricas.

Pero hay un riesgo: si partimos del principio de subsidiariedad dentro de la organización pública, entre entes o instituciones que integran la Iglesia-institución, el principio de subsidiariedad acaba siendo confundido con la descentralización. Confundir ambos principio tiene el riesgo de que prevalezca el aspecto negativo del principio de subsidiariedad (la intervención de la autoridad inferior), reduciendo y limitando el principio de subsidiariedad.

III. 3. Un criterio de buen gobierno

El principio hace referencia al papel de ayuda que cada entidad superior ha de desempeñar con respecto a las inferiores, siempre y cuando estas no sean capaces de cumplir con sus obligaciones y cubrir sus necesidades³².

31. Cf. A. VIANA, *El principio de subsidiariedad en el gobierno de la Iglesia*, en AA.VV., *La dimensión de servicio en el gobierno de la Iglesia*, (dir. A. VIANA), Pamplona 1999, págs. 93-114.

32. Cf. *Quadragesimo Anno*, 79.

Es la aplicación más extrema y típica del estado con sus ciudadanos o las entidades que estos forman. El estado debe ayudar y coordinar a estos pero no suplantarlos, a menos que se trate de una circunstancia realmente excepcional. El principio no tiene por tanto un sentido antiestatista, aunque a menudo se haya invocado precisamente para luchar contra la creciente omnipotencia estatal. Se trata más bien de un principio general que debe ordenar toda la vida social, sean cuales sean los términos que se relacionen.

El principio supone el reconocimiento de los valores del espíritu, inherentes a la naturaleza humana y enaltecidos de forma especial por la revelación cristiana. Supone por tanto, una negación radical de cualquier materialismo, y especialmente del marxista, según el cual el hombre se define por el producto de su trabajo y por su participación en la sociedad y no al revés. En otras palabras, el derecho natural y el cristianismo definen la necesidad de que, para llegar al concepto de estado, hay que partir del concepto de naturaleza humana y no al revés. El principio de subsidiariedad pertenece a toda filosofía social recta, pero ha sido la doctrina social cristiana la que lo ha perfilado y acuñado. Si bien *Quadragesimo Anno* es pionera como voz eclesial, incluso hacia todos los hombres de buena voluntad, veremos que no solo es aplicable a la sociedad civil, sino también en el seno de la misma Iglesia.

La aplicación del principio de subsidiariedad exige un constante ejercicio de prudencia. Para comprender el alcance del principio de subsidiariedad hay que partir de la idea de hombre. Este es espíritu en condición carnal, es un ser individual pero no solamente un individuo. Es un ser social por naturaleza, pero que no necesita del Contrato Social de Rousseau para fundamentar sus derechos. Tanto las doctrinas individualistas como las socialistas concluyen en el error de concebir una sociedad y un estado que no respetan la dignidad y la libertad de la persona. Los derechos humanos se fundamentan por el hecho de ser persona³³.

Aquí aparece el principio de subsidiariedad como un principio de buen gobierno. Si analizamos la tendencia liberal, que concibe la relación ciudadano-estado de modo conflictivo, incluso concibiendo al estado como un mal necesario del que tenemos que defendernos, veremos que se sostiene la no intervención del estado como lo más conveniente. Para corregir esta postura, sostenemos la imagen del *hombre social*. Aparecen las sociedades naturales y las voluntarias o intermedias (familia, escuelas, sindicato, comercio, financiera, clubes, etc.) todas son manifestaciones del hombre realizándose en una institución, las cuales deben ser respetadas por el estado.

33. Cf. F. E. CERRO, *El principio de subsidiariedad en el siglo XXI*, en *Anales XXXIX* (2001-I) 79-97.

Será ese derecho a realizar esa estructura lo que hace al principio de subsidiariedad. El estado es subsidiario y debe respetar la realización de esa sociedad, a su vez que tiene un fin propio en particular y tiene un fin más lejano, pero fundamental: el bien común. El estado realizará ese bien común como un juego armónico, utilizando el principio de subsidiariedad, sin absorber ni reemplazar.

El principio de subsidiariedad será un principio jurídico, que no surge ni tiene como fin a las leyes económicas, sino que se funda en la justicia y en el derecho de asociación. Si el principio de subsidiariedad tiene como fin el buen gobierno, también se da una división de competencias con un triple sentido³⁴:

1. Prevenir contra el abuso o exceso de poder del estado.
2. Una serie de leyes que respetan la iniciativa personal: que estará presente en la legislación de ese estado.
3. Su autonomía no es independencia, no es algo separado de la sociedad. El hombre social hace sociedades autónomas, no independientes, su actuación coopera con el bien común, no vive sino convive, no obra sino coopera. Su vida no es existencia sino coexistencia, no es vivencia sino convivencia. Esta es la autonomía propia de estas sociedades intermedias.

El principio de subsidiariedad, en sus varias formulaciones, tiene un gran potencial como criterio demarcador de fronteras y líneas de autonomía entre las personas y las comunidades menores y mayores, voluntarias y naturales. A su vez es un criterio sólido para la realización de procesos de desconcentración del poder y delegación de las funciones entre los varios niveles de autoridad al interior de las entidades privadas o estatales. La subsidiariedad es socialmente mejor, económicamente más eficiente y puede ser cualitativamente superior. Que el estado ayude a los particulares a asumir la responsabilidad de prestar un servicio social, en vez de asumirlo él mismo permanente y totalmente.

La Iglesia ha impulsado esta aplicación del principio de subsidiariedad en la sociedad civil nacional e internacional y se animará a emplearlo en su propia realidad sobrenatural. Lo que se ha dicho de las sociedades menores se aplica también a la Iglesia, indistintamente si la legislación civil considera a la Iglesia como una persona jurídica, privada o pública.

Si la subsidiariedad descentraliza, desburocratiza, acerca los servicios a los usuarios y moviliza las responsabilidades, es evidente que su aplicación como criterio de buen gobierno requiere una reforma de muchas estructuras sean estas estatales o no.

34. Cf. *Mater et Magistra*, 53-117.

IV. SUBSIDIARIEDAD APLICADA EN EL SENO DE LA IGLESIA

Si bien el magisterio eclesial recurre al principio de subsidiariedad, aplicándolo en su doctrina social, no lo hace con la misma abundancia e intensidad al proponer su aplicación en el la vida y misión del Pueblo de Dios. A continuación mencionaremos la estricta referencia magisterial a la subsidiariedad aplicada en la Iglesia misma.

IV. 1. Concilio Vaticano II

El espíritu del Concilio ya se manifestaba antes de la redacción final de sus documentos. Recordemos que es el Obispo Gargitter quien hizo un llamado a una mayor descentralización y una mayor autonomía del Obispo y de las Conferencias³⁵. También el Cardenal König coincide con esta opinión³⁶. El Cardenal Schaeufele deseó su aplicación para con las Conferencias Episcopales, citando a Pío XII³⁷. En cambio, Schoiswohl advirtió que la Iglesia no debe quedarse solo con que la subsidiariedad es un principio para la sociedad civil, sino animarse y aplicarlo en su propio campo. Para esto propone tres consecuencias del principio:

- a) Lo que pertenece por derecho divino a los Obispos en el gobierno de su diócesis debe limitarse lo menos posible por la potestad suprema del soberano pontífice.
- b) En la administración de la Iglesia, que a menudo se basa en leyes eclesiásticas, se debe aplicar el siguiente principio: La diócesis y los Obispos deberán disfrutar de todas las competencias que se consideren apropiadas, y la administración central deberá disfrutar solamente de aquellas que se juzguen necesarias.
- c) Los Obispos, a su vez, por supuesto, deben actuar en sus propias diócesis de acuerdo con este principio³⁸.

El Obispo Martin, en otro contexto, pidió que se aplicara el principio a la reforma del reclutamiento del personal de la Curia Romana y a sus procedimientos³⁹.

35. Cf. AS II, 4, 454.

36. Cf. *Ibid.*, 479.

37. Cf. *Ibid.*, 495.

38. Cf. *Ibid.*, 639-640.

39. Cf. *Ibid.*, 686.

Otros Obispos, como Pildain y Zapiain, creen que no es conveniente darle autoridad jurídica a las Conferencias⁴⁰. Hoeffner se refiere al principio de subsidiariedad y el apostolado de los laicos⁴¹. Lászlo, lleva el principio al campo del sacerdocio común de los fieles⁴². Finalmente en la tercera sesión del Concilio se invoca la subsidiariedad como el principio que debe regir el ejercicio del apostolado de los religiosos⁴³.

Revisando las actas del Concilio resulta extraño comprobar que todas las proposiciones específicas que se adujeron para la aplicación de la subsidiariedad dentro de la Iglesia también se presentan en otros campos teológicos. El ejemplo más claro es el Cardenal Bea quien basa su propuesta acerca de la potestad episcopal en la doctrina paulista de la responsabilidad común, aunque diferente, de todos los cristianos en la edificación del Cuerpo de Cristo: “como en cualquier sociedad, así también en la Iglesia no es tarea de la autoridad ocupar el puesto de los miembros individuales en asuntos que ellos pueden llevar a cabo por sí mismos. Su papel es solamente de suplencia en los que no son capaces de hacer. Puede ayudarles y procurar que la actividad de los diversos miembros se coordine y dirija al bien de la comunidad. El mismo principio se aplica también, proporcionalmente, a cualquier autoridad en relación a sus inferiores”⁴⁴.

Concretamente esta restricción de la libertad tiene la finalidad de coordinar las acciones de los diferentes miembros y de dirigirlos eficazmente hacia el bien más importante y universal de la Iglesia: ser sacramento universal de salvación. Solamente este bien más importante y universal de la Iglesia debe mover a los que ostentan la autoridad, en ciertas circunstancias, a restringir la libertad de las personas, aunque esto sea, a veces, desagradable. Así los Obispos disfrutaban de toda su autoridad y están capacitados para hacer lo que sea necesario con el fin de conseguir un bien, con tal de que su actividad no perjudique a ningún miembro, no impida el bien más importante y universal de la Iglesia, y esté eficazmente vinculado al bien de todo el cuerpo de la Iglesia.

A pesar de las numerosas intervenciones de los padres sobre el principio de subsidiariedad, este solo se menciona explícitamente tres veces:

Para valorar la tarea de la educación, en *Gravissimum Educationis*, 3 b y 6 b. Citando a Juan XXIII, pareciera que su aporte es simplemente para hablar

40. Cf. AS V, 78.

41. Cf. AS II. Pars. III, 486.

42. Cf. AS II. Pars. III, 497.

43. Es la postura del Obispo Wittler, cf. AS III, 2, 453.

44. Cf. *Ibid.* 482-483. 485. Vemos que el Cardenal Bea manifiesta implícitamente el principio, pero desconocemos porqué no utilizó el término. Este fenómeno de citar el principio de subsidiariedad sin nombrarlo se verá también en otros documentos del magisterio.

de derecho internacional y quizás se podría haber acomodado otra cita más apropiada⁴⁵. Y la tercera para recordar su aporte en las relaciones en la comunidad internacional en *Gaudium et Spes*, 86.

Si comparamos las intervenciones de los padres conciliares con el texto conciliar, podríamos llegar a la conclusión de que el principio queda finalmente relegado. Sin embargo, recorriendo el *iter* de *Gaudium et Spes* comprobamos que el principio ocupó un lugar primordial en los sucesivos esquemas. Como es sabido tanto del esquema *De ordine sociali* como los capítulos del esquema *De apostolatu laicorum* en los que se trata sobre la sociedad pasan a formar parte del material de trabajo con el que se elabora la *Gaudium et Spes*⁴⁶.

En el *Schema De Ecclesia in mundo huius temporis*, de 1964, se introducen variantes de redacción y se describe a la subsidiariedad como: “*dummodo fines societatum intermediarum possint subordinari bono totius societatis, plenalibertas associationis omnibus agnoscenda est. Immo, tales societates intermediae necessariae sunt ne socializatio moderna degeneret in multitudinem hominum responsabilitates et operationes societatum inferiorum transferantur ad societates superiores. Determinatis lineis generalibus politicis, auctoritates superiores debent stimulare formationem societatum inferiorum, co-ordinare earum activitates et eas adiuvare ut negotia propria plene efficient ita ut exerceant, singulae in suo ordine, veram responsabilitatem*”⁴⁷.

Estas referencias muestran que la idea de la subsidiariedad está en la mente de los padres conciliares y no solo en el texto final. Un padre pidió que en *Gaudium et Spes* 75b se añadan las palabras “...*promovere satagant, ita ut principium subsidiaritatis sancte servetur...*” aduciendo como razón que *principium subsidiaritatis debet exhibere a nostro schemate*. La comisión rechazó la propuesta por considerar que ya se había enunciado suficientemente. Igualmente otro padre solicitó que *Gaudium et Spes* 75 c contuviera la expresión ...*efficacius iuven-*

45. Cf. *Pacem in Terris*, en AAS 55 (1963) 294 y *Gravissimum Educationis* 3, nota 13: *circa principium subsidiaritatis* en la edición preparada por la Secretaría General del Concilio, Ciudad del Vaticano 1966.

46. Así en el *Schema Constitutionis doctrinalis de ordine sociale*, cap I (*De ordinis socialis fundamento et vitae socialis principiis*) n° 10. *Schemata Constitutionum et Decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seliguntur, series tertia. Typis Polyglottis Vaticanis* 1962, 9-10 y 14, nota 11 donde se remite a *Quadragesimo anno* y a *Mater et Magistra*, también el cap. VII (*De relatione inter rem publicam et oeconomiam*) del mismo *Schema de Constitución* n° 35, pág. 44. El *Schema De apostolatu laicorum* cap. V (*De ordine in societate*) n° 62 repite casi textualmente el citado n° 10 del *Schema De Constitución de ordine sociali*. También se menciona el principio en el n° 35 del *Schema De apostolatu laicorum* cap. IV (*De ordine rerum oeconomicarum et socialium*) pág. 159.

47. *Schema De Ecclesia in mundo huius temporis*, *Adnexa, Adnexum I, De persona humana in societate*, n° 9 *Typis Polyglottis Vaticanis* 1964, pág. 8-9.

tur; numquam autem auctoritates immemores sint principii subsidiarii officii..., e igualmente se contestó *...non videtur neccesarium...*

Por eso, aunque estas son las únicas tres citas en las que se expresa el principio de subsidiariedad, igualmente existió en el aula conciliar otras referencias implícitas al principio. Así podemos ver que la constitución sobre la Iglesia, contiene otras expresiones como *conexión mutua*, *comunión*, *lazos de comunión* y *relaciones mutuas*⁴⁸.

Es interesante la presentación del principio de subsidiariedad en *Lumen Gentium* que hace Karrer. Sin que la constitución dogmática mencione expresamente nuestro principio, este autor lo vislumbra siguiendo las notas del símbolo Niceno. Estas constituyen además una subsidiariedad recíproca y como dones del Espíritu de Cristo son una continua tarea de la Iglesia⁴⁹:

a) *Relación Subsidiariedad - Iglesia Una y Apostólica*: por virtud del Evangelio (subsidio), la Iglesia es constantemente rejuvenecida y renovada. La Iglesia como un sacramento universal de salvación a través de los sacramentos es configurada por Cristo en su cuerpo; esposa y pueblo⁵⁰.

En la manifestación de esta Iglesia se nota la subsidiariedad como Pueblo de Dios que se sustenta en Israel del cual surge el nuevo Pueblo de la Nueva Alianza. A su vez la Iglesia es apostólica, tanto por la transmisión del Evangelio, como por su continuidad en cuanto sociedad constituida y ordenada por el sucesor de Pedro y por los Obispos en comunión con él⁵¹. La Iglesia se halla unificada por diversos dones (subsidiariedad) jerárquicos y carismáticos⁵². En ella, el real sacerdocio del pueblo y el sacerdocio jerárquico o ministerial, esencialmente distintos entre sí, se ordenan el uno al otro (subsidiariedad)⁵³.

En cuanto al sacerdocio ministerial, con el fin de continuar y completar la doctrina del Vaticano I sobre el primado del Papa, *Lumen Gentium* trata exten-

48. Cf. *Lumen Gentium*, 9, 21, 25 y 23 respectivamente.

49. La ausencia del término no impidió a Otto Karrer considerar a la subsidiariedad como *leitmotiv* de todo el texto. Teniendo en cuenta que la fecha de su trabajo es muy cercana a la finalización del Concilio, tal vez confunde solidaridad con subsidiariedad, pero esto no hace menos interesante su aporte. Para describir su aplicación, pone la palabra subsidiariedad delante de ellos, en clara alusión a la aplicación del principio de subsidiariedad en el seno de la Iglesia., cf. O. KARRER, *El principio de subsidiariedad en la Iglesia del Vaticano II*, en AA.VV., *Estudios a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Vol. I, Barcelona 1966, págs. 603-629.

50. Cf. *Lumen Gentium*, 3.

51. Cf. *Lumen Gentium*, 8.

52. Cf. *Lumen Gentium*, 4.

53. Cf. *Lumen Gentium*, 9-10.

samente el ministerio episcopal. En efecto, no había necesidad de abordar más ampliamente la cuestión del primado, pero sí de poner en claro la subsidiariedad mutua entre el Papa y los Obispos⁵⁴.

Con respecto al sacerdocio común de los fieles, este completa la descripción del Pueblo de Dios⁵⁵. La unidad de los fieles incorporados por el bautismo está integrada por distintos elementos (subsidiariedad) según los oficios⁵⁶. Este sacerdocio real participa también del ministerio profético y tiene el deber de confesar delante de los hombres la fe que recibieron por medio de la Iglesia (subsidiariedad). Es el Espíritu el que distribuye los carismas para la edificación de la Iglesia, de tal modo que los pastores la presidan y los demás fieles puedan recurrir a ellos. Así la familia como Iglesia doméstica verá que los padres han de ser para sus hijos los primeros predicadores de la palabra y con el ejemplo (subsidiariedad).

Todos los fieles, como hermanos en Cristo, deben cooperar (subsidiariedad) en la medida de los conocimientos, de la competencia y del prestigio, para que la Iglesia cumpla mejor su misión en el mundo.

b) *Relación Subsidiariedad-Iglesia Santa*: la Iglesia, bajo la dirección de sus pastores, vive y celebra en los sacramentos la santidad que su fundador le regaló por su Espíritu. Todos así en la Iglesia deben ayudarse mutuamente en orden a la santidad. Es un camino esa santidad que requiere un intercambio mutuo, y una solidaridad entre la fe y la esperanza.

c) *Relación Subsidiariedad-Iglesia Católica*: la variedad de Iglesias particulares, que reflejan a la Iglesia universal es otro signo de la subsidiariedad. De aquí dimanar, entre las diversas partes de la Iglesia, los vínculos de íntima comunicación de los bienes espirituales, de fieles y de ayudas materiales.

Esta catolicidad es expresada en la relación entre el todo y sus partes, es decir, las Iglesias particulares. La individualidad de cada uno no se disuelve en el todo, sino que el individuo tiene la importancia para la totalidad. Por esto los primeros Obispos al ser pastores de una Iglesia concreta se sentían responsables a la vez de la Iglesia universal.

Esta subsidiariedad dada por la comunión católica no excluye a las demás Iglesias no católicas, ya que existe el vínculo bautismal. No debemos olvidar que

54. Cf. Todo el capítulo III de *Lumen Gentium*.

55. Cf. Todo el capítulo II de *Lumen Gentium*.

56. Cf. *Lumen Gentium*, 11; 13 y 14.

cuando la gracia del Espíritu Santo obra en los corazones de los hermanos separados puede cooperar (subsidiariedad) a nuestra propia edificación.

d) *Subsidiariedad en la Iglesia con relación a los no cristianos: Lumen Gentium* no olvida a Israel y al Islam para aplicar el principio de subsidiariedad. Los primeros por ser elección de los padres y los hijos de Ismael, que reconocen a Abraham como padre. Ambos pueblos y religiones no son extraños a la revelación⁵⁷. Lo bueno y lo verdadero que contienen estas religiones es apreciado por el Concilio como preparación al Evangelio. En la evangelización esto debe tenerse en cuenta debido a que son distintas culturas, razas e historias. Una relación mutua que requiere de la gracia y de la solidaridad subsidiaria.

Como conclusión recordemos que la Iglesia es una sociedad porque quiso Dios santificar y salvar a los hombres no individualmente, sino en íntima conexión⁵⁸. Por tanto la subsidiariedad no es un mero subsidio para llenar un vacío en el orden de la creación o en el de la redención, sino que expresa además la constitución esencial del hombre y del cristiano. Sin embargo el principio, en cuanto tal, es solamente un principio formal, y en sí mismo nada dice sobre el modo concreto como ha de realizarse, ya sea en el orden natural y en el sobrenatural, la relación mutua entre la persona y la comunidad. De ahí las variaciones de la historia y de la misma historia de la salvación. Jesús ha puesto a su Iglesia bajo el principio estructural de la subordinación mutua entre el pastor y la grey, sin dar detalles concretos sobre ello. Es el mismo concilio en su prólogo el que pide el subsidio del Espíritu Santo, para lograr un *aggiornamento* para ser fiel a su Fundador.

Finalmente vemos que el Concilio Vaticano II no define el principio, pero si lo pone de manifiesto en tres referencias explícitas que se refieren a la sociedad civil. Aunque abundan las referencias implícitas, no se explicitan para su aplicación *ad intra* de la Iglesia, tal vez por no considerarlo un principio estrictamente teológico⁵⁹. Por otra parte, otros no tienen reparo en asegurar que el principio es un tema clave de la eclesiología del Concilio⁶⁰.

57. Cf. *Lumen Gentium*, 16.

58. Cf. *Lumen Gentium*, 8-9.

59. Esta es la opinión de J. P. SCHÖTTE, en *Synode Extraodinaire: Célébration de Vatican II*, París 1986, pág. 603.

60. Opinan así O. KARRER, *El principio de subsidiariedad, en la Iglesia del Vaticano II*, en AA.VV. *Estudios a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, Vol. I, Barcelona 1966, págs. 603-629; J. A. GEORGE, *The principle of Subsidiarity with Special Reference to its Role Papal and Episcopal Relations in the light of Lumen Gentium*, en, *Canon Law Studies* 463, Washington 1968, pág 220;

IV.2. La subsidiariedad en el magisterio papal

En la enseñanza del sucesor de Pedro encontramos a León XIII, quien no menciona el término, pero sí su contenido esencial. Su análisis de la realidad y la valorización de los derechos del hombre en la sociedad llegan a enunciar valores que se acercan al principio de subsidiariedad, como la dignidad, la legítima autonomía y la justicia distributiva⁶¹.

Los siguientes pontífices tampoco mencionaron el principio, pero afirman la libertad y la necesidad de otros criterios esenciales para buscar el bien común. No es casualidad que el documento que celebra los cuarenta años de la primera encíclica social, presente la importancia de la subsidiariedad.

A Pío XI le debemos la expresión *principio de subsidiariedad* cuando enseña sobre la educación en *Divini illius Magistri*, 36. Pero es con la *Quadragesimo Anno* cuando este Papa declare a la subsidiariedad como un principio de derecho natural, propio de la libertad y dignidad humana. Sorprende que no se haya formulado antes un principio tan fundamental. Se comprende si se acepta que su formulación es una reacción frente a los desarrollos característicos de la sociedad moderna, sobre todo en los albores del totalitarismo más terrible que incluyó la Segunda Guerra Mundial.

Así se ve como un principio estructural y universalmente aplicable en la edificación de cualquier sociedad, incluida la Iglesia. Lo califica como *gravissimum principium*, que lleva al *bonum commune*, como fin supremo de la misma aplicación⁶².

Pío XII insiste en la subsidiariedad como parte de los principios organizacionales de la sociedad⁶³. Pero le debemos a este sucesor de Pedro la primera refe-

Subsidiarity in the Church, en *New Catholic Encyclopedia*, Vol. 16 (1967-1974), Washington 1974, pág. 436; J. HERRANZ, *Prolegómenos II. Génesis y elaboración del nuevo Código de Derecho Canónico*, en AA. VV., *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, Vol I, Pamplona 1997², págs. 183-185.

61. Cf. *Rerum Novarum*, 4-8; 9-12; 25-27; 28-34; 36-42.

62. Cf. *Quadragesimo Anno*, 79 y 80. Se nota la influencia de Gustav Gundlach, por lo que algunos autores lo señalan como el autor material de la encíclica, cf. J. A. KOMONCHAK, *La subsidiariedad en la Iglesia*, págs. 369 y 377; G. GUNDLACH, *Annotationes*, en *Periodica* 35 (1946) 94-108; O. NELL-BREUNING, *Subsidiarität in der Kirche*, en *Stimmen der Zeit* 204 (1986) 147-157.

63. Cf. *Summi Pontificatus*, en AAS 31 (1939) 433; *Nuntius radiohonicus 50 exeunte anno a Litt. Encyc Rerum novarum*, en AAS 33 (1941) 201; *Radiomensaje de Navidad de 1942*, en AAS 35 (1943) 5-8; Cf. *Alocución a los Historiadores*, en AAS 44 (1952) 786; *Nuntius radiophonicus Conventui VII medic. Catholicos*, en AAS 48 (1956) 679 y *Mistici Corporis*, en AAS 35 (1943) 221-222; *Carta al Cardenal Flory* (Presidente. de las Semanas Sociales de Francia), en AAS 39 (1947) 446; *Nuntius radiohonicus 50 exeunte anno a Litt. Encyc Rerum novarum*, en AAS 33 (1941) 201 y esto lo repite en otros documentos como por ejemplo *Casti conubii*, en AAS 22 (1930) 539-592.

rencia de la subsidiariedad en el seno de la Iglesia⁶⁴. El fundamento de su aplicación es la misma naturaleza social de la Iglesia. El argumento es sencillo: la Iglesia es una sociedad, y por tanto se le debe aplicar aquellos principios, también el de subsidiariedad, que rigen todas las manifestaciones de la vida social. Pero debe ser una aplicación sin perjuicio de la constitución jerárquica de la Iglesia. Lo que nos recuerda que, aunque la Iglesia es una sociedad, es única en su tipo y por lo tanto la aplicación del principio debe ser análoga a la aplicación en otras sociedades.

Acentuando más la idea de que no se debe perjudicar la estructura jerárquica de la Iglesia, Pío XII ya lo expresa en su Alocución a la Rota de 1945⁶⁵. Sus palabras advierten un riesgo: el de reducir a la Iglesia a una sociedad semejante a cualquier otra, sin tener en cuenta que por voluntad divina es un organismo que vive en Cristo y que por lo tanto tiene que tener una organización que refleje este carácter sobrenatural.

También se corre el riesgo de disociar el elemento divino del humano o de absorber el aspecto humano dentro del divino, hasta hacerlo prácticamente desaparecer. De este modo se llegaría por dos caminos distintos a un mismo resultado, es decir, a destruir el misterio de la Iglesia por la supresión de su realidad terrestre. Así el elemento externo de la Iglesia es el de una verdadera sociedad con todas las características, pero una sociedad jerárquicamente organizada por su misma constitución divina⁶⁶.

Por lo que se refiere en concreto a la subsidiariedad, este principio informa todo el ser social del Pueblo de Dios y, en otro orden distinto, tiene también vigencia dentro de los distintos grados de organización jerárquica, pero no puede trasplantarse del orden jerárquico al orden social no jerárquico, ya que este paso violaría la misma estructura constitucional de la Iglesia.

El contexto también nos ayuda a entender la única restricción que el Papa señala en la aplicación del principio: que no se perjudique la estructura jerárquica de la Iglesia. Por esta razón Mucci arguye que no se puede aplicar a la estructura jerárquica de la Iglesia, pero su razonamiento se basa en suposiciones que consideran que la eclesiología de Pío XII se acerca al modelo de sociedad perfecta. De hecho, la alocución permite comprender que no es esta la eclesiología del Romano Pontífice. Porque si fuera incompatible no podría el Papa contrastar la

64. Cf. *Alocución al Consistorio*, 20/02/1946, en AAS 38 (1946) 141-149, sobre todo 144-145.

65. Cf. *Alocución a la Rota Romana*, en AAS 37 (1945) 259.

66. Es aplicar el principio de subsidiariedad en relación con la unidad, santidad, catolicidad y apostolicidad de la Iglesia. Es ayuda y solidaridad en la comunicación de bienes de la cabeza al Cuerpo Místico y de los miembros entre sí, cf. O. KARRER, *El principio de subsidiariedad, en la Iglesia del Vaticano II*, en AA.VV., *Estudios a la Constitución conciliar sobre la Iglesia* Vol. I, Barcelona 1966, págs. 603-629.

Iglesia con las tendencias imperialistas que van en detrimento de la iniciativa y responsabilidad de los individuos⁶⁷.

El papa Pacelli también apela al principio en el Segundo Congreso Mundial sobre el Apostolado de los Laicos, afirmando que no son un elemento pasivo de la Iglesia, sino que deben colaborar en la construcción del Cuerpo Místico⁶⁸.

La llamada a la subsidiariedad en la Iglesia es algo más que un *obiter dictum*. Pío XII llega a afirmar una frase limitativa: “dentro de los límites de su función y de los determinados para el bien común de la Iglesia”. Pero esto debe interpretarse como una argumentación del Papa, que en su conjunto, pretende identificar funciones y derechos específicos del bien común de la Iglesia. Esta, como sociedad, requiere la formación de personas que puedan asumir iniciativas adultas, libres, generosas y responsables.

En cambio, Juan XXIII no parece aplicar el principio explícitamente en la Iglesia, aunque si lo fue muy explícito en su empleo para con la sociedad⁶⁹.

En el caso de Pablo VI, parece centrar su atención en la relación subsidiariedad y descentralización. Aplica el principio en las relaciones entre los episcopados y la Sede Apostólica, con motivo de la Asamblea del Sínodo de 1969⁷⁰. Simplemente presenta los riesgos de degenerar la Iglesia en formas de autonomía dañosas al bien común y de producir un pluralismo ilimitado que comprometa a la unidad eclesial. Aún admitiendo el valor de la subsidiariedad, pone en guardia frente al peligro de entenderla como un pluralismo opuesto a la unidad en la fe, la ley moral, los sacramentos, la liturgia y la disciplina canónica.

67. Parece que este autor considera el principio de subsidiariedad como expresión de una identificación de la Iglesia como sociedad perfecta que Pío XII usaba (aunque no tanto como Mucci supone), pero es adaptable a cualquier figura de Iglesia ya que esta es una realidad compleja (Por eso también se puede identificar a la Iglesia como cuerpo místico, sacramento, comunión, Pueblo de Dios, etc.), cf. G. MUCCI, *Il principio di sussidiarietà e la teologia del Collegio episcopale*, en *Civiltà Cattolica* 137/2 (1986) 428-442.

68. Cf. *Alocución en el 2º Congreso Mundial sobre el Apostolado de los Laicos*, en AAS 49 (1957) 926: n° 19: “papel subsidiario y complementario del laico. Que la autoridad eclesiástica aplique también aquí el principio general de la ayuda subsidiaria y complementaria, que se confíe al laico las tareas que pueden cumplir tan bien o incluso mejor que el sacerdote, y que dentro de los límites de su función o de lo que traza el bien común de la Iglesia, pueda actuar libremente y ejercer su responsabilidad”.

69. JUAN XXIII, *Alocución a la Asamblea del CELAM 15/11/1958*, en *Discorsi, messaggi, Colloqui del Santo Padre Giovanni XXIII I*, Ciudad del Vaticano 1963, pág. 23; *Alocución a la Acción Católica Romana*, en L'OR (1961) 488, pero sobre todo *Mater et Magistra*, 23, 53 ; 55, 117 ; *Pacem in Terris*, 116 y 140.

70. Cf. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi: Prima Assemblée Straordinaria, 11-28 ottobre, 1969*, Roma 1970, págs. 447-448 y 728 – 729.

Este Romano Pontífice recuerda el valor pedagógico de que el superior respete las facultades del inferior y evite inoportunas intervenciones⁷¹. Promoviendo la descentralización y la subsidiariedad, no olvida que existe un peligroso traslado: pasar a un organismo colegial lo que solo puede realizar la responsabilidad personal. El peligro de descentralizar en Roma y centralizar ahora en la conferencia, perjudicando así al Obispo. Por eso cada Obispo conserva íntegra su propia responsabilidad, cada uno debe proponerse resolver personalmente, con la ayuda de su presbiterio, sus propios problemas inmediatos⁷².

A través de sus veintisiete años de pontificado y de sus numerosos escritos, Juan Pablo II presenta pocas veces la aplicación del principio de subsidiariedad en el seno de la Iglesia⁷³. Pareciera aprobar la aplicación del principio de subsidiariedad en el seno de la Iglesia y propiamente en el ministerio episcopal⁷⁴. Pero definitivamente no se pronuncia de modo tan explícito acerca de la aplicación, sino que al contrario, manifestó ciertas cautelas acerca de su uso en el interior de la Iglesia.

Benedicto XVI y Francisco han citado el principio de subsidiariedad en sus enseñanzas, sobre todo en la doctrina social, más que el seno de la Iglesia⁷⁵. Pero el primer Papa latinoamericano, con una serie de disposiciones que ya mencionamos, estaría ya aplicando el principio sin mencionarlo⁷⁶.

IV. 3. La subsidiariedad en las Asambleas del Sínodo de los Obispos

Antes de iniciar la redacción del Código de Derecho Canónico, ya se estudia el principio de subsidiariedad en las Asambleas de 1967 y de 1969. Luego continuó la discusión en las Asambleas de 1971; 1974 y 1977. Con motivo de los veinte años del Concilio Vaticano II, será la Asamblea General extraordinaria de

71. Cf. *Pastorale Munus*, en AAS 56 (1964) 5-12 y *Episcoporum Muneribus*, en AAS 58 (1966) 467-472; *Ecclesiae Sanctae*, 18, en AAS 58 (1966) 778; *Directorio Ecclesia Imago*, en EV 4 /1945 – 2328 (96-209b) y *Perfecta Caritatis*, 14.

72. “No deberá estar tentado el Obispo a transferir a un órgano colegial lo que le compete a él personalmente y que ayudado por su presbiterio resolverá sus problemas personalmente”, PABLO VI, *Discurso a la XII Asamblea de la Conferencia Episcopal Italiana*, en AAS 67 (1975) 378.

73. Cf. *Alocución a la Curia*, en AAS 72 (1980) 658 y AAS 79 (1987) 198.

74. Cf. *Alocución a los Obispos de Filipinas en su visita ad Limina*, 24/04/90, en AAS 82 (1990) 1396-1400.

75. Cf. BENEDICTO XVI; *Deus caritas est*, 26-29; *Caritas in veritate*, 67; FRANCISCO, *Evangelii Gaudium*, 240; *Laudato Si*, 157 y 196.

76. En reiteradas oportunidades expresa que el trabajo de elaboración de una nueva constitución sobre la Curia Romana debe destacar la naturaleza de la Curia al servicio de las Iglesias locales, subsidiándolas y evitando el centralismo.

1985 la que concedió un amplio espacio al principio y su estudio e implementación en el seno de la Iglesia. Las posteriores Asambleas varían en su entusiasmo por la aplicación, entre las que se destaca la Asamblea General de 1994 que relaciona el principio de subsidiariedad con la justa autonomía que requiere toda la vida consagrada y la Asamblea General de 2001 que centra su estudio en el Obispo diocesano.

El principio no siempre es citado o estudiado en el aula sinodal, aunque se mencione en otras instancias del proceso sinodal como son las *lineamentas*, el *instrumentum laboris* y el testimonio, oral o escrito de los padres sinodales participantes, además de las exhortaciones apostólicas post sinodales. Repasamos las de 1967, 1969, 1985 y 2001.

IV. 3. 1. Asamblea General Ordinaria de 1967

Esta primera Asamblea posconciliar recibió de la Comisión Pontificia para la Revisión del Código de Derecho Canónico un documento titulado “Principios que deben guiar la revisión del Código de Derecho Canónico”. El quinto principio de este documento se refiere a la aplicación del principio de subsidiariedad en la Iglesia. Lo describe como una confirmación de la unidad legislativa en lo fundamental y en los principales contenidos de la ley. Por otra parte, se presentó como una afirmación de la conveniencia o necesidad de defender las instituciones particulares, tanto por medio de leyes específicas como reconociendo la validez de su poder ejecutivo⁷⁷.

Inaugurada la Asamblea, el Cardenal Felici afirma que hay que valorizar los organismos eclesiales, salvando su unidad y diversidad, y que en este tema tal principio sería muy tenido en cuenta por la Comisión.

De los cincuenta padres sinodales que piden la palabra sobre la reforma del Código de Derecho Canónico, once se refieren al principio de subsidiariedad. La mayoría pide un mayor estudio del mismo para aplicarlo a todos los grados del gobierno; una mayor flexibilidad; que se aplicara en las facultades del Obispo local; en la diversidad en la legislación eclesial; en las relaciones entre la jerarquía y los fieles y dentro de las comunidades religiosas; para prevenir la lentitud y los retrasos en las causas matrimoniales; en el derecho procesal; en el sistema de facultades y dispensas reservadas a una autoridad superior y en la separación de legislaciones para la Iglesia latina y oriental pero articulada dentro del marco de

77. Cf. *Communicationes* 1 (1969) 81.

una única ley fundamental para la Iglesia⁷⁸. También se admitió la subsidiariedad como un principio aplicable en la preparación de la desafortunada *Lex Ecclesiae Fundamentalis*⁷⁹.

Como conclusión se anuncia que el principio se aplicará al revisar el Código aunque prudentemente y en el espíritu del Concilio Vaticano II⁸⁰. Obteniendo mayoría de dos tercios, la opinión sinodal era inequívoca y dejaba este texto final: “Con este principio, a la vez que se respeta la unidad legislativa y el derecho universal y general, se defiende la oportunidad e incluso la exigencia de velar para que, de modo especial, resulten útiles cada una de las organizaciones instituidas, a través de sus derechos particulares y de una saludable autonomía del poder ejecutivo particular que se les ha reconocido. Fundamentado, pues, en este mismo principio (de subsidiariedad), el nuevo Código debe conceder a los derechos particulares o a la potestad ejecutiva aquello que no resulte necesario para la unidad de la disciplina eclesiástica universal, de suerte que se dé paso a razonables descentralizaciones, como se dice, cuando no haya riesgo, de disgregación o de constitución de Iglesias nacionales”⁸¹. El Código de Derecho Canónico simplemente recoge este principio y lo recuerda en su Prefacio.

IV. 3. 2. Asamblea General Extraordinaria de 1969

Cuando Pablo VI en 1968 convoca la primera asamblea extraordinaria, expresó su intención de examinar y asegurar una mejor colaboración y contacto entre

78. Cf. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi; prima assemblea generale, 29 settembre-29 ottobre 1967*, Roma 1968, págs. 94-122; R. LAURENTIN, *L'Enjeu du Synode, suite du Concile*, París 1967, págs. 88-91; G. CONCETTI, *Bilancio e documenti del Sinodo dei Vescovi; documenti ufficiale, commenti, dichiarazioni, echi della stampa sulla prima assemblea generale (29 settembre-29 ottobre 1967)*, Milán 1968, págs. 116-121.

79. Cf. *Schema legis Ecclesiae fundamentalis: textus emendatus cum relatione de ipso schemate deque emendationibus receptis*, Ciudad del Vaticano 1971, pág. 126.

80. El mismo Cardenal afirmará que el principio de subsidiariedad contribuye al recto ejercicio de la colegialidad episcopal, que debe darse por ejemplo en las Conferencias Episcopales y que el concilio ha dotado de una particular fisonomía. También en la actividad de los laicos, de tal modo que la jerarquía no tiene la misión de realizar por sí misma la tarea que les compete a los laicos, pero debe fomentar en ellos la conciencia de su propia responsabilidad, favoreciendo el apostolado personal y asociado, cf. P. FELICI, *El Concilio Vaticano II y la nueva codificación canónica*, en IC 7 (1967) págs. 314-315; *La nuova codificazione canonica en La pastorale nel Sinodo episcopale: I cinque temi della prima assemblea generale*, Roma 1968, págs. 31-45.

81. *Communicationes* 1 (1969) 80-82.

las Conferencias Episcopales y la Sede Apostólica y entre las Conferencias Episcopales entre sí. Aunque no se reconociera oficialmente, era obvio que uno de los factores de la convocatoria, si no el más importante, eran los problemas de autoridad surgidos con motivo de la publicación de la *Humanae Vitae* en ese mismo año⁸².

Su *instrumentum laboris* afirma que: “Finalmente un peculiar signo de los tiempos exige la aplicación del principio de subsidiariedad, vigente por lo demás en cualquier institución perteneciente a todo el mundo, hoy tiene particular importancia para tratar nuevas necesidades. La justa diversidad de las Iglesias locales y la necesidad de pronta respuesta a los problemas piden una mayor aplicación del principio de subsidiariedad en varios ámbitos del gobierno pastoral de la Iglesia. Por otra parte, este mismo principio lleva consigo el tener siempre en cuenta la integridad de la unidad de la Iglesia. Por esto mismo puede realmente ocurrir que un asunto que de suyo se refiere a los Obispos debe ser atribuido a una autoridad superior por causa del bien común. Se desea, pues que se determine radicalmente (*penitus*) el sentido y trascendencia de tal principio de subsidiariedad en las relaciones entre la sede apostólica y las Conferencias de Obispos... Está claro de por sí que el principio de solidaridad, en el que se apoya el principio de subsidiariedad no es de menor importancia, más aún es su complemento”⁸³.

En la primera parte el debate es más teórico y son varios los padres que aluden al tema. Así Colombo indicó que el principio de subsidiariedad se debería aplicar más en los problemas pastorales que en los doctrinales⁸⁴. Los Obispos de Bélgica, Alemania, Estados Unidos, Oceanía, entre otros, incluso orientales como Antioquía-Líbano y Antioquía-Siría pidieron que se discuta el principio de

82. Cf. M. ALCALÁ, *Papa, Obispos y Curia Romana. La Iglesia y el principio de subsidiariedad*, en Razón y Fe 213 (1986) 599-614.

83. Cf. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi: Prima Assemblea Straordinaria, 11-28 ottobre, 1969*, Roma 1970, págs. 447-448; J. K. X. HARRIOT, *The Second Synod: The Third Floor*, en *The Month* (1969) 308-321.

84. “En cuanto al principio de subsidiariedad se debe distinguir entre asuntos disciplinarios y pastorales y asuntos doctrinales que afectan a la fe o a las costumbres. Por su naturaleza la actividad pastoral es una acción pedagógica y por consiguiente, se debe adaptar a las condiciones espirituales de las Iglesias particulares. Los jueces primeros e inmediatos de estas son los que, como Vicarios y legados de Cristo gobiernan las Iglesias que se les han confiado. En el campo doctrinal, sin embargo, las relaciones se invierten. La verdad revelada y la ley divina son solamente una en la Iglesia, o sea, la que es enseñada por la autoridad del magisterio o en el nombre de Cristo, que alcanza a toda la Iglesia, esto es el colegio de los Obispos, bajo la guía del romano pontífice o el mismo romano pontífice, enseñando personalmente en su función de doctor y maestro de la Iglesia universal. De forma que el juicio último sobre la doctrina en sí, sobre la pedagogía de la fe y la ley moral, aunque no se sustraen a la autoridad de los Obispos individuales, por su misma naturaleza pertenece primeramente y per se a la competencia del magisterio supremo que se debe reconocer a ambos niveles, teórico y práctico”, G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi, 1969...*, pág. 127.

subsidiariedad. Alegaban que es un principio que se aplica a cualquier institución de este mundo, sobre todo si tiene que afrontar necesidades nuevas. Pero también en las deliberaciones sinodales algunos padres expresaron sus reservas y piden que se considere su aplicación análogamente a la Iglesia⁸⁵.

La segunda parte de la Asamblea fue más práctica y volvió a tratar el principio. Es el Cardenal Marty quien introduce el tema como Relator y explicando que muchas Conferencias Episcopales desean la aplicación del principio de subsidiariedad, proponiendo que no se reserve a la Santa Sede lo que puede realizar el Obispo y las Conferencias⁸⁶.

Se decide así la aplicación del principio de subsidiariedad, pero buscando que no sea en detrimento de la comunión, sino para favorecer la misma. El temor de una disgregación de la Iglesia en las Iglesias locales o en las Conferencias Episcopales sigue estando presente aún al finalizar esta Asamblea⁸⁷.

IV. 3. 3. Asamblea General Extraordinaria de 1985

A veinte años del Concilio Vaticano II y con la intención de reflexionar sobre la vida y el misterio de comunión de la Iglesia, se realiza esta Asamblea Extraordinaria. En varios acontecimientos previos ya se reclama el estudio y la aceptación del principio de subsidiariedad. Muy cercanos al Sínodo hay tres acontecimientos eclesiales que lo analizan:

- a) El estudio y reforma del Reglamento General de la Curia Romana: allí la comisión presenta al principio de subsidiariedad como un criterio usado en la configuración de los organismos de la Curia Romana⁸⁸.
- b) El VI Simposio de Obispos Europeos, en Roma del 7 al 11 de octubre de 1985 que trató sobre la evangelización del continente⁸⁹. Aquí los Obispos europeos reflexionan buscando crecer en la unidad, protegiendo también la diversidad

85. Se destaca Felici, quien pedía prudencia y una correcta aplicación conciliar, en *Communications* 1 (1969) 96; G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi, 1969...*, págs. 73- 74; 101; 106-107; 115, 260-261; 432.

86. Cf. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei vescovi, 1969...*, pág. 476 y 484.

87. Cf. PABLO VI, *Discurso de clausura del Sínodo de los Obispos*, en AAS 61 (1969) 728-729.

88. “Nella assegnazione delle competenze si è curata la dovuta attenzione ai principi di sussidiarietà e decentramento, per non invadere l’ambito pastorale delle Chiese particolari, né lavoro legittima autonomia”, cf. *Schema Legis particularis de Curia Romana*, Ciudad del Vaticano 1985, pág. 5.

89. Cf. *Le VIe symposium des évêques d’Europe*, en *La Documentation catholique* 1906 (1985) 1065-1087.

y variedad, crecer en la colegialidad y en comunión. Trataron también el ecumenismo y el rol de la mujer.

El Cardenal Hume, presidente de la Conferencia Episcopal Europea, define la *communio* en relación con el servicio y con la corresponsabilidad. Esto se da concretamente en la Iglesia particular, en la cual bajo la vigilancia del Obispo diocesano se debe proteger la unidad en la diversidad de todos los ministros y ministerios⁹⁰. Aunque luego se opondrá al principio de subsidiariedad por considerarlo ajeno a la eclesiología, aquí se manifestó cercano a él. En este mismo Simposio, el grupo anglófono sostuvo que en la próxima asamblea sinodal convocada para ese mismo año, debería darse una “aceptación generosa del principio de subsidiariedad”, aconsejada por la visión de la Iglesia en cuanto comunión⁹¹.

- c) El Consistorio cardenalicio discute nuevamente el proyecto de ley peculiar de la Curia Romana. En esta discusión se presentan las posturas de un robustecimiento de la Curia y por otro el de la descentralización de la misma⁹².

Podemos sumar otras referencias en los episcopados que preparaban la asamblea extraordinaria buscando que la discusión teológica incluyera el principio de subsidiariedad⁹³. Esta tendencia ya se manifestaba cuando se reciben los 95 informes de respuestas al cuestionario enviado por la Secretaría del Sínodo. Ocho, por lo menos, hacían referencia al principio y a favor del mismo. Es curioso que este cuestionario nada dice del principio de subsidiariedad, sino que son las respuestas a los mismos la que hacen referencia al principio de subsidiariedad y lo utilizan para criticar la centralización e interferencia de Roma y para afirmar una mayor responsabilidad, autonomía y diversidad en las Iglesias locales, para

90. Cf. *Ibid.* págs. 1078-1082.

91. Cf. G. CAPRILE, *Il Sínodo dei Vescovi 1985*, Roma 1986, págs. 40-41.

92. Cf. *Bollettino. Sala Stampa della Santa Sede*, n° 490 (21/11/85) págs. 1-2. Según este boletín hubo dos intervenciones doctrinales. La primera a cargo de Ratzinger sobre el primado y la colegialidad; la segunda por Hamer sobre la relación de la Curia con los Obispos diocesanos y las Conferencias Episcopales. En la tercera parte de esta nota, al citar al principio de subsidiariedad según la *Quadragesimo anno*, el cardenal dominico afirma que tal principio es de índole social y que solo se puede emplear en ese ámbito, del cual es recogido por el Concilio Vaticano II, pero que su aplicación a la Iglesia es inconveniente e inútil. La Iglesia universal no puede tener un papel de suplencia y meramente subsidiario de las Iglesias particulares, contradiciendo a *Lumen Gentium*, 23 y *Christus Dominus*, 11.

93. El episcopado indonesio, reunido del 3 al 13 /11/1985, pedía que el Sínodo se preocupara de la excesiva centralización romana. Así también preparaban la Asamblea sinodal pidiendo lo mismo los episcopados de Asia, Caribe y Escandinavia, cf. J. M. TILLARD, *El informe final del último Sínodo*, en *Concilium* 208 (1986) 393-407.

articular la competencia de las Conferencias Episcopales y para promover una mayor participación de los laicos⁹⁴. También es extraño que en la Relación introductoria, que debía presentar las propuestas de las Conferencias, el Cardenal Daneels, ni siquiera menciona el principio de subsidiariedad.

Merece que citemos la intervención del Arzobispo Lorscheiter, que entregó por escrito a la Secretaría del Sínodo, con la intención que se discutiera el principio de subsidiariedad: “Ciertamente no se debería comparar a la Iglesia con la sociedad civil. Pero la estructura peculiar de la Iglesia parece que proporciona motivos aún más poderosos para la aplicación del principio de subsidiariedad. Las razones son de orden eclesiológico y teológico. La Iglesia posee una estructura peculiar por la que se realiza en las Iglesias particulares, siendo cada una de ellas Iglesias en pleno sentido (*Lumen Gentium*, 23, *Christus Dominus*, 11; *Sacrosanctum Concilium*, 41), a condición de que permanezca en comunión con las otras Iglesias particulares y especialmente con la Iglesia de Roma y su Pontífice. Así, puede decirse que la Iglesia universal no se realiza a no ser que lo haga por la comunión de las Iglesias particulares, y que cualquier estructura eclesial supradiocesana no puede estar al servicio de la Iglesia universal si no está (por lo menos en principio) al servicio de las Iglesias particulares y de su plena realización como Iglesia. Análogamente, los fieles no son cristianos como individuos aislados, sino también como miembros de una comunidad local e Iglesia particular; por otro lado, la Iglesia particular está al servicio de la “salvación de las almas”, o sea de la realización del misterio de la gracia; en otras palabras, de la comunión de la persona humana con Dios en Cristo. En resumidas cuentas, teológicamente parece que el principio de subsidiariedad se puede aplicar a la Iglesia”⁹⁵.

La fundamentación de este padre sinodal está basada no en argumentos sociológicos, sino teológicos. Se apoya en el principio de que la Iglesia universal se realiza en las Iglesias particulares (*in quibus*) y consta de estas (*ex quibus*) de *Lumen Gentium* 23.

Sigue sin explicación por qué el Cardenal Dannels, si no menciona el principio de subsidiariedad en la Relación inicial, luego parece orientar a una dirección contraria a la aplicación del principio, en su relación final: “En el sentido amplio de la palabra, la comunión es una realidad fundamental antropológica. El hombre fue creado como ser social, y los hombres de nuestra época que viven a menudo en estructuras anónimas experimentan un deseo profundo de una verdadera comunión. Para esta comunión humana, o para decirlo más estrictamente, para esta comunidad o sociedad humana, sigue vigente, entre otras cosas, el prin-

94. Fueron los informes de Africa del Norte, Inglaterra y Gales, Brasil, Canadá, Indonesia, Escandinavia y Finlandia, además de los informes aún no publicados de Filipinas y de Pakistán.

95. G. CAPRILE, *Il Sínodo dei Vescovi*, 1985, págs. 299-301.

cipio de subsidiariedad. La cuestión es si este principio también vale en la Iglesia, considerada en cuanto que es una realidad humana. Puesto que la comunión eclesial, tomada en sentido estricto y teológico, está fundada sacramentalmente. El bautismo es la puerta y el fundamento de la comunión eclesial; y la eucaristía es la fuente y la cima de toda la vida cristiana (*Lumen Gentium* 11). La comunión del Cuerpo de Cristo eucarístico significa y realiza o edifica la comunión en el Cuerpo de Cristo que es la Iglesia (1 Cor. 10,16s.). Luego la eclesiología de comunión es una eclesiología eucarística; la eucaristía también, según San Agustín, es el signo de unidad y el vínculo de caridad. En esta teología eucarística existe primariamente el principio de la vida de la Iglesia como comunión⁹⁶.

No está claro por qué la pregunta sobre la aplicación del principio, ya que no parece haberse suscitado en ninguna de las intervenciones. Hay evidentes temores de caer en una visión democrática de la Iglesia y se pide que, en caso de conflictos o divergencias de aspectos, se debe respetar la decisión de la Conferencia Episcopal o de la Comisión Episcopal de Doctrina, dejando que la Santa Sede solo intervenga cuando una de las partes recurre a ella como apelación⁹⁷. Por otra parte los padres sinodales solicitan que no se consideren a los Obispos como meros representantes de Roma y que las Conferencias Episcopales tengan una tarea más eficaz. Que se aplique el principio de subsidiariedad en la liturgia, en las disputas doctrinales y en otros temas a favor de una mayor autonomía de las Iglesias locales⁹⁸. Además otros padres solicitaban que se reafirmara la colegialidad y se impulsara la tarea de las Conferencias Episcopales; lamentando que Roma muchas veces tomara decisiones que se podrían tomar en la diócesis⁹⁹. Todos aportes que evidencian la intención de estudiar la subsidiariedad.

96. Cf. G. CAPRILE, *Il Sínodo dei Vescovi*, 1985, págs. 542. Para la relación final, *ibid.* págs. 537-552 y para la relación inicial del Sínodo, cf. *ibid.* págs. 108-112. Una explicación de esta diferencia puede entenderse en que, este tipo de documentos, muchas veces se redactan aprisa, y se puede formar un dicotomismo eclesiológico, cf. A. ANTON, *Conferencias Episcopales, ¿instancias intermedias*, Salamanca 1989, págs. 456. Incluso el mismo Cardenal Daneels, quien cuestiona el principio de subsidiariedad en el Sínodo, luego afirmará la conveniencia del mismo, como principio regulador de una mayor descentralización en la Iglesia, cf. G. DANEELS, *Le Synode extraordinaire de 1985*, en NRT 108 (1986) 161-173.

97. Así opina otro padre sinodal brasileño: L. LORSCHIEDER, *Un Sínodo extraordinario a los veinte años del Concilio*, en *Concilium* 208 (1986) 409-413.

98. Cf. G. CAPRILE, *Il Sínodo dei Vescovi*, 1985, pág. 124: Obispo Hurley (Sudáfrica); *ibid.* pág. 136: Obispo Gran (Noruega); *ibid.* págs. 168. 299-301: Obispo Lorscheiter (Brasil); *ibid.* págs. 183-184: Obispo Nzeki (Kenia), *ibid.* pág. 201: Obispo Terrazas Sandoval (Bolivia); *ibid.* pág. 214: Obispo Rush (Australia).

99. Cf. G. CAPRILE, *Il Sínodo dei Vescovi*, 1985..., pág. 147-149: Arzobispo Carter (Jamaica); *ibid.* págs. 174-175: Cardenal Lorscheider (Brasil); *ibid.* págs. 179-181: Obispo Winning (Escocia); *ibid.* págs. 240-242: Cardenal Williams (Nueva Zelanda); *ibid.* págs. 275-276. Arzobispo Mataca

Durante el trabajo de los círculos menores se manifestaron algunas reacciones frente al uso del principio, sobre todo en la relación entre la Curia Romana y las Iglesias particulares. Mientras que el grupo alemán sostiene la necesidad de investigar su alcance, sobre todo en el marco de la relación entre el Papa y los Obispos¹⁰⁰. El grupo latino sostiene la necesidad de definir mejor el principio aunque reconoce su validez para la vida de la Iglesia. Lo que desea es evitar el riesgo de concebir a la Iglesia universal como una federación de Iglesias particulares, reduciendo la *communio* y quitando consistencia a la Iglesia universal¹⁰¹. Los miembros de este grupo admiten la aplicabilidad del principio de subsidiariedad, pero se oponen a una aplicación tan amplia que equivalga a una autonomía absoluta de las Iglesias particulares.

Un grupo inglés propuso que se hiciese un estudio de la conveniencia de ampliar el ejercicio de la subsidiariedad en vista de una adaptación más efectiva de la disciplina y práctica pastoral al contexto socio cultural de las respectivas Iglesias locales y regionales¹⁰².

Será el grupo francés el que se oponga abiertamente al principio de subsidiariedad, llamándolo una pista falsa, puesto que en cuanto principio antropológico no se aplicaría a la realidad sacramental de la Iglesia¹⁰³.

Se nota una falta de consenso entre los grupos lingüísticos, en los cuales o se permite el principio de subsidiariedad, o bien no se lo acepta debido a su origen antropológico y no estrictamente eclesiológico. Hay una indecisión de los padres al referirse al alcance y las formas concretas de su aplicación, y esto explica por qué la Relación final, incluso citando a Pío XII, cuestionó ambos aspectos: la aplicabilidad y el grado de aplicación. Evidentemente hay una falta de distinción entre colegialidad y subsidiariedad. Estos conceptos, si bien son de origen diverso, uno teológico y el otro sociológico o filosófico, también pueden ser complementarios.

El principio es reconocido como de origen sociológico y es tomado con cierta reserva, de tal modo que no afecte la condición jerárquica de la Iglesia. Podría darse entonces que en vez de aplicar el principio de subsidiariedad, el

(Fiji); *ibid.* págs. 169-170: Obispo Hadisumarta (Indonesia). Este último sugería que los procesos de los matrimonios rato y no consumados; la actuación de los laicos en la predicación; entre otros temas, fueran tratados según normas de la Iglesia particular y de la Conferencia Episcopal.

100. Cf. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi*, 1985, pág. 350.

101. Cf. *Ibid.*, pág. 365.

102. Cf. *Ibid.*, pág. 376.

103. Se oponen Hamer y Lustiger, del grupo francés, cf. G. CAPRILE, *Il Sinodo dei Vescovi*, 1985..., pág. 341.

derecho canónico (Con un Código promulgado recientemente) otorgue unas competencias a las Iglesias locales, y no se use dicho principio de subsidiariedad. Sin entrar más a fondo en la eclesiología, tal concepción destruye el significado peculiar que tiene el principio de subsidiariedad en la Iglesia. Más aún que en la sociedad civil y política, es en la Iglesia en donde el sentido o el objetivo pastoral y jurídico no consisten solamente en mantener un orden público, sino en apoyar y estimular la vivencia cristiana y la participación en la Iglesia. Será la jerarquía la primera en permanecer totalmente al servicio de esa vida eclesial y, que según Pío XI también es subsidiaria por su naturaleza y contenido.

Es delicado el método en el que el informe final aborda dos problemas eclesiológicos: la relación Obispo de Roma y demás Obispos y la relación Iglesia de Roma y demás Iglesias locales.

El primer problema depende del margen de libertad y de iniciativa que se deja a cada Iglesia local, sin que se cuestione la comunión eclesial. La clave era el recurso a la noción del principio de subsidiariedad. El informe final pide que se estudie la noción para ver en qué grado y en qué sentido se puede y debe aplicar tal principio de subsidiariedad. Se reconoce el problema y se busca honradamente una solución¹⁰⁴. Puede extrañar que mientras las Asambleas precedentes aplican el principio de subsidiariedad, la de 1985 formula una propuesta en la que se cuestionaba no solo el alcance del principio de subsidiariedad en la Iglesia, sino su misma aplicabilidad¹⁰⁵. Notamos un cambio de actitud que no se explica al menos oficialmente¹⁰⁶.

A treinta años de su realización, vemos que esta segunda Asamblea extraordinaria recomendó su estudio como una sugerencia muy llamativa, cuando consideramos que el principio está más que estudiado y en repetidas ocasiones se reconozca su aplicación eclesial. En todo caso es acertado estudiar el grado y el sentido de dicha aplicación en el seno del Pueblo de Dios.

104. Cf. J. M. TILLARD, *El informe final del último Sínodo*, en *Concilium* 208 (1986) 393-407.

105. Cf. SINODUS EPSICOPORUM, *Ecclesi sub Verbo Dei Mysteria Christi celebrans pro salute mundi: Relatio final-Nuntius ad Christifideles*, Ciudad del Vaticano 1985, 8c.

106. El Cardenal Castillo Lara, por entonces Presidente para la Interpretación del nuevo Código de Derecho Canónico, expresó en el aula sinodal su sorpresa cuando la subsidiariedad fue considerada como una novedad: “¿Entonces que significa la propuesta del texto? ¿qué se debe cambiar la disciplina determinada en un Código publicado recientemente en 1983?”, G. CAPRILE, *Il Sínodo dei Vescovi*, 1985, pág. 392.

IV. 3. 4. Asamblea General Ordinaria de 2001

Durante casi todo el mes de octubre de 2001 se desarrolla la décima Asamblea ordinaria, con el propósito de reflexionar sobre el Obispo, como servidor del Evangelio de Jesucristo, para la esperanza del mundo.

Se invocó el principio de subsidiariedad en orden a una mejora de la relación entre las Iglesias particulares y la Curia Romana, resaltando el valioso aporte de las Conferencias Episcopales¹⁰⁷. Se continuaba, de esta manera, lo que el *Motu Proprio Apostolos Suos* había formulado. La intención de muchos padres sinodales era resaltar que la comunión, debía reforzarse con la corresponsabilidad de todos los fieles, y por lo tanto de todos los Obispos, además de fomentar la unidad y la descentralización¹⁰⁸. Aquí se presenta el valioso aporte de las Conferencias regionales y continentales.

Los Obispos pidieron que estas estructuras pastorales, que expresan la comunión, también sean estructuras subsidiarias¹⁰⁹. Pero recomendaron que la colegialidad episcopal se entienda a la luz de las fuentes de la revelación y no de modelos humanos o sociales con los que pudiera tener alguna semejanza aparente¹¹⁰. Hay una expresa petición de la aplicación del principio de subsidiariedad por parte del Obispo Fiorenza, Presidente de la Conferencia Episcopal de Estados Unidos: “Para que la solidaridad eclesial sea genuina y eficaz, debe comprender una adecuada subsidiariedad...La razón eclesiológica de la subsidiariedad es el vínculo de comunión entre la Iglesia universal y las Iglesias particulares, entre el colegio episcopal y su cabeza visible, el sumo pontífice, una comunión que tiene varias formas de participación y de ejercicio de la colegialidad. (*Instrumentum laboris*, 69). Este vínculo de comunión y solidaridad puede abrazar el principio

107. Cf. Obispo Chemello (Brasil), en *L'Osservatore Romano*, ed. Español (2001) 581.

108. Cf. *Instrumentum Laboris del Sínodo de 2001*, 122; 126; En la Asamblea: Obispo Salazar Gómez (Colombia), en *L'Osservatore Romano*, ed. Español (2001) pág. 536; Obispo Jiménez Carvajal (Colombia), *ibid.* pág. 541; Obispo Cabrejos Vidarte (Perú), *ibid.* pág. 540; Obispo Logan (Escocia), *ibid.* pág. 542; Cardenal Rivera Carrera (México), *ibid.* pág. 541.

109. Cf. Obispo Brunner (Suiza), *ibid.* pág. 543; Obispo Tonyé Bakot (Camerún), *ibid.* pág. 581.

110. Cf. Obispo Morales Reyes (México), *ibid.* pág. 543. Obispo Muszynski (Polonia): “El principio de subsidiariedad, como concepto social, puede ayudar mucho en la práctica, pero no puede definir la relación entre la colegialidad y la estructura jerárquica de la Iglesia, porque ambas son de institución divina. Al hablar de la Iglesia se debería más bien utilizar el principio de ayuda mutua (auxiliaridad), donde cada miembro desempeña una función que Dios mismo le ha confiado: Dios puso a cada miembro en el cuerpo que es la Iglesia. En este momento, discutir sobre la necesidad de las estructuras subsidiarias, parece aún prematuro. Este concepto exige una profundización teológica, y el presente Sínodo podría a este tema una genuina aportación.”, *ibid.* pág. 578.

de subsidiariedad en la vida de la Iglesia, siempre *cum Petro et sub Petro*, y no debilitar la unidad de la Iglesia. Existen diversidades aprobadas de prácticas eclesiales que no debilitan al vínculo que une a los Obispos con el ministerio petrino. Por ejemplo la práctica regional de fijar la celebración litúrgica de la Ascensión del Señor el séptimo domingo después de Pascua. Existen otras maneras en las cuales la Santa Sede puede conferir a las Iglesias particulares y regionales la autoridad de decidir acerca de las cuestiones que no estén en contraste con temas doctrinales, sino que serían la expresión de comunión ejercida en una nueva forma de participación y colegialidad. La subsidiariedad en el interior de la Iglesia es una válida expresión eclesiológica de comunión; y conviene encontrar los cauces para aplicarla sin perjuicio para el derecho y la libertad del Obispo de Roma de gobernar a la Iglesia y de confirmar el don valioso de la unidad”¹¹¹.

A su vez, los padres recordando que el principio de subsidiariedad se emplea en el interior de los institutos de vida consagrada, resaltando su justa autonomía¹¹². Así también en la tarea y misión de los laicos, en la cual el Obispo debe ser un guía¹¹³. Hay que considerar, que la mayoría de los padres invocaron la colegialidad y la corresponsabilidad en la vida y misión episcopal. En este intento de crecer en las relaciones afectivas y efectivas, se llega a afirmar que el principio de subsidiariedad era de institución divina, por ser de derecho natural¹¹⁴.

Sin invocar el principio de subsidiariedad, los padres también presentaron sus inquietudes acerca de una actualización de la tarea de enseñar, santificar y regir del Obispo. Proponen aprovechar mejor los instrumentos con los que actualmente se cuenta: el Sínodo diocesano, el consejo presbiteral, el consejo de asuntos económicos, el consejo pastoral diocesano y parroquial, etc. que expresarían un nuevo ardor en el ministerio episcopal¹¹⁵. Quien luego sería Benedicto XVI reclama que si los Obispos anuncian a Cristo, la tan auspiciada descentralización se realizará de forma automática¹¹⁶. El Cardenal Re, Prefecto de la Congregación

111. Cf. Obispo Fiorenza (Estados Unidos), *ibid.* pág. 550.

112. Cf. Padre Fleming (Marianistas), *ibid.* , pág. 552; Cardenal Martínez Somalo (CIS), *ibid.* págs. 551-552.

113. Cf. Obispo Goebel (Noruega) *ibid.* pág. 552.

114. Cf. Obispo Tlhagale (Sudáfrica): “la subsidiariedad se ha de reconocer como un principio de institución divina para definir la colaboración entre los distintos niveles de gobierno en la Iglesia. Debe considerarse el principio que la sabiduría de Dios quiso en todas las relaciones. Por tanto, debería regir las relaciones entre el Obispo y el Colegio de los Obispos, entre el colegio de los Obispos y el Obispo de Roma, entre las Conferencias Episcopales y cada uno de los Obispos, y entre las Conferencias Episcopales y la Curia Romana”, *ibid.* pág. 626.

115. Cf. Obispo Reece (Antillas), *ibid.* pág. 552-553.

116. Cf. Cardenal Ratzinger (CDF), *ibid.* pág. 564.

para los Obispos, propone una mayor participación de los arzobispos metropolitanos, que profundizaría la colegialidad y la coordinación pastoral entre las Iglesias particulares¹¹⁷.

El Cardenal Daneels esta vez pidió una oportuna aplicación del principio de subsidiariedad para la relación entre Roma y las Conferencias Episcopales. Quien fuera Relator de la Asamblea de 1985 recomienda un estudio serio sobre la naturaleza de la subsidiariedad y sus aplicaciones concretas, a fin de salir de la abstracción que en la periferia no tiene más remedio que alimentar sentimientos de frustración y crítica¹¹⁸. Esta cambiante actitud con respecto al principio de subsidiariedad en el seno de la Iglesia también es un claro reclamo de llegar a una definición del asunto.

Quien hoy es el Papa Francisco en su Relación *post disceptationem* se refirió al principio de subsidiariedad señalando que los padres sinodales varias veces habían apelado al mismo. Además recuerda que la manera como se expresó la cuestión en la Asamblea de 1985 demuestra que los padres eran conscientes de que no se trata de un problema resuelto. En efecto, el magisterio papal, refiriéndose a la singular estructura jerárquica de la Iglesia, excluye una aplicación del principio de subsidiariedad a la Iglesia que fuera unívoca con el modo en que tal principio se entiende y aplica en sociología¹¹⁹. Aún así, en los círculos menores se pidió que se defina con precisión teológica la subsidiariedad en la comunión. Proponen que una comisión profundice el estudio de la relación entre las Conferencias episcopales y los Sínodos patriarcales con el Papa, para mejorar las actuales estructuras del Sínodo y los procesos de nombramientos de Obispos, con una mayor participación de los Obispos de la misma Provincia eclesiástica¹²⁰.

117. Cf. *ibid.* pág. 565.

118. Cf. *ibid.* pág. 577.

119. “Es evidente que al tener el Obispo residencial, en su diócesis, toda la potestad ordinaria, propia e inmediata que se requiere para el ejercicio de su oficio pastoral, ha de existir también un campo propio de ejercicio autónomo reconocido y protegido por la legislación universal. Por otra parte, la autoridad del Obispo diocesano coexiste con la autoridad suprema del Papa, que es también episcopal, ordinaria e inmediata sobre todas las Iglesias y sobre todos los pastores y fieles. La relación entre ambas potestades no se resuelve automáticamente apelando al principio de subsidiariedad, sino más bien al principio de comunión, del cual se ha hablado muchas veces en la sala sinodal”, *ibid.* pág. 609.

120. Cf. Círculo Alemán, *ibid.* pág. 623. Uno de los grupos hispanos reconocía: “...que el principio de subsidiariedad procedente de la sociología ha sido fructuosamente desarrollado en la Doctrina Social de la Iglesia y ha regulado gran parte del nuevo Código de derecho canónico y ante la dificultad de aplicarlo en eclesiología, sería deseable un estudio de las consecuencias pastorles de la comunión existente entre el primado de Pedro y los Obispos.”, *ibid.* 629.

Es evidente que en el aula sinodal el principio de subsidiariedad está presente, con variadas posturas pero coincidiendo en que la comunión sea la fuente y culmen de toda la misión y la vida del Obispo. La invocación se limita a relacionarlo con la corresponsabilidad y colegialidad, para fortalecer la relación del Obispo con el Romano Pontífice y su Curia, con todo el colegio episcopal y con sus instancias y expresiones como las Conferencia Episcopales. Sin embargo no se menciona el principio de subsidiariedad en el seno de la Iglesia particular, teniendo en cuenta que la preocupación de este Sínodo era la figura del Obispo diocesano.

Finalmente la Exhortación postsinodal nos recuerda que la comunión es el principio que regule el ministerio episcopal. Juan Pablo II afirma que los padres sinodales estimaron que el concepto de subsidiariedad resulta ambiguo y junto con ellos insiste en profundizar teológicamente la naturaleza de la autoridad episcopal a la luz del principio de comunión¹²¹.

Consideramos al magisterio como un campo en el cual se ha sembrado el principio de subsidiariedad. Aunque sea semilla traída de otro campo, germinó y ha dado frutos abundantes alimentando la vida y misión de la Iglesia. Pero también, dicha semilla no ha sido aceptada de un modo uniforme, sobre todo cuando se recuerda su origen social y no estrictamente teológico. Así podemos concluir que el principio de subsidiariedad por momentos es aceptado y promovido y por otros momentos es negado; es parcialmente aprobado y hasta disimulado con otros términos menos peligrosos a la amenaza de concebir a la Iglesia de un modo equivalente a cualquier sociedad.

El magisterio papal da una serie de acentuaciones con respecto al principio de subsidiariedad, pero no son tan explícitas cuando se trata del mismo principio en el seno de la Iglesia¹²². Se intentan implementar la riqueza del Concilio Vaticano II y alentar al Código de Derecho Canónico como ley universal.

Con el tiempo y la praxis va madurando la sinodalidad y el principio de subsidiariedad entra en este espíritu sinodal, expresado claramente en las Asam-

121. Cf. JUAN PABLO II, Exhort. Apost. Postsinodal *Pastores Gregis*, 56. En cambio, el Directorio *Apostolorum Successores*, 60 define y explica el principio de subsidiariedad pero cuidándose de mencionarlo. Lo utiliza para que el Obispo respete las competencias en la vida interior de su Iglesia particular. Se manifiesta un cierto temor de utilizar el término *principio de subsidiariedad*, incluso reemplazándolo por el de *justa autonomía*. No se entiende el reemplazo, y mucho menos el temor, si recordamos que la estructura fundamental de la Iglesia fue establecida por el mismo Cristo y no por la capacidad asociativa de los hombres. La potestad de la Iglesia viene de lo alto y no del pueblo. Además el bien común, como el bien particular, en la Iglesia es de orden sobrenatural, y no solo natural. Por lo tanto cabe una aplicación del principio de subsidiariedad solo de modo análogo y por supuesto teniendo en cuenta la *communio*.

122. Cf. J. L. GUTIÉRREZ, *El principio de subsidiariedad y la igualdad radical de los fieles*, en IC 11 (1971) 413-444.

bleas de 1967 y 1969, y alcanzando su culmen con la Asamblea de 1985. Pero luego de esta, evidentemente comenzó a cuestionarse su aplicación. Precisamente en la Asamblea Extraordinaria a veinte años del Concilio se propone un profundo estudio para ver la posibilidad de comprenderlo dentro de la Iglesia. Lo que había sido uno de los criterios inspiradores del Código de Derecho Canónico, ahora se pedía que se mirara más detenidamente y con los lentes de la comunión.

Hay que reconocer que las Asambleas del Sínodo son cambiantes a la hora de mencionarlo. Para reflexionar acerca de la vida consagrada se prefiere hablar de justa autonomía. La negativa expresa al principio de subsidiariedad llega en la Asamblea de 2001, cuando se reflexiona sobre el Obispo y su Iglesia particular, con respecto al Romano Pontífice y la Curia Romana, y con respecto al Colegio episcopal y todas sus formas de reunión y asociación. Aquí se lo acusa de ser un principio ambiguo, recordando que dichas relaciones deben guiarse por la comunión. Pero curiosamente, el nuevo Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos, que se inspira en la Exhortación Apostólica postsinodal, parece aplicar el principio de subsidiariedad para el interior de una Iglesia particular¹²³.

La Iglesia tiene una postura muy clara y uniforme que acepta al principio de subsidiariedad como uno de los principios que fomentan el correcto desarrollo de la sociedad¹²⁴. Un ejemplo lo constituye la Instrucción sobre la libertad cristiana y la liberación de la Congregación para la Doctrina de la Fe en la que se coloca al principio de subsidiariedad como uno de los tres pilares fundamentales de la doctrina social de la Iglesia, junto con la dignidad de la persona humana y al principio de solidaridad¹²⁵.

A treinta años de la Asamblea de 1985, claramente se acepta el principio de subsidiariedad, pero en variado grado de intensidad: mayor si es para aplicarlo desde la Iglesia hacia la sociedad y para que la sociedad lo aproveche. Pero menor invocación si es en el seno de la Iglesia; en sus personas y organismos y en toda su vida y misión.

123. Cf. CpE, *Apostolorum Successores*, 60.

124. Solo para nombrar algunas referencias del principio de subsidiariedad en el magisterio universal dado por la Curia Romana, cf. PCCU, *Servizi sanitari per un'azione sanitaria primaria* 2.4, en EV 6/ 433; PCIP, *La Populorum Progressio e il nuovo ordine internazionale* 7, en EV 6/ 163; PCIP, *Self-reliance: Contare sulle proprie forze*, en EV 6/763-771; CdIC, *Orientaciones para el estudio y enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, en EV 11/1244-1326; CdIC, *Postremis hisce annis de doctrina iuris Canonici candidatis ad sacerdotium tradende*, en EV 5/ 1228; CdIC, *La Scuola Cattolica*, 70, en EV 6/128.

125. SCDF, Instrucción *Libertatis Conscientia*, 73, en AAS 79 (1987) 554- 599. Dicha Instrucción se refiere vagamente al principio de subsidiariedad al hablar de grupos subsidiarios y al mencionar la función subsidiaria del Estado, en n° 84; 85 y 94.

V. LA SUBSIDIARIEDAD EN EL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO

El Prefacio del actual Código de Derecho Canónico recuerda los principios aprobados por la Asamblea del Sínodo de 1967¹²⁶. En él se utilizan explícitamente conceptos como autonomía, descentralización, derechos y potestades ejecutivas particulares, siempre con tal que no se dañe la unidad de la Iglesia universal y se eviten riesgos de disgregación.

El camino redaccional del Código nos muestra cómo la subsidiariedad se utilizó a lo largo del trabajo de revisión. También se admitió la subsidiariedad como un principio aplicable en la preparación de la *Lex Ecclesiae Fundamentalis*¹²⁷.

Indudablemente el principio de subsidiariedad es presentado por el magisterio como un principio para guiar a la sociedad humana. Pero ante la intención de aplicarlo en la Iglesia, no han faltado las cautelas y los temores, incluso la expresa oposición¹²⁸. Estos temores se concentran en la relación entre el Papa

126. *Communicationes* 1 (1969) 80-82.

127. Cf. *Schema Legis Ecclesiae fundamentalis: textus emendatus cum relaciónne de ipso schemate deque emendationibus receptis*. Typis Polyglottis Vaticanis (1971) pág. 126. También se invocó la subsidiariedad en la redacción del CCEO, cf. COMMISSION PONTIFICALE POUR LA REVISION DU CODE DE DROIT CANON ORIENTAL, *Un des moyens*. EV 57/134-138.

128. Entre estos aportes, antes y después de la promulgación del Código de Derecho Canónico, podemos citar: O. KARRER, *El principio de subsidiariedad en la Iglesia en la Iglesia del Vaticano II*, en AA.VV., *Estudios a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, vol. I, Barcelona 1966, págs. 603-629; O. GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, *La nueva conciencia de la Iglesia y sus presupuestos históricos-teológicos. Estudios a la Constitución conciliar sobre la Iglesia*, vol. I, Barcelona 1966, págs. 254-271; T. JIMENEZ URRESTI, *L'autorité du Pontife Romain sur le Collège Episcopal et, par son intermédiaire, sur l'Église universelle*, en *La collégialité épiscopale: Histoire et Théologie*, París 1965, págs. 223-281; V. DE REINA, *Poder y sociedad en la Iglesia en Iglesia y Derecho*, en AA. VV., *Trabajos de la X Semana de Derecho Canónico*, Salamanca 1965, págs. 127-132; J. L. GUTIERREZ, *El principio de subsidiariedad y la igualdad radical de los fieles*, en IC 11 (1971) 413-444; H. DE LUBAC, *Les églises particulières dans l'Église universelle*, París 1971, págs. 132-135; E. CORECCO, *Aspetti della ricezione del Vaticano II nel Codice di diritto canonico*, en E. CORECCO, *Il vaticano II e la Chiesa*, Brescia 1985, págs. 333-397; J. A. KOMOMCHAK, *La subsidiariedad en la Iglesia. Estado de la cuestión*, en AA. VV., *Actas del coloquio internacional de Salamanca* 3-8 enero 1988, Salamanca 1988, págs. 367-424; M. ALCALÁ, *Papa, Obispos y Curia Romana. La Iglesia y el principio de subsidiariedad*, en Razón y fe 213 (1986) 599-614; G. BARBERINI, *Appunti e Riflessioni sull'applicazione del principio di sussidiarietà nell'ordinamento della chiesa*, en *Ephemerides Iuris Canonici* 36 (1980) 329-361; G. MUCCI, *Il principio di sussidiarietà e la teología del Collegio episcopale*, en *Civiltà Cattolica* 137/2 (1986) 428-442; R. PAGE, *The principle of subsidiarity revisited*, en *Proceedings* 64 (2002) 191-208; A. VIANA, *El principio de subsidiariedad en el gobierno de la Iglesia*, en AA.VV. *La dimensión de servicio en el gobierno de la Iglesia*. (dir. por A. VIANA), Pamplona 1999, págs. 93-114.

y los Obispos, en la comunión entre el sucesor de Pedro y los demás apóstoles. Además hay diferentes interpretaciones sobre lo que significa este principio para la Iglesia. Aquellos quienes se oponen a su implementación dentro de la Iglesia lo hacen con el argumento de que de alguna manera disminuye, degrada e inhibe el poder del Papa, como Pastor supremo, total, inmediato y por orden universal en la Iglesia, expresado en el canon 331¹²⁹.

Por el otro lado están quienes afirman que el principio de subsidiariedad es reconocido como un principio operacional, el cual brinda flexibilidad en la aplicación de la ley universal a circunstancias locales. Ellos ven esta adaptación como algo saludable y fuerte. En cada organismo, cuando cada parte cumple su rol, el todo funciona efectivamente. Cuando relacionamos la *communio* con el principio de subsidiariedad veíamos que un entendimiento correcto y una práctica de este principio puede mejorar la idea de *communio*. La eclesiología de *Lumen Gentium* nos recuerda que los miembros de la Iglesia son llamados para ser formados y para formarse unos con otros en Cristo.

El Cardenal Castillo Lara parece asumir que una implementación completa del principio de subsidiariedad no es posible, porque traería como consecuencia un debilitamiento de la autoridad del Romano Pontífice y una transformación de la Iglesia en una federación de Iglesia nacionales¹³⁰. Quien fuera Presidente de la Comisión para la Redacción del Código de Derecho Canónico, recuerda que la tarea de dicha Comisión siguió y aplicó el principio de subsidiariedad, como una camino trazado naturalmente por el Concilio Vaticano II. Se dio una real descentralización, dejando reservadas a la autoridad suprema las causas mayores, con un mayor espacio a la iniciativa privada y a la asociación de los fieles. La consecuencia fue una legislación muy sobria que evite entrar en detalles, dejándolos para las instancias jurídicas inferiores. De allí la importancia de la normativa de las Iglesias particulares que atenderá problemas concretos en su administración y en ejercicio de la potestad ejecutiva¹³¹.

El Código de 1983 se caracteriza por ser una legislación moderna que incluye la descentralización, en donde muchas competencias pasan del centro a la periferia, pero reservando para el centro lo que es considerado necesario o útil para obtener unidad. Al mismo tiempo, el centro subsidiariamente se mantiene para ayudar a las jurisdicciones más bajas en el ejercicio de la autoridad.

129. Cf. J. BEYER. *Principe de subsidiarité ou juste autonomie dans L'Eglise*, en NRT 108 (1986) 801-822.

130. Cf. R. S. CASTILLO LARA, *La sussidiarietà nella dottrina della chiesa*, en *Salesianum* 57 (1995) 443-463.

131. Cf. R. S. CASTILLO LARA, *Criteri di lettura e comprensione del nuovo Codice*, en *Utrumque Ius* 9 (1983) 25.

Es necesario que la legislación mantenga firmes los dos principios cualificados de la eclesiología: la *communio*, la cual penetra en toda la estructura y redacción del Código; y la participación, que se difunde como un derecho de todo fiel cristiano, que está en las raíces de las actitudes jurídicas de cada uno¹³².

El posible debilitamiento de la autoridad suprema llevó a Castillo Lara a rechazar la validez del principio de subsidiariedad para la Iglesia. Quien se había mostrado muy entusiasta en cuanto a la aplicación del principio de subsidiariedad, llegando a recordar su implementación canónica en el marco del Sínodo de 1985, luego presentó una postura más bien cautelosa y ahora de rechazo. Sin embargo alienta a que se profundice el estudio¹³³. Solamente lo concibe de modo análogo y limitando su aplicación: que se desarrolle dentro de una eclesiología en donde se da una interacción saludable entre teología y las ciencias seculares.

La aceptación de la subsidiariedad como un principio de revisión del Código de Derecho Canónico parece indicar que debe ofrecer algunas líneas para poder entenderlo de una forma correcta y proveer su implementación en la vida de la Iglesia. Ya que el término por sí solo no aparece en ninguna parte del Código de Derecho Canónico, la búsqueda del principio de subsidiariedad consistirá en verificar si los elementos de subsidiariedad están o pueden estar implícitos en los cánones.

Pero el Código ciertamente ha implementado el principio de subsidiariedad que le pedía el quinto criterio de su redacción. Se comprueba suficientemente al determinar las obligaciones de todos los fieles, laicos, clérigos y consagrados, sus asociaciones. Es la teología de la *Lumen Gentium* la que inspira la primera parte del Libro II y que luego continuará en el resto. Pero nos extraña que no se mencione expresamente en el texto promulgado, cuando son muchas sus alusiones en las discusiones de los distintos *schemae*.

El texto codicial contiene, en su practicidad y simpleza, una apertura a la legislación posterior, que invita a ser promulgada por la autoridad competente. Esta impronta subsidiaria que posee el Código de Derecho Canónico muchas veces se presenta como una ley marco. Pedirá una legislación particular, si encomienda esta tarea al Obispo diocesano y a la Conferencia Episcopal. Subsidiará al derecho propio si se trata de los institutos de vida consagrada. Subsidiará también al Obispo diocesano como un valioso criterio para que la comunión se anuncie, celebre y viva en la Iglesia particular.

132. Cf. R. S. CASTILLO LARA, *Some Reflections on the Proper Way to Approach the Code of Canon Law*, *Communicationes* 17 (1985) 267-286.

133. Cf. R. S. CASTILLO LARA, *La sussidiarietà...*, en *Salesianum* 57 (1995) 463.

VI. COMUNIÓN Y SUBSIDIARIEDAD

No se puede imaginar al principio de subsidiariedad como un principio puramente filosófico o con un valor exclusivamente ético. Podemos correr el riesgo de identificar la subsidiariedad con una descentralización administrativa¹³⁴. Aparecerá en todo buen gobierno y por eso es posible y necesaria su aplicación.

Es necesario que su aplicación eclesial recurra al concepto de *communio*. Así Corecco presenta estos puntos para darle precisión y claridad¹³⁵:

- a. Hay una diversidad de naturaleza estructural constitucional entre el estado y la Iglesia. Esta última es de origen sacramental. Aquí es posible aplicar el principio de subsidiariedad solo de modo supletorio, entre el sacerdocio ministerial y el común. De por sí no existe tensión dialéctica y estructural entre estos dos sacerdocios.
- b. De una perfecta realización y compenetración de la particularidad y de la universalidad nace la comunión plena, que es la esencial característica de la Iglesia Católica.
- c. De la primera diversidad se desprende que hay una diferencia entre ciudadano y fiel, que nos da como conclusión que la Iglesia es una institución distinta al estado moderno.
- d. El principio de subsidiariedad no es por sí mismo estructural, porque no regula genéticamente la relación entre los elementos constitucionales de la Iglesia. Ante la falta de otros criterios teológicos, el principio de subsidiariedad puede ser utilizado al máximo para corregir la relación, cuando no se da en la dinámica propia de la teología.

El principio de subsidiariedad puede volverse un instrumento concreto para regular, de modo provisorio, las cuestiones referentes a la unidad de la Iglesia, sobre todo cuando faltan otros criterios capaces de promoverla positivamente con más precisión teológica. Se requiere cautela para aplicarlo, teniendo en cuenta el bien común de la sociedad natural. En el caso de la Iglesia, será el bien común de una sociedad sobrenatural, que es la *communio*.

En estos tiempos en donde la eclesiología se desarrolla sin igual dentro de la teología, aferrarse a un principio de derecho natural como es el principio de

134. Cf. J. BEYER, *Le principe de subsidiarité: son application en Eglise*, en *Gregorianum* 69 (1988) 442-443.

135. Cf. E. Corecco, *De la subsidiariedad a la comunión*, en *Concilium* 17 (1995) 95; también *Dalla sussidiarietà alla comunione*, en Aa.Vv., *Ius et communio*, Vol. I, Lugano 2000, págs. 531-548.

subsidiariedad, puede resultar forzado en su eventual utilidad funcional, que no puede ser superado en cuanto tal para resolver un problema estructural de la Iglesia actual, y que puede ser un acto de renuncia. Estos son riesgos de precariedad al aplicar el principio de subsidiariedad¹³⁶.

El Padre Beyer prefirió hablar de *justa autonomía* porque teme hablar de descentralización, ya que el principio de subsidiariedad requiere de esta pero no se agota en ella¹³⁷. Inicialmente el principio de subsidiariedad es igual a la descentralización y no es un principio teológico. Beyer opina que la comisión redactora del Código de Derecho Canónico adoptó al principio de subsidiariedad como principio, pero luego solo lo usó en un sentido pragmático de organización y descentralización de ciertas competencias. Por eso considera que hoy por hoy este principio no se pondría en las normas codificadoras.

Afirmamos que principio de subsidiariedad y descentralización no son conceptos equivalentes. Precisamente en lo jurídico no son sinónimos. El principio de subsidiariedad tiene un mayor alcance implicando una dimensión positiva en la tutela de la unidad. La subsidiariedad no puede confundirse con la descentralización, con la desconcentración ni considerarse solo como una justa autonomía. La relación de la subsidiariedad con otros criterios de buen gobierno nos pide una valorización de todos ellos si se desea alcanzar el bien común. Este fin será la comunión si es la Iglesia toda la que los aplique y relacione.

Por eso se requiere coordinación y uniformidad empleadas convenientemente pero sin que se opongan a la propia constitución de la Iglesia. Lo mismo ocurre con la solidaridad, la discrecionalidad y la mínima intervención. Colegialidad, vicariedad y pastoralidad nos recordarán que el fin de la Iglesia requiere también de un lenguaje propio. Estos criterios aportan su origen teológico a la organización y al gobierno de todo el Pueblo de Dios. La condición jerárquica del

136. Aplicar el principio de subsidiariedad, podría darse en una mayor autonomía de la parroquia, también de la Conferencia episcopal, sin descuidar al Obispo diocesano. Pero es un error invocar el principio de subsidiariedad para negar a la Santa Sede el derecho de intervenir. La autoridad suprema de la Iglesia es universal, e incluye su acción de entidad mayor a una inferior. La opinión de Corecco es que el derecho natural no es la fuente primaria ni de la antropología teológica ni de la estructura institucional del misterio de la Iglesia. Por lo tanto se debe aplicar el principio de subsidiariedad solo en carácter de suplencia.

137. El Padre Beyer escribió un artículo que fue publicado en tres revistas: *Principe de subsidiarité ou juste autonomie dans L'Eglise*, en NRT 108 (1986) 801-822; *Principio di sussidiarietà o "giusta autonomia" nella Chiesa*, en VC 23 (1987) 318-336; *Subsidiaritätsprinzip auch für das Recht der Kirche?*, en *Die Kirche und ihr Recht, Theologische Berichte* 15 (1986) 114-136. El autor no se responsabiliza del título en VC y afirma que el título con signo de interrogación de la publicación en alemán reproduce fielmente el sentido de su trabajo, cf. A. ANTON, *Conferencias Episcopales, ¿instancias intermedias?*, Salamanca 1989, págs. 437-491.

mismo, la igualdad de sus integrantes y la corresponsabilidad harán que la subsidiariedad se subordine a ellos y todos juntos contribuyan a la *communio*. Esta será guía y meta de la aplicación dentro de la Iglesia y en una estructura como la de la Curia Romana¹³⁸.

Como un principio de unidad, el Obispo de Roma tiene la responsabilidad de llevar a cabo la *communio*. Es el Pueblo de Dios quien requiere de esta aplicación porque surge de la misma vocación apostólica que incluya el de buen gobierno, más allá de las circunstancias de tiempo y lugar, dentro de los cuales está presente el principio de subsidiariedad.

Por eso debemos relacionar la comunión con otros principios que llevan a la misma comunión, en donde ubicamos la subsidiariedad. Así podemos mencionar el principio de corresponsabilidad, que en la Iglesia hace que todos los miembros del Pueblo de Dios participen de la única misión de la Iglesia, conforme a su modo y según la propia condición¹³⁹.

Pero relacionar subsidiariedad con comunión requiere cautela. Aferrarse a un principio de derecho natural como es la subsidiariedad, puede resultar forzado en su eventual utilidad funcional, que no puede ser superado en cuanto tal para resolver un problema estructural de la Iglesia actual, y que puede ser un acto de renuncia. Estos son riesgos de precariedad al aplicar el principio de subsidiariedad¹⁴⁰.

Ser subsidiarios podría llevar a una mayor autonomía de la parroquia, también de la Conferencia episcopal, sin descuidar al Obispo diocesano. Pero invocar el principio de subsidiariedad para negar a la Santa Sede el derecho de intervenir es un error. La autoridad suprema de la Iglesia es universal, e incluye su acción de entidad mayor a una inferior.

Actualmente hay una verdadera continuidad y enriquecimiento del concepto de comunión que el principio de subsidiariedad podría profundizar e incluso especificar. Su origen no impide esta aplicación, porque la relación comunión-

138. Cf. *Lumen Gentium*, 1, 4, 8, 13-15, 18,21 y 24-25; *Dei Verbum*, 10; *Gaudium et Spes*, 32; *Unitatis Redintegratio*, 2-4, 14-15, 17-19 y 22. SYNODUS EPISCOPORUM, *Ecclesi sub Verbo Dei Mysteria Christi celebrans pro salute mundi: Relatio finalis*, II, C, 1.

139. Cf. *Lumen Gentium*, 15, 23, 33, 41; *Christus Dominus*, 11, 30, 35, 43; *PO* 7, 8; *Apostolicam Actuositatem*, 18, 20, 23, 26; *Ad Gentes*, 15, 21, 27, 28, 29, 31, 33, 38 y SYNODUS EPISCOPORUM, *Ecclesi sub Verbo Dei Mysteria Christi celebrans pro salute mundi: Relatio final-Nuntius ad Christifideles*, Ciudad del Vaticano 1985, II, C, 6.

140. Cf. E. CORECCO, *De la subsidiariedad a la comunión*, en *Concilium* 17 (1995) 95, también *Dalla sussidiarietà alla comunione*, en AA. VV., *Ius et communio*, Vol. I, Lugano 2000, págs. 531-548.

subsidiariedad se da en este orden en la Iglesia. Lo que tal vez, en el orden civil sea al revés: principio de subsidiariedad-bien común.

Evidentemente la subsidiariedad necesita una base dentro de la eclesiología que solo lo puede ofrecer la comunión. No podemos aplicar el principio de subsidiariedad en el interior de la Iglesia, y menos aún en su autoridad suprema si no es en contexto de la *communio*¹⁴¹. Esta se expresa en las diversas instancias colegiales, entre las que se destaca el Consistorio de Cardenales y el Sínodo de los Obispos. Si bien, no son constitutivos de la Curia (así en la estructura del Código y en *Pastor Bonus*), es innegable el aporte que vienen realizando para su reforma, así como para toda la vida y misión de la Iglesia.

Se manifiesta la sinodalidad mediante la escucha y la opinión de muchos y en concreto, mediante el trabajo del grupo de Cardenales a quienes se les ha asignado una tarea concretamente subsidiaria. La aparición de organismos nuevos buscan que la Curia Romana responda más y mejor a su fin, adecuando incluso el método¹⁴².

Comunión y subsidiariedad están presentes en la supresión, fusión y creación de dicasterios, en la mutua interioridad entre Iglesia particular romana-Sede Apostólica, así como esta última y el Estado del Vaticano. Hay una preocupación por la formación de las personas que integran la Curia, el trabajo en equipo y la coordinación de toda estructura subsidiaria al Romano Pontífice¹⁴³.

La Curia Romana está llamada a mejorarse y a crecer en comunión, santidad y sabiduría para realizar plenamente su misión. Francisco recuerda que su reforma no es un fin en sí mismo, sino un medio para dar un fuerte testimonio cristiano, para favorecer una evangelización más eficaz, para promover un espíritu ecuménico más fecundo y para alentar un diálogo más constructivo con todos¹⁴⁴. Algo que en Latinoamérica escuchamos desde hace más de treinta años: para una nueva evangelización, con nuevos métodos, ardor y expresión¹⁴⁵.

141. Cf. CDF, Carta *Communiois notio*, en AAS 85 (1993) 838-850.

142. A modo de ejemplo podemos citar el *Motu proprio* del 27 de junio de 2015 en donde Francisco crea la Secretaría para la Comunicación, en *L'Osservatore Romano* (Ed. Español), 3/07/2015, pág. 2.

143. Cf. FRANCISCO, *Saludo a la Curia Romana con motivo de la Navidad*, 20/12/2014, en *L'Osservatore Romano* (Ed. Español), pág. 5.

144. Cf. FRANCISCO, *Mensaje al Consistorio Cardenalicio*, 12/02/2015, en *L'Osservatore Romano* (Ed. Español), 20/02/2015, pág. 9.

145. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los Obispos del CELAM*, 9/03/1983, en *L'Osservatore Romano* (Ed. Español), 23/10/1983, págs. 23 - 24; *Discurso inaugural de las IV Conferencia General del CELAM*, 12/10/1992, en *L'Osservatore Romano* (Ed. Español), 23/10/1992, págs. 7-13.

Una reforma planteada así tiende a perfeccionar aún más su identidad, que se entiende si es ayuda al sucesor de Pedro, para el bien y el servicio de la Iglesia de Cristo y de las Iglesias particulares. Ya no será una reforma sino un ejercicio subsidiario con el cual se refuerzan la unidad de fe y comunión del Pueblo de Dios y la solicitud por toda la Iglesia.

Podemos responder la pregunta de nuestro título: ciertamente la Curia Romana requiere un *aggiornamento*, que incluya las reformas y los cambios necesarios, pero fundamentalmente que sea fiel al espíritu de último Concilio Ecuménico.

LA ROTA ROMANA COMO SERVICIO AL CARISMA PETRINO DESAFÍOS ACTUALES EN EL PROCESO DE NULIDAD MATRIMONIAL¹

MONS. PIO VITO PINTO

SUMARIO: I. Introducción. II. El magisterio del Papa Benedicto XVI en materia del bonum coniugum en la Alocución al Tribunal de la Rota Romana del 26 de enero de 2013. II. 1. Relevancia del bonum coniugum en el ámbito de la simulación. II. 2. La importancia de la investigación sobre los hechos para verificar su subsistencia. II. 3. La relación con los otros bienes del matrimonio. II. 4. Relación del bonum coniugum con la fe. III. Conclusión.

RESUMEN: Los desafíos actuales en el proceso de nulidad matrimonial se expresan en las Alocuciones a la Rota Romana. Mediante esta forma de magisterio pontificio, también se manifiesta la importancia de la fe para verificar su relación con el bonum coniugum. Es tarea del Tribunal de la Rota Romana, así como de todos los tribunales eclesiásticos el estudio de esta relación, con una búsqueda de la verdad y de la justicia en orden a la salvación.

PALABRAS CLAVE: matrimonio; Rota Romana, Alocución; fe; bonum coniugum

ABSTRACT: Current challenges for marriage nullity process are stated in the speech to the Roman Rota. By this kind of pontifical teaching it is also expressed the importance of faith to verify its relationship with the bonum coniugum. The study of this relationship searching truth and justice in order to salvation is the task of the Roman Rota, as well as of all the ecclesiastical courts.

KEY BOARDS: Roman Rota, speech, faith, bonum coniugum

1. Conferencia del Decano de la Rota Romana con ocasión del Curso ofrecido por el Tribunal en la Facultad de Derecho Canónico Santo Toribio de Mogrovejo, del 11 al 14 de agosto de 2014.

I. INTRODUCCIÓN

Una lectura atenta de los *signos de los tiempos* nos lleva a una inmediata consideración, un dato que emerge de manera incuestionable: la *institución matrimonial*, como sacramento de amor, de fe, de unidad indisoluble, a imagen de Cristo y la Iglesia, está atravesando una importante crisis de valores, más aún, una subversión de criterios interpretativos que conduce a los cónyuges al fracaso de su unión conyugal. Podríamos decir que se está viviendo en una época intermedia donde la fe cristiana y la unidad matrimonial se ven amenazadas por una visión de la convivencia materialista y egoísta que socava los fundamentos del *consortium totius vitae*, el *bonum coniugum* y la *generationem et educationem prolis*.

Ante esta cosmovisión destructiva, en la que el hombre actual no quiere aceptar y vivir en plenitud el *amor vere coniugal* y un compromiso *totius vitae*, El Papa Benedicto XVI y el Papa Francisco ofrecen una lectura histórica del hombre contemporáneo dirigida a la búsqueda de una solución en consonancia con el momento que estamos viviendo.

El Papa Benedicto XVI, en la Audiencia de 2005, hablando a los párrocos de Aosta manifestaba su preocupación y solicitud, así como su dolor, por aquellos fieles que han vivido la experiencia del fracaso de su primer matrimonio y viven con dolor su situación personal en la Iglesia. En la misma línea, el Papa Francisco, a su vuelta del viaje de Rio de Janeiro, con ocasión de la XXIII Jornada Mundial de la Juventud, el 28 de julio de 2013, de regreso a Roma, ante los periodistas que le acompañaban afirmaba: “*la fe como ayuda a la planificación de la persona, pero en la familia [...]. Estamos en camino hacia una pastoral matrimonial más profunda, y esto es un problema que afecta a todos, porque hay muchos implicados*”, y citando al Cardenal Quarracino, su predecesor, recordaba que “*para él la mitad de los matrimonios eran nulos. Pero ¿por qué lo decía? Porque se casan sin madurez, se casan sin darse cuenta que es para toda la vida, o se casan porque socialmente se deben casar*”. Y refiriéndose a la cuestión de las nulidades del matrimonio afirmaba que “*el problema judicial de la nulidad de los matrimonios se debe revisar, porque los Tribunales eclesiales no bastan para esto. El problema de la pastoral matrimonial es complejo*”².

El Papa Benedicto XVI y el Papa Francisco, en reiteradas ocasiones, han hablado del doble *munus* del carisma petrino. Por un lado, la Iglesia tiene la misión de proteger y confirmar la dignidad y belleza del matrimonio indisoluble, signo de la unión entre Cristo y la Iglesia. En este sentido, el Sínodo de los Obispos ha expresado su acción de gracias a Dios, a su Divina Misericordia, por

2. Cf. *L'Osservatore Romano*, 31/06/ 2013, pág. 4-6.

la cantidad de matrimonios de católicos que, conscientes de la grandeza del Sacramento matrimonial recibido, viven con fe y amor la indisolubilidad del *amor vere coniugalis*, fundamento de la familia cristiana que perdura en el tiempo. Por otro lado, la misión y función del carisma petrino consiste en estar vigilantes ante los acontecimientos que vive la Iglesia, con el fin de identificar y reconocer, a través de una seria reflexión, la realidad del creciente número de fieles católicos divorciados vueltos a casar, que viven en uniones de hecho.

La Iglesia, consciente de la situación actual del matrimonio, interpela a los jóvenes que se disponen a contraer matrimonio a reconocer que solo una fe adulta y madura, un *amor vere coniugalis* y una visión cristológica de su vida, les permitirá perseverar en su unión sacramental y evitar un posible fracaso, una convivencia que genera una profunda fragmentación de la persona. Las dificultades del consentimiento conyugal siempre han constituido una preocupación y una manifestación de la solicitud de la Iglesia, tanto a nivel universal (a través del Tribunal de la Rota Romana), como a nivel local (a través de las curias diocesanas y los tribunales eclesiásticos).

Son innumerables los núcleos familiares que viven la belleza del matrimonio cristiano indisoluble, de ahí que la Iglesia esté llamada a responder ante el fracaso de la unión conyugal del primer matrimonio, especialmente en los ámbitos de la simulación y la incapacidad. La Iglesia ha mantenido constantemente que toda simulación es contraria a la verdad y a la libre decisión personal y responsable que todo contrayente ha de poseer en el momento de comprometerse con su pareja para toda la vida. Urge que la Iglesia, en su pastoral matrimonial, oriente la preparación de los futuros cónyuges hacia un consentimiento matrimonial de amor recíproco, de aceptación de cada uno en su diversidad, y de compromiso libremente adquirido, sin presiones de tipo familiar o social, en el momento de profesar ante Dios y la comunidad cristiana el “*Sí, lo (la) acepto*”.

En este drama que viven muchos fieles separados, el Tribunal de la Rota Romana, con una particular misión, desempeña una función primordial en su afán por devolver la esperanza, comprensión y respuesta a quienes viven en situación de divorciados vueltos a casar (o con el deseo de realizar un nuevo matrimonio canónico), o de separación de hecho. Por consiguiente, la Iglesia debe formar buenos canonistas y jueces competentes, con el fin de valorar y comprender el momento histórico de profundos cambios que vive la humanidad, y de este modo, pronunciar sentencias justas a los ojos de Dios que contribuyan a la serenidad de los divorciados, a través de un proceso más justo y rápido, teniendo siempre presente la verdad sobre la crisis de la convivencia conyugal.

En el Discurso al Tribunal de la Rota Romana, el 22 de enero de 2011, el Papa Benedicto XVI, subrayando las peligrosas desviaciones laxistas a las que podría conducir una aplicación errada del *bonum coniugum*, reconocía implíci-

tamente la importancia de este capítulo de nulidad también en el ámbito de la simulación: “*Con respecto a esa exclusión [del bonum coniugum] –recordaba el Santo Padre– parece repetirse el mismo peligro que amenaza la recta aplicación de las normas sobre la incapacidad, es decir, el de buscar motivos de nulidad en los comportamientos que no tienen que ver con la constitución del vínculo conyugal sino con su realización en la vida. Es necesario resistir a la tentación de transformar las simples faltas de los esposos en su existencia conyugal en defectos de consenso*”³.

Esta observación encuentra su justificación en ciertas prácticas judiciales laxistas, verificadas en algunas áreas geográficas. Sin embargo, esto no niega relevancia al *in facto esse* (parte esencial de verificación, tanto existencial, como procesal y probatoria) de la ausencia o presencia de la necesaria capacidad e intención en el momento de emitir el consentimiento; más bien debe considerarse como una advertencia para no considerar hechos o actitudes sobrevenidos, sin relación con la disposición de los contrayentes en el momento del nacimiento del matrimonio, como posible excusa para justificar una declaración de nulidad que ciertamente sería falsa.

Si en el citado Discurso de 2011, el Papa Benedicto XVI recordaba que “*La jurisprudencia de la Rota Romana deberá examinar atentamente la precisión de estas hipótesis de exclusión del bonum coniugum*”⁴, en el Discurso del 26 de enero de 2013, el Santo Padre “canonizaba”, por así decir, algunas de estas hipótesis explicadas en la jurisprudencia rotal, a la vez que subrayaba su relación con las tradicionales exclusiones de los *bona matrimonii* agustinianos, y –dato de suma relevancia– con la fe de los contrayentes, de cuyo defecto puede derivar la simulación⁵.

No podemos olvidar ni subestimar que el Tribunal de la Rota Romana tiene competencia en el proceso *Super Rato*, así como en el *munus iudicandi*. El servicio judicial que presta constituye una verdadera participación en el ministerio de la unidad, como puede leerse en la Constitución Apostólica *Pastor bonus* de Juan Pablo II: “*quod Romano Pontifici singulariter commissum est*”. La razón se encuentra en el hecho de que el Tribunal de la Rota Romana posee el carácter de la apostolicidad, y en cuanto tal ejerce el permanente servicio del ministerio petriño. Desde esta perspectiva, la jurisprudencia actual, en el ámbito de la simulación del *Bonum coniugum*, reconoce no solo los *tria bona* agustinianos, sino también otras dimensiones: a) el *consortium totius vitae*, compromiso que permanece en el tiempo, si verdaderamente existe entre los cónyuges un amor recíproco e in-

3. En AAS 103 (2011) 113.

4. *Ibid.*

5. Coram Pinto Gómez, sent. 9/09/1984, en Mon. Eccl. 110 (1985) 321.

quebrantable; b) la fuerza de voluntad cristiana por mantener intacto el *ius ad vitae communionem*, y una unión de las dos voluntades donde se manifiesta que una vez celebrado el matrimonio los cónyuges *erunt non amplius duo sed una caro*. Ello no implica la anulación de uno u otro cónyuge, sino que manifiesta, ante la comunidad cristiana, una síntesis respetuosa de ambos contrayentes en una única realidad conyugal.

II. EL MAGISTERIO DEL PAPA BENEDICTO XVI EN MATERIA DEL *BONUM CONIUGUM* EN LA ALOCUCIÓN AL TRIBUNAL DE LA ROTA ROMANA DEL 26 DE ENERO DE 2013

El Papa Benedicto XVI, en la segunda parte de su Alocución a la Rota Romana, ha tratado de manera sucinta el capítulo de nulidad del *bonum coniugum*, en cuanto conexo con la fe y la cultura moderna del tiempo. La fe es importante en la realización del auténtico bien conyugal, que consiste simplemente en querer siempre y a pesar de todo el bien del otro, en función de un verdadero e indisoluble *consortium vitae*. En realidad, en el propósito de los esposos cristianos de vivir una verdadera *communio coniugal* hay un dinamismo propio de la fe. La fe fortalece y consolida el *consortium vitae*, si esta está ausente o “durmiente” (*sonnum fidei*) influye en la consistencia del consentimiento, y por consiguiente, afecta a los elementos esenciales y vitales del matrimonio.

El amor conyugal, principio originario del matrimonio, como continua tensión al bien del otro, puede ser objeto de exclusión, al menos implícita, en aquellos casos donde el sujeto busca en la unión conyugal solo una forma totalmente autorreferencial de realización emotiva, tanto más cuando la carencia de fe sincera de por sí apaga en el alma del contrayente el dinamismo interior que “incluye al creyente en el movimiento de amor de Dios⁶. Este dinamismo puede ayudar a la jurisprudencia rotal a dar consistencia jurídica al amor conyugal, y no solo considerarlo como mera categoría teológica. Lo que determina que el *amor coniugal* sea fin esencial del matrimonio, es el hecho de que en el amor se unen otros valores, jurídicos y morales⁷.

“El bonum coniugum asume relevancia también en el ámbito de la simulación del consentimiento. Ciertamente, en los casos sometidos a vuestro juicio, será la investigación in facto la que se cerciore del eventual fundamento de este

6. Esta cuestión ha sido tratada en la citada Alocución, en AAS 105 (2013).

7. Cf. P. VITO PINTO, *Il matrimonio come fondamento dell'istituzione familiare*, en *Giornate Canonistiche Baresi*. Atti IV, Bari 2007, pág. 54; cf. JUAN PABLO II, Alocución a la Rota Romana, 22/01/ 1999, en AAS 90 (1999).

capítulo de nulidad, prevalente o coexistente con otro capítulo de los tres «bienes» agustinianos, la procreación, la exclusividad y la perpetuidad. No se debe, por lo tanto, prescindir de la consideración de que puedan darse casos en los que, precisamente por la ausencia de fe, el bien de los cónyuges resulte comprometido y excluido del consentimiento mismo; por ejemplo, en la hipótesis de subversión por parte de uno de ellos, a causa de una errada concepción del vínculo nupcial, del principio de paridad, o bien en la hipótesis de rechazo de la unión dual que caracteriza el vínculo matrimonial, en relación con la posible exclusión coexistente de la fidelidad y del uso de la cópula realizada humano modo”⁸.

Del texto que recoge el pensamiento del Discurso del Romano Pontífice se pueden extraer algunos puntos fundamentales: 1) la relevancia del *bonum coniugum* en el ámbito de la simulación, y por tanto, no solo en el de la incapacidad; 2) la importancia de la investigación de los hechos para verificar su subsistencia; 3) la relación inseparable con los otros bienes del matrimonio; 4) la relevancia de la fe personal de los contrayentes en la posible simulación relativa.

II. 1. Relevancia del *bonum coniugum* en el ámbito de la simulación

La intervención del Pontífice ha puesto de manifiesto la relevancia del *bonum coniugum* frente a las excesivas interpretaciones minimalistas que pretendían negar relevancia jurídica y autónoma al bien de los cónyuges, en el ámbito del consentimiento matrimonial.

El Papa Benedicto XVI y el Papa Francisco han insistido en la necesidad de confirmar siempre la dignidad y belleza del matrimonio como realidad indisoluble, a imagen del *signo* de la unión de Cristo con la Iglesia. En este contexto, los Obispos deben dar gracias a Dios por el gran número de cónyuges católicos que viven con fe y amor inquebrantable el sacramento del matrimonio.

No obstante, los Obispos, ante la invitación del Papa Francisco, deben reflexionar ante el fenómeno cada vez más extendido de numerosos católicos divorciados vueltos a casar o que viven en uniones de hecho. El Magisterio del Papa Benedicto XVI y el Papa Francisco ha prestado y presta gran atención al matrimonio y a la familia, analizando con especial interés la conexión existente entre

8. Cf. BENEDICTO XVI, Alocución a la Rota Romana, 26/01/2013, en AAS 105 (2013) 171. Cf. In giurisprudenza: coram Exc.mo Pompedda, sent. 26/11/1993, RRDec., vol. LXXXV, págs. 717-719; coram Exc.mo Pinto, sent. 9/06/2000, *ibid.*, vol. XCII, págs. 462-465; coram Civili, sent. 8/11/2000, *ibid.*, vol. XCII, págs. 610-614; coram Ciani, sent. 12/12/2001, *ibid.*, vol. XCIII, págs. 770-773; coram Exc.mo Pinto, sent. 13/12/2002, *ibid.*, vol. XCIV, págs. 781-782; coram Tur-naturi, sent. 13/05/2004, *ibid.*, vol. XCVI, págs. 300-306.

oboedientia fidei y *opus veritatis*. El *opus veritatis* hacia Dios, en cuanto Creador, y su Hijo, en cuanto Redentor; y hacia el Hombre, en su condición histórica de ser circunscripto en el *hic et nunc*.

La actual crisis del matrimonio, visto como entidad familiar, no es sino el reflejo de la crisis del *opus veritatis*, que comprende el rechazo de todo vínculo estable y duradero, ya sea en el orden de la conciencia, ya sea en el ámbito de la vida personal y conyugal. Todo ello desemboca en el rechazo interior para reconocer en el matrimonio cristiano el *consortium totius vitae*. Esta conyugalidad *ad tempus* pone en riesgo la educación responsable de la prole en cuanto que se alimenta y prioriza el egoísmo de cada uno de los cónyuges.

Volviendo al concepto de *bonum coniugum*, la Jurisprudencia nos ofrece múltiples expresiones tomando en consideración la doctrina conciliar. Entre estas podemos enumerar: *personarum atque operum intima coniunctio*, o bien, *vitae coniugalis communio ac relatio interpersonalis*⁹, *ius ad consortis agendi modum quo coniux suum complementum psycho-sexuale, veri coniugis peculiare, obtinere possit*¹⁰. Todos estos conceptos parecen referirse a otros tantos medios, a través de los cuales se puede obtener el contenido específico del *bonum coniugum*.

Rectamente entendido el sentido de la exclusión del *bonum coniugum*, advertimos cómo en determinados casos, puede constituir un esquema jurídico de lectura de los hechos más apropiado que otros tradicionalmente adoptados, como en el caso de la incapacidad psíquica o la simulación total. Un ejemplo de ello puede ser la homosexualidad masculina. Normalmente esta *factispecie, sic et simpliciter*, se encuadra en el ámbito de la incapacidad, sin preguntarse si de verdad estamos ante una verdadera incapacidad, o más bien, ante la decisión de no querer asumir responsablemente el *consortium vitae*. ¿Hasta qué punto la fragilidad de ánimo del hombre actual, especialmente el joven –hoy presente en nuestra jurisprudencia¹¹–

9. Cf. coram de Lanversin, sent. 24/03/1993, RRDec., vol. LXXXV, pág 230, n° 8.

10. Cf. coram Palestro, sent. 26/11/1986, RRDec., vol. LXXVIII, pág. 667, n° 7.

11. A este respecto citamos una coram Pinto: “*Fragilitas, anxietas aediumque animi, signa certa alicuius psychologicae perturbationis, nisi verae incapacitatis ob gravem affectivam immaturitatem, hodie saepe saepius penes modernos iuvenes profusam [...], comitantur perversam voluntatem, nempe verum matrimonium excludendi, ei quam maxime faventes. Unde est, quod sicuti annis praeteritis sermo fuit de metu indirecto, nempe de morali coactione in nubentem illata, graviori et ad unguem aliquando determinata a molli vel etiam perturbata contrahentis interna personalitate; hodie loqui fas sit de simulatione e voluntate deordinata promanante, distinctis manentibus provinciis incapacitatis et simulationis capitum nullitatis, cum in prima deficiat omnino voluntarium, in altera vero adsit, sed contractum, interna animi anxietate deminutum*” (Sent. 9/06/2000, RRDec., vol. XCII, págs. 464-465, n°8).

se traduce en verdadera incapacidad cuando se trata de asumir el compromiso del bien del cónyuge¹²?

Ciertamente nos encontramos ante una realidad que afecta al hombre actual, inclinado al rechazo de todo compromiso que suponga la asunción de responsabilidades de carácter estable y duradero, cuestionando el orden de su convivencia y desafiando su libertad de acción. Somos testigos de un hombre que quiere dirigir su historia; su visión antropocéntrica del universo le impulsa a ser protagonista del presente y del futuro, evitando un compromiso *totius vitae* y apostando por una conyugalidad *ad tempus*, y como consecuencia, esta actitud conlleva una infinidad de peligros que afectan a la *educatio prolis*.

No obstante, a pesar de este panorama pesimista, la Iglesia nunca ha perdido ni perderá la esperanza de responder de manera clara y esperanzada a todos los hijos que sufren, en carne propia, esta profunda crisis de valores.

Análogamente, muchos de los casos donde se aplica el capítulo de simulación total, la fórmula traslaticia de la prevalencia del *finis operantis* sobre el *finis operis*, podrían ser interpretados y resueltos a la luz del rechazo, en línea de principio, de la *communio vitae* y del *bonum coniugum*.

II. 2. La importancia de la investigación sobre los hechos para verificar su subsistencia

12. En materia del *bonum coniugum* existen casos que se sitúan entre simulación e incapacidad. Véase una coram Monier del 27/10/2006, decidida afirmativamente en base al capítulo de exclusión del bonum coniugum. En sus consideraciones finales afirma: *Certo certius in casu est una es causis in quibus limen quasi invisibile instauratur inter incapacitatem et simulationem, potius factis quam verbis expressam.*

Reapse Appellati Iudices modo aliquid permixto et confuso capita simulationis pertractarunt sed revera eorum ratiocinium potius in caput incapacitatis ex parte viri conventi praesertim adsumendi onus boni coniugum vergit. Fuit enim in eorum mente de radicali inhabilitate viri ad relationem paritariam in idonea vitae communione extruendam.

Minus recte igitur locuti sunt de simulatione totali; vel si velis, vir conventus revera simulavit in consensus traditione totam suam veram personalitatem et consequenter non elegit compartem, seipsum potius quaerendo. Etsi enim raro accidit, in praesenti causa consentiri possumus de nullo coniugio ob iuxtapositionem (nempe unius super altera) duarum nullitatis provinciarum scilicet incapacitatis et simulationis.

Uni enim oneri essentiali, nempe bono coniugum, conventus, omnium aliorum trium bonorum, scilicet sacramenti, fidei et prolis capax, extitit impar adsumendo. Praesens igitur casus offert optimam confirmationem doctrinae et iurisprudentiae sive in linea illorum qui bonum coniugum uti quartum bonum existimat, et ideo uti proprietatem essentialem, sive illorum qui illud in linea can. 1101 § 2 uti elementum essentialia indicant. Et illud sive quoad incapacitatis sphaeram sive quoad simulationem.

La exhortación del Papa Benedicto XVI en el Discurso de 2011 respecto a este punto, debe ser recibida con religiosa obediencia por parte de todos los Tribunales eclesiásticos, ya que indirectamente constituye una invitación a una investigación honesta, exenta de prevenciones, sean de derecho o de hecho, que en nada benefician la *salus animarum* en los casos concretos, y de este modo, evitar que se produzcan actitudes contrarias a esta, fruto del hermetismo y la cerrazón de ciertas praxis judiciales.

El 26 de enero de 2008, el Papa Benedicto XVI en su Alocución a la Rota Romana afirmaba: “La Jurisprudencia rotal hay que verla como una obra ejemplar de sabiduría, cumplida con la autoridad del Tribunal firmemente constituido por el sucesor de Pedro para el bien de toda la Iglesia”¹³. En esta misma ocasión el Papa invitaba a rezar por la Rota Romana, y exhortaba a sus Auditores y miembros del Tribunal a la oración, “inseparable de su tarea cotidiana, seria y competente”¹⁴.

Por esta razón, la Rota Romana no debe recibir las causas de nulidad como materia predominante de discusión doctrinal o de escuela, sino como respuesta a una petición primordial de justicia por parte de fieles concretos. No debemos olvidar que su función y misión sigue siendo: tutelar los derechos, proveer a la unidad de la jurisprudencia, ayudar, a través de sus sentencias, a los tribunales de grado inferior.

En conclusión, la Rota Romana tiene ante sí una tarea trascendental, ya que sus decisiones influyen sustancialmente en el trabajo que realizan los operadores del derecho en los tribunales eclesiásticos. Nuestro cometido será captar y sentir los latidos del corazón del hombre, del alma de la convivencia matrimonial donde esta sufre y espera de la Iglesia una respuesta siempre solícita, amorosa y justa a su problemática existencial.

II. 3. La relación con los otros bienes del matrimonio

En primer lugar, conviene subrayar que el *bonum coniugum* está relacionado con los otros bienes del matrimonio, especialmente si se considera en su conjunto¹⁵, mientras que la negación de cada uno de ellos, más o menos evidente, comporta una lesión del bien de los cónyuges¹⁶.

13. AAS 100 (2008) 87.

14. AAS 100 (2008) 88.

15. Este nexo inseparable es reconocido también por la jurisprudencia más restrictiva, generalmente en la óptica de afirmar la reducibilidad del *bonum coniugum* a los *bona* tradicionales. Cf. *coram McKay*, sent. 19/05/2005, *Arausicana in California*, A.56/05,n.10.

16. Probablemente de este intrínseco ligamen deriva una cierta resistencia, por parte de la jurisprudencia, a reconocer la autonomía del *bonum coniugum* en el ámbito de la simulación.

Es evidente que la recíproca relación entre el bien de los cónyuges y los tradicionales *bona* se ha puesto de manifiesto a lo largo de muchos decenios por parte del Magisterio papal. Cobra siempre una extraordinaria actualidad la enseñanza de la Encíclica *Casti connubii*¹⁷, donde se afirma:

- a) respecto al *bonum prolis*, se pone de manifiesto que la obra educadora recibe su mejor realización en el matrimonio, donde los padres, unidos entre sí mediante un vínculo indisoluble, pueden desarrollarla en comunión de obras y mediante la recíproca ayuda¹⁸;
- b) en cuanto al *bonum fidei*, se subraya el rol del amor conyugal que facilita el respeto de la fidelidad, siendo el *habitus* que invade todos los deberes de la vida conyugal, y que detenta en el matrimonio cristiano la primacía de la nobleza¹⁹;
- c) en relación al *bonum sacramenti*, al enumerar los bienes que derivan de la indisolubilidad del matrimonio, el Papa Benedicto XVI recuerda que en todos los cónyuges, la firmeza absoluta del vínculo constituye un rasgo de la perennidad, tal como por su propia naturaleza lo exige la donación de toda la persona y de la íntima unión de los corazones.

Por lo tanto, queda excluido de este modo la ansiedad o el temor a que en tiempos de dificultad o vejez, el otro cónyuge le abandone, asimismo, le proporciona seguridad y tranquilidad a su vida. La afirmación del vínculo indisoluble asegura la dignidad de los cónyuges y la recíproca ayuda con el fin de cooperar juntos en la obtención de bienes superiores y eternos²⁰.

17. Cf. Pio XI, en AAS 22 (1930) 539-592.

18. “*Haec autem, quae a Sancto Augustino aptissime appellatur castitatis fides, et faciliior et multo etiam iucundior ac nobilior efflorescet ex altero capite praestantissimo; ex coniugali scilicet amore, qui omnia coniugalis vitae officia pervadit et quemdam tenet in christiano coniugio principatum nobilitatis*”, en AAS 22 (1930) 547).

19. “*Quot vero quantaque ex matrimonii indissolubilitate fluant bona, eum fugere non potest qui vel obiter cogitet sive de coniugum prolisque bono sive de humanae societatis salute. Et primum quidem coniuges in hac firmitate certum habent perennitatis signaculum, quod generosa propriae personae traditio et intima suorum animorum consociatio suapte natura tantopere exigit, cum vera caritas finem nesciat [...]; anxio timori num adversitatis aut senectutis tempore alter coniux sit recessurus, quivis praeccluditur aditus eiusque loco quieta statuitur certitudo. Servandae item utriusque coniugis dignitati ac mutuo auxilio praestando quam aptissime providetur; cum per insolubile vinculum perpetuo perseverans coniuges continenter admoneantur se non caducarum rerum causa, nec cupiditati ut inservirent, sed ut altiora et perpetua bona sibi mutuo procurarent, nuptiale iniisse consortium, quod nisi morte solvi non queat*”, en AAS 22 (1930) 553.

20. Cf. coram Pinto, sent. 13/12/2002, RRDec., vol. XCIV, pág. 781, n° 4. En la jurisprudencia más reciente véase una coram Arokiaaraj del 13/03/ 2008, Olomucen., A. 48/08.

Desde el punto de vista de la simulación, es evidente el *vulnus* sufrido por el *bonum coniugum* en el caso de una coexistente exclusión de la fidelidad conyugal. Ella comporta una ofensa al principio de la igual dignidad del otro cónyuge y al *honor* marital (los romanos hablaban del *honor matrimonii*) que los contrayentes recíprocamente se prometen en la fórmula sacramental del consentimiento ante el ministro de la Iglesia, teniendo en la exclusividad de la relación conyugal uno de sus rasgos distintivos.

La exclusión del *bonum proles* se refleja en el bien de la otra parte, privándola de la natural ordenación a la paternidad, ontológicamente unida al *status* esponsal; y al mismo tiempo, se manifiesta de manera odiosa en las simulaciones unilaterales cuando la paternidad o la maternidad forma parte de una peculiar expectativa o deseo del otro cónyuge, viendo frustradas las expectativas que había puesto en esta unión mediante una herida existencial particularmente dolorosa.

Por otra parte, la negación de la indisolubilidad del vínculo incide negativamente en el *bonum* de ambos cónyuges, no solo en cuanto –según una tradicional interpretación– la reserva a recurrir al divorcio incluye implícitamente una reserva de la infidelidad sucesiva, sino también en cuanto que condena a ambas partes a una precariedad –existencial y esencial– que directamente se opone a la perpetuidad que el verdadero amor esponsal ontológicamente postula, e impide el común progreso humano y espiritual como elemento fundante del pacto matrimonial.

Todas las simulaciones parciales, en cuanto impiden que surja el vínculo natural y con ello la celebración de un sacramento válido, afectan al *bonum coniugum* en cuanto privan a los contrayentes de la gracia proveniente del signo sagrado, relegándolo, conscientemente o no, a una situación objetiva de desorden y pecado, con todas las consecuencias negativas que se derivan para su vida espiritual.

De aquí se deduce que la inclusión del *bonum coniugum* en la fórmula de dudas, también en los casos “clásicos” de simulación, podría permitir la realización de una investigación procesal más completa y ajustada a la realidad de los hechos.

Por otra parte, el *bonum coniugum* no se agota en los tradicionales *bona* agustinianos. Para determinar el contenido del *bonum coniugum* no puede prescindirse de un nexo –que supone distinción y al mismo tiempo analogía– con el *consortium totius vitae* y el *amor coniugalis*²¹. El *bonum coniugum* se realiza mediante el *ius ad vitae communionem*, entendida en su acepción más amplia, e inspirada en el amor conyugal claramente reconocido por el Concilio Vaticano

21. Cf. coram Pompedda, sent. 11/04/1988, RRDec., vol. LXXX, pág. 202, n° 9.

II, y jurídicamente expresado a través del derecho y obligación a una peculiar conducta de vida respecto a las relaciones interpersonales capaz de garantizar la consecución del bien conyugal²².

Un aspecto fundamental del *bonum coniugum*, señalado expresamente por el Santo Padre, es la igual dignidad personal de los esposos, reconocida por la legislación canónica en diversos cánones, especialmente cuando afirma que “*Utrique coniugi aequum officium et ius est ad ea quae pertinent ad consortium vitae coniugalis*” (canon 1135)²³.

Del mismo modo, la *communitas vitae* pertenece también al *bonum coniugum*, hasta el punto de que la jurisprudencia declara nulo por simulación el matrimonio celebrado por un sujeto *errabundus*, el cual en el ejercicio de su plena libertad excluye la instauración de la vida común con el cónyuge en un domicilio estable²⁴.

Otro aspecto que forma parte esencial del *bonum coniugum* es el derecho a la vida íntima sexual. La exclusión de las relaciones íntimas –como reconoce la jurisprudencia rotal– alcanza relieve jurídico no cuando estas son rechazadas de forma transitoria a causa de una enfermedad, o por otro legítimo impedimento de orden natural, psíquico o social, sino cuando rechaza el mismo derecho a la relación íntima matrimonial, ya que dicho deniego se opone a la recíproca donación y aceptación de los contrayentes, que también comprende el derecho a los actos conyugales²⁵.

La *copula coniugalis humano modo peracta* forma parte del núcleo del *consortium vitae*. En este sentido, la jurisprudencia rotal se ha abierto a una nueva comprensión tanto en el ámbito de la exclusión²⁶, como en el de la incapacidad²⁷.

22. Cf. coram Civili, sent. 8/11/2000, RRDec., vol. XCII, págs. 612-613, n° 5.

23. Cf. coram Verginelli, sent. 16/03/2007, Rzeszovien, A. 32/07.

24. Cf. coram Alwan, sent. 19/02/2008, Sancti Sebastiani Fluminis Ianuarii, A. 28/08, n° 10. La aplicabilidad de la clásica distinción entre exclusión del *ipsum ius* o del mero *exercitium iuris* en materia del *bonum coniugum* es sostenida con claridad en la reciente jurisprudencia; véase una coram Defilippi del 26/02/2009, Fodiana-Bovinen., A. 28/09, n° 14.

25. Cf. una coram Exc.mo Pompedda del 26/11/1993; coram Turnaturi del 18/04/1996, RR-Dec., vol. LXXXVIII, págs. 341-342.

26. Cf. coram Sciacca, Decr. confirm. 16/12/2004, en Il diritto ecclesiastico 115 (2004) II, pág. 360, n° 11; cf. coram eodem Ponente, sent. 1/02/2008, Tarvisina, A. 18/08, n° 15.

27. “Es particularmente dolorosa la situación de los que se casaron por la Iglesia, pero no eran realmente creyentes y lo hicieron por tradición, y posteriormente, hallándose ante un nuevo matrimonio inválido se convierten, encuentran la fe y se sienten excluidos del Sacramento. Realmente se trata de un gran sufrimiento. Cuando era Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe, invité a diversas Conferencias episcopales y a varios especialistas a estudiar este problema: un sacramento celebrado sin fe. No me atrevo a decir si realmente se puede encontrar aquí un momento

Por otra parte, el hecho de que la competencia para la dispensa *super rato* haya sido transferida al Tribunal Apostólico de la Rota Romana, en la persona del Decano, supone que la reflexión sobre este argumento reciba nuevos estímulos y abra una vía a praxis más favorable para los fieles. Ello no supone abandonar los principios doctrinales fundamentales, sino ayudar a salvaguardarlos mejor, preservándolos de posibles abusos, en cuanto inspirados en un mal entendido sentido pastoral.

II. 4. Relación del *bonum coniugum* con la fe

El Papa Benedicto XVI ha subrayado la importancia de la cuestión en el contexto del Año de la Fe, alcanzando un importante espesor teológico.

La enseñanza pontificia sobre este punto, lejos de “sugerir” un fácil automatismo entre carencia de fe e invalidez de la unión matrimonial, pretende evidenciar “cómo la carencia de fe puede, aunque no necesariamente, afectar a los bienes del matrimonio, dado que la referencia al orden natural querido por Dios es inherente al pacto conyugal (cf. Gen. 2, 24)”²⁸.

Por consiguiente, nos encontramos en un plano superior respecto al ya estudiado de la relación entre fe personal de los contrayentes y la validez de la intención sacramental (sobre este tema el Santo Padre ha manifestado su preocupación y la necesidad de ulteriores reflexiones en sede jurisprudencial).

El Pontífice no se limita a reflexionar sobre la cuestión de la dignidad sacramental del matrimonio, sino que pone de manifiesto el posible influjo de la falta de fe en los mismos valores y bienes naturales del matrimonio, a partir del *bonum coniugum*, es decir, la realización que tiene lugar en la naturaleza comunitaria del hombre, intrínsecamente vulnerada e impedida por la negación de la fe como relación personal con Dios, fuente y signo de toda comunión.

El Papa Benedicto XVI recordaba que “El rechazo de la propuesta divina [...] conduce a un desequilibrio profundo en todas las relaciones humanas, incluida la matrimonial, y facilita una errada comprensión de la libertad y de la auto-realización, que unida a la huida ante el paciente sufrimiento del dolor, condena al hombre a cerrarse en su egoísmo y egocentrismo”²⁹.

de invalidez, porque al sacramento le faltaba una dimensión fundamental. Yo personalmente lo pensaba, pero los debates que tuvimos me hicieron comprender que el problema es muy difícil, y que se debe profundizar aún más. Dada la situación de sufrimiento de esas personas hace falta profundizarlo”.

28. AAS 105 (2013) 172.

29. *Ibid.* 170.

Por el contrario, “La fe es importante en la realización del auténtico bien conyugal, que consiste simplemente en el querer siempre y de todos modos el bien del otro, en función de un verdadero e indisoluble *consortium vitae*. En verdad, en el propósito de los esposos cristianos de vivir una verdadera *communio coniugalis* hay un dinamismo propio de la fe, por el cual la *confessio*, la respuesta personal sincera al anuncio salvífico, involucra al creyente en el movimiento de amor de Dios”³⁰.

En efecto, la Fe, vivida como apertura al Espíritu Santo, dilata el corazón (Sal. 119, 32) de los cónyuges y los hace capaces de un amor que tiende a la medida de la plenitud de Cristo (cf. Ef. 4, 13); el *amor concupiscentiae* cede el paso al gratuito y puro *amor benevolentiae*, la simple y humana *affectio maritalis* es transformada en *caritas coniugalis*, de manifestación de la solidaridad natural se eleva a medio de recíproca santificación, sin que por otro lado los valores humanos de la unión sean cancelados o removidos, sino más bien auténticos y llevados a plenitud.

No podemos negar que el pensamiento del Papa Benedicto XVI tiene una enorme profundidad y repercusión ante una cultura en la que tiene un influjo particular el hecho de una falta o ausencia de fe. A quien ejerce el *munus* judicial, y particularmente a quien lo ejerce en nombre del Sucesor de Pedro, le corresponde meditarla y transferirla en decisiones que se ajusten a la realidad de los hechos sin perder de vista la perspectiva sobrenatural, como punto esencial del Magisterio del Papa Benedicto XVI.

El Papa Francisco se encuentra en perfecta continuidad con el Magisterio del Papa Benedicto XVI, el cual en su primer discurso al Tribunal de la Rota Romana, el 24 de enero de 2014, subrayaba la importancia de tener presente la dimensión pastoral: “*Vuestro ministerio, queridos jueces y agentes del Tribunal de la Rota romana, vivido en la alegría y en la serenidad que proceden del trabajar allí donde el Señor nos puso, es un servicio peculiar a Dios Amor, que está cerca de cada persona. Sois esencialmente pastores. Mientras desempeñáis el trabajo judicial, no olvidéis que sois pastores. Detrás de cada expediente, cada posición, cada causa, hay personas que esperan*”³¹.

III. CONCLUSIÓN

En el ámbito de la nulidad por exclusión de los bienes esenciales del matrimonio es necesario un serio compromiso para que los pronunciamientos judiciales reflejen la verdad del matrimonio, la misma que debe iluminar el momento

30. *Ibid.* 171.

31. AAS 106 (2014) 90.

de la admisión al matrimonio, de manera particular en el tema de la exclusión del *bonum coniugum*. Ciertamente se deben buscar los motivos de nulidad en aquellos comportamientos que no se refieren a la constitución del vínculo conyugal sino a la realización del mismo en la vida concreta. La verdadera exclusión puede verificarse solo cuando queda afectada la ordenación al bien de los cónyuges³², excluida mediante un acto positivo de la voluntad, en la mayor parte de los casos implícito, fruto de la complejidad de la estructura mental de los jóvenes de hoy. No parece que sean muchos los casos donde falta el reconocimiento del otro como cónyuge, o se excluye la ordenación esencial de la comunidad de vida conyugal al bien del otro. La jurisprudencia de la Rota Romana está consolidando esta hipótesis de exclusión del *bonum coniugum*³³.

El Papa Benedicto XVI nos ofrece el sentido de su intervención y criterio interpretativo al afirmar que la falta de fe puede afectar, aunque no necesariamente, a los bienes del matrimonio. Con ello el Papa parece indicar algunos aspectos:

- 1) La ausencia de fe no hace nulo el vínculo matrimonial;
- 2) Si el matrimonio resulta nulo, no es por la falta de fe, sino por la falta de un elemento de derecho natural, que la misma falta de fe ha provocado. La fe es llave del conocimiento o llave del oscurecimiento;
- 3) La falta de fe no puede invocarse como principio para declarar nulo el matrimonio, sino que debe probarse que en el caso concreto el matrimonio es nulo por aquellos capítulos de nulidad sancionados por el derecho de la Iglesia; en nuestro caso por error sustancial; o por error simple que *recidit in conditionem sine qua non*, o por error que determina la voluntad, o por acto positivo de la voluntad que excluye una propiedad esencial o un elemento esencial del matrimonio canónico;
- 4) La falta de fe no permite vivir en plenitud con la ayuda de la gracia al proyecto de Dios sobre el matrimonio. La fe es apertura a los valores eternos (elementos y propiedades esenciales del matrimonio), o negación de los mismos. Los dos extremos son contrarios a la verdad que la Iglesia está llamada a proclamar y defender, y en consecuencia a la *salus animarum*.

Conforta la fuerza con la que el Papa Francisco es capaz de leer el ánimo complejo de los jóvenes modernos, invitando a los pastores y a quienes colaboran

32. Cf. can. 1055, § 1.

33. Cf. Exc.mo Pinto, sent. diei 25/01/ 2007, RRDec., vol. XCIX, pág. 46, n. 4; coram Exc.mo Pinto, sent. diei 9/06/2000, RRDec., vol. XCII, págs. 464-465, n° 8; coram Exc.mo Pompedda, sent. diei 6/12/990, RRDec., vol. LXXXII, pág. 837, n° 10; coram Monier, sent. diei 27/10/2006, RRDec., vol. XCVIII, pág. 134, n° 4.

en la pastoral de la Iglesia a ser ministros de verdad y dispensadores de la gracia de Cristo a través del *ministerium iustitiae*³⁴.

La presencia de un gran número de Vicarios judiciales en este encuentro es para el Tribunal de la Rota Romana ocasión para expresar el servicio que desde hace siglos presta al carisma Petrino de la misericordia y de la justicia del Obispo de Roma. Tanto en los tribunales de la Iglesia como en el Tribunal Apostólico de la Santa Sede se busca el único bien común, que es justicia y verdad.

El mismo servicio de justicia, aunque con procedimientos diversos, se realiza también en la disolución del matrimonio mediante la *potestas clavium* del Sucesor de Pedro, a cuya promoción este curso pretende ser útil.

Por último, los tribunales de la Iglesia deben organizarse para determinar la verdad del matrimonio de un gran número de fieles en condición irregular, con el fin de que puedan encontrar, en la praxis de la fe, la posibilidad de un nuevo matrimonio válido. En este sentido, el juez está llamado a realizar un verdadero servicio a la *salus animarum*, mediante una objetiva y equilibrada lectura de la vida matrimonial, evitando parámetros opuestos, a saber, el hermetismo y el laxismo.

34. Cf. FRANCISCO, Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*, 27 y 47.

NOTAS

EL PATRIMONIO RELIGIOSO Y CULTURAL

MONS. JOSÉ MARÍA ARANCIBIA

SUMARIO: I. Valoración de todos los bienes desde una visión humana y cristiana. 1.1. Los bienes de la creación: están destinados a todos los hombres. 1.2. Responsabilidad común de cuidar, defender, incrementar, y distribuir. 1.3. Diversidad de bienes y orden entre ellos, según la vocación humana. II. Bienes espirituales y materiales como patrimonio de la Iglesia. 2.1. Principales bienes espirituales en el ser y el actuar de la Iglesia católica. 2.2. Valores y bienes terrenales al servicio de las comunidades cristianas. 2.3. Concepto de patrimonio en las diversas instituciones y comunidades cristianas. III. Cuidado del patrimonio eclesial. 3.1. Instituciones eclesiales al cuidado del patrimonio. 3.1.1. Pontificia Comisión del Vaticano. 3.1.2. Actividades y documentos: de la PC y de otros Dicasterios. 3.1.3. El CELAM, las Conferencias Episcopales y las diócesis. 3.1.4. Relación con los Estados y demás instituciones. 3.2. Expresiones del patrimonio cultural religioso de la Iglesia católica. 3.2.1. Lugares sagrados. 3.2.2. El arte sacro. 3.2.3. Archivos y bibliotecas. 3.2.4. Música, poesía, teatro y cine. 3.2.5. Objetos del culto y devoción. 3.2.6. Los museos: un tesoro. IV. Sentido del patrimonio religioso en la misión de la Iglesia. 4.1. Testimonio de la historia espiritual de un pueblo. 4.2. Signo de la cultura y forma de vivir de la comunidad. 4.3. Muestra del papel de las artes en la vida religiosa. 4.4. Signo de la fuerza renovadora del Evangelio de Cristo. 4.5. Instrumento pastoral eficaz para una nueva evangelización. 4.6. Un aporte a la promoción del humanismo. 4.7. Objeto de colaboración entre Iglesias e instituciones. V. Renovado interés por el patrimonio y riesgos actuales.

RESUMEN: El valor del patrimonio humano y religioso es responsabilidad de todos los fieles. Por esto el magisterio eclesial establece que todo cuidado y uso de los lugares sagrados, de todas las expresiones artísticas religiosas, así como de los objetos de culto y veneración, deben orientarse, con la correspondiente legisla-

ción canónica a un fin evangelizador. El autor recuerda los instrumentos para lograr un renovado interés por este auténtico tesoro de la humanidad y de la Iglesia.

PALABRAS CLAVE: patrimonio, lugares sagrados, archivos, culto.

ABSTRACT: The value of human and religious patrimony is all believers' responsibility. That is the reason why the catholic teaching establishes that the care and usage of sacred places and of all religious artistic manifestations must be oriented to an evangelic aim. The author remembers some useful tools to renew the interest in this real treasure of Humanity and Church.

KEY WORDS: patrimony; sacred places; archives; worship

I. VALORACIÓN DE TODOS LOS BIENES DESDE UNA VISIÓN HUMANA Y CRISTIANA

Para una buena comprensión de lo que significa “patrimonio religioso”, es conveniente recordar la noción “bien” o de “valor”, en toda su amplitud, que es anterior al concepto de patrimonio.

En un sentido muy general, se considera un “bien”:

- Todo lo valorado, apreciado y necesitado por el hombre a lo largo de la historia;
- ya sea recibido y encontrado por él, como los bienes de la naturaleza;
- ya sea todo lo elemental que es ansiado y buscado por él mismo para su existencia, como alimento, vestido, vivienda;
- ya sea lo que ha ido confeccionando con su propio ingenio, desde los primeros instrumentos hasta la actual industria y tecnología;
- sin olvidar aquellos bienes superiores, no siempre materiales,
- como salud, bienestar, afecto, amistad, solidaridad;
- como también los espirituales más elevados y trascendentes, como la búsqueda, la confianza y el culto de un ser superior.

De los bienes religiosos, a su vez, conviene tener una idea muy amplia, respetuosa de todas las creencias, aunque según el objetivo de este curso se entienden fundamentalmente por bienes religiosos los que corresponden a la Iglesia católica.

I.1. Los bienes de la creación: están destinados a todos los hombres

Como los hombres acostumbran apropiarse de los bienes y defenderlos como suyos, incluso con violencia, conviene recordar este principio. Hace más de cincuenta años el Concilio Vaticano II recogía esta enseñanza tradicional¹. Aunque, en esa misma ocasión, se reconoció que a la humanidad le cuesta mantener el respeto de este principio². Este es también uno de los aportes de la Doctrina Social de la Iglesia³, que este año ha sido completado y actualizado por la última encíclica del Papa Francisco, sobre el cuidado de la casa común⁴.

I.2. Responsabilidad común de cuidar, defender, incrementar, y distribuir

Del principio mencionado deriva otro igualmente importante, sobre la responsabilidad que a todos corresponde. Ante todo acerca de los bienes de la naturaleza que son dados para provecho de todos: “La tutela del medio ambiente constituye un desafío para la entera humanidad: se trata del deber, común y universal, de respetar un bien colectivo”⁵. Cuidado que ha de tenerse en cuenta en la programación del desarrollo económico⁶, con particular atención a los pobres, marginados e impedidos de crecimiento⁷. Desarrollo que, a su vez, se debe orientar al bien de todo el hombre, como desarrollo “integral” porque atiende a

1. Cf. *Gaudium et Spes*, 69, 1: “Dios ha destinado la tierra y cuanto ella contiene para uso de todos los hombres y pueblos. En consecuencia, los bienes creados deben llegar a todos en forma equitativa bajo la égida de la justicia y con la compañía de la caridad”.

2. Cf. *Apostolicam Actuositatem*, 7, 3: “En el decurso de la historia, el uso de los bienes temporales ha sido desfigurado con graves defectos, porque los hombres, afectados por el pecado original, cayeron frecuentemente en muchos errores acerca del verdadero Dios, de la naturaleza, del hombre y de los principios de la ley moral, de donde se siguió la corrupción de las costumbres e instituciones humanas y la no rara conculcación de la persona del hombre. Incluso en nuestros días, no pocos, confiando más de lo debido, en los progresos de las ciencias naturales y de la técnica, caen como en una idolatría de los bienes materiales, haciéndose más bien siervos que señores de ellos”.

3. Cf. PONTIFICIO CONSEJO JUSTICIA Y PAZ, *Compendio de la Doctrina Social de la Iglesia* (CDSI) 2005, sobre todo capítulos 4 y 10.

4. Cf. FRANCISCO, Carta Encíclica *Laudato sí*, 2015.

5. Cf. CDSI, *Compendio*...n° 466.

6. Cf. CDSI, *Compendio*...n° 470.

7. Cf. CSDI, *Compendio*...n° 182.

todas sus dimensiones humanas, y además se extiende a todos los hombres, en una perspectiva realmente solidaria y universal⁸.

I.3. Diversidad de bienes y orden entre ellos, según la vocación humana

Los bienes o valores que las personas necesitan y buscan son muy variados, y se distinguen por diferentes razones. Es útil repasar esta inmensa variedad de bienes:

- primero para reconocerlos, porque a veces no son conocidos ni valorados;
- también para establecer entre los bienes una justa escala de valoración;
- luego para cuidarlos y compartirlos, ya que a menudo son desatendidos por la ignorancia, el egoísmo, o el incumplimiento de las normas.

A su vez, esa gran diversidad de bienes a la disposición responsable de los hombres, se suele distinguir a partir de razones diversas:

- Según el objeto o realidad que se considera de valor, un bien es: material (oro), biológico (salud), psicológico (placer), intelectual (ingenio), estético (música), espiritual (paz interior), religioso (Dios - fe - culto).
- Según el poseedor de un bien, este puede ser: personal o social (ya sea familiar, comunitario, nacional, internacional).
- Según la utilidad que ofrece, el bien se califica como: imprescindible (aire-aqua), necesario (trabajo-transporte), conveniente (buena alimentación-vivienda adecuada), indistinto o indiferente (formas de vestido), superfluo (lujo).
- Según la responsabilidad humana, que cada uno debe ejercitar para su propio bienestar: bueno o malo, conveniente o inconveniente, etc.

En los últimos tiempos es común, además, hablar de “bienes culturales”. Son los relacionados con la actividad humana, tanto en la vida personal como social, a través de un constante progreso y dentro del concepto amplio de “cultura”⁹. De hecho los hay de muy diversa índole: históricos, arqueológico, étnicos o

8. Cf. CDSI, *Compendio...*nº 175; 334 - 335.

9. Cf. *Gaudium et Spes*, 53, 3: Con la palabra **cultura** se indica, en sentido general, todo aquello con lo que el hombre afina y desarrolla sus innumerables cualidades espirituales y corporales; procura someter el mismo orbe terrestre con su conocimiento y trabajo; hace más humana la vida social, tanto en la familia como en toda la sociedad civil, mediante el progreso de las costumbres

folclóricos, artísticos, arquitectónicos, documentales, bibliográficos, religiosos, etc. Aun teniendo en cuenta esta enorme amplitud, en algunos contextos históricos y geográficos, la mayor parte de ellos son expresión y creación del espíritu religioso (y cristiano) de los hombres¹⁰. Como se ha dicho incluso de la República Argentina¹¹.

Desde aquí se entiende que no solo se hable de “bienes”, sino de “patrimonio cultural”; concepto que hemos de retomar enseguida.

II. BIENES ESPIRITUALES Y MATERIALES COMO PATRIMONIO DE LA IGLESIA

Puesto que en su mayor parte tratamos de bienes religiosos, pertenecientes a la Iglesia católica, es preciso recordar cuál es la noción propia de “Iglesia”, según el Credo o Símbolo de la fe de la misma Iglesia.

“Con el termino Iglesia se designa el pueblo que Dios convoca y reúne de todos los confines de la tierra, para constituir la asamblea de todos aquellos que, por la fe y el Bautismo, han sido hechos hijos de Dios, miembros de Cristo y templo del Espíritu Santo”¹².

e instituciones; finalmente, a través del tiempo expresa, comunica y conserva en sus obras grandes experiencias espirituales y aspiraciones para que sirvan de provecho a muchos, e incluso a todo el género humano.

10. Cf. PCBCI, *Sobre el inventario*, 1999, Introducción: “La incidencia del patrimonio histórico-artístico de la Iglesia en el conjunto de los bienes culturales de la humanidad es enorme, tanto por la cantidad y variedad de los objetos, como por la cualidad y belleza de muchos de ellos. No podemos olvidarnos de las grandes figuras que han puesto su ingenio al servicio de la Iglesia. Cada vocación artística puede, de suyo, dar testimonio del mensaje cristiano ante todos los pueblos. Todas las obras de arte de inspiración cristiana son expresiones de una espiritualidad universal y local. Pueden coincidir con la búsqueda religiosa, individual y comunitaria, alcanzando, en algunos casos, formas de total sintonía espiritual entre el camino creativo y frutivo.”

11. Cf. O. LO PRETE, *Tutela del patrimonio cultural: marco jurídico estatal*, en AADC 19 (2013) 223 – 250, [desde derecho civil argentino]: Más de mil “bienes” se habían incorporado hasta el mes de octubre del año 2013 al Registro que lleva la “Comisión Nacional de Museos y de Monumentos y Lugares Históricos”, organismo estatal creado en 1940 y que tiene como misión –en sustancia– preservar, defender y acrecentar el patrimonio histórico y artístico de la Nación Argentina. ... La riqueza y variedad del elenco, que se amplía año a año, son datos que informan acerca del magnífico patrimonio cultural que ostenta el país. Algo más de una quinta parte del Registro, cuyo catálogo se agrupa en diferentes “tipologías”, atañe a bienes de naturaleza “religiosa”, en altísimo porcentaje concernientes a la Iglesia Católica.

12. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica. Compendio* (2005), n° 147; 149: 150 y 151.

“La Iglesia tiene su origen y realización en el designio eterno de Dios. Fue preparada en la Antigua Alianza ... Fundada por las palabras y acciones de Jesucristo, realizada mediante su muerte y resurrección ...manifestada luego como misterio de salvación mediante la efusión del Espíritu Santo en Pentecostés ...”.

“La misión de la Iglesia es la de anunciar e instaurar entre todos los pueblos el Reino de Dios inaugurado por Jesucristo. La Iglesia es el germen e inicio sobre la tierra de este Reino de salvación”.

“La Iglesia es misterio en cuanto que en su realidad visible se hace presente y operante una realidad espiritual y divina, que se percibe solamente con los ojos de la fe”.

II.1. Principales bienes espirituales en el ser y el actuar de la Iglesia católica

¿Cuáles son, pues, los bienes más importantes que posee la Iglesia? Ante todo el amor de Cristo, su Esposo y Cabeza, que ha querido hacerla partícipe de “bienes divinos”, para que consiga la plenitud de Dios; así lo expresa el Concilio con los términos bíblicos del apóstol san Pablo¹³. El mismo Cristo estableció a su Iglesia como comunidad de fe, esperanza y caridad, para comunicar a todos la verdad y la gracia¹⁴. Integrada por mucha gente diferente y abierta además a todos los hombres, entre quienes ha de intercambiar y comunicar sus riquezas espirituales y las ayudas que ellos pueden prestarse¹⁵. Movida por el Espíritu, tiende a poner todos los medios necesarios, a fin de que la salvación de Cristo llegue a todos¹⁶.

13. Cf. *Lumen Gentium*, 7, 8: “Cristo, por cierto, ama a la Iglesia como a su propia Esposa, como el varón que amando a su mujer ama su propio cuerpo (Ef., 5,25-28); pero la Iglesia, por su parte, está sujeta a su Cabeza (Ef., 5,23-24). “Porque en Él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad” (Col., 2,9), colma de **bienes divinos** a la Iglesia, que es su cuerpo y su plenitud (cf. Ef., 1,22-23), para que ella anhele y consiga toda la plenitud de Dios (Ef., 3,19)”.

14. Cf. *Lumen Gentium*, 8, 1.

15. Cf. *Lumen Gentium*, 13, 3: De aquí dimanar finalmente entre las diversas partes de la Iglesia los vínculos de íntima comunicación de riquezas espirituales, operarios apostólicos y ayudas materiales. Los miembros del Pueblo de Dios están llamados a la comunicación de bienes, y a cada una de las Iglesias pueden aplicarse estas palabras del Apóstol: “El don que cada uno haya recibido, póngalo al servicio de los otros, como buenos administradores de la multiforme gracia de Dios” (1 Pe., 4,10).

16. Cf. *Lumen Gentium*, 17: ... Por eso se ve impulsada por el Espíritu Santo a poner todos los medios para que se cumpla efectivamente el plan de Dios, que puso a Cristo como principio de salvación para todo el mundo. Predicando el Evangelio, mueve a los oyentes a la fe y a la confesión

II.2. Valores y bienes terrenales al servicio de las comunidades cristianas

Cuando se habla de bienes terrenales en la Iglesia, cuentan ante todo las personas que la integran, y todas las demás, en el mundo y en el tiempo –sin distinción alguna–, porque según el plan de Dios son destinatarios de la gracia del Evangelio. Bien se dijo en el primer encuentro argentino sobre patrimonio cultural en 1994:

“El tesoro de la Iglesia, sus mejores bienes, no son los bienes artísticos-históricos, documentales y monumentales; el tesoro de la Iglesia son los hombres, a los que ha de hacer llegar la salvación de Dios. El bien supremo de la Iglesia es la gloria de Dios y la salvación de los hombres. Por eso todo lo de la Iglesia ha de ser evangelizador; el patrimonio y el patrimonio cultural también. La Iglesia no es una sociedad cultural, sino sacramento universal de salvación desde todo su ser y su haber. Así es necesario estructurar y llevar a cabo una pastoral del patrimonio cultural en sus dos vertientes: pastoral sobre el patrimonio y pastoral desde el patrimonio”¹⁷.

Por lo tanto, al ver y mostrar los objetos que la Iglesia ha tenido y tiene, destinados a la devoción, el culto y la memoria histórica, es imprescindible conocer esta manera de ver esos bienes: porque señalan una riqueza escondida de vida que se ofrece a lo largo de las generaciones; incluso atravesando el presente, en camino hacia el futuro, y hasta la consumación de los tiempos. Esos bienes, aún materiales, tienen sentido por su relación con otros bienes mayores; sobre todo porque están al servicio de las personas, familias y comunidades, que pueden enriquecerse espiritualmente por medio de ellos. Al considerarlos, en cambio, solo como piezas antiguas ya descartadas o innecesarias, pierden su principal significado, y no se alcanza a comprender el valor, y aún el uso, que pueden tener para los cristianos de hoy.

II.3. Concepto de patrimonio en las diversas instituciones y comunidades cristianas

El término “Patrimonio Cultural” fue introducido en la Convención Internacional de La Haya en 1954. Se utiliza tanto en el ámbito eclesial, como

de la fe, los dispone para el bautismo, los arranca de la servidumbre del error y de la idolatría y los incorpora a Cristo, para que crezcan hasta la plenitud por la caridad hacia Él.”

17. Cf. A. BUSO, *La legislación eclesiástica y la conservación del patrimonio cultural*, en *El patrimonio cultural. Conciencia, Valoración, Tutela*, Buenos Aires 1994, pág. 95.

nacional e internacional, y permite incorporar en él los distintos valores que van apareciendo y son apreciados por la conciencia social: primero lo artístico, después lo histórico, también lo documental y bibliográfico, recientemente también lo arqueológico y paleontológico, luego lo científico y lo técnico, siempre por su relación con la cultura o por su testimonio de civilización¹⁸.

Al hablar entonces de bienes culturales religiosos, también se utiliza la noción de “patrimonio”, como se dijo. Este concepto lleva consigo una múltiple y aprovechable connotación:

- se trata de un conjunto armonioso, integrado de variados elementos
- apreciado y valorado por una comunidad
- recibido y transmitido como la propia reserva, de un grupo o generación a otro/a;
- capaz de identificar al grupo o sociedad, y que permite reconocerlo/la;
- apropiado para conseguir los objetivos propios de quien lo posee, conserva y transmite;
- merecedor de resguardo legal y del respeto de todos, por su significado y provecho.

Varios ejemplos podrían ilustrar este concepto, tan rico de significado: la música folclórica argentina o de Córdoba; la manzana jesuítica y los demás construcciones que pertenecieron a la Compañía de Jesús; las antiguas bibliotecas de Conventos y de la Universidad; la devoción a la Virgen del Rosario del Milagro, patrona de Córdoba.

III. CUIDADO DEL PATRIMONIO ECLESIAL

En las últimas décadas se ha incrementado notablemente el cuidado de la Iglesia sobre su patrimonio religioso. Los motivos han sido varios, tanto positivos como negativos, y algunos se mencionarán más adelante.

III.1. Instituciones eclesiales al cuidado del patrimonio

III.1.1. Pontificia Comisión del Vaticano

La Santa Sede tiene una Comisión Pontificia para los bienes culturales de la Iglesia (PCBCI), creada por San Juan Pablo II en 1993¹⁹. Reemplaza a una an-

18. Cf. D. IGUACEN BORAU, voz *Patrimonio Cultural* y siguientes, en *Diccionario del patrimonio cultural de la Iglesia*, Madrid 1991, págs. 695-706.

19. Cf. *Motu Proprio Inde a Pontificatus Nostri inicio*, 25/02/ 1993.

terior, llamada Comisión Pontifica para la conservación del Patrimonio artístico e histórico de la Iglesia (PCCP), y erigida unos años antes en 1988²⁰. Su finalidad es promover y presidir la tutela y conservación de los bienes artísticos e históricos de la Iglesia católica.

El mismo Papa, que inspiró y siguió muy de cerca los trabajos de esa Comisión, explicó el cambio de nombre, y –en parte– su objetivo:

“Porque ciertamente ha habido un desarrollo. Muy pronto se ha visto con claridad que la palabra conservación, presente en el título inicial de vuestra Comisión, resulta inadecuada, porque era limitativa y estática: si se quiere insertar los bienes culturales en el dinamismo de la evangelización, no podemos limitarnos a conservarlos íntegros y protegidos; es necesario llevar a cabo una promoción orgánica e inteligente para introducirlos en los circuitos vitales de la acción cultural y pastoral de la Iglesia. El título actual –«para los bienes culturales de la Iglesia»– expresa mejor las finalidades de vuestro organismo”²¹.

Desde el 2012, la PCBCI quedó unida al Consejo Pontificio de la Cultura²².

III.1.2. Actividades y documentos: de la PC y de otros Dicasterios

El interés y celo de la Iglesia por su patrimonio no comenzó en los últimos años. Los estudios sobre el tema mencionan cartas anteriores, con orientaciones y normas, referidas a los bienes culturales en la misión de la Iglesia²³. En especial sobre los archivos²⁴.

La nueva Comisión, reformada en 1993, intensificó el trabajo ya comenzado antes. Hasta el presente, ha realizado varios encuentros y ha enviado oportunas comunicaciones a los Obispos y los Institutos de Vida Consagrada (8 en total)²⁵.

20. Cf. Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, 28/07/ 1988.

21. Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje a la PCBCI*, 12/10/1995.

22. Cf. Motu Proprio *Pulchritudinis fidei*, 30/07/2012.

23. Cf. PCCP, *Carta sobre formación sacerdotal y bienes culturales* (1992), cita varios documentos anteriores del siglo XX, en n° 8, nota 7: SECRETARIA DE ESTADO, *Circular sobre monumentos*, 1902; *Circular sobre conservación de archivos y bibliotecas*, 1923; *Circular a los Ordinarios de Italia*, 1924; CONGREGACIÓN CONCILIO, *Disposición objetos de historia y arte*, 1939.

24. Cf. P. RUBIO MERINO, *Archivística eclesiástica*, Bogotá 1998, págs. 161-195; SIMEONE DELLA SACRA FAMIGLIA OCD, *Brevi Appunti di Archivística generale ed ecclesiastica*, Roma 1986³, págs.127-145.

25. Cf. PCBCI: 1992: formación sacerdotal; 1994: bibliotecas; 1994: bienes de institutos religiosos; 1997: archivos; 1999: inventarios; 2000: nueva evangelización; 2001: museos; 2006: patrimonio artístico.

Además de otros tres dados por la Congregación para los Institutos de Vida Consecrada y las Sociedades de Vida Apostólica²⁶. Las cuatro intervenciones del Papa San Juan Pablo II, ofrecidas con motivo de las cuatro asambleas de la PCBCI, han sido muy apreciadas y reiteradamente citadas²⁷. Como las del Presidente de la PCBCI, Monseñor Mauro Piacenza, en diversas ocasiones²⁸.

Otros dicasterios o departamentos del Vaticano se han ocupado de algún modo de los bienes culturales, al tratar temas afines. Se apuntan algunos ejemplos²⁹. De todos modos, además de estas anotaciones y de la bibliografía ofrecida, todos los eventos y textos del Vaticano pueden ser consultados fácilmente, a través de Internet.

III.1.3. El CELAM, las Conferencias Episcopales y las diócesis

El Consejo Episcopal Latinoamericano (CELAM), con sede en Bogotá, Colombia, ha realizado algunos encuentros y editado alguna publicación al respecto (celam@celam.org).

La Conferencia Episcopal Argentina (CEA) creó ya en 1987, y aún antes que existiera la PCCP (1988) un equipo para asesorar a los obispos en la materia, y luego la Delegación para el patrimonio artístico y cultural de la Iglesia (1992), que en 1994 cambió su nombre por Delegación para los bienes culturales de la Iglesia, y desde 2005 está integrada en la Comisión Episcopal de Fe y Cultura. Ha realizado varios encuentros nacionales y regionales de formación e intercambio, y la mayor parte de sus publicaciones figuran en la bibliografía.

La Facultad de Derecho Canónico, perteneciente de la Universidad Católica Argentina, organizó en octubre de 2013 una Jornada de estudio con el título: *La*

26. Cf. CIVCSVA: 2005: enajenación; 2008: informe periódico; 2014: gestión.

27. Cf. JUAN PABLO II, *Mensajes a las Asambleas Plenarias*, celebradas en los años 1995, 1997, 2000, 2002.

28. Cf. Monseñor Mauro Piacenza: 2006, 2006, 2007. Estas últimas ponencias forman parte de un acontecimiento mayor, que puede consultarse con provecho en *Ciclo de Conferencias Las Piedras, los sonidos, los colores de la casa de Dios*, en Agencia FIDES 2006-2007.

29. Algunos ejemplos de otros documentos del Vaticano, que de alguna manera se refieren a los bienes culturales: CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Sobre patrimonio histórico-artístico 1971; CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, Sobre conciertos, 1987; CONSEJO DE LA CULTURA, Sobre pastoral de la cultura, 1999; CONSEJO PARA LOS EMIGRANTES E ITINERANTES, Sobre la pastoral de turismo, 2001 y 2009.

tutela de los bienes culturales de la Iglesia: problemática y desafío. Las ponencias han sido publicadas en el Anuario de la Facultad³⁰.

Otras Conferencias Episcopales tienen departamentos especiales que se ocupan del cuidado de los bienes culturales religiosos, que también pueden consultarse con provecho.

Respecto a las diócesis en particular, el Concilio Vaticano II propuso que, además de crear una Comisión Nacional dependiente del Episcopado, hubiera en cada jurisdicción diocesana una Comisión de Liturgia, música y arte sacro, o tres para cada uno de esos temas³¹. El mismo documento recomienda que los obispos consulten los asuntos relativos a las obras de arte³². A su vez, la Conferencia Episcopal Argentina ha recomendado instituir o fortalecer Comisiones Diocesanas de Bienes Culturales, y también establecer redes de comunicación permanentes para la toma de conciencia, prevención, conocimiento de la legislación civil y canónica, prácticas y acciones de recuperación, en resguardo de los bienes no solo de la Iglesia católica sino de la Nación en general³³. Al dar cuenta de esta resolución, se recuerda que la Delegación de la misma Conferencia Episcopal Argentina para los bienes culturales, había constatado que “el paso del tiempo, la falta de recursos, el desconocimiento en restauraciones o excavaciones, la negligencia o el desconocimiento, por una parte y por otra, robos y saqueos que cobran cada día mayor frecuencia, constituyen una penosa realidad que exige pasar de la sola preocupación a algunas acciones elementales”³⁴.

III.1.4. Relación con los Estados y demás instituciones

A medida que se fueron creando los Estados Nacionales y Provinciales, como también otras Instituciones públicas y privadas, la custodia del patrimonio religioso se fue haciendo en parte compartida. Ante todo, porque los mismos Estados Nacionales y Provinciales han reconocido como parte de su misión en favor del bien común, ocuparse o colaborar con el cuidado, preservación y uso de todos los

30. Cf. ANUARIO ARGENTINO DE DERECHO CANÓNICO 19 (2013).

31. Cf. *Sacrosanctum Concilium*, 45-46.

32. *Sacrosanctum Concilium*, 126: “Al juzgar las obras de arte, los Ordinarios de lugar oigan a la Comisión diocesana de arte sagrado y, si el caso lo requiere, a otras personas muy entendidas, como también a las comisiones de que se habla en los art. 44, 45 y 46. Vigilen con cuidado los Ordinarios para que los objetos sagrados y obras preciosas, dado que son ornato de la casa de Dios, no se vendan ni se dispersen.

33. Cf. CEA, *Asamblea Plenaria* 94°, noviembre de 2007.

34. Cf. O. LO PRETE, *Tutela del patrimonio...*, nota 29.

bienes, incluidos los religiosos. El motivo principal es que dichos bienes forman parte de la cultura del pueblo, porque pertenecen a su historia y a sus vivencias compartidas. Los gobiernos democráticos lo han emprendido respetando siempre la propiedad de las instituciones religiosas, sus normas y tradiciones; como también la pluralidad cultural y religiosa, que ha ido creciendo con el tiempo. Para cumplir su objetivo, se establecen diálogos, se dictan leyes y ordenanzas, se firman oportunos acuerdos, a fin de canalizar esa común responsabilidad, propia de la Iglesia, del Estado y de otras instituciones. Por ese motivo hay en la Argentina “monumentos históricos nacionales”, considerados de interés histórico, artístico y cultural, y una Comisión Nacional creada en 1938 que se ocupa del tema. Las provincias también han distinguido ciertos lugares de manera semejante. Solo cuando la conducción política adopta una postura absolutamente laicista y secularizada, deja de valorar esta parte del patrimonio, en perjuicio del mismo pueblo y de su cultura.

A esta razón principal de colaboración se añade otra, de menor importancia, expresada en subsidios y aportes económicos del erario público, solicitados u ofrecidos como ayuda al cuidado de los bienes religiosos. No obstante, cuando falta el primer y principal motivo, estas ayudas suelen ser criticadas o negadas, como si se tratase de una contribución injustificada.

Por fin, cuando un bien religioso queda en manos del Estado o de un particular, como de hecho ha sucedido en muchos casos, es muy conveniente que no pierda su sentido de pertenencia a la cultura popular, con todas sus consecuencias.

III.2. Expresiones del patrimonio cultural religioso de la Iglesia católica

En esta presentación, se llaman expresiones o signos del patrimonio cultural religioso los bienes relacionados con la vida y la misión de la Iglesia católica, desde el comienzo hasta nuestros días. Son de diversa índole y llevan la impronta de cada siglo. Visto desde la historia de las religiones, este patrimonio católico es en parte herencia de la tradición judía y, a su vez, está emparentado con las demás confesiones cristianas. En este amplio contexto se comprenden expresiones religiosas comunes a varios pueblos y creencias, como: la Biblia considerada Palabra de Dios; un día de la semana dedicado a Dios; lugares públicos destinados a la oración y al culto, etc.

Con ayuda de estos variados bienes se cumple el cometido específico de la Iglesia, que es edificar en la tierra el Reino de Dios, recibido de su Fundador hace dos mil años, y relacionado íntimamente con el empeño por construir, junto con

todos los hombres de buena voluntad, una sociedad cada vez más respetuosa del hombre y de sus valores esenciales³⁵.

III.2.1. Lugares sagrados

“Son lugares sagrados aquellos que se destinan al culto divino o a la sepultura de los fieles mediante la dedicación o bendición”³⁶. Aunque este es el concepto legal exacto, en sentido más amplio merecen respeto y cuidado todos los templos, capillas y oratorios aún no bendecidos ni dedicados, como también los cementerios que hoy en su mayor parte pertenecen al Estado y son por él mantenidos. El valor de estos lugares no depende tanto del uso más o menos frecuente que ahora tengan, cuanto del significado que expresan ante quienes se disponen a reconocerlo. En este sentido, hay lugares famosos que ya no se usan para el culto, como las Ruinas de las Misiones Jesuíticas, compartidas por la Argentina, Paraguay y Brasil, que sin embargo son visitadas como testimonio de un reconocido esfuerzo misionero, educativo y religioso³⁷.

El templo cristiano, cualquiera sea su forma exterior, tiene un significado profundo. Ante todo representa al mismo Jesucristo, ya que solo en Él habita la plenitud de la divinidad³⁸. De allí deriva su principal dignidad y significado. Se lo suele llamar “iglesia”, que significa comunidad convocada y reunida. En su dimensión material, el templo es signo visible de la comunidad espiritual que allí es convocada para el culto público y la devoción privada. Con esta finalidad, tanto la arquitectura como las demás artes lo han enriquecido con bellas formas y rica ornamentación, que ayudan a comprender y disfrutar de su significado³⁹. Por lo tanto, si bien el templo alcanza su mayor perfección estética durante la celebración de los misterios divinos⁴⁰, siempre constituye

35. Cf. H. VON USTINOV, *La tutela de los bienes culturales en el Derecho Canónico*, en AADC 19 (2013) 273-289.

36. Cf. can. 1205.

37. Un fenómeno parecido, en menor escala, se puede ver en la plaza del Fundador de la ciudad de Córdoba, un lugar marcado en donde estuvo el antiguo Seminario Diocesano, donde estudió el beato José Gabriel Brochero, y en cuya capilla celebró su primera Misa.

38. Cf. Col 1,18-20.

39. En los templos cristianos y capillas se pueden apreciar: frescos y pinturas sobre tela, imágenes de bulto, y otros objetos, representando las escenas de la vida de Cristo, de la Virgen y de los santos, para hacer presente a los fieles los misterios de la fe, en paredes, techos, columnas, pechinas y galerías.

40. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes de la IV Asamblea del PCBCI* (2002), n° 3.

un espacio apropiado para la devoción personal, la contemplación silenciosa, y la paz espiritual⁴¹.

Entre otros lugares sagrados, muy apreciados por el pueblo, está el vía crucis, camino de la cruz o Calvario, que si bien es parte de la ornamentación de las iglesias, se suele construir de mayor tamaño en espacios abiertos, donde la gente concurre a rezar, sobre todo durante la Semana Santa. De manera parecida, otros sitios públicos han sido distinguidos con cruces destacadas, grutas u hornacinas con imágenes, y con figuras de personajes religiosos que el pueblo venera, y que por ello merecen respeto, aun cuando hoy no sean reconocidos por todo el mundo.

III.2.2. El arte sacro

Casi todo lo dicho se encuadra dentro del tema más amplio: arte sagrado. No obstante, además de los templos y su ornato, conviene tener en cuenta que las numerosas y diversas expresiones del arte han ayudado a expresar la fe cristiana a través de los siglos. En palabras del santo Juan Pablo II:

“La fe tiende por su propia naturaleza a expresarse en formas artísticas y en testimonios históricos que tienen una fuerza evangelizadora y un valor cultural, ante los cuales la Iglesia es llamada a prestar la máxima atención”⁴².

Entre las intervenciones del arte se cuentan: pintura, escultura, arquitectura, mosaico, iconografía, dibujo, literatura, poesía, teatro, música, etc. La Iglesia no ha tenido un estilo propio y ha ido recibiendo los que surgieron en la historia, tanto en Oriente como en Occidente, inclusive el arte moderno y abstracto⁴³. La única condición del arte sagrado y cristiano ha sido la de poder ayudar realmente —con la belleza de formas, colores y sonidos—, a que los fieles eleven su espíritu y expresen su fe y confianza en Dios, revelado en Jesucristo.

La producción de obras artísticas en materia religiosa, no solamente enriqueció los templos, sino que además produjo importantes obras para monasterios, palacios, edificios públicos, casas particulares, etc. Hubo además un número notable de artesanos, que contribuyeron a la piedad doméstica, como los “sante-

41. Cf. D. IGUACEN BORAU, voz *Templo católico*, en *Diccionario del patrimonio cultural de la Iglesia*, Madrid 1991, págs. 930-932

42. Citado en la conclusión de: PCBCI, *Bienes culturales y familias religiosas* (1994).

43. Cf. D. IGUACEN BORAU, voz *Arte*, en *Diccionario del patrimonio cultural de la Iglesia*, Madrid 1991, págs., 155-165.

ros”, que confeccionaron imágenes sagradas, estampas, cuadros, pesebres, y otras creaciones que fueron importantes para la transmisión de la fe en la familia.

III.2.3. Archivos y bibliotecas

Otra parte del patrimonio cultural religioso se encuentra en los archivos y bibliotecas. No solamente los que pertenecen a la Iglesia, sino también aquellos depósitos de contenido religioso que han quedado en posesión de: Universidades, Nación y Provincias, Instituciones públicas y privadas, personas y familias, etc.

Los archivos guardan un material muy variado, según los tiempos y asuntos (pergaminos, disposiciones y decretos, informes y crónicas, correspondencia, registros de personas, cuadernos y libros de administración, planos y bocetos, fotografías, etc.). Hoy en día dan lugar a la tarea de varias ciencias (paleografía, historia, estadística, sociología, demografía, etnología, economía, comunicación, etc.). Para entender la delicada riqueza de su contenido se los compara a un “álbum de familia”, complejo y frágil, que cuenta la historia de las personas y sociedades. Doblemente necesitados: de una llave de lectura para interpretarlo bien; y de especial cuidado por la fragilidad de sus piezas. Representan la memoria de una comunidad, que revela todas sus vivencias, alegres y tristes, conocidas o escondidas⁴⁴. Según la bella expresión de Pablo VI, los archivos eclesiásticos permiten contemplar al Cristo que escribe la historia, que pasa por el mundo dejando sus ecos y sus huellas⁴⁵.

Las bibliotecas constituyen una fuente inagotable en su caudal de libros, revistas, folletos y demás impresos. Son un “lugar privilegiado de la verdadera sabiduría que narra la historia del hombre, gloria de Dios vivo, a través del esfuerzo de cuantos han buscado la huella de la sustancia divina en los fragmentos de la creación y en la intimidad de los corazones”⁴⁶. Su depósito suele guardar las publicaciones de los profesores, maestros e investigadores de la institución propietaria; además del material de estudio que se acopia y ofrece para la consulta

44. Cf. M. PIACENZA, *Los archivos eclesiásticos*, en *Ciclo de Conferencias Las Piedras, los sonidos, los colores de la casa de Dios*, en Agencia FIDES 2006-2007.

45. Cf. PABLO VI, *Discurso a los participantes del V Congreso de archiveros eclesiásticos* (1963): “Es Cristo quien obra en el tiempo y escribe, ciertamente Él, su historia, de manera que los trozos que sueltos en los papeles que nosotros componemos son ecos y huellas del paso de la Iglesia, mejor dicho, del paso por el mundo del Señor Jesús. Y he aquí que, entonces, el tener admiración por estos papeles, por los documentos, por los archivos, quiere decir, como consecuencia, participar en el culto de Cristo, tener sentido de Iglesia, darnos a nosotros mismos y dar a quien vendrá, la historia del paso, es decir, del *transitus Domini* por el mundo”.

46. Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje a los participantes de la II Asamblea del PCBCI* (1997), n° 2.

e investigación de alumnos y visitantes. Los antiguos centros de formación de la Iglesia han ido formando en sus bibliotecas un patrimonio enorme de impresos, que merece su valoración y requiere especial cuidado; sobre todo, cuando las instituciones cambian de objetivo, trasladan su sede, y/o dejan de ser lugares de enseñanza y de estudio.

En los nuevos tiempos, la ciencia y la técnica van ofreciendo a las bibliotecas y archivos cada vez mejores instrumentos para la catalogación, conservación y uso práctico de sus depósitos.

III.2.4. Música, poesía, teatro y cine

Aunque sea en breves líneas, es preciso mencionar también otras expresiones del patrimonio religioso, no siempre tenidas en cuenta. Así lo mencionaba el Papa Juan Pablo II, cuando hace veinte años llamaba la atención sobre la importancia del patrimonio artístico relacionado con la fe⁴⁷.

La misma Palabra de Dios, anunciada y meditada, primero por los judíos y luego por todos los cristianos, contiene hermosos himnos y poemas que cantan el amor de Dios y la confianza puesta en Él por los creyentes. Con diversas melodías han sido entonados a través de siglos. Además de los textos bíblicos, otras bellas composiciones musicales han acompañado las asambleas, el culto y las peregrinaciones, según los estilos y formas que aportó cada época y cultura⁴⁸. En la actualidad, la técnica permite –como nunca antes– registrar, reproducir y disfrutar de la música religiosa, tanto antigua como moderna, en beneficio de la experiencia de fe y de la oración.

Durante varios siglos el teatro ofreció a los fieles la representación de los misterios de la fe, en pueblos y ciudades, de manera accesible e impactante. De ese vasto repertorio forman parte los llamados “Autos Sacramentales”, que “servían para instruir al pueblo y comunicarle la teología de la que gustaban, fomen-

47. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes en la I Asamblea de la CPBCI*, 12/10/1995, sobre la importancia del patrimonio artístico en la expresión y en la inculcación de la fe, n° 3: “En este contexto se ha querido dar un significado preciso y un contenido inmediatamente comprensible también al mismo concepto de bien cultural, incluyendo en él, ante todo, los patrimonios artísticos de la pintura, la escultura, la arquitectura, el mosaico y la música, puestos al servicio de la misión de la Iglesia. Además, a estos hay que añadir los libros contenidos en las bibliotecas eclesiales y los documentos históricos conservados en los archivos de las comunidades eclesiales. En fin, pertenecen a este ámbito las obras literarias, teatrales y cinematográficas producidas por los medios de comunicación social”.

48. Cf. H. AGUER, *La música religiosa como bien cultural*, en *El patrimonio musical de la Iglesia*, Buenos Aires 1998, págs. 161-176.

taban su devoción popular y eucarística y le ayudaban en la expresión de su fe”⁴⁹. Uno de los autores de renombre en este género teatral fue Pedro Calderón de la Barca (1600-1681). En la actualidad, el pueblo se complace todavía hoy con la representación del Pesebre viviente y de la Pasión del Señor, cuyo valor la Iglesia reconoce, ofreciendo oportunas orientaciones⁵⁰.

Respecto al cine la Iglesia ha reconocido que no solamente ha tratado temas relacionados con la fe, sino que es capaz de transmitir valores que enriquecen el espíritu humano. Así lo decía el papa Juan Pablo II, con motivo del Congreso sobre: “El Cine vehículo de espiritualidad y cultura” en 1997⁵¹. Es cierto que, en este momento, la enorme producción cinematográfica sobre temas religiosos requiere especial discernimiento, porque allí se encuentran expresiones positivas y estimulantes del espíritu religioso, como otras que por el contrario perturban o distorsionan el sentido auténtico de la fe.

III.2.5. Objetos del culto y devoción

Este es el ámbito más amplio del patrimonio religioso, por la cantidad y variedad de piezas que están en uso, además de otras que ya no se utilizan habitualmente y que de ordinario se encuentran en museos y colecciones. Sin embargo, no constituyen todo el patrimonio, ni la principal parte de él. Su importancia y sentido se ha de comprender y proponer en relación estrecha con los lugares sagrados y con el culto rendido a Dios, desde una fe personal y convencida. De otro modo, podrían verse como obsoletos. Pensamos en el Culto que, no solo es parte de la historia, sino que se realiza también ahora, según la modalidad de los nuevos tiempos, e inspirado por una auténtica convicción religiosa.

49. Cf. Cf. D. IGUACEN BORAU, voz *Autos Sacramentales*, en *Diccionario del patrimonio cultural de la Iglesia*, Madrid 1991, pág. 174, donde hace referencia al *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, T. 2.

50. Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Directorio sobre piedad popular y liturgia*, 2002, n° 109 y 144.

51. Cf. JUAN PABLO II a los participantes del Congreso: “El cine ha afrontado, y sigue afrontando hoy, argumentos inspirados en la fe. En este contexto, la Escritura, la vida de Jesús, de la Virgen y de los santos, así como los problemas de la Iglesia, son fuentes inagotables para quien busca el sentido espiritual y religioso de la existencia. Así, el arte cinematográfico a menudo ha sabido transmitir un mensaje sublime, contribuyendo a difundir el respeto a los valores que enriquecen el espíritu humano, y sin los cuales es muy difícil vivir una vida plena y completa. De ese modo, el cine puede dar una valiosa aportación a la cultura y una cooperación específica a la Iglesia.”

Además, la calidad y forma de dichos objetos ha ido variando con los cambios introducidos en la liturgia cristiana, de tal forma que algunos ya son poco reconocibles para el cristiano de hoy, sea porque se han transformado casi por completo, sea porque ya no son vistos en las ceremonias. Un ejemplo significativo pueden ser los ornamentos o vestiduras utilizadas por los sacerdotes para la celebración de la Misa, como también los elementos que vestían y adornaban los altares en las iglesias. En este sentido, es recomendable que quienes prestan algún servicio en los museos, se interesen por conocer el sentido, valor y uso de las piezas menos reconocibles.

Es necesario, por lo tanto, entender estas piezas según su significado completo y su ubicación histórica. De esa manera, es posible además apreciar los materiales utilizados en su elaboración. Por lo general, llama la atención el uso de oro, plata, seda, nácar, marfil, maderas finas, etc., en la elaboración de estos objetos, porque ahora ya no se utilizan; pero la gente de otro tiempo los consideró apropiados para representar el debido homenaje que a Dios querían tributar.

Respecto a los objetos “sagrados”, que han sido dedicados o bendecidos para el culto, la Iglesia prescribe que no deben emplearse para usos profanos, aunque pertenezcan a particulares⁵². Norma que han de conocer y respetar sobre todo quienes disponen de ellos, fuera del ámbito de iglesias y capillas. Además, algunos de esos bienes se llaman “preciosos”, por su antigüedad, por su especial valor artístico, o por el culto que reciben, y sobre ellos se manda que no sean reparados ni restaurados, sin las debidas licencias⁵³. Sobre las “reliquias” sagradas, el derecho eclesiástico prescribe que no se pueden vender⁵⁴, y acerca de los “exvotos” de arte popular y de piedad, que se conserven con seguridad en los santuarios⁵⁵.

52. Cf. canon 1171: Las cosas sagradas destinadas al culto divino mediante dedicación o bendición deben ser tratadas reverentemente y no se utilizarán para el uso profano o impropio, aunque estén en dominio de particulares.

53. Cf. canon 1189: Cuando necesiten de reparación imágenes preciosas, es decir que se destaquen por su antigüedad, arte, o culto, expuestas en las iglesias u oratorios a la veneración de los fieles, nunca serán restauradas sin licencia escrita dada por el Ordinario, el cual, antes de concederla, consultará a personas expertas.

54. Se consideran “reliquias” sagradas los cuerpos de los santos o alguna parte de ellos, como también los objetos santificados por el contacto directo con los mismos, en canon 1190 § 1: Está terminantemente prohibido vender reliquias sagradas.

55. “Exvotos” son ofrendas hechas a Dios, a la Virgen y a los santos, como testimonio visible de gratitud y veneración, de ordinario por una gracia recibida. A través del tiempo y en los diversos lugares, han adquirido las formas más diversas. cf. cáns. 1234 § 2 y 1292 § 2.

III.2.6. Los museos: un tesoro

Los museos de algunas iglesias se llamaron, y en algún sitio todavía se llaman: el “tesoro”; lo cual ha de ser interpretado en el contexto histórico que resume la presente explicación⁵⁶. El patrimonio cultural de la Iglesia ¿es un tesoro? Si por ello se entiende un conjunto de bienes rentables, que produce abundantes riquezas, en verdad no lo es. Si por tal se entiende “el valor histórico, artístico y cultural que encierran y su importancia en orden a la investigación, estudio y contemplación”, se debe decir que se trata de un tesoro cultural incalculable⁵⁷.

En la concepción de la Iglesia, por tanto, un museo eclesiástico, “con todas las manifestaciones que en él se contienen, está íntimamente unido a la vivencia eclesial, ya que documenta visiblemente el camino recorrido por la Iglesia a lo largo de los siglos en el culto, en la catequesis, en la cultura y en la caridad”⁵⁸. Por ende, “debe ser comprendido en relación con la totalidad de la vida eclesial y con referencia al patrimonio histórico-artístico de cada nación y cultura”⁵⁹. Así, pues, los museos “no son depósitos de obras inanimadas, sino viveros perennes, en los que se transmiten en el tiempo el genio y la espiritualidad de la comunidad de los creyentes”⁶⁰.

En el caso del Museo de Arte Religioso Juan de Tejada (Córdoba), el valor de cuanto allí se guarda y exhibe resulta singularmente destacado por el ámbito del antiguo Monasterio de Carmelitas Descalzas (fundado en 1628), que ofrece –en cuanto lugar sagrado– el marco adecuado de su larga historia y bella arquitectura.

IV. SENTIDO DEL PATRIMONIO RELIGIOSO EN LA MISIÓN DE LA IGLESIA

Un patrimonio cultural en materia religiosa no se guarda solo para protegerlo y, en todo caso, para mostrarlo en ciertas ocasiones. Más bien se debe reconocer que tiene un rico significado y que por ello es posible utilizarlo con

56. Cf. PCBCI, *Carta circular sobre la función pastoral de los museos eclesiásticos*, 2001, 1. 3.

57. Cf. D. IGUACEN BORAU, voz Tesoro, en *Diccionario del patrimonio cultural de la Iglesia*, Madrid 1991, págs. 940-941.

58. PCBCI, *Carta circular sobre la función pastoral de los museos eclesiásticos*, 2001, Introducción.

59. *Ibid.*

60. Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje a la II Asamblea de la PCBCI*, 1997, n° 2.

provecho, en el amplio contexto de la misión evangelizadora de la Iglesia. El objetivo pues de un patrimonio religioso, merece una “relectura”, a fin de descubrir una riqueza que no suele apreciarse a simple vista. A continuación se ofrece un resumen de cuanto significa dicho patrimonio.

IV.1. Testimonio de la historia espiritual de un pueblo

El patrimonio religioso contiene signos cualificados de la historia espiritual de cada pueblo y nación. Ante todo, esos signos muestran la vida entregada y comprometida de muchas personas y comunidades: fieles laicos y familias creyentes, misioneros y pastores, catequistas, personas devotas y consagradas, artistas y artesanos, etc.; gente toda que experimentó la presencia viva de Dios en sus vidas, y que perseveró en la alabanza y la acción de gracias al Creador⁶¹. Son expresión de la memoria histórica de ese pueblo y permiten descubrir su camino de fe y esperanza, a través de obras que acompañaron a esa gente durante largo tiempo⁶². Así, pues, el patrimonio conserva y pone en evidencia el recuerdo de una vivencia eclesial, expresado a través de diversas formas artísticas⁶³. Se puede pensar que, además, ponen en contacto con una historia que, aún en lo civil y cotidiano, con sus angustias y esfuerzos, ha estado guiada por la providencia de Dios que nunca abandona, como es leída por la gente creyente⁶⁴.

Por lo tanto, detrás de los objetos materiales y de los escritos o libros que componen, este patrimonio, están las personas que en su camino y lucha por la vida los confeccionaron o utilizaron, las cuales merecen –por supuesto– el principal reconocimiento.

IV.2. Signo de la cultura y forma de vivir de la comunidad

La historia religiosa de cualquier pueblo está ligada estrechamente a una cultura, a la cual refleja siempre, y que es propia de un determinado espacio de tiempo y lugar⁶⁵. En dicha cultura se pone en evidencia el tejido histórico,

61. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes de la III Asamblea del PCBCI*, 2000, n°3.

62. Cf. PCBCI, *La función pastoral de los Museos eclesiásticos*, 2001, n° 1. 1.

63. Cf. *Ibid.*, 4. 3. 2.

64. Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje a los participantes de la II Asamblea PCBCI*, 1997, n° 2; *Discurso a los participantes de la III Asamblea del PCBCI*, 2000, n°4.

65. Cf. PCBCI, *La función pastoral de los Museos eclesiásticos*, 2001, n° 1. 1.

cultural, social y religioso del territorio habitado por esa comunidad humana, incluyendo su propio devenir con los cambios culturales de la contingente caducidad⁶⁶. En las expresiones del patrimonio religioso, por lo tanto, se pueden leer las manifestaciones de la cultura propia de un pueblo, en su momento histórico y su acontecer. Por ejemplo: qué valoraba más la gente de ese tiempo; qué lugar tenía la religión en su vida; qué tiempo y bienes materiales invertían en el culto; dónde y para qué se congregaban; cómo y cuándo invocaban a Dios. En un aspecto material y ligado a los valores: de qué artistas y artesanos disponían; qué obras artísticas preferían y encargaban; cuáles eran los materiales importados o autóctonos que utilizaban; qué forma e importancia daban a las vestiduras y a la ornamentación; cómo construían sus casas y edificios comunitarios; etc. De todos estos aspectos, es posible también estudiar la evolución que han tenido en el proceso cambiante de la cultura local, de donde brotan, seguramente, interesantes comprobaciones e interrogantes.

IV.3. Muestra del papel de las artes en la vida religiosa

Entre religión y arte hay una relación estrecha. Muchas obras de arte están inspiradas en valores religiosos, y al mismo tiempo estas han ayudado siempre a expresar el sentido religioso del pueblo creyente⁶⁷. Este vínculo no es artificial, ni tampoco meramente natural; sigue más bien la lógica de la Encarnación del Hijo eterno de Dios en el seno de María, y en consecuencia ofrece la posibilidad de una experiencia de Dios, que recoge todo lo bueno, bello y verdadero⁶⁸.

Muchas obras de arte, tanto antiguas como modernas, encarnan y manifiestan la belleza impresa de manera diversa en sus formas, colores y sonidos, y así logran orientar los corazones, las mentes y las voluntades de los hombres hacia Dios. La misma fuerza creativa del arte ha sido impulsada en tantas ocasiones por la fe de los creyentes⁶⁹.

La Iglesia ha considerado siempre que, a través de las variadas manifestaciones artísticas, se refleja la infinita belleza de Dios, hacia donde se orienta naturalmente el corazón humano. Gracias a esta contribución, “se manifiesta mejor el conocimiento de Dios y la predicación evangélica se hace más transparente a

66. Cf. *Ibid.*, 2.1. 1-2.

67. Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje a los participantes de la I Asamblea de la PCBCI*, 1995, n° 2.

68. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes de la I Asamblea del PCBCI*, 1995, n° 2 y 6.

69. Cf. PCBCI, *La función pastoral de los Museos eclesiásticos*, 2001, n° 2. 2. 2.

la inteligencia humana”⁷⁰. Por eso el culto, la devoción personal y la catequesis han encontrado siempre un aliado natural en el arte, ya que además de su intrínseco valor estético, prestan este servicio a la religiosidad cristiana⁷¹. Desde los antiguos sitios arqueológicos hasta las modernas expresiones del arte cristiano, el hombre contemporáneo puede releer la historia de la Iglesia, para que le resulte más fácil reconocer la fascinación misteriosa del designo salvífico de Dios sobre su vida⁷².

En la actualidad, una cultura ganada en gran parte por la secularización, encuentra sin duda cierta dificultad para que las obras bellas lleven a Dios. La Iglesia lo ha mencionado y reconocido expresamente en sus orientaciones⁷³. En consecuencia, este ha de ser hoy un verdadero desafío para artistas, pastores, catequistas, y responsables de lugares sagrados, museos, bibliotecas y archivos.

IV.4. Signo de la fuerza renovadora del Evangelio de Cristo

El rico patrimonio religioso es capaz de comunicar, con extraordinaria eficacia y a través de la belleza de las formas sensibles, la historia de la alianza entre Dios y el hombre y la riqueza del mensaje revelado⁷⁴. Monumentos, objetos de culto y melodías son testimonio de un Evangelio predicado y asumido como forma de vida; lo mismo se tiene que decir de los documentos, imágenes y libros. Para el pueblo que los hizo confeccionar y los utilizó, han sido medios apropiados para ayudarlo a entablar y a transmitir la relación íntima con Dios y su misterio de salvación.

Los bienes culturales religiosos, no deben considerarse como piezas de un repertorio arqueológico propio de un pasado en el cual todavía la gente creía en Dios. La comunidad cristiana más bien los percibe como testimonios de una comunidad evangelizada y practicante, que ofrece el ejemplo de su vida religiosa a las generaciones futuras. Ejemplo y a la vez estímulo, para que personas y comunidades se sientan llamados a responder por la fe a la Revelación manifestada en Cristo. De esa forma, una generación y otra comparten un contenido substancial, aunque vayan cambiando –con vivaz inspiración– las formas exteriores de

70. *Gaudium et Spes*, 62,5

71. Cf. PCBCI, *Tercera Asamblea Plenaria*, 2000, n° 5.

72. Cf. JUAN PABLO II, , *Discurso a la II Asamblea Plenaria de la PCBCI*, 1997, n° 2.

73. Cf. PCBCI, *La función pastoral de los Museos eclesiásticos*, 2001, n° 1.2. y 4. 2. 1.

74. Cf. Cf. JUAN PABLO II, , *Discurso a los participantes de la III Asamblea del PCBCI*, 2000, n° 3.

la verdadera religiosidad. En este sentido, bien se puede hablar de la dimensión “misionera” del patrimonio eclesial⁷⁵.

IV.5. Instrumento pastoral eficaz para una nueva evangelización

Así como el patrimonio es testigo del pasado, también presta un notable servicio al presente y al futuro. La Iglesia conoce bien las dificultades de la gente de hoy para encontrarse con Dios. Sin embargo, sabe que los bienes culturales pueden tener un verdadero sentido evangelizador. Como maestra de vida, entonces, la Iglesia “no puede menos de asumir el ministerio de ayudar al hombre contemporáneo a recuperar el asombro religioso ante la fascinación de la belleza y de la sabiduría que emana de cuanto nos ha entregado la historia”⁷⁶. En efecto, esos bienes tienen una singular capacidad para ayudar a las personas a percibir más claramente los valores del espíritu y, testimoniando la presencia de Dios en la historia de los hombres y en la vida de la Iglesia, disponen los corazones a acoger la novedad evangélica⁷⁷.

Un buen uso del patrimonio favorece la educación en la fe y el sentido de pertenencia a la propia comunidad; es el tesoro que dignifica al pueblo y al lugar donde vive; es una herencia valiosa para las siguientes generaciones⁷⁸.

Los archivos, en particular, con su patrimonio documental conocido y comunicado, pueden ser instrumentos útiles para una inteligente acción pastoral. En efecto, a través de la memoria de los hechos se tiene una mayor comprensión de la Tradición, y se ofrecen a pastores y laicos, mutuamente comprometidos en la acción evangelizadora, datos sobre diversas experiencias lejanas y recientes, que pueden proyectarse hacia el futuro. Una institución que olvida el propio pasado, difícilmente llegará a cumplir su función entre los hombres de un determinado contexto social, cultural y religioso. En este sentido los archivos, como testigos de las tradiciones religiosas y de la praxis pastoral, tienen una propia e intrínseca vitalidad y validez⁷⁹.

75. Cf. PCBCI, *Bienes Culturales y evangelización*, 2007.

76. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la II Asamblea Plenaria de la PCBCI*, 1997, n° 4.

77. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la III Asamblea Plenaria del PCBCI*, 2000, n° 4.

78. Cf. PCBCI, *Necesidad y urgencia del inventario y catalogación de los bienes culturales de la Iglesia*, 1999, n° 3. 1.

79. Cf. PCBCI, *Función pastoral de los archivos eclesiásticos*, 1997, n° 1. 3.

IV.6. Un aporte a la promoción del humanismo

La contribución del patrimonio eclesial no se orienta solo a los valores religiosos, sino a la realidad humana en toda su integridad. La Iglesia utiliza los bienes culturales para la promoción de un auténtico humanismo, según la convicción de que la Revelación realizada en Cristo “manifiesta plenamente el hombre al propio hombre”⁸⁰.

Se puede decir, entonces, que es una fuente de civilización, porque impulsa el proceso de transformación social a medida humana, aportando la memoria del pasado y transmitiendo obras propias que enriquecen la posteridad. En su patrimonio que así ha sido transmitido, la sociedad reconoce la imagen concreta e inequívoca de la propia identidad histórica y social⁸¹.

Dada la íntima unión entre fe y cultura los bienes culturales de pertinencia eclesiástica asumen un papel peculiar. Estos poseen, de suyo, una intrínseca finalidad humanizante, porque se integran en el empeño eclesial de promover al hombre y de anunciarle el Evangelio, mostrando la íntima unidad de las dos dimensiones, y haciendo evidente la experiencia en humanidad de la que dispone la Iglesia⁸².

En conclusión, las múltiples expresiones del patrimonio religioso, además de su función propiamente evangelizadora, tienen también una finalidad humanizadora y, por lo tanto, liberal, que favorece el desarrollo del hombre, llegando a ser inclusive preámbulo para la evangelización; hasta personas alejadas pueden encontrar que un verdadero “bien” les abre el camino a la trascendencia divina.⁸³ Este aporte se comprende mejor cuando, más allá de la fe católica compartida o no, personas y grupos disfrutan de los valores espirituales reflejados en hermosas expresiones artísticas, como también del ingenio, dedicación y sabiduría, que trasmite este patrimonio. Ya el Papa Benedicto XVI había dicho hace pocos años: “hoy, más que nunca, la apertura recíproca entre las culturas es un terreno privilegiado para el diálogo entre hombres comprometidos en la búsqueda de un humanismo auténtico, por encima de las divergencias que los separan”⁸⁴.

80. Cf. *Gaudium et Spes*, 22; Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a los participantes de la III Asamblea del PCBCI* 2000, n° 3.

81. Cf. PCBCI, *Necesidad y urgencia del inventario y catalogación de los bienes culturales de la Iglesia* 1999, n° 3. 1.

82. Cf. PCBCI, *Tercera Asamblea Plenaria*, 2000, n° 1.

83. *Ibid.* n° 3 - 4.

84. Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso al Consejo Pontificio para la Cultura*, 15/06/2007.

IV.7. Objeto de colaboración entre Iglesias e instituciones

La ya mencionada dimensión humanizante y evangelizadora del patrimonio es un servicio a la cultura, que incluso puede unir a creyentes y no creyentes en una comunidad de personas libres y creativas, que juntos establezcan criterios para gestionarlo y aprovecharlo⁸⁵. La belleza posee por su misma naturaleza un lenguaje universal, por eso el patrimonio religioso puede ser compartido por todos los hombres, en un clima de respeto y tolerancia recíproca, según el espíritu del ecumenismo y del diálogo interreligioso⁸⁶.

Por demás, es preciso seguir promoviendo la tutela jurídica de dicho patrimonio en las instituciones eclesiales y organizaciones civiles, trabajando en colaboración con los organismos estatales, manteniendo contacto con los encargados de la gestión y con los artistas de las diversas disciplinas. En este sentido, mucho ayudará el diálogo con las asociaciones que tienen como fin la tutela, la conservación y la valoración de los bienes culturales, así como con los grupos de voluntariado⁸⁷.

V. RENOVADO INTERÉS POR EL PATRIMONIO Y RIESGOS ACTUALES

En las últimas décadas, la Iglesia ha renovado su interés por promover la debida atención de todos los bienes culturales que forman su patrimonio religioso. Así lo muestran los mensajes, cartas, disposiciones y propuestas que el Papa y la Comisión Pontificia han dirigido a los Obispos, Órdenes e Institutos religiosos, como también la nutrida programación de encuentros, congresos y cursos, antes mencionados.

Si bien este cuidado había sido recomendado y aún legislado desde hace siglos, la situación de los últimos tiempos hizo más urgente la preocupación de la Iglesia, por los nuevos y graves riesgos, que los documentos citados mencionan. A ellos se refieren, tanto las recomendaciones dadas para la formación sacerdotal⁸⁸, como las orientaciones dirigidas a los religiosos y religiosas⁸⁹, y sobre todo

85. PCBCI, *Tercera Asamblea Plenaria*, 2000, n° 2.

86. Cf. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la III Asamblea Plenaria del PCBCI*, 2000, n° 4.

87. *Ibid.* n°6.

88. Cf. PCCP, *Carta circular Formación de los futuros presbíteros en el cuidado de los bienes culturales de la Iglesia*, 1992, *Introducción* y n° 5, en CEA, *La función pastoral de los archivos y museos eclesiásticos*, Buenos Aires 2006, págs. 7-32.

89. Cf. PCBCI, *Bienes Culturales y familias religiosas*, 1994, en CEA, *La función pastoral de los archivos y museos eclesiásticos*, Buenos Aires 2006, págs. 89-101; CIVCSVA, *Carta sobre la enajenación de bienes de los Institutos*, 2005.

el urgente llamado a confeccionar inventarios y catálogos de los bienes culturales eclesiales⁹⁰.

Las jornadas de estudio realizadas en la República Argentina han dado lugar a algunos testimonios realistas y desoladores, presentados por autores que han conocido muy bien la situación del país en esta materia⁹¹.

La enumeración exhaustiva de esas situaciones de riesgo es imposible de incluir aquí. Es suficiente recordar, que algunas provienen de un cambio en la cultura predominante, que no siempre aprecia la herencia del pasado, y que atiende con premura y sentido práctico las cuestiones inmediatas y de mayor utilidad. Los nuevos horizontes del saber y de la educación han desplazo a menudo el interés por la sabiduría de los antepasados y por las tradiciones –aún largas– de otros tiempos. Si bien las tecnologías puestas hoy al alcance de todos, facilitan el contacto con la sabiduría, el arte y la religiosidad de todas las épocas.

Otros inconvenientes han nacido de los cambios producidos por la misma Iglesia, sobre en su liturgia y formación, que con razones valederas han impulsado nuevas formas de arquitectura sacra, ornamentación litúrgica, música religiosa, y de métodos catequísticos. En el afán de llegar a todos con un lenguaje adecuado y de hacer más comprensible el mensaje evangélico, ha procurado –y con celeridad– hallar nuevos estilos en todos estos ámbitos; de manera que muchos objetos litúrgicos y ciertas costumbres han sido desplazados y olvidados. Una actitud de constante y acertado discernimiento, aplicado a estos cambios, será siempre conveniente y aún necesaria.

La evolución de la vida religiosa y consagrada en el mundo ha dado lugar a situaciones que afectan la conservación de los bienes, y por ello han merecido la especial orientación de la Iglesia. En efecto: muchos institutos han replanteado sus obras de apostolado; la falta de vocaciones se ha hecho notar; numerosas casas religiosas erigidas han sido cerradas o trasladadas; ha sido necesario reagrupar comunidades de religiosos y religiosas; muchas capillas y oratorios fueron remodelados o transformados; importantes propiedades fueron vendidas o transferidas, etc. Todo ello ha contribuido para que el patrimonio heredado, a menudo antiguo, abundante y de gran valor, no haya sido debidamente atendido y

90. Cf. PCBCI, *Necesidad y urgencia del inventario y catalogación de los bienes culturales de la Iglesia* (1999), sobre todo n° 3. 4, en CEA, *La función pastoral de los archivos y museos eclesiales...*, págs. 33-70.

91. Cf. H. AGUER, *Discurso inaugural en el Primer encuentro*, 1994, en CEA, *El Patrimonio Cultural de la Iglesia, Conciencia, Valoración, Tutela*, Buenos Aires 1995, pág. 8, N. C. DELLA-FERRERA, *Los archivos eclesiales en el Código de Derecho Canónico*, en AA. VV., *La Curia Diocesana. Aspectos jurídicos y pastorales*, Buenos Aires 2011³, págs. 121 – 142.

resguardado; aunque para cuidarlo de veras, suele aparecer otra dificultad que es la carencia de medios económicos y de personal preparado.

El patrimonio sufre también las consecuencias del paso del tiempo, del clima y de los accidentes naturales. Sobre todo cuando está formado por materiales sensibles a: la humedad o sequedad del ambiente, las inundaciones o incendios, la flora y la fauna que invade con fuerza archivos y bibliotecas, la tierra y el viento, etcétera.

El capítulo más triste de los riesgos del patrimonio está compuesto por los errores humanos, tanto de los responsables que debieron guardarlo, como de quienes han pretendido y aun intentan abusar de él. Hay lugares sagrados que resultaron arruinados o perdidos por ignorancia, descuido en su mantenimiento, o falta de oportunas inversiones. Piezas y objetos valiosos, documentos y libros, que fueron vendidos sin autorización, canjeados fraudulentamente, falsificados o simplemente robados. Así se entiende que las leyes y normativas formulen adecuadas prescripciones, y que los documentos de la Iglesia insistan tanto en la formación de las personas responsables, en todo nivel, del patrimonio eclesial.

UN APOORTE PARA LA XIV ASAMBLEA GENERAL ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS

JOSÉ BONET ALCÓN

SUMARIO: I. Introducción. II. Mejorar las buenas familias cristianas. III. Mejorar las familias con “dificultades”. IV. Mejorar las familias en situaciones “irregulares”. V. Respuesta a interrogantes de los Lineamenta. V.1. Poligamia. V.2. Uniones homosexuales. V.3. Los niños víctimas. V.4. Aborto, anticoncepción y eutanasia. V.5. Las causas de nulidad matrimonial. V.6. Frente al individualismo, el egoísmo, el narcisismo. V.7. Ante las instituciones sociales y los poderes políticos.

RESUMEN: el presente aporte fue enviado ante la consulta al Pueblo de Dios para la preparación de la XIV Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos, tomando su Lineamenta como base para la reflexión. Se tendrá en cuenta las situaciones familiares, sobre todo las que viven dificultades e irregularidades, destacando el valor canónico pastoral que tienen los sacramentales en la Iglesia.

PALABRAS CLAVE: Familia, Sínodo, Lineamenta. Sacramentales.

ABSTRACT: this article was sent for the People of God's enquiry for the preparation of the XIV Bishop's Synod Ordinary Assembly, taking its Lineamenta as the basis for reflection. It takes into account familiar situations, specially those of people who are facing difficulties and irregularities, remarking the pastoral and canon value of sacramental in the Catholic Church.

KEY WORDS: Family, Synod, Sacramental Lineamenta

I. INTRODUCCIÓN

Tras la lectura y meditación de los *Lineamenta*, teniendo en cuenta que Dios es misericordioso con todas y cada una de las personas; que Jesucristo ha muerto por todos los hombres; que la Iglesia debe mostrar ese amor, esa mise-

ricordía por cada una de las personas, cualquiera que sea la situación en que se encuentren; estimo que habría un modo de mejorar las buenas familias cristianas, así como las que se encuentran en situaciones “difíciles” y también las que se encuentran en situaciones “irregulares”.

Ese modo es la gran difusión y el múltiple uso de los sacramentales de la Iglesia que son las bendiciones.

Dichos sacramentales se ordenan a preparar para la recepción del efecto de los sacramentos y para santificar las diversas circunstancias de la vida¹. Y las bendiciones establecidas por la Iglesia reflejan, de algún modo, a la misma Eucaristía, en el sentido de que tiene lugar en ellas una liturgia de la palabra y una liturgia eucarística, puesto que, en la oración bendicional, la alabanza y acción de gracias a Dios tiene cierta prioridad sobre la petición de favores espirituales o materiales.

Veremos su adecuada presencia en las tres situaciones indicadas de la familia. Y después trataremos modestamente de responder a algunos de los interrogantes de los *Lineamenta*.

II. MEJORAR LAS BUENAS FAMILIAS CRISTIANAS

Para mejorar las buenas familias cristianas debería existir un uso más frecuente de las bendiciones que se encuentran en el Bendicional. Así, en la primera parte del Bendicional español², en el capítulo primero, se encuentran las bendiciones referidas a las familias y sus miembros, entre ellas, la bendición de una familia, cuando se solicite o la atención pastoral lo aconseje (I); la bendición anual de las mismas familias en sus propias casas (II); las bendiciones de los esposos (III); la bendición de los niños, estén ellos ya bautizados o todavía no lo hayan sido (IV); la bendición de los hijos (V); la bendición de los prometidos (VI), la bendición de la mujer antes o después del parto (VII); la bendición de los ancianos que no salen de casa (VIII).

Se debe notar que las bendiciones vinculadas o vinculables a la familia, se encuentran también en otros lugares del Bendicional español. Así, en el capítulo segundo de la misma primera parte, se encuentra la bendición de los enfermos, sean ellos adultos o niños. Y es evidente que ellos pertenecen a alguna familia. Y en el capítulo octavo se encuentra la bendición de los que van a emprender un viaje, que también son miembros de alguna familia.

1. Cf. *Sacrosanctum Concilium*, 60.

2. Cf. *Bendicional*, Coeditores Litúrgicos, Barcelona 1986.

Por otra parte, en la segunda parte del mismo Bendicional, que se refiere a las bendiciones que atañen a las construcciones, en el capítulo X, nos encontramos con la bendición de una casa nueva, que merecería una particular atención. En efecto, la casa, bajo cuyo techo protector el hombre ve la luz del mundo, se convierte en imagen del mundo entero. Y es también un símbolo del mundo interior de las personas. Y un símbolo femenino en cuanto refugio, protección, seno materno. Pero, sobre todo, la casa es lugar de oración. Esa oración tiene como contenido original la misma vida de familia, las alegrías y dolores, nacimientos y cumpleaños, aniversarios de las bodas de los padres, alejamientos y regresos, elecciones importantes y decisivas, muerte de personas queridas. Estas situaciones “señalan la intervención de Dios en la historia de la familia, como deben también señalar el momento favorable de acción de gracias, de imploración, de abandono confiado de la familia al Padre común que está en los cielos”³.

La parte culminante del rito de la bendición de la casa está constituida por la oración de bendición. En ella se le pide al Señor que *“los que vivan en ella sientan su presencia protectora cuando salgan, gocen de su compañía, cuando regresen, experimenten la alegría de tenerle como huésped, hasta que lleguen felizmente a la morada preparada para ellos en la casa de su Padre”*.

Notemos que las preces y la oración bendicional para una casa de familia está dirigida a Jesucristo, no al Padre Celestial, como es lo más común. Por ello, debería ser utilizada por quien y para quien tuviera la fe en Jesucristo, Hijo de Dios. Y se debe notar que el sentido más profundo de la bendición es la petición de que Cristo sea el protector, el refugio, el acompañante y el huésped de los habitantes de la vivienda.

Por otra parte, podemos considerar como bendiciones también vinculadas a la familia y en la misma parte segunda del indicado Bendicional, la de un vehículo singular (capítulo XIX), que bien podría ser el auto usado por miembros jóvenes y adultos de la familia. Y cada vez más, de acuerdo a la evolución de la vida moderna, podemos encontrar sentido y vinculación familiar a algunos instrumentos técnicos (capítulo XX); y la de los instrumentos de trabajo (capítulo XXI). No se excluye del ámbito familiar la bendición misma de los animales (capítulo XXIII). Y tampoco la bendición de los campos y de las tierras de cultivo (capítulo XXIV). Y la bendición en la presentación de los nuevos frutos (capítulo XXVI). Y una bendición muy importante es la bendición de la mesa, de la que el Bendicional presenta cuatro opciones (capítulo XXVII).

Todavía, en la tercera parte del Bendicional, referido a la bendición de las cosas, podemos encontrar vinculaciones a la familia, como la bendición del

3. Cf. *Familiaris Consortio*, 59.

belén familiar (capítulo XXXVIII) y la bendición del árbol de Navidad (capítulo XXXIX). Y antes, la bendición de imágenes (capítulo XXXII) que se podrían exponer en determinados lugares de la casa para venerarlas en familia.

En la cuarta parte del Bendicional, destinada a la bendición de ciertos objetos que el pueblo cristiano valora y ordena a su piedad personal, podemos encontrar pequeñas cruces, medallas de la Virgen o de los santos (capítulo XLIII); y la bendición de los rosarios (XLIV), que podrá realizarse en alguna reunión familiar, en cuanto no solo podrán servir para la devoción individual, sino también para la recomendada práctica del rezo del rosario en familia.

Es conocida la existencia de devociones en los hogares cristianos, sostenidas por los crucifijos y las imágenes como la del Sagrado Corazón, la Sagrada Familia, la Última Cena; la Santísima Virgen, en distintas advocaciones según los lugares; así como también encontramos imágenes de algunos santos como San José, etc.

Asimismo, en el Bendicional italiano⁴, además de bendiciones similares a las indicadas en el Bendicional español, encontramos en la parte cuarta bendiciones para el mar, para un lago, para un río, para un manantial, para una fuente (capítulo LV); para el fuego (capítulo LVI); para alimentos y bebidas, incluso distinguiendo Ritos breves para bendecir el pan, el vino, el aceite, la sal, el agua; y especialmente para bendecir en familia el agua bendita cuando se la lleva a la casa el día de Pascua; también para bendecir el cordero pascual y los huevos de Pascua (capítulo LVII).

Esta sola enumeración ya nos indica la riqueza espiritual, bíblica y simbólica, que puede impregnar la vida de una familia, con la alabanza de Dios y acción de gracias en las diversas circunstancias, y con la petición a Dios de beneficios espirituales y temporales, con la fuerza de impetración de la Iglesia, obteniendo así, entre otras cosas, numerosas e importantes gracias actuales, y una fuerte restricción del poder de los demonios. También es frecuente que en las bendiciones se invoque la ayuda de los ángeles, que de este modo son, por así decirlo, puestos más de continuo al servicio de los hombres.

La Iglesia nos brinda así una inmensa riqueza de medios para santificar en su casi totalidad la vida familiar, preparando a sus miembros para recibir el efecto principal de los sacramentos, sobre todo de la penitencia y la Eucaristía.

Y es evidente que a las bendiciones que actualmente figuran en los Bendicionales se podrían agregar otras varias.

Por otra parte, debemos tener presente que la familia cristiana es un reflejo de la Santísima Trinidad, lo que nos muestra a la persona realizándose en la re-

4. Cf. *Benedizionale*, Città del Vaticano 1992.

lación, en la entrega al bien del otro. Y la familia, en nuestra naturaleza humana debe reflejar a la sagrada Familia de Nazaret.

Sobre esta ha mostrado José Luis Martín Descalzo la presencia en la vida cotidiana de las bendiciones, al estar ellas presentes en las buenas familias judías⁵. No se podía respirar sin bendecir. Había una bendición para decirla apenas se abrían los ojos; otra para el primer paso que se daba; varias para cada uno de los vestidos que se ponían; otra para el momento de lavarse...Estaban las plegarias para antes y después de las comidas...Había una oración para cuando se recibía una buena noticia; cuando se encontraba a un amigo; cuando un amigo se curaba de una enfermedad, etc.

Así se vivía un ritmo sacerdotal en la Familia de Nazaret.

En consecuencia, sería conveniente elaborar una adecuada bendición como oración de la mañana; y otra para la oración de la noche. Ellas tendrían el plus de gracia propio del *ex opere operantis Ecclesiae*.

Y lo mismo habría que elaborar bendiciones adecuadas a lo laboral; a las tareas de la casa; a la compraventa, etc.

Y el grupo de familias que, con adecuada catequesis, practicase las bendiciones, en parroquias o en diócesis, debería constituirse en grupo misionero que las hiciese llegar a otras familias. Y, si fuesen familias necesitadas, las bendiciones deberían estar acompañadas de gestos de solidaridad y eventualmente deberían estar unidas a la acción de Cáritas.

III. MEJORAR LAS FAMILIAS CON “DIFICULTADES”

Entre las familias que se encuentran en situaciones “difíciles” se pueden enumerar, entre otras, las de las familias de emigrantes por motivos laborales; las de quienes están obligados a largas ausencias; las de las familias de presos, prófugos y exiliados; las de las familias sin habitación; las familias con uno solo de los padres; las que tienen miembros minusválidos, alcohólicos o drogadictos; las ideológicamente divididas; las que viven en un medio cultural ajeno; o en situación de minorías religiosas o étnicas; las situaciones de las familias formadas por esposos menores de edad; las de las familias de ancianos; las familias formadas por matrimonios mixtos; las de las familias de separados y divorciados, pero no casados de nuevo. También podríamos incluir las familias formadas por matrimonios contraídos con la dispensa de disparidad de cultos, es decir,

5. Cf. J. L. M. DESCALZO, *Vida y misterio de Jesús de Nazaret*, vol I. Los comienzos, págs. 184-185.

de cónyuges interreligiosos. Y los mismos matrimonios civiles de personas no católicas, etc.

Es claro que todos estos tipos de familias necesitan el sostén de una acción pastoral eficaz, no solo por parte de los pastores, sino de toda la comunidad cristiana en la que debieran estar insertas. Notemos que sus “dificultades” no se originan necesariamente, en general, en un problema moral suyo. A veces son víctimas de alguna injusticia ajena. Pero su situación actual no constituye una situación objetivamente pecaminosa. Entonces, la recepción prudente –con la catequesis previa adecuada– de los sacramentales, es decir, de las bendiciones, debería tener lugar dentro de un ámbito comunitario, donde la solidaridad y la caridad cristiana ayudasen a percibir la benevolencia de Dios y su Providencia paternal. Debería acentuarse en estos casos una causalidad recíproca según la cual las bendiciones llamen a la caridad fraterna; y la caridad conduzca a la alabanza y la petición a Dios propia de los sacramentales.

No debemos olvidar que el sujeto que reciba el efecto de los sacramentales y, en concreto, de las bendiciones, puede ser un no católico⁶. Y que el ministro de los sacramentales puede ser un laico⁷.

Incluso se podría pensar que, en circunstancias extraordinarias, así como ministro del bautismo puede serlo un no católico que actúe con la intención de hacer lo que hace la Iglesia, análogamente, quizá podría llegar a ser ministro de los sacramentales un no católico; los padres, por ejemplo, bendiciendo a sus hijos.

Y en la mayoría de los ejemplos citados nada se opone a la recepción fructuosa de los sacramentos de la reconciliación y de la Eucaristía, para la cual también preparan los sacramentales.

IV. MEJORAR LAS FAMILIAS EN SITUACIONES “IRREGULARES”

Entendemos como tales aquellas en las que existe una situación objetiva de pecado, independientemente de las posibles circunstancias atenuantes que disminuyan la culpa subjetiva de las personas.

Se podría incluir en esas situaciones a los que han establecido una convivencia con intención de que llegue al matrimonio o sin esa intención; o sin intención de establecer una relación permanente. Y estarían los católicos que hayan

6. Cf. CIC, can. 1170.

7. Cf. can. 1168.

optado exclusivamente por el matrimonio civil. Y las personas que tras un matrimonio legítimo realizaron una nueva unión, tras un divorcio o sin este.

Entendemos que las familias en esas situaciones, con las lógicas diferencias propias de su diversidad, pueden ser ayudadas, no solo con las prácticas de piedad, de penitencia, de caridad, en general⁸, sino también concretamente con los sacramentales de la Iglesia.

Es claro que para ellos tiene plena vigencia, y sería importante, la bendición de los hijos; la bendición de los niños, estén ya bautizados o no lo hayan sido todavía; la bendición de la mujer, antes o después del parto; la bendición de los ancianos que no salen de casa; la bendición de los enfermos, sean ellos adultos o niños; la bendición de quienes emprenden un viaje...

También es conveniente que realicen la bendición de la mesa. Y oportunamente, la bendición de los belenes y del árbol de Navidad. Y podrán recibir la bendición de imágenes que se vayan a ubicar en lo que constituye el hogar de las indicadas personas, a los efectos de facilitarles la oración.

Y esas personas podrían servirse de las adecuadas bendiciones que se elaborasen como oración de la mañana y como oración de la noche. Y de las bendiciones vinculadas a los instrumentos técnicos, a los instrumentos de trabajo y, en general, a todo lo relacionado con lo laboral. Sin olvidar la bendición a los vehículos en los que se desplacen, etc.

Y podría la Iglesia elaborar nuevas bendiciones, ya que toda actividad humana, menos aquella que constituya un pecado, puede y debe ser objeto de alguna bendición.

Incluso, teniendo en cuenta que las bendiciones de la Iglesia se integran con la Palabra de Dios y las oraciones litúrgicas, pensando con perspectiva ecuménica, en la elaboración de nuevos sacramentales, nuevas bendiciones, quizá la Iglesia podría ser ayudada por los hermanos separados protestantes, expertos en el conocimiento de la Sagrada Escritura, para proponer los textos de la Palabra de Dios en los nuevos sacramentales; y por los hermanos separados ortodoxos, para las propuestas de textos litúrgicos adecuados, ya que ellos se caracterizan por la riqueza de sus ritos, por la profundidad y amplitud de su simbolismo y su exquisita sensibilidad para el tratamiento de los íconos y los signos sagrados.

De esa manera, intensificando la relación con Dios mediante reiteradas bendiciones, las personas se irían aproximando a disminuir y aún suprimir la situación objetiva y subjetiva de pecado, propia de las familias “irregulares”.

Incluso se podría plantear, quizá, el uso y la recepción de las bendiciones por los mismos que se confiesan “agnósticos”, que, en su posición de duda ante

8. Cf. *Familiaris Consortio*, 84.

las verdades de fe, pueden admitir la recepción de los dones de Dios “por si acaso”.

Todo lo cual ubicaría a las indicadas familias “irregulares”, con sus diferencias según los casos, en un proceso, en un dinamismo, en el que las gracias actuales no fueran solo para realizar obras buenas, sino también para aproximar a las personas a recibir la gracia santificante.

Entendemos que esa gracia santificante es necesaria para recibir la Eucaristía, de acuerdo a lo dicho por San Pablo (1Cor. 11, 27-29) y a la doctrina tradicional de la Iglesia. Y no sería compatible dicha gracia santificante con el ejercicio habitual de la actividad sexual fuera del legítimo matrimonio; y con la voluntad de proseguir en ese ejercicio.

Pero los cónyuges en situación “irregular”, que leen la Palabra de Dios a sus hijos y les enseñan las verdades de fe, podríamos preguntarnos si pueden ser lectores en la liturgia de la Iglesia y si pueden ser catequistas y/o profesores de religión, teología, derecho canónico, historia de la Iglesia, etc. Todo lo cual, en caso de tener lugar, debería cumplirse evitando el escándalo.

V. RESPUESTA A INTERROGANTES DE LOS *LINEAMENTA*

Trataremos de responder brevemente a algunos de los interrogantes, dejando de lado lo ya, en cierto modo, respondido con lo que antecede. Para ello se enuncian los temas, objeto de interrogantes.

1. Poligamia

En general y teóricamente la Iglesia deberá oponiéndose a ella, no solo porque la situación afecta a los fines del matrimonio –bien de los cónyuges y de los hijos– y a sus propiedades esenciales –indisolubilidad y fidelidad–, sino también porque la poligamia convierte frecuentemente a la mujer en esclava. Es decir, que la situación suele facilitar el que la dignidad de la mujer quede afectada o, al menos, disminuida.

Pero en los casos particulares, la Iglesia debería tratar con prudencia de sanar los defectos de la situación, cuidando, con prioridad no exclusiva, del bien de la mujer y del bien de los hijos. Y no se excluye el que la Iglesia brinde las gracias actuales de los sacramentales, de algunas bendiciones en concreto, de modo análogo a lo indicado para las familias “irregulares”, siempre quedando en claro que no se avala la situación.

2. Uniones homosexuales

También la Iglesia, como es obvio, deberá oponerse a tales uniones en general, teóricamente, dado que ellas se oponen al orden natural establecido por Dios. Hay que tener en cuenta que en ellas no puede tener lugar la procreación. Pero puede tener lugar, y de hecho ocurre, que se dé la adopción. En esos casos particulares la Iglesia debería tratar de ayudar al bien de esos hijos, también en este caso con una prioridad no exclusiva.

Y parece que nada impide el que, en particular, con prudencia, la Iglesia busque, aún en esas situaciones, la realización de obras buenas, estimuladas con algunas de las bendiciones, también de modo análogo a lo indicado para las familias “irregulares”. Por ejemplo, la bendición de los niños; la bendición de los ancianos; la bendición de los enfermos, la misma bendición de la mesa, etc. Lo cual en modo alguno significaría ni debería aparecer como alguna asimilación de la situación a lo que se debe entender por “matrimonio” y por “familia”. Quizá incluso debería quedar claro que la situación ni siquiera se podría asimilar a los distintos casos de convivencias “irregulares” de un hombre y una mujer.

3. Los niños víctimas

Desde los santos inocentes hasta el presente la Iglesia, esencialmente madre, ha tratado de brindar su solicitud entrañable, su dulzura, su compasión, su misericordia, su ternura, su amorosa ayuda, a tantos niños que sufren por guerras, por bombardeos; a niños abandonados por sus padres y familiares, a niños de la calle; a niños que viven la orfandad y la soledad, no solo entre los pobres, sino aún en situaciones de bienestar, derroche y consumismo: “huérfanos” con padres ausentes, indiferentes, esquivos... La Iglesia acoge con maternal solicitud a tantos niños considerados como desechos de los que hay que desprenderse, o como objetos que molestan, que perturban, de los que hay que apartarse.

Y la Iglesia es un inmenso y poderoso clamor ante el doloroso espectáculo de los niños bárbaramente mutilados para ser utilizados en la mendicidad; o de los niños esclavizados, objeto de compraventa, utilizados en el tráfico de drogas, o introducidos en la prostitución, en el ámbito del llamado “turismo sexual”... O de los niños “soldados”, “instigados a matar”... O niños utilizados en el terrorismo para morir matando...

La Iglesia no puede cesar de predicar y derrochar amor. Y multiplicar sus hogares de acogida. En los cuales, sea dicho de paso, deberán también estar muy presentes los sacramentales, las bendiciones de la Iglesia. Y la Iglesia fomentará

la adopción por parte de buenas familias. Y permanecerá en un continuo reclamo ante las autoridades civiles, ante las instituciones sociales y la dirigencia toda, para que se vigile y se eviten los crímenes cometidos contra los niños; y para que se brinde la máxima protección y ayuda a los niños carentes de cuidados y de amor; sin olvidarse de los niños minusválidos.

4. Aborto, anticoncepción y eutanasia

La Iglesia ha afirmado siempre, y lo seguirá haciendo, que Dios es el único dueño de la vida humana.

En el caso del aborto, las personas llamadas a custodiar esa vida humana –el médico y la madre– son los que la suprimen. Lo que debería producir rechazo en la sociedad. Sin embargo, en muchos lugares nos encontramos con la aceptación social del aborto, lo que Julián Marías llamaba “la ignominia más grande de nuestro tiempo”. Por desgracia, no se admite el derecho a la vida humana que tiene el niño desde su concepción, ni el derecho de Dios sobre esa vida.

En la anticoncepción ocurre que se inicia el proceso ordenado por Dios en el cual Él podría intervenir dando al mundo y a la historia una nueva vida. Y en ese proceso el hombre tiene la audacia de detener la mano de Dios. Esto incluso cuando los métodos anticonceptivos no son abortivos. Si lo son nos encontramos en el caso anterior.

Y en la eutanasia se olvida el señorío absoluto de Dios sobre la vida humana. Aunque a veces tiene lugar en el contexto de una ancianidad arrumbada y condenada a la soledad; o en una enfermedad incurable, que no cuenta con la asistencia, el amor, la compañía y la solicitud requeridas.

La Iglesia, junto a su posición doctrinal, teórica, debe tener también su palabra y su acción para los casos particulares. Y con respecto al aborto quizá sea oportuno recordar el número 99 de *Evangelium Vitae*. Allí se indica a las mujeres que han recurrido al aborto los condicionamientos que pueden haber influido en su decisión, muchas veces dolorosa y dramática, que ha dejado cicatrices en tales personas. Se les recuerda que el Padre de toda misericordia las espera para ofrecerles su perdón y su paz en el sacramento de la reconciliación. Se les dice que pueden pedir perdón también a sus hijos que viven en el Señor. Y que con su doloroso testimonio pueden estar entre los defensores más elocuentes del derecho de todos a la vida.

La palabra particular referida a la anticoncepción no pudo ser otra que la de la procreación responsable con la buena instrucción y el buen uso de los métodos naturales. Y el recuerdo de que la alegría auténtica y la vitalidad en las familias y las sociedades provienen de los niños y los jóvenes.

Y para el caso de la eutanasia nos remitimos al número 65 de *Evangelium Vitae*. Allí se explica lo correcto de la renuncia al llamado “ensañamiento terapéutico”. Y lo acertado del recurso a los “cuidados paliativos”. Y la Iglesia valora inmensamente el acompañamiento que sea posible a Jesucristo en su Pasión y que “completemos en nosotros lo que falta a la Pasión de Cristo”⁹.

5. Las causas de nulidad matrimonial

En el momento actual es presumible que existen más casos de matrimonios nulos que los que se presentan a los Tribunales Eclesiásticos. Ello porque no son pocos los que se casan sin tener conciencia de la responsabilidad que asumen y también con una exclusión, al menos implícita y condicional, de la indisolubilidad del matrimonio (solo aceptada “si les va bien”). Y, sobre todo, se llega con frecuencia a las nupcias con el individualismo, el subjetivismo, el egoísmo, el narcisismo, que excluye el fin esencial del matrimonio que es “el bien del cónyuge”.

Por otra parte, de debe tener en cuenta que los Tribunales Eclesiásticos en los juicios de nulidad matrimonial han de buscar definir las causas con seguridad jurídica y con celeridad.

La experiencia de muchos años de trabajo en tales Tribunales, al menos en algunos países, indica que las demoras importantes, de varios años, tienen lugar, sobre todo, en los Tribunales de Primera Instancia.

Y para obtener mayor celeridad en Primera Instancia sería conveniente que se pusiera mucha más atención en ese fin esencial del matrimonio que es el “bien del cónyuge”¹⁰. Este es un capítulo de nulidad matrimonial que solo recientemente ha comenzado a cobrar importancia en los Tribunales y es muy esclarecedor, dado que dicha exclusión o ausencia total del “bien del cónyuge” ya estaría mostrando la nulidad de un matrimonio¹¹. Y esta atención simplificaría los procesos. Por otra parte, también sería aconsejable que, en general, se concediera mayor valor probatorio a las declaraciones de los cónyuges, sobre las declaraciones de los testigos. Ello porque en los planteos actuales de la nulidad matrimonial se da casi siempre la buena fe y el problema de conciencia del cónyuge actor. Y generalmente los cónyuges, los que más saben del caso, van a decir la verdad. También esto contribuiría a una adecuada celeridad.

9. Cf. Col. 1, 24.

10. Cf. can. 1055.

11. Cf. can. 1101 § 2.

Y se debería dar mayor valor a la preparación de los operadores del derecho y a su dedicación al trabajo en los Tribunales, no ya como algo supletorio o marginal, al lado de otras tareas pastorales. Y se debería dar el mayor lugar posible a los laicos, como notarios, auditores, defensores del vínculo e incluso como jueces de sentencia¹². Con estos y otros posibles recaudos y con renovado celo apostólico se podrían acortar los plazos en los juicios de nulidad matrimonial y se podría obtener una justicia más rápida y segura.

6. Frente al individualismo, el egoísmo, el narcisismo

En gran medida la ruptura de las familias, los divorcios, las frustraciones en el ámbito de la afectividad y un cúmulo de sufrimientos, se debe a que en la sociedad de nuestro tiempo está muy vigente el individualismo exacerbado de las personas. Cada cual busca exclusivamente lo que considera su propio bien y no el bien del otro. Todavía ese bien propio buscado es con frecuencia de orden material y de satisfacción inmediata, sin asumir responsabilidades. Es un bien sensible: es hedonismo.

Frente a ello, tanto en la preparación al casamiento, como en los primeros años del matrimonio y en la vida toda de la familia, se ha de buscar el bien del otro, la entrega a ese bien. Y esto se logrará impregnando de “sacramentalidad” las relaciones de los cónyuges, las paterno filiales, las fraternales.

Los padres cuando brindan su amor al hijo hablan de ese Papá del Cielo, que está encima del papá terreno; muestran la presencia, la ayuda, el amor, de ese maravilloso y supremo Papá que es Dios.

En familia se debe aprender a ayudar al necesitado, a brindarle amor. En familia se tiene que aprender la fraternidad universal. Cosa que solo se logrará plenamente mostrando siempre la paternidad de Dios, infinitamente misericordioso.

Por otra parte, la familia, célula básica de la sociedad, debería tratar de abrirse, impregnando de “sacramentalidad”, de bendiciones, todo el ámbito laboral, todo el intercambio de bienes, valores y servicios que tiene lugar en la sociedad.

Y la Iglesia debería poder brindar sus sacramentales, sus bendiciones, a toda la vida social. A las escuelas, colegios, institutos, universidades; a los hospitales, sanatorios, consultorios médicos; a las cárceles; a las fábricas, a las plantas industriales; a las empresas; a los transportes; a los aeropuertos; a los comercios y los supermercados. Incluso podría pensarse en bendiciones de la Iglesia para

12. Cf. can. 1421 § 2.

las calles, las plazas, los barrios, comenzando por los más pobres. En todo lugar donde pise el hombre debería estar presente la alabanza a Dios y la súplica.

Así, en la vida social, desde las periferias existenciales, la Iglesia debería ir llevando la “sacramentalidad”, las bendiciones, a toda la actividad de los hombres en el planeta tierra. Así, buscando primero el reino de Dios y su justicia, se contribuiría a que hubiese algo más de paz, amor y alegría en la vida terrena.

7. Ante las instituciones sociales y los poderes políticos

La Iglesia continuará oponiéndose a las leyes que dañen la familia y a toda acción que la perjudique; y continuará favoreciendo y fomentando todo cuanto en las instituciones sociales la ayuden y la protejan. En particular solicitará y alentará la ayuda a las familias en situaciones “difíciles” y a las familias numerosas. Y también a los niños privados del bien de la familia.

Por otra parte, la Iglesia es consciente de la injusticia del sistema económico vigente y de las desigualdades escandalosas que de hecho existen. La Iglesia se opondrá siempre a que se tenga en el centro al dios dinero y no a la persona humana. Y debería favorecerse la redistribución de los bienes materiales, quizá con impuestos, no solo proporcionales sino progresivos. Y también se opondrá la Iglesia siempre a la corrupción que contamina en proporciones importantes la política. También la Iglesia buscará que esté más presente en la política la verdad y la justicia, tanto en el orden internacional como en el interior de las naciones. Y buscará siempre la paz y el diálogo para solucionar los conflictos y se opondrá a todo tipo de violencia.

Pero justamente para ir modificando toda la vida social y que ella repercuta en el bien de las familias, desde la renovación de estas, también se podría plantear lo benéfico de la acción de los sacramentales, de las bendiciones, en distintos ámbitos y estructuras sociales, como los tribunales, como los mismos bancos. La Iglesia debería poder prestar, con prudencia, el inmenso bien de sus sacramentales para que el encuentro con Dios, conduzca, incline, oriente, en la mayor medida posible, a hacer el bien a los más necesitados con cualquier tipo de necesidad, material o espiritual.

Notemos al respecto que en el indicado Bendicional italiano encontramos una bendición en la que se ruega por los legisladores, gobernantes, administradores¹³, así como por los ciudadanos, para que todos mantengan los fundamentos de la civilización humana y cristiana, de la cual es garante Cristo, nuestro redentor. Y

13. Cf. *Appendice*, 3, I.

en otra bendición se pide que los inmensos recursos de la tierra y del ingenio humano no se empleen en las armas de destrucción y muerte, sino en socorrer a las multitudes que gimen en la miseria y el hambre. Y se ruega para que los hombres de nuestro tiempo pongan en el centro de la vida familiar y social el mandamiento del amor; y que, con los dones del Espíritu Santo, las generaciones presentes y futuras construyan un modelo nuevo, justo y fraterno, de habitar la tierra...

En síntesis, la Iglesia, sacramento universal de la unión de los hombres con Dios y entre ellos, como dice el Concilio, debería plantearse, desde el ámbito familiar, impregnar de sacramentalidad todas las actividades humanas. Y con ese baño de "sacramentalidad", proyectado y presente en la vida social, se alcanzaría simultáneamente una mayor gloria de Dios y un mayor bien temporal y eterno de los hombres.

LA ASESORÍA JURÍDICA DIOCESANA. PROPUESTA DE LEGE FERENDA

JORGE ANTONIO DI NICCO

SUMARIO: Introducción. I. Virtudes que deben poseer los integrantes de la Asesoría Jurídica. II. Función. III. Nombramiento por un trienio. IV. Retribución. V. Poderes judiciales. VI. Vicario episcopal para los asuntos jurídicos. VII. La Asesoría Jurídica y el ecónomo diocesano. VIII. Sede episcopal impedida o vacante. IX. Pérdida del oficio. X. Remoción. XI. La Asesoría Jurídica Diocesana en la diócesis de América. XII. Propuesta de lege ferenda. Conclusión.

RESUMEN: Una curia diocesana bien organizada y con un funcionamiento ágil es el motor que impulsa las iniciativas importantes, y en ella no debería faltar un servicio de asesoramiento jurídico-canónico. El presente estudio trata sobre la conveniencia de que toda diócesis cuente con una Asesoría Jurídica Diocesana. Entre otros aspectos, se habla sobre las virtudes que deben poseer los integrantes de dicha Asesoría, sobre su función de índole esencialmente técnica, y sobre la relación del Vicario episcopal para los asuntos jurídicos con el director de la Asesoría. Se trata también acerca de la situación durante la cual la sede episcopal esté impedida o vacante. Se expone sobre la Asesoría Jurídica en las diócesis de América. Por último, se efectúa una propuesta de lege ferenda.

PALABRAS CLAVE: asesoría jurídica diocesana, curia diocesana, departamento legal, poderes judiciales.

ABSTRACT: A well-organized and smooth operation diocesan curia is the driving force behind major initiatives, and it should not be missing a service of legal-canonical advice. This study discusses the desirability of all dioceses expect a Diocesan Counsel. Among other things, we talk about the virtues they must possess the members of this Advisory, on its function essentially technical, and the relationship of the Episcopal Vicar for legal affairs with the director of the Counseling. It is also about the situation during which the see is impeded or vacant. It talks about the

Legal Department in the dioceses of America. Finally, a proposal is made lege ferenda.

KEY WORDS: *diocesan legal, diocesan curia, legal department, judiciaries.*

INTRODUCCIÓN

La curia diocesana es el instrumento principal al servicio de un Obispo y del gobierno de una diócesis, y por ende entra a formar parte de una Iglesia particular como gozne de su accionar pastoral efectiva¹.

Consta de aquellos organismos y personas que colaboran con el Obispo en el gobierno de toda la diócesis, principalmente en la dirección de la actividad pastoral, en la administración de la diócesis, así como en el ejercicio de la potestad judicial².

La curia diocesana es un conjunto que tiene una característica ministerial, instrumental y vicaria con respecto al Obispo. No tiene una autonomía absoluta, sino que encuentra sentido solo en referencia al Obispo y en estar a su servicio casi identificándose con él. La curia también es un organismo en el cual se expresa una particular modalidad de participación en el ministerio eclesial. Puede concebirse como un servicio pastoral, un signo de corresponsabilidad, y un instrumento de coordinación y comunión³.

En la organización de la curia diocesana caben los usos y costumbres de cada diócesis, las exigencias de los diversos lugares y la voluntad de cada Obispo diocesano de organizar la misma con arreglo a su propio modo de llevar a la práctica la función de régimen. El Obispo, respetados aquellos oficios, consultas, y servicios establecidos por la normativa canónica, la organiza según su criterio⁴.

Una curia bien organizada y con un funcionamiento ágil, inspirado en la caridad pastoral, es el motor que impulsa las iniciativas más importantes que habrán de ser estudiadas por los órganos consultivos y deliberativos y ser llevadas a la práctica por los responsables⁵.

1. Cf. A. D. BUSO, *La curia diocesana*, en AA. VV., *La curia diocesana. Aspectos jurídicos y pastorales*, Buenos Aires 2011, pág. 28.

2. Cf. canon 469.

3. Cf. A. PERLASCA, *La curia diocesana: fundamentos teológicos y administrativos*, en AA. VV., *La curia diocesana. Aspectos jurídicos y pastorales*, Buenos Aires 2011, págs. 21-22.

4. Cf. CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, *Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos Apostolorum Successores*, n° 176.

5. Cf. L. GUTIÉRREZ MARTÍN, *El régimen de la diócesis*, Salamanca 2004, pág. 20.

En toda curia diocesana bien organizada no debería faltar un servicio de asesoramiento jurídico civil–canónico. El presente estudio se aboca a profundizar sobre la conveniencia de que toda diócesis cuente con una Asesoría Jurídica Diocesana.

I. VIRTUDES QUE DEBEN POSEER LOS INTEGRANTES DE LA ASESORÍA JURÍDICA

El Obispo diocesano nombra libremente a los titulares de los diferentes oficios de la curia entre aquellos que se distinguen por competencia en la relativa materia, por celo pastoral y por integridad de vida cristiana, evitando confiar oficios o encargos a personas inexpertas. Deberá asegurarse de su preparación para introducirles gradualmente en las diferentes tareas del trabajo especializado⁶.

A la hora de escoger las personas que integren la Asesoría Jurídica Diocesana se deberá tomar como primer criterio la competencia profesional y la probidad de actuación. En pocas palabras, tienen que saber derecho, estar dotadas de sentido común y conocer la realidad diocesana⁷.

Es importante que el director y los integrantes de la Asesoría Jurídica, además de la idoneidad en la materia jurídica –civil y canónica–, posean las denominadas virtudes cardinales, fundamento y origen de las demás.

La Prudencia, que es la virtud de actuar de forma justa, adecuada y con cautela. Dispone la razón a discernir el verdadero bien del mal para cada circunstancia, y a elegir los medios adecuados para realizarlo. Es guía de las demás virtudes, indicándoles su regla y medida.

La Justicia, cuya práctica establece que se ha de dar al prójimo lo que es debido, con equidad respecto a los individuos y al bien común.

La Templanza, que recomienda moderación en la atracción de los placeres y procura el equilibrio en el uso de los bienes creados. Asegura el dominio de la voluntad sobre los instintos y mantiene los deseos en los límites de la honestidad.

Y la Fortaleza, que da valor al alma para poder afrontar con coraje y vigor los riesgos, moderando el ímpetu de la audacia. Siempre manteniéndose en la recta razón al obrar.

6. Cf. CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, *Directorio para el Ministerio ...*, n° 176.

7. Cf. J. CANARIAS FERNÁNDEZ-CAVADA, *La asesoría jurídica en la curia diocesana*, en AA. VV., *La curia diocesana. La función administrativa*, Salamanca 2001, pág. 343.

II. FUNCIÓN

La Asesoría Jurídica Diocesana tiene una índole esencialmente técnica, sin excluir la labor contenciosa. La verdadera eficacia del asesoramiento depende de su carácter preventivo, evitando, en la medida de lo posible, los conflictos. Trata de dar forma jurídica adecuada a las decisiones de los responsables del gobierno diocesano y verifica la corrección jurídica de los actos de estos. No se trata de un control de oportunidad, sino de un control interno y voluntario de legalidad, y esta es una diferencia básica con otros organismos consultivos establecidos por el Código, como el Consejo de asuntos económicos, el Presbiteral o el Colegio de consultores⁸.

En líneas generales, además de asesorar al Obispo diocesano en temas jurídicos, la Asesoría canaliza los procedimientos y necesidades en los diferentes campos del derecho que se presenten con relación a la diócesis, y determina mecanismos para la agilización de actos y negocios jurídicos.

La Asesoría Jurídica Diocesana coordina los procesos contractuales, realiza permanente control y vigilancia sobre los procesos judiciales, revisa los documentos legales que tiene que firmar el Obispo, y mantiene un archivo con toda la documentación e información jurídica.

Entre los temas de asesoría que puede brindar, son de citar, entre varios otros, los siguientes:

1. Sobre el status jurídico de la Iglesia Católica y la observancia del Derecho Canónico en Argentina:

Cada diócesis y cada parroquia, una vez que ha sido legítimamente erigidas, gozan, en virtud del mismo derecho, de personalidad jurídica⁹.

A tenor de nuestra normativa civil, la Iglesia Católica es una persona jurídica pública; y dichas personas jurídicas se rigen en cuanto a su reconocimiento, comienzo, capacidad, funcionamiento, organización y fin de su existencia, por las leyes y ordenamiento de su constitución¹⁰.

La observancia del Derecho Canónico no es una cuestión novedosa en nuestra legislación. A raíz del Acuerdo de 1966 entre la Santa Sede y la República Ar-

8. Cf. J. CANARIAS FERNÁNDEZ-CAVADA, *La asesoría jurídica ...*, págs. 341-342.

9. Cf. cánones 373, 515 § 3.

10. Cf. artículos 146 inciso c, 147 Código Civil y Comercial de la Nación Argentina (CCyC).

gentina, la legislación canónica, en los aspectos pertinentes, ha de ser contemplada como derecho vigente por el ordenamiento estatal argentino¹¹.

La Iglesia Católica es una persona jurídica pública, pero también todas y cada una de las divisiones territoriales que establezca gozan del mismo carácter público de ella. El reconocimiento no es solo de la Iglesia Católica universal, sino de la pluralidad de personas jurídicas diferentes en el seno de la propia Iglesia, entre las que se hallan las diócesis, seminarios, parroquias, etc. que tengan su personalidad jurídica conforme a las leyes nacionales y eclesiásticas. La propia e independiente personería jurídica de cada parroquia y de la diócesis significa que los bienes o fondos de una parroquia no responden por las deudas de la diócesis y viceversa, y que la personalidad propia de una parroquia no está supeditada al previo reconocimiento del Estado nacional¹².

Sobre este particular, la jurisprudencia es abundante y extensa en el tiempo¹³.

2. Sobre el testamento de los sacerdotes:

En varias de nuestras diócesis no se posee una normativa particular respecto a los testamentos, generalmente suele “invitarse” a los sacerdotes a que redacten un testamento atinente a sus bienes personales, dejando en claro el destino de

11. Cf. J. A. DI NICCO, *Observancia del Derecho Canónico en la República Argentina*, en *Verba Iustitiae* 23 (2013) 57-58; H. A. VON USTINOV, *Jurisdicción civil y jurisdicción eclesiástica. Consideraciones a partir de un reciente precedente jurisprudencial*, en *El Derecho* (ED), 246-589.

12. Sobre la personalidad jurídica de la Iglesia Católica en el ordenamiento argentino véase H. A. VON USTINOV, *Inembargabilidad de bienes eclesiásticos en un fallo reciente*, ED, 135-720; J. G. NAVARRO FLORIA, *Los bienes de la Iglesia*, ED, 136-949.

13. Cf. Cám.Civ. 2ª de la Capital Federal, 26-3-1942, “Municipalidad de la Capital c/ Curia Eclesiástica”, *Jurisprudencia Argentina* 1942-III-911; CNCom., Sala E, 30-8-89, “Lemos, Jorge c. Obispado de Venado Tuerto”, LL, 1991-C-363, con nota de A. J. FIGUEROA y ED, 135-723; Cám. Civ. y Com. Mercedes, Sala I, 8-2-90, “Manno c/ Pesce y ots.” –inédito– citado por J. G. NAVARRO FLORIA, *¿Puede una Parroquia Católica ser demandada en juicio?*, ED, 156-109; CS, 22-10-91, “Lastra, Juan c. Obispado de Venado Tuerto”, véase el comentario de H. A. VON USTINOV, *Expectativa satisfecha*, ED, 145-493; C.N.Civ. Sala C, 8-10-92 “Cloro, Jorge c/ Arzobispado de Buenos Aires”, LL, 1993-B-220; CFed. San Martín, Sala II, 6-7-93, “ANSeS c/ Parroquia Niño de Jesús de Praga”; Cám. Civ. y Cám. Azul, Sala II, 29-11-05, causa 48.899, véase el comentario de J. A. DI NICCO, *Canon 1265 del Código de Derecho Canónico: aplicación de su normativa en una causa tramitada por ante la Justicia civil argentina*, AADC 17 (2011) 235-246; Trib. Trab. 3 Quilmes, 18-2-13, causa 21.102. Respecto a otras causas tramitadas por ante la Justicia ordinaria argentina y resueltas aplicando la normativa canónica véase J. A. DI NICCO, *Comentario de un caso judicial inédito: diócesis, parroquia, municipio y la observancia del Derecho Canónico*, en *Prudentia Iuris* 77 (2014) 51-60; *Id.*, *¿Parroquia igual a diócesis? Comentario de un caso judicial inédito*, ED, diario, nro. 13.612 del 18/11/2014 (ED, 260).

ellos y designando, en su caso, albacea. Dicho testamento, casi siempre ológrafo, suele ser conservado por el sacerdote, o bien entregado al albacea o a la curia diocesana para su archivo en la cancellería¹⁴.

Entre las legislaciones particulares existentes sobre este tema, es de citar la correspondiente a la diócesis de Morón, que establece:

- a) Que todos los sacerdotes diocesanos incardinados a dicha diócesis, aunque estén prestando sus servicios en otras diócesis, y los incardinados a otras diócesis que presten sus servicios y residan en la diócesis de Morón, deben redactar su testamento ológrafo dentro de los treinta días de su ordenación o de su aceptación en la diócesis.
- b) Que el testamento debe ser entregado personalmente por el mismo sacerdote, en sobre cerrado, al Vicario general o al canceller del Obispado. Dicho sobre será archivado de modo reservado y solamente será abierto por el Ordinario con posterioridad a su muerte.
- c) Que el testamento debe ser escrito de acuerdo al modelo aprobado que debe solicitarse en la curia; y que de ningún modo se exprese la voluntad de ser sepultado en algún templo parroquial, de una iglesia o de una capilla.
- d) Que quienes lo deseen, después de encabezar el testamento con el nombre propio, pueden insertar alguna consideración personal sobre el estado de ánimo que lo mueve frente a este acto de trascendental importancia, como así también sus reflexiones piadosas frente al tránsito a la vida eterna.
- e) Que en caso de que un sacerdote deseara redactar en el futuro un nuevo testamento, deberá entregarlo de igual modo en la curia; pero siempre se tendrá por válido y excluyente el testamento que tenga fecha posterior.
- f) Que es condición esencial de validez que el testamento, por ser ológrafo, sea todo escrito, fechado y firmado por la mano misma del testador, es decir, no debe contener ninguna escritura extraña. En la escritura del testador no debe utilizarse bolígrafo.
- g) Por último, se expresa que el presente Decreto no afecta al clero religioso que, sobre esta materia, se regula por el derecho universal (canon 668 CIC) y las constituciones de la propia Orden y Congregación¹⁵.

Nuestra normativa civil determina que las personas humanas pueden disponer libremente de sus bienes para después de su muerte, respetando las porcio-

14. La forma ológrafa, con los riesgos que ello importa, suele utilizarse por un motivo de costos.

15. El Decreto episcopal fue dado el 25 de julio de 1998. La información ha sido suministrada por el área legal de la curia diocesana de Morón, en la persona de la Dra. Bibiana Soler.

nes legítimas, mediante testamento otorgado con las solemnidades legales; ese acto también puede incluir disposiciones extrapatrimoniales¹⁶.

El testamento puede otorgarse solo en alguna de las formas previstas por el Código Civil y Comercial de la Nación Argentina¹⁷.

Las formalidades determinadas por la ley para una clase de testamento no pueden extenderse a las de otra especie; y la inobservancia de las formas requeridas para otorgar el testamento causa su nulidad total.

El testamento ológrafo debe ser íntegramente escrito con los caracteres propios del idioma en que es otorgado, fechado y firmado por la mano propia del testador. La falta de alguna de estas formalidades invalida el acto, excepto que contenga enunciaciones o elementos materiales que permitan establecer la fecha de una manera cierta.

La firma debe estar después de las disposiciones, y la fecha puede ponerse antes de la firma o después de ella. El error del testador sobre la fecha no perjudica la validez del acto, pero el testamento no es válido si aquel le puso voluntariamente una fecha falsa para violar una disposición de orden público.

Los agregados escritos por mano extraña invalidan el testamento, solo si han sido hechos por orden o con consentimiento del testador. No es indispensable redactar el testamento ológrafo de una sola vez ni en la misma fecha. El testador puede consignar sus disposiciones en épocas diferentes, sea fechándolas y firmándolas por separado, o poniendo a todas ellas la fecha y la firma el día en que termine el testamento.

El testamento por acto público se otorga mediante escritura pública, ante escribano autorizante y dos testigos hábiles, cuyo nombre y domicilio se deben consignar en la escritura.

No pueden suceder por testamento los ministros de cualquier culto y los líderes o conductores espirituales que hayan asistido al causante en su última enfermedad.

El testamento es revocable a voluntad del testador¹⁸.

16. Tienen una porción legítima de la que no pueden ser privados por testamento ni por actos de disposición entre vivos a título gratuito, los descendientes, los ascendientes y el cónyuge. La porción legítima de los descendientes es de dos tercios, la de los ascendientes de un medio y la del cónyuge de un medio. El testador no puede imponer gravamen ni condición alguna a las partes legítimas; si lo hace, se tienen por no escritas.

17. Código en vigencia desde el 1 de agosto de 2015. El contenido del testamento, su validez o nulidad, se juzga según la ley vigente al momento de la muerte del testador. La ley vigente al tiempo de testar rige la forma del testamento.

18. Cf. artículos 2444, 2445, 2447, 2462, 2466, 2472, 2473, 2474, 2477, 2478, 2479, 2482, 2511 CCyC.

3. *Sobre las donaciones:*

Quien, por derecho natural y canónico, es capaz de disponer libremente de sus bienes, puede dejarlos a causas pías por actos *inter vivos*¹⁹.

Una vez aceptadas, deben cumplirse con suma diligencia las voluntades de los fieles que donan sus bienes para causas pías por actos *inter vivos*, aun en cuanto al modo de administrar e invertir los bienes, salvo lo que sea contrario al derecho del Ordinario sobre las pías voluntades²⁰.

El Ordinario es ejecutor de todas las pías voluntades *inter vivos*. En virtud de este derecho, el Ordinario puede y debe vigilar, también mediante visita, que se cumplan las pías voluntades; y los demás ejecutores deben rendirle cuentas, una vez cumplida su función. Las cláusulas contenidas en las últimas voluntades que sean contrarias a este derecho del Ordinario se tendrán por no puestas²¹.

El canon 1290 del Código de Derecho Canónico, respecto a los contratos, canoniza la ley civil, y siendo la donación un contrato, debe conocerse cuál es en cada momento y lugar la regulación en el ordenamiento civil de la capacidad de las personas físicas para realizar donaciones²².

Para nuestro ordenamiento civil, hay donación cuando una parte se obliga a transferir gratuitamente una cosa a otra, y esta lo acepta.

Pueden donar solamente las personas que tienen plena capacidad de disponer de sus bienes. Las personas menores emancipadas pueden hacerlo, excepto de los bienes que hubiesen recibido a título gratuito.

Se establece que la donación no puede tener por objeto la totalidad del patrimonio del donante, ni una alícuota de él, ni cosas determinadas de las que no tenga el dominio al tiempo de contratar.

Si comprende cosas que forman todo el patrimonio del donante o una parte sustancial de este, solo es válida si el donante se reserva su usufructo, o si cuenta con otros medios suficientes para su subsistencia.

Las donaciones de cosas inmuebles deben ser hechas en escritura pública, bajo pena de nulidad.

19. Cf. canon 1299 § 1.

20. Cf. canon 1300.

21. Cf. canon 1301 §§ 1-3.

22. Cf. R. BENEYTO BERENGUER, *Comentario al canon 1299*, en AA. VV., *Código de Derecho Canónico edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones* (A. BENLLOCH POVEDA, Dir.), Valencia 2011¹⁴, pág. 575.

En las donaciones se pueden imponer cargos a favor del donante o de un tercero, sean ellos relativos al empleo o al destino de la cosa donada, o que consistan en una o más prestaciones.

El donatario solo responde por el cumplimiento de los cargos con la cosa donada, y hasta su valor si la ha enajenado. Puede también sustraerse a esa responsabilidad restituyendo la cosa donada, o su valor si ello es imposible.

La donación aceptada puede ser revocada por inejecución de los cargos.

Excepto que la donación sea onerosa, el donatario debe prestar alimentos al donante que no tenga medios de subsistencia. Puede liberarse de esa obligación restituyendo las cosas donadas o su valor si las ha enajenado²³.

La donación puede ser revocada por ingratitud del donatario si rehúsa alimentos al donante. Esta revocación por negación de la prestación de alimentos solo puede tener lugar cuando el donante no puede obtenerlos de las personas obligadas por las relaciones de familia²⁴.

III. NOMBRAMIENTO POR UN TRIENIO

Una adecuada Asesoría Jurídica Diocesana exige planificaciones y ejecuciones a plazos cortos, medios y largos; y el nombramiento de sus integrantes por un trienio considero que es un plazo prudente.

Nombrar al director y a los integrantes de la Asesoría para tres años, pero que el nombramiento pueda renovarse por otros trienios, incluso más de una vez, al vencer el plazo.

Probablemente convenga establecer un contrato de trabajo, que reúna todos los requisitos para ser civilmente válido, para el tiempo determinado de un trienio, como de igual forma para las posibles renovaciones, incorporando al mismo las cautelas o garantías canónicas que correspondan, y atenerse a lo allí acordado²⁵.

23. Son donaciones remunerativas las realizadas en recompensa de servicios prestados al donante por el donatario, apreciables en dinero y por las cuales el segundo podría exigir judicialmente el pago. La donación se juzga gratuita si no consta en el instrumento lo que se tiene en mira remunerar. A su vez, las donaciones remuneratorias o con cargo se consideran como actos a título oneroso en la medida en que se limita a una equitativa retribución de los servicios recibidos o en que exista equivalencia de valores entre la cosa donada y los cargos impuestos. Por el excedente se les aplican las normas de las donaciones.

24. Cf. artículos 1542, 1548, 1551, 1552, 1559, 1561, 1562, 1563, 1564, 1569, 1570, 1571 inciso d, 1572 CCyC.

25. De hecho, la atribución de un oficio eclesiástico a un laico se acompaña de la estipulación

En la República Argentina, la Ley de Contrato de Trabajo determina que el contrato a plazo fijo durará hasta el vencimiento del plazo convenido, no pudiendo celebrarse por más de cinco años. La formalización de contratos por plazo determinado en forma sucesiva, que exceda de las exigencias que las modalidades de la tareas o de la actividad, razonablemente apreciadas, así lo justifiquen; convierte al contrato en uno por tiempo indeterminado. Si no se ha fijado en forma expresa y por escrito el tiempo de duración el contrato se entenderá celebrado por tiempo indeterminado.

IV. RETRIBUCIÓN

Durante el tiempo de desempeño de su función, tanto si es clérigo como si es laico, quien dirija o quien integre la Asesoría Jurídica Diocesana tiene derecho a una conveniente retribución en concordancia con sus necesidades y con las posibilidades de la diócesis.

Los clérigos dedicados al ministerio eclesial, merecen una retribución conveniente a su condición, teniendo en cuenta tanto la naturaleza del oficio que desempeñan como las circunstancias de lugar y tiempo, de manera que puedan proveer a sus propias necesidades y a la justa remuneración de aquellas personas cuyos servicios necesitan²⁶.

A su vez, los diáconos casados plenamente dedicados al ministerio eclesial merecen una retribución tal que puedan sostenerse a sí mismos y a su familia; pero quienes, por ejercer o haber ejercido una profesión civil, ya reciben una remuneración, deben proveer a sus propias necesidades y a las de su familia con lo que cobren por ese título²⁷.

de un apropiado contrato de trabajo. Cf. A. PERLASCA, *Conferimento e cessazione dell'ufficio ecclesiastico. Problemi di rapporto con l'ordinamento civile*, QDE 19 (2006) 148.

26. Cf. canon 281 § 1. Sobre la cuestión de la remuneración del clero, la Iglesia, de por sí, no asegura una retribución al trabajo o a los trabajos realizados por el sacerdote, pero le garantiza el honesto sustento, cualquiera que sea la tarea (o las tareas) que recibe del Obispo. La diferencia entre la 'remuneración' del sacerdote y el salario o el estipendio de los laicos es radical, ya que no está la prestación laboral, que exige ser proporcionalmente reconocida y remunerada. La Iglesia tiene la obligación de proporcionar simplemente al sacerdote los recursos para un honesto sustento, para que su servicio ministerial pueda continuar expresándose con serenidad y plena libertad apostólica. Cf. A. NICORA, *Tratti caratteristici e motivi ispiratori del nuovo sistema di sostentamento del clero*, en QDE 2 (1989) 7.

27. Cf. canon 281 § 3. En un artículo del año 1992 se indica que en Hungría, según las normas dadas por la Conferencia Episcopal, el diácono permanente que presta tareas a tiempo pleno a servicio de la Iglesia debe ser encuadrado con un contrato de trabajo modelado según el derecho civil,

Los laicos, por su parte, tienen derecho a una conveniente retribución que responda a su condición, y con la cual puedan proveer decentemente a sus propias necesidades y a las de su familia, de acuerdo también con las prescripciones del derecho civil; y tienen también derecho a que se provea debidamente a su previsión y seguridad social y a la llamada asistencia sanitaria²⁸.

El Directorio *Apostolorum Successores* expresa que la colaboración de los laicos tendrá, en general, la impronta de la gratitud. Pero, para algunas situaciones específicas, el Obispo diocesano hará que se asigne una justa retribución económica a los laicos que colaboran con su trabajo profesional en actividades eclesiales. La misma regla de justicia debe observarse cuando se trate de valerse temporalmente de los servicios profesionales de los laicos²⁹.

Poniendo la visión en estos últimos, se reconoce la complejidad existente cuando la remuneración constituye el correspondiente económico de una prestación derivada de la titularidad de un oficio eclesiástico, que necesita ya sea de la provisión canónica, en género temporalmente definida, ya sea de un contrato de trabajo. La dificultad, en el caso, es dada no tanto por la determinación de la medida de la remuneración, cuanto del hecho que los contratos de trabajo a tiempo indeterminado garantizan al trabajador el puesto de trabajo sin límites temporales³⁰.

Un aspecto a considerar, en vista a este particular, es el denominado trabajo benévolo o voluntario, que se define como un servicio que se brinda en forma gratuita, desinteresada y voluntaria. Dicho servicio es prestado con una finalidad netamente altruista. A la transitoriedad y ocasionalidad se agrega, para quien presta el servicio, la existencia de un medio de vida propio, que justifique el trabajo para un tercero sin cobrar. Los trabajos prestados benévolamente no constituyen contrato de trabajo, ni probablemente contrato alguno, al faltar el “*animus obligandi*” tanto en quien presta los servicios como en quien los recibe.

analógicamente a cuanto ocurre para los laicos. Diversamente, en Francia los diáconos permanentes son equiparados a los sacerdotes, participando a la condición jurídica común de los ministros ordenados. Cf. P. ERDÖ, *Quaestiones de officiis ecclesiasticis laicorum*, en Periodica 81 (1992) 202.

28. Cf. canon 231 § 2. En líneas generales, la remuneración correspondiente no debe ser inferior a aquella asegurada para misiones análogas de dadores de trabajos laicos. De cualquier modo es necesario respetar puntualmente la normativa fiscal, evitando formas de pago no registradas y apelando con cautela al así llamado “reembolso de gastos”, los cuales deben ser puntualmente documentados con la exhibición de piezas justificativas (facturas, talones fiscales, billetes ferroviarios y aéreos, etc.). Cf. M. RIVELLA, *La remunerazione del lavoro ecclesiale*, en QDE 19 (2006) 181-182.

29. Cf. CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, *Directorio para el ...*, n° 111.

30. Cf. M. RIVELLA, *La remunerazione del ...*, 182.

En este aspecto, estamos ante una actividad realizada como un fin en sí misma, no realizada como medio para obtener una retribución como contraprestación. Quien presta este servicio, generalmente, cuenta con un medio de vida propio. En caso de controversia, la diócesis deberá probar la razón de la prestación generosa y desinteresada del voluntario.

Otro caso también a contemplar, es cuando el director, o alguno de los integrantes, de la Asesoría Jurídica Diocesana actúen en un proceso judicial. Los honorarios profesionales que se originen por dicha actuación pueden estar previstos dentro de la remuneración mensual acordada, o pueden pactarse para el caso en particular. Cabe también la posibilidad de que se celebre un contrato independiente de prestación de servicios profesionales.

V. PODERES JUDICIALES

La Asesoría Jurídica Diocesana puede llevar los procesos judiciales atinentes a la diócesis. Pero, también puede determinarse que, salvo casos específicos, no es su labor llevar procesos judiciales. Se ocuparía de los seguimientos, pero no de llevar los procesos.

No estaría de más preguntarse si al director de la Asesoría Jurídica Diocesana podría otorgársele un poder general judicial. En una diócesis pueden producirse circunstancias particulares que, evaluadas prudentemente, ameriten esa posibilidad. Ello no impediría que se otorguen, para cada caso puntual, poderes especiales judiciales a favor de otros abogados –integren o no la Asesoría–.

El poder general judicial es aquel por el cual el Obispo diocesano concurre ante el escribano –notario– en nombre y representación de la diócesis, con las facultades conferidas para gobernar la misma con potestad legislativa, ejecutiva y judicial, a tenor del derecho, y que como representante de ella en todos los asuntos jurídicos de la misma –conforme a los cánones 391, 393 y concordantes del Código de Derecho Canónico–, dice que confiere poder judicial general a favor de un determinado abogado para que en nombre y representación de la diócesis, y sobre todo aquello que a esta pertenezca, en el sentido más amplio del término, a tenor de las normas civiles y/o canónicas, pueda intervenir representando a la mandante en toda clase de juicios en que sea parte actora o demandada, ejercitando al efecto ante las autoridades judiciales y administrativas de cualquier fuero o jurisdicción, nacionales o extranjeras, las acciones y gestiones pertinentes.

El poder especial judicial es aquel por el cual el Obispo diocesano concurre ante el escribano en nombre y representación de la diócesis, con las facultades

conferidas para gobernar la misma con potestad legislativa, ejecutiva y judicial, a tenor del derecho, y que como representante de ella en todos los asuntos jurídicos de la misma —conforme a los cánones 391, 393 y concordantes del Código de Derecho Canónico—, expresa que confiere poder especial para asuntos judiciales a favor de un determinado abogado, para que este intervenga en una proceso judicial concreto.

En ambas clases de poderes suele especificarse que el apoderado tiene facultad para presentar escritos, escrituras, títulos y documentos de toda clase, pudiendo recusar, declinar o prorrogar de jurisdicción, promover o contestar demandas de cualquier naturaleza y reconvenir, asistir a juicios verbales, al cotejo de documentos y firmas o exámenes periciales, transar y desistir derechos y obligaciones, interpelar, nombrar administradores de bienes, tasadores, peritos y profesionales de toda índole; aceptar, impugnar, hacer consignaciones y oblaciones, conceder esperas y quitas y acordar términos; pedir declaratorias de quiebras o formar concursos civiles o especiales a sus deudores, ceder derechos litigiosos, asistir a juntas de acreedores, aceptar o desaprobar concordatos, adjudicaciones y otros convenios o arreglos judiciales o extrajudiciales; solicitar embargos, preventivos o definitivos, anotaciones de litis, inhibiciones y sus cancelaciones, desalojos y desahucios, y rendiciones de cuentas; requerir medidas conservatorias y compulsas de libros, etc.³¹.

VI. VICARIO EPISCOPAL PARA LOS ASUNTOS JURÍDICOS

Cuando así lo requiera el buen gobierno de la diócesis, el Obispo diocesano puede nombrar uno o más Vicarios episcopales, que, o en una determinada circunscripción de la diócesis, o para ciertos asuntos o respecto a los fieles de un mismo rito o para un grupo concreto de personas, tienen la misma potestad ordinaria que por derecho universal compete al Vicario general³².

El Vicario episcopal debe ser sacerdote, de edad no inferior a treinta años, doctor o licenciado en derecho canónico o en teología o al menos verdaderamente experto en estas materias, y dotado de sana doctrina, honradez, prudencia y experiencia en la gestión de asuntos³³.

31. Con respecto a las escuelas católicas de titularidad diocesana y los poderes judiciales véase J. A. DI NICCO, *Otorgamiento de poderes judiciales en las escuelas católicas diocesanas*, ED, diario, nro. 13.697 del 30/3/2015 (ED, 262).

32. Cf. canon 476.

33. Cf. canon 478 § 1.

Además de constituir la Asesoría Jurídica Diocesana, el Obispo puede nombrar un Vicario episcopal para los asuntos jurídicos, que tenga como labor coordinar lo referente a los diversos temas jurídicos de la diócesis, en estrecha colaboración con el director de la Asesoría.

En cuanto a si el Obispo puede conferir a este Vicario episcopal poder judicial, general o especial, para que actúe en nombre y representación de la diócesis ante los Tribunales ordinarios, debe tenerse presente que dichos poderes, al menos en la República Argentina, deben ser conferidos a favor de abogados —y que además estén matriculados—.

VII. LA ASESORÍA JURÍDICA DIOCESANA Y EL ECÓNOMO

Cuando el ecónomo diocesano, en su función de administrador de la persona jurídica diócesis, es ayudado por otras personas, él como persona singular es titular del oficio de administrador, cumpliendo las restantes personas una función auxiliar. En cambio, en su función de vigilancia, es normalmente ayudado por otras personas, dando lugar, en algunos casos, a la creación de la oficina administrativa diocesana³⁴.

No es de soslayar la importante que el ecónomo pueda contar con una Asesoría Jurídica en la curia diocesana a la cual pueda recurrir. La sociedad en la que nos ha tocado vivir resulta una estructura muy compleja; no bastando con el sentido propio de la orientación, “sino que es precisa la asistencia de un <explorador> que conozca el terreno”³⁵.

La Asesoría Jurídica Diocesana es una ayuda para el Obispo en el gobierno de la diócesis, y es, por ende, una ayuda para el ecónomo³⁶.

En España, por ejemplo, el departamento que está bajo la dirección del ecónomo consta de una sección referente a temas jurídicos³⁷.

En la República Argentina, a tenor de simple mención ilustrativa, encontramos que la arquidiócesis de Buenos Aires tiene un Departamento jurídico, civil y

34. Cf. F. COCCOPALMERIO, *Comentario al canon 494*, en AA. VV., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico* (obra coord. y dir. por A. MARZOA, J. MIRAS y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA) vol. II / 2, Pamplona 2002³, pág. 1134.

35. J. CANARIAS FERNÁNDEZ-CAVADA, *La asesoría jurídica ...*, pág. 340.

36. Cf. B. RODRÍGUEZ PLAZA, *Discurso de clausura* [III Simposio sobre la Curia Diocesana], en AA. VV., *La curia diocesana. La función administrativa*, Salamanca 2001, pág. 389.

37. Cf. F. R. AZNAR GIL, *El ecónomo diocesano*, en AA. VV., *La curia diocesana. La función administrativa*, Salamanca 2001, pág. 319.

canónico; y que en la diócesis de San Justo el ecónomo cuenta la colaboración de un área jurídica civil-canónica³⁸.

Las crecientes complejidades económicas-jurídicas tornan en conveniente que el ecónomo, para cumplir debidamente su oficio y ser el colaborador que el Obispo necesita para la administración de los bienes de la diócesis, pueda contar en la curia diocesana con una Asesoría Jurídica a la cual pueda recurrir en los diversos temas que hacen a su función.

VIII. SEDE EPISCOPAL IMPEDIDA O VACANTE

Cuando la sede episcopal queda impedida el director y los integrantes de la Asesoría Jurídica Diocesana no cesan en su cargo. Tampoco cesan al quedar vacante la sede episcopal. Este oficio eclesiástico no se pierde al cesar, de cualquier modo, el derecho de la autoridad que lo confirió³⁹.

Si en sede vacante el director o uno de los integrantes de la Asesoría Jurídica Diocesana dimisiona y su dimisión es aceptada, o si él muere, el Administrador diocesano puede, evaluada la necesidad, elegir interinamente a otro⁴⁰.

El Directorio “*Apostolorum Successores*” dice que resulta de vital importancia que las diferentes tareas de la curia, más allá del cambio de las personas, aseguren el buen funcionamiento de los servicios diocesanos y la continuidad de la administración. El Obispo diocesano, apenas nombrado, debe preocuparse por conocer la organización peculiar de la curia y su “*praxis*” administrativa y adecuarse a ella, en la medida de lo posible, ya que esto facilitará la rápida tramitación de los asuntos. Ello no impide, obviamente, la debida introducción de mejoramientos funcionales y la corrección cuidadosa de cuanto sea menos conforme a la disciplina canónica⁴¹.

Cuando el nuevo Obispo diocesano toma posesión canónica de la diócesis, el oficio de director o de integrante de la Asesoría Jurídica Diocesana no se pierde ni concluye. El Código de Derecho Canónico es claro al señalar que a no ser que el derecho disponga otra cosa, tal el caso del Vicario general y del

38. Cf. J. A. DI NICCO, *El Ecónomo Diocesano. Precisiones acerca de este oficio eclesiástico. Propuesta sobre el párrafo tercero del canon 494*, Buenos Aires 2012, págs. 218-219.

39. Cf. canon 184 § 2.

40. Ello a tenor de los cánones 427 § 1 y 428 § 1.

41. Cf. CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, *Directorio para el ...*, n. 176. Ver A. W. BUNGE, *El Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos Apostolorum Successores*, AADC 12 (2005) 148-149.

Vicario episcopal⁴², la titularidad del oficio eclesiástico no depende de la permanencia en el cargo de la autoridad que lo confirió; ello en virtud de la estabilidad objetiva⁴³.

El oficio eclesiástico se pierde por el transcurso del tiempo prefijado, por cumplimiento de la edad determinada en el derecho y por renuncia, traslado, remoción o privación⁴⁴; siendo el elenco de estas causas taxativo⁴⁵.

IX. PÉRDIDA DEL OFICIO

La pérdida de este oficio por el transcurso del tiempo prefijado solo produce efecto a partir del momento en que la autoridad competente lo comunica por escrito⁴⁶. En este caso, la autoridad competente para efectuar la notificación es el Obispo diocesano que ha realizado el nombramiento.

De allí que el oficio de director o de integrante de la Asesoría Jurídica Diocesana no queda automáticamente vacante cuando se cumple el tiempo de un trienio, sino que para que esto suceda la autoridad que ha hecho el nombramiento tiene que notificar por escrito al titular el cumplimiento del plazo estipulado; y hasta que esto no se efectúe, el titular sigue a cargo del oficio. Por ello, a tenor del canon 186, el director o integrante de la Asesoría Jurídica Diocesana no puede legítimamente abandonar el oficio por el solo vencimiento del plazo por el cual fue designado.

Es una medida que pretende lograr la seguridad jurídica, impidiendo que un oficio quede vacante sin la debida advertencia de la autoridad a quien corresponde proveerlo. Vemos de esta forma que la responsabilidad de atender al vencimiento de los plazos fijados se carga sobre la autoridad⁴⁷.

Como se ha expresado, el oficio se pierde, como todo oficio eclesiástico, además de por el transcurso del tiempo prefijado, por cumplimiento de la edad determinada en el derecho, por renuncia, traslado, remoción o privación⁴⁸.

42. Cf. canon 481 § 1.

43. Cf. M. SANZ GONZÁLEZ, *Comentario al canon 184*, en AA. VV., *Código de Derecho Canónico, Edición Bilingüe comentada* (BAC), Madrid 2001¹⁷, pág. 111.

44. Cf. canon 184 § 1.

45. Cf. A. W. BUNGE, *Las Claves del ...*, pág. 324.

46. Cf. canon 186.

47. Cf. A. W. BUNGE, *Órganos y oficios ...*, 43.

48. Cf. canon 184 § 1.

La renuncia debe efectuarse conforme los cánones 187 a 189, de allí que es nula la renuncia hecha por miedo grave injustamente provocado, dolo, error sustancial o simonía⁴⁹.

La mera presentación de la renuncia es en sí misma ineficaz, ya que la aceptación de la misma es el acto de la autoridad que hace efectiva la pérdida del oficio –tan solo existen dos supuestos de renuncia que no necesitan aceptación: la renuncia del Romano Pontífice (canon 332 § 2) y la del Administrador diocesano (canon 430 § 2)–. En cuanto a que la autoridad no debe aceptar la renuncia que no esté fundada en una causa justa y proporcionada (canon 189 § 2), se trata de que estas causas “convenzan” a la autoridad, la cual para ponderar la proporcionalidad de la causa presentada puede valerse de otros datos que son el término de la proporción; por ello, deberá tener en cuenta la existencia de posibles sustitutos, el estar en curso un proceso disciplinario sobre el interesado, etc.⁵⁰.

Queda claro que este oficio eclesiástico no se pierde al cesar de cualquier modo el derecho de la autoridad que lo confirió⁵¹.

En los supuestos en que la colación canónica se haya formalizado mediante un contrato civil, es conveniente que se reconozcan también civilmente los mecanismos canónicos de pérdida del oficio mediante oportunas cláusulas, para que la pérdida *de iure* se pueda convertir eficazmente en pérdida plena; lo cual se deberá cuidar a la hora de establecer contratos de trabajo⁵².

X. REMOCIÓN

Para el caso de un oficio conferido por un tiempo que queda a la prudente discreción de la autoridad, la remoción procede por causa justa a juicio de la autoridad competente. Para un oficio conferido por un tiempo determinado, tal el caso aquí en cuestión, no procede la remoción a no ser por causas graves y observando el procedimiento determinado por el derecho. Esto último vale, en igual sentido, para el que recibió un oficio por tiempo indefinido⁵³.

49. Cf. canon 188.

50. Cf. P. GEFAELL, *Comentario al canon 189*, en AA. VV., *Comentario exegético al Código de derecho canónico* (obra coor. y dir. por Á. MARZOA, J. MIRAS y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA) vol. I, Pamplona 2002³, págs. 1055-1057.

51. Cf. canon 184 § 2.

52. Cf. P. GEFAELL, *Comentario al canon 184*, en AA. VV., *Comentario exegético al Código de derecho canónico* (obra coor. y dir. por Á. MARZOA, J. MIRAS y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA) vol. I, Pamplona 2002³, pág. 1035.

53. Cf. canon 193.

Recuérdese que entre las facultades del Obispo está la de fijar las causas graves.

Como se ha visto, resultaría positivo aclarar, en la preparación del contrato, las posibles razones que pueden llevar a su remoción.

La remoción debe efectuarse a tenor de los cánones 192 a 195, visto que nadie puede ser removido de un oficio conferido por tiempo determinado antes del plazo prefijado, a no ser por causas graves y observando el procedimiento determinado por el derecho⁵⁴.

Para que el decreto de remoción produzca efecto deberá intimarse por escrito⁵⁵.

La necesidad de cumplir con todos los pasos que demanda la remoción es a los fines de no quedar expuestos a que se determine su revocación, ante la eventualidad que se recurra dicha medida por la vía pertinente.

Recuérdese que si el director o el integrante de la Asesoría Jurídica Diocesana, por decreto de la autoridad competente, es removido de su oficio, y con él proveía a su sustento, la misma autoridad debe cuidar de que se provea por tiempo conveniente a su sustento, a no ser que se haya provisto de otro modo⁵⁶.

Para los supuestos de enfermedad, invalidez o edad avanzada, provee el mismo derecho⁵⁷.

XI. LA ASESORÍA JURÍDICA DIOCESANA EN LAS DIÓCESIS DE AMÉRICA

En muchas de las curias diocesanas de América funciona una Asesoría Jurídica. Su estructura va desde un solo asesor a un diagrama de varios integrantes. Su denominación es variable: Oficina Jurídica, Departamento Jurídico, Departamento Legal, etc.

A modo de ejemplo, citaré los casos de dos diócesis: una de Colombia y otra de Costa Rica.

54. Cf. canon 193 § 2.

55. Cf. canon 193 § 4.

56. Cf. canon 195 CIC. Lo previsto en este canon no se aplica para el caso de alejamiento del oficio en forma voluntaria.

57. Cf. cánones 231 § 2 y 281 § 2.

a) *La Oficina Jurídica en la curia diocesana de Zipaquirá (Colombia).*

Entre los organismos de la curia diocesana de Zipaquirá se encuentra la Oficina Jurídica.

Las funciones del director de dicha Oficina son:

1. Dirigir operativa y funcionalmente la Oficina Jurídica de la Curia Diocesana, según el modo determinado por el derecho y por el señor Obispo;
2. Canalizar todos los procedimientos y necesidades en los diferentes campos del derecho, que se presenten con relación a la diócesis, a las parroquias y demás entidades de aquella;
3. Determinar mecanismos para la agilización de actos y negocios jurídicos;
4. Incorporar procedimientos unificados;
5. Visar los contratos, excepto las labores de servicio doméstico;
6. Mantener un archivo físico con la documentación e información requerida por la Oficina Jurídica, como hojas de vida, documentos de titularidad de los predios, copias de contratos, seguros personales, etc.; y
7. Desarrollar los mandatos conferidos para la representación legal extrajudicial de la diócesis, por delegación del señor Obispo.

En relación a la titularidad de bienes inmuebles:

1. Continuar el proceso de depuración de información sobre los títulos de posesión o de propiedad de los bienes inmuebles que están en cabeza de las parroquias y demás personas jurídicas eclesiales diocesanas;
2. Controlar y ayudar en el desarrollo de los procedimientos inmediatos que, según el diagnóstico hecho, los párrocos o encargados deben adelantar en cada parroquia o entidad diocesana, respectivamente, en pro de la obtención de los documentos que acrediten la correspondiente titularidad;
3. Propiciar en el ámbito diocesano los procedimientos a seguir en el campo administrativo o judicial para el logro de los títulos de propiedad de cada uno de los bienes inmuebles;
4. Organizar en archivo físico y magnético, una planoteca de predios (de acuerdo con las necesidades y posibilidades económicas de cada parroquia); y
5. Indicar las acciones necesarias para la titulación adecuada, correcta y completa de los bienes inmuebles en cabeza de la persona jurídica eclesial diócesis.

De las funciones de asesoría se dice:

1. Asesorar al señor Obispo mediante la emisión de conceptos verbales y/o escritos; coordinar los procesos pre-contractuales, contractuales y post-contractuales, en donde la persona jurídica diócesis sea parte;
2. Asesorar a los presbíteros;
3. Mantener permanente control y vigilancia sobre los procesos que se adelanten de manera independiente y para los cuales, la diócesis, las parroquias u otras entidades diocesanas, contraten la prestación de servicios profesionales externos;
4. Asesorar jurídicamente a presbíteros, según encargo expreso del señor Obispo, asesoría que será gratuita en cuanto no implique representación judicial o extrajudicial;
5. Atender con la mayor brevedad posible, todo asunto de orden legal o judicial, en las diligencias previas, siempre y cuando se suministre la información suficiente y necesaria según el caso. Lo anterior siempre y cuando no requiera apoderamiento, caso tal, se celebrará contrato independiente de prestación de servicios profesionales; y
6. Revisar las minutas, cuando por particulares y excepcionales circunstancias, deba utilizarse un formato preestablecido por otra entidad.

Sobre las funciones del asistente de la Oficina Jurídica se indica:

1. Recibir las llamadas que entran para prestar un servicio a los usuarios sacerdotes y laicos;
2. Elaboración de contratos y liquidaciones de las diferentes parroquias y entidades diocesanas con el visto bueno del abogado;
3. Consultas en notarias, oficina de Registro, oficinas de Catastro y alcaldía municipal;
4. Realizar las diligencias pertinentes en Bogotá;
5. Asesorar a los sacerdotes y empleados cuando hacen consultas;
6. Actualización de base de datos bienes inmuebles de la diócesis;
7. Archivo constante de escrituras y correspondencia recibida de las parroquias y otros organismos relacionados con la diócesis;
8. Solicitud de avalúos catastrales y de impuestos prediales de los bienes de la diócesis;
9. Elaboración de memos para solicitudes de útiles, caja menor para la oficina; y
10. Elaboración de memos para solicitar documentación y certificados a la oficina de cancillería⁵⁸.

58. Información obtenida, el 9/4/2015, de <http://portal.diocesisdezipaquira.org/?q=content/oficina-juridica-curia-diocesana>

El Departamento Legal de la diócesis de Alajuela (Costa Rica).

En la diócesis de Alajuela, entre los servicios de curia se encuentra el Departamento Legal.

Las funciones de dicho Departamento son:

1. Revisar y dar visto bueno a los documentos legales que tiene que firmar el representante de Temporalidades de la Iglesia Católica de la Diócesis de Alajuela, representación que recae –al menos al momento de la consulta– en la persona del Obispo y del Vicario general;
2. Se aclara que no es tarea ni labor del Departamento Legal –al menos al momento de la consulta–, realizar de oficio las escrituras, contratos, ni llevar procesos judiciales, porque no se cuenta con el tiempo, ni con el equipo legal especializado en los diferentes campos del derecho;
3. Los documentos legales de mayor cuidado, que revisa cuidadosamente el Departamento Legal, son los contratos, escrituras y manifestaciones en procesos judiciales;
4. Las escrituras, manifestaciones legales en procesos judiciales, y los contratos deben ser realizados en cada una de las parroquias, donde están los interesados, y tienen conocimiento de su realidad, ya que cada contrato es diferente;
5. Se solicita a cada administración parroquial, buscar el notario público para el levantamiento de escrituras, coordinar con su abogado de cabecera las manifestaciones legales en los diferentes procesos judiciales, y definir con ellos las cláusulas como las condiciones de los contratos;
6. Por último, se pide presentar con tiempo prudente al Departamento Legal, los contratos, escrituras y manifestaciones judiciales, para que el abogado y notario público, los revisen cuidadosamente, para proteger la firma del Obispo y del Vicario general en cada una de las manifestaciones legales, ya que cada documento que se firma tiene sus consecuencias legales.

El Departamento Legal está coordinado por un presbítero⁵⁹.

XII. PROPUESTA DE LEGE FERENDA

En el Código de Derecho Canónico no se habla de la Asesoría Jurídica Diocesana, solamente en el canon 492 § 1 se menciona que debe formar parte del

59. Información obtenida, el 19/4/2015, de http://www.diocesisdealajuela.org/index.php?option=com_content&view=article&id=149&Itemid=546

Consejo de asuntos económicos de la diócesis al menos algún experto en Derecho civil –de forma similar se expresa el canon 263 § 1 del Código de Cánones para las Iglesias Orientales–.

Entiendo de importancia que cada Obispo cuente en su curia diocesana con una Asesoría Jurídica; y no estaría de más preguntarse si ello no debería verse plasmado en el Código de Derecho Canónico.

Una posible redacción *de lege ferenda* para el Libro II, Parte II, Sección II, Título III, Capítulo II: De la Curia diocesana, resultaría así:

§ 1. En cada diócesis se constituya una Asesoría Jurídica que conste de abogados y licenciados o doctores en Derecho Canónico, que se distingan por su idoneidad, probidad e integridad.

§ 2. Los integrantes de la Asesoría Jurídica serán nombrados por el Obispo para un trienio, pero transcurrido ese tiempo, puede renovarse el nombramiento para otros trienios.

§ 3. El director de la Asesoría Jurídica además de abogado deberá ser doctor o al menos licenciado en Derecho Canónico.

§ 4. La Asesoría Jurídica asiste al Obispo en toda cuestión legal de la que pueda resultar perjudicada la situación patrimonial de la diócesis. Su dictamen por escrito será requerido con carácter previo y obligatorio para la realización de actos de administración extraordinario o de mayor importancia con relación a la situación económica de la diócesis.

Esta normativa expuesta en el Código impulsaría, y daría un marco apropiado, a las Asesorías Jurídicas Diocesanas, ello sin perjuicio de todo aquello que cada Obispo diocesano pudiere legislar en su diócesis sobre este particular.

CONCLUSIÓN

La Asesoría Jurídica Diocesana es una herramienta de ayuda muy importante para el Obispo diocesano, y por ello no debería estar ausente en ninguna curia diocesana.

Si bien es cierto que la profusión de normas civiles hace imposible que hoy en día una única persona pueda abarcar todos los campos del derecho, y que difícilmente la mayor parte de las diócesis podrán contar en su Asesoría Jurídica con un equipo de abogados impuestos en las diversas ramas del derecho de un país, ello no es justificativo para que las Asesorías no se constituyan. Una solución resultaría que la Asesoría Jurídica Diocesana se ocupe de examinar, desde el punto de vista jurídico, los actos de administración diocesana, y que se

pueda recurrir a colaboradores externos para asuntos concretos en materias de su especialidad⁶⁰.

Las asociaciones de abogados católicos diocesanas pueden resultar de gran ayuda a las Asesorías Jurídicas, cuando estas necesiten recurrir a los citados colaboradores externos.

Muchos de los problemas jurídicos en una diócesis, incluidos los que llegan a procesos judiciales, suelen tener su origen, además de en una consulta tardía, en la falta de una Asesoría Jurídica Diocesana que oriente sobre cada particular, o en la consulta a profesionales del derecho que carecen de conocimientos canónicos. El conocimiento y aplicación del Derecho Canónico es fundamental para todos los profesionales que trabajan en y para la Iglesia.

60. Cf. J. CANARIAS FERNÁNDEZ-CAVADA, *La asesoría jurídica ...*, pág. 343.

LIBERTAD RELIGIOSA Y DE CONCIENCIA EN CUBA: UNA APROXIMACIÓN

JUAN G. NAVARRO FLORIA

SUMARIO: Introducción. 1. Normas constitucionales. 2. Tratados internacionales. 3. El Código Civil y el Código Penal de Cuba. La ley de Asociaciones. 4. Interpretación y aplicación del art. 55 constitucional. 5. Comparación con otros casos en América Latina. 6. Consideraciones para el futuro.

RESUMEN: En este artículo el autor realiza un recorrido por las normas jurídicas cubanas más importantes que se refieren a las cuestiones religiosas: la Constitución, los tratados internacionales firmados por Cuba, el Código Civil, el Código Penal y la Ley de Asociaciones. Extrae importantes conclusiones referidas al derecho a la libertad religiosa, y realiza apreciaciones que podrían ser tenidas en cuenta para el futuro.

PALABRAS CLAVE: libertad religiosa; culto; Cuba; libertad de asociación

ABSTRACT: in this article the author goes over the most important Cuban laws regarding religious issues: Constitution, international treaties signed by Cuba, Civil Code, Penal Code and Associations Law. He draws important conclusions about the right to religious freedom and makes several assessments that may be taken into account in the future.

KEY WORDS: religious freedom; cult; Cuba; association freedom

INTRODUCCIÓN

Cualquier análisis o reflexión acerca de la libertad religiosa en un país en concreto, debe partir de una premisa fundamental: una cosa es lo que indican los textos legales o normativos, y otra distinta es, o puede ser, la realidad. Esta prevención es válida para cualquier tiempo y lugar, pero lo es especialmente para

América Latina. El “realismo mágico” no es solamente un aporte latinoamericano a la literatura universal, sino una característica que también resplandece en el Derecho de la región. No es infrecuente que el legislador promulgue leyes “perfectas”, pero que en la práctica diaria, o incluso en la aplicación por parte de los jueces, el resultado sea distinto del proclamado.

Hecha esta advertencia, comenzaré por indicar algunos textos legales importantes que están formalmente vigentes en Cuba. En un segundo momento, procuraré una interpretación de algunos de ellos, especialmente del artículo 55 de la Constitución cubana. Finalmente, y con la provisoriedad y el temor que imponen el desconocimiento personal de la realidad concreta, aventuraré algunas sugerencias para el futuro. La evolución reciente de la situación política de Cuba, su novedosa apertura a vínculos con países con quienes llevaba demasiado tiempo enemistada, y el rol que concretamente la Iglesia Católica está teniendo en esa apertura, me anima a estas reflexiones, con la limitación que impone la falta de conocimiento personal del país. Esa evolución alimenta la esperanza de que Cuba se reintegre al sistema interamericano y, en algún momento, también a su sistema de monitoreo y protección de los derechos humanos, que incluyen en lugar destacado a la libertad religiosa.

1. NORMAS CONSTITUCIONALES

La Constitución de Cuba (que se define como “*un Estado socialista de trabajadores, independiente y soberano, organizado con todos y para el bien de todos, como República unitaria y democrática, para el disfrute de la libertad política, la justicia social, el bienestar individual y colectivo y la solidaridad humana*”, artículo 1), contiene diversas normas referidas al reconocimiento formal de la libertad religiosa, en el marco de un sistema donde “*El Partido Comunista de Cuba, marxista-leninista, vanguardia organizada de la nación cubana, es la fuerza dirigente superior de la sociedad y del Estado, que organiza y orienta los esfuerzos comunes hacia los altos fines de la construcción del socialismo y el avance hacia la sociedad comunista*” (artículo 5). Entre ellas las más destacadas son:

“*El Estado reconoce, respeta y garantiza la libertad religiosa. En la República de Cuba, las instituciones religiosas están separadas del Estado. Las distintas creencias y religiones gozan de igual consideración.*” (artículo 8).

“*La discriminación por motivo de raza, color de la piel, sexo, origen nacional, creencias religiosas y cualquiera otra lesiva a la dignidad humana está proscrita y es sancionada por la ley. Las instituciones del Estado educan a todos,*

desde la más temprana edad, en el principio de la igualdad de los seres humanos” (artículo 42).

“El Estado, que reconoce, respeta y garantiza la libertad de conciencia y de religión, reconoce, respeta y garantiza a la vez la libertad de cada ciudadano de cambiar de creencias religiosas o no tener ninguna, y a profesar, dentro del respeto a la ley, el culto religioso de su preferencia. La ley regula las relaciones del Estado con las instituciones religiosas” (artículo 55)

Otros artículos constitucionales proclaman la garantía genérica de *“la libertad y la dignidad plena del hombre”* (9), la igualdad ante la ley (41), el goce de diversos derechos sin distinción por motivo de creencias religiosas (43), la libertad de prensa y de palabra, pero *“conforme a los fines de la sociedad socialista”* y con prohibición de medios de comunicación de propiedad privada (53), y la libertad genérica de asociación (54).

2. TRATADOS INTERNACIONALES

Cuba se ha mantenido en general al margen del movimiento internacional de protección de los derechos humanos, y ha evitado firmar o en su caso ratificar la mayor parte de los tratados internacionales de Derechos Humanos, tanto del ámbito global (Naciones Unidas) como del ámbito regional americano. Obviamente, ha evitado también reconocer competencia a tribunales internacionales o a órganos de aplicación o vigilancia establecidos por esos tratados.

Hay, sin embargo, algunas excepciones. Cuba es signataria del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos de 1966, de las Naciones Unidas, aunque no lo ha ratificado. En cambio, no es siquiera signataria de sus protocolos adicionales. Al suscribir el Pacto formuló una declaración según la cual el goce de los derechos establecidos en él, había sido ya permitido al pueblo cubano por la Revolución y ellos estaban ya consagrados por la Constitución y las leyes.

Cuba es Estado parte, de la Convención Internacional sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación Racial, de 1966, aunque al ratificarla hizo reserva de no someterse a la Corte Internacional de Justicia para su aplicación.

Esta convención expresa en su Artículo 5 que *“los Estados partes se comprometen a prohibir y eliminar la discriminación racial en todas sus formas y a garantizar el derecho de toda persona a la igualdad ante la ley, sin distinción de raza, color y origen nacional o étnico, particularmente en el goce de los derechos siguientes:[...] ii) El derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión [...]”*

Siempre en el ámbito de las Naciones Unidas, Cuba es parte de la Convención sobre los Derechos del Niño de 1989, cuyo artículo 14 establece:

“1. Los Estados Partes respetarán el derecho del niño a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión.

2. Los Estados Partes respetarán los derechos y deberes de los padres y, en su caso, de los representantes legales, de guiar al niño en el ejercicio de su derecho de modo conforme a la evolución de sus facultades.

3. La libertad de profesar la propia religión o las propias creencias estará sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la moral o la salud públicos o los derechos y libertades fundamentales de los demás.”

El derecho a la libertad religiosa de los niños es reiterado expresamente también por el artículo 30 del Pacto, relativo a las minorías y los niños pertenecientes a ellas.

En el ámbito de la Organización Internacional del Trabajo, Cuba ha ratificado diversos convenios¹.

De ellos interesa el Convenio 111 sobre Discriminación (en el Empleo y la Ocupación), de 1958 y en vigencia desde 1960, que define como “discriminación”, en ese ámbito, a “*cualquier distinción, exclusión o preferencia basada en motivos de raza, color, sexo, religión, opinión política, ascendencia nacional u origen social que tenga por efecto anular o alterar la igualdad de oportunidades o de trato en el empleo y la ocupación*” (artículo 1.1). En virtud de este tratado, “*Todo Miembro para el cual este Convenio se halle en vigor se obliga a formular y llevar a cabo una política nacional que promueva, por métodos adecuados a las condiciones y a la práctica nacionales, la igualdad de oportunidades y de trato en materia de empleo y ocupación, con objeto de eliminar cualquier discriminación a este respecto*” (artículo 2); y debe entre otras obligaciones “*derogar las disposiciones legislativas y modificar las disposiciones prácticas administrativas que sean incompatibles con dicha política*” (artículo 3.c)².

1. Entre ellos, la Convención 29 sobre Trabajos Forzados de 1930; la Convención 87 sobre Libertad de Asociación y protección del Derecho de Organización de 1948; el Convenio 98 sobre el Derecho de Organización y Negociación Colectiva de 1949; el Convenio 100 sobre Igualdad de Remuneración de 1951; el Convenio 105 sobre Abolición de los Trabajos Forzados de 1957; el Convenio 111 sobre Discriminación en el Empleo y la Ocupación de 1958; el Convenio 138 sobre Edad Mínima de 1973; y el Convenio 122 sobre Política de Empleo de 1964.

2. Sin embargo, el Artículo 4 del Pacto aclara que “*No se consideran como discriminatorias las medidas que afecten a una persona sobre la que recaiga sospecha legítima de que se dedica a una actividad perjudicial a la seguridad del Estado, o acerca de la cual se haya establecido que*

Por su parte, el Convenio 122 sobre Política de Empleo, vigente desde 1966, también establece “*que habrá libertad para escoger empleo y que cada trabajador tendrá todas las posibilidades de adquirir la formación necesaria para ocupar el empleo que le convenga y de utilizar en este empleo esta formación y las facultades que posea, sin que se tengan en cuenta su raza, color, sexo, religión, opinión política, procedencia nacional u origen social*” (artículo 1.2.c).

3. EL CÓDIGO CIVIL Y EL CÓDIGO PENAL DE CUBA. LA LEY DE ASOCIACIONES

No siendo posible un análisis integral de la legislación cubana vigente, me detendré al menos en dos cuerpos legales de especial importancia: el Código Civil (y una ley complementaria de él referida a las asociaciones), y el Código Penal.

En materia de personas jurídicas, el Código Civil (ley 59) dice que son tales, además del Estado, una serie de otros entes que enumera, entre los que no menciona a las iglesias o comunidades religiosas, ni a las asociaciones religiosas (artículo 39). Sí menciona a “*las organizaciones políticas, de masas, sociales*”, a las “*asociaciones constituidas de conformidad con los requisitos establecidos en las leyes*” y a “*las demás entidades a las que la ley confiere personalidad jurídica*”.

El Código Civil limita severamente el derecho de propiedad, ya que “*En la República de Cuba rige el sistema socialista de economía basado en la propiedad socialista de todo el pueblo sobre los medios e instrumentos de producción y en la supresión de la explotación del hombre por el hombre*” (artículo 128.1), aunque se reconoce cierto derecho de propiedad a “*las organizaciones políticas, de masas y sociales*” (como también dice el artículo 22 de la Constitución) y “*otras personas jurídicas cuyos bienes se destinan al cumplimiento de sus fines*” (128.2). Sin embargo, son de propiedad estatal, entre otros “*instalaciones y bienes [que] han sido nacionalizados y expropiados a los imperialistas, latifundistas y burgueses*”, así como “*instalaciones económicas, sociales, culturales y deportivas construidas, fomentadas o adquiridas por el Estado y las que en el futuro construya, fomenta o adquiera*” (artículo 137, que reproduce al artículo 15 de la Constitución). “*El Estado reconoce también la propiedad de las sociedades, asociaciones y fundaciones*” (160).

de hecho se dedica a esta actividad, siempre que dicha persona tenga el derecho a recurrir a un tribunal competente conforme a la práctica nacional”, lo que probablemente se interprete de modo muy amplio en Cuba.

Fuera del Código Civil, encontramos la Ley de Asociaciones³, fuertemente restrictiva e intervencionista, que *“tiene por objeto regular el ejercicio del derecho de asociación reconocido constitucionalmente a todos los ciudadanos”* (artículo 1), pero que sin embargo excluye en forma expresa a las asociaciones religiosas⁴.

Ese vacío legal es advertido por dos disposiciones transitorias (cuarta y quinta), que disponen:

“CUARTA: Las instituciones eclesiásticas o religiosas y las asociaciones basadas en el credo religioso de sus integrantes o relacionadas directamente con las expresadas instituciones, conservarán su actual status jurídico hasta tanto se dicte la ley de cultos que regule el funcionamiento de aquellas.

QUINTA: El Ministerio de Justicia, a través del Registro de Asociaciones Nacionales, atenderá con carácter general y hasta tanto se dicte la legislación especial sobre la materia, las cuestiones legales relacionadas con las instituciones eclesiásticas o religiosas y las basadas en el credo religioso de sus integrantes o relacionadas directamente con las expresadas instituciones. El Ministerio de Justicia, a través del Registro de Asociaciones Nacionales, podrá realizar o disponer que se realicen inspecciones a las instituciones y asociaciones a que se refiere el párrafo anterior, para comprobar su funcionamiento, así como el cumplimiento de las normas jurídicas vigentes y, en su caso, proceder conforme a lo preceptuado en el artículo 19 de esta Ley.”

Ese artículo 19 a su vez dispone que *“El Ministerio de Justicia podrá imponer a las asociaciones y sus directivos las sanciones administrativas que se establezcan en la legislación especial sobre la materia, cuando unas u otros infringieren lo establecido en la ley o en los estatutos o reglamentos internos y las normas de relaciones a que se refiere el artículo 13 de esta Ley”*⁵. Las medidas se

3. Ley 54, 27 de diciembre de 1985, cf. http://www.parlamentocubano.cu/index.php?option=com_content&view=article&id=268:ley-no-54-ley-de-asociaciones&catid=46:leyes&Itemid=79, (accedido el 23 de junio de 2012).

4. Dice el último párrafo del artículo 2: *“No están comprendidas en las prescripciones de esta Ley, las organizaciones de masas y sociales a que se refiere el artículo 7 de la Constitución, las asociaciones eclesiásticas o religiosas, las cooperativas de producción agropecuaria, las de crédito y servicio, y otras autorizadas por la ley”*

5. *“Las normas que regulen las relaciones de coordinación y colaboración entre las asociaciones y los órgano, organismos o dependencias estatales se establecerán de común acuerdo teniendo en cuenta los objetivos que se propongan, las actividades que desarrollen y lo dispuesto en el reglamento de esta Ley. Los órganos, organismos o dependencias estatales podrán realizar inspecciones a las asociaciones con las que mantienen relaciones para comprobar el cumplimiento de las normas e que se refiera el párrafo anterior”*

*adecuarán teniendo en cuenta la infracción cometida, la gravedad de los hechos y los perjuicios causados”*⁶.

Son también interesantes las previsiones del extenso Código Penal (ley 62), tanto en lo que dice como en lo que calla.

Por ejemplo: en relación a los condenados a penas de prisión, entre los derechos que les son reconocidos (artículo 31) no se incluye el de recibir asistencia religiosa, ejercer la libertad de culto o poseer literatura religiosa u objetos de devoción. Esta omisión podría vulnerar las “Reglas mínimas para el tratamiento de los reclusos” aprobadas por las Naciones Unidas⁷.

6. Esta ley reemplazó a otra anterior (ley 1320, del 27 de noviembre de 1976), que derogó la ley vigente desde la época colonial española, pero tampoco reguló a las iglesias y asociaciones religiosas, salvo ponerlas bajo el control del Ministerio de Justicia. Los fundamentos del proyecto de esa ley decían: “Hay en el país numerosas instituciones eclesiásticas o religiosas que se inscribieron como asociaciones a partir de un Real Decreto de 1888, cuando éramos colonia y las instituciones que no fueren católicas tenían que inscribirse como asociaciones para poder tener vida legal. Existen Iglesias como la Adventista, la Bautista etc., que forman una asociación para poder tener vida legal de acuerdo con aquel Real Decreto. La actual Ley de Asociaciones no se pronuncia sobre la existencia de estas; lo que pretendemos es dar un contenido legal a una situación factual, que es la de que el Ministerio de Justicia atiende a estas asociaciones pero no hay ninguna Ley que nos autorice, ni nos ordene, ni disponga que lo hagamos. A llenar a este vacío, hasta tanto decida el país dotarse de la Ley de cultos, es que están dirigidos esos párrafos que legalizan eso que hacemos de hecho”, cf. J. L. SANTANA FARIÑAS, *El derecho de asociaciones en la legislación cubana*, en <http://www.monografias.com/trabajos49/derecho-asociaciones-cuba/derecho-asociaciones-cuba2.shtml>, accedido el 23/6/12.

7. Adoptadas por el Primer Congreso de las Naciones Unidas sobre Prevención del Delito y Tratamiento del Delincuente, celebrado en Ginebra en 1955, y aprobadas por el Consejo Económico y Social en sus resoluciones 663C (XXIV) de 31 de julio de 1957 y 2076 (LXII) de 13 de mayo de 1977. Ver en <http://www2.ohchr.org/spanish/law/reclusos.htm> (accedido el 27 de junio de 2012). Las Reglas 41 y 42 establecen: “41. 1) Si el establecimiento contiene un número suficiente de reclusos que pertenezcan a una misma religión, se nombrará o admitirá un representante autorizado de ese culto. Cuando el número de reclusos lo justifique, y las circunstancias lo permitan, dicho representante deberá prestar servicio con carácter continuo. 2) El representante autorizado nombrado o admitido conforme al párrafo 1 deberá ser autorizado para organizar periódicamente servicios religiosos y efectuar, cada vez que corresponda, visitas pastorales particulares a los reclusos de su religión. 3) Nunca se negará a un recluso el derecho de comunicarse con el representante autorizado de una religión. Y, a la inversa, cuando un recluso se oponga a ser visitado por el representante de una religión, se deberá respetar en absoluto su actitud. 42. Dentro de lo posible, se autorizará a todo recluso a cumplir los preceptos de su religión, permitiéndosele participar en los servicios organizados en el establecimiento y tener en su poder libros piadosos y de instrucción religiosa de su confesión”.

Entre los delitos tipificados está el de genocidio, siguiendo los lineamientos internacionalmente reconocidos⁸, caracterizado por *“la intención de destruir, total o parcialmente a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal”* (artículo 116.1) e incluyendo entre las formas de comisión a quien *“somete a este grupo a condiciones de existencia que constituyan una amenaza de exterminio del grupo o de algunos de sus miembros”*, entre otras.

De especial relevancia es la norma del artículo 206, denominada *“Abuso de la libertad de cultos”*, que dice: *“El que, abusando de la libertad de cultos garantizada por la Constitución, oponga la creencia religiosa a los objetivos de la educación, o al deber de trabajar, de defender la Patria con las armas, de reverenciar sus símbolos o a cualesquiera otros establecidos en la Constitución, es sancionado con privación de libertad de tres meses a un año o multa de cien a trescientas cuotas”*.

Se trata de la prohibición lisa y llana de la objeción de conciencia, lo que implica una negación práctica de la libertad religiosa en un ámbito muy extenso.

El derecho de asociación religiosa, está también severamente limitado por el Derecho Penal. En efecto, el artículo 208 (dentro del capítulo *“Asociaciones, reuniones y manifestaciones ilícitas”*) dispone que *“El que pertenezca como asociado o afiliado a una asociación no inscrita en el registro correspondiente, incurre en sanción de privación de libertad de uno a tres meses o multa hasta cien cuotas. Los promotores o directores de una asociación no inscrita incurren en sanción de privación de libertad de tres meses a un año o multa de cien a trescientas cuotas”*⁹.

En sentido contrario (es decir, favorable en principio a la libertad religiosa), hay otra norma que protege a los actos y ceremonias de culto, que cuenten con la correspondiente autorización. Es el artículo 294, que dice: *“El que impida o perturbe los actos o ceremonias públicas de los cultos registrados que se celebren con observancia de las disposiciones legales es sancionado con privación de libertad de tres meses a un año o multa de cien a trescientas cuotas o ambas.”*

8. Me refiero por ejemplo al Tratado de Roma que establece el Estatuto de la Corte Penal Internacional (1998), que no ha sido firmado por Cuba, y a los Tratados de Ginebra sobre Derecho de guerra (1949), de los que Cuba sí es parte.

9. El artículo siguiente (209) sanciona a *“El que participe en reuniones o manifestaciones celebradas con infracción de las disposiciones que regulan el ejercicio de estos derechos, incurre en sanción de privación de libertad de uno a tres meses o multa hasta cien cuotas. Los organizadores de reuniones o manifestaciones ilícitas incurren en sanción de privación de libertad de tres meses a un año o multa de cien a trescientas cuotas”*.

Si el delito se comete por un funcionario público con abuso de su cargo la sanción es de privación de libertad de seis meses a dos años o multa de doscientas a quinientas cuotas”.

Resulta muy llamativa la norma que establece la sanción penal para los casos de discriminación, ya que sin ninguna razón aparente, se aparta de las reglas universales en la materia y del mismo artículo 42 de la Constitución, y excluye a la discriminación religiosa de la punición. En efecto, la norma (artículo 295) dice lo siguiente:

“El que discrimine a otra persona o promueva o incite a la discriminación sea con manifestaciones y ánimo ofensivo a su sexo, raza, color u origen nacional o con acciones para obstaculizarle o impedirle por motivos de sexo, raza, color u origen nacional el ejercicio o disfrute de los derechos de igualdad establecidos en la Constitución, incurre en sanción de privación de libertad de seis meses a dos años o multa de doscientas a quinientas cuotas o ambas. En igual sanción incurre el que difunda ideas basadas en la superioridad u odio racial o cometa actos de violencia o incite a cometerlos contra cualquier raza o grupo de personas de otro color u origen étnico”.

4. INTERPRETACIÓN Y APLICACIÓN DEL ARTÍCULO 55 CONSTITUCIONAL

El artículo 55 de la Constitución de Cuba, como vimos, dice garantizar la libertad religiosa y de conciencia. Expresamente se reconoce el derecho de “*cam-
biar de creencias religiosas*”¹⁰ y el de “*no tener ninguna*”.

También se menciona allí el derecho “*a profesar, dentro del respeto a la ley, el culto religioso de su preferencia*”. La explícita mención a la obligación de respetar la ley, que podría ser obvia, está indicando de entrada una restricción ya prevista a ese derecho.

10. Como se sabe, el derecho de “cambiar” las creencias religiosas, que aparece en la Declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, no pudo ser incluido en el Pacto Internacional de 1966, cuyo Artículo 18 debió limitarse a proclamar el derecho a “adoptar” unas creencias religiosas (lo que implícitamente supone la posibilidad de cambio), mientras que la Declaración sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación religiosa del 25 de noviembre de 1981, ni siquiera pudo incluir eso. En cambio, el derecho de cambiar de religión, que es evidentemente una concreción fundamental del derecho a la libertad religiosa, sí está expresamente garantizado por el Artículo 12 del Pacto de San José de Costa Rica, en el ámbito americano.

En el capítulo siguiente mencionaré las omisiones más notorias en esta materia en que incurre la carta constitucional cubana. Pero aún en lo que proclama, e incluso antes de examinar qué ocurre en la práctica, ya en la misma legislación encontramos aparentes o posibles recortes y restricciones.

Así por ejemplo:

a) El artículo 42 de la Constitución dispone que la ley deberá sancionar la discriminación “*por motivo de creencias religiosas*”. Sin embargo, como vimos, el Código penal omite de manera muy llamativa la penalización de la discriminación religiosa. En su artículo 295 se castiga la promoción o incitación a la discriminación por todos los demás motivos mencionados en el artículo 42 constitucional, y en los instrumentos internacionales en la materia, excepto por las creencias religiosas. La conclusión evidente es que la discriminación religiosa, aunque teóricamente prohibida, no es castigada. La omisión no puede ser casual.

b) El derecho de asociación religiosa no está expresamente previsto en la Constitución, aunque el artículo 8 menciona a las asociaciones religiosas.

Pero ese derecho de asociación religiosa evidentemente no es libre, desde el momento en que el Código Penal (artículo 208), como vimos, castiga con la cárcel la pertenencia o afiliación a una “*asociación no inscrita en el registro correspondiente*”, e incluso más severamente a los promotores y directores de ella.

Las iglesias y asociaciones religiosas, están sujetas al control del Ministerio de Justicia, sin una normativa clara que las rijan ni garantice sus derechos, como hemos visto.

c) El artículo 55 constitucional menciona la libertad de conciencia. Sin embargo, su concreto ejercicio, que es la posibilidad de plantear una objeción de conciencia en caso de imposición legal de conductas (acciones u omisiones) que sean contrarias a las propias convicciones fundamentales¹¹, está prohibido en Cuba.

Concretamente, el artículo 206 del Código Penal considera como un “*abuso de la libertad de cultos*”, castigado con la cárcel, la objeción de conciencia en varios ámbitos o situaciones, a saber:

En materia de educación, prohibiéndose el cuestionamiento a “*los objetivos de la educación*”, que en el caso cubano parece no ser neutra, sino fuertemente

11. Sobre el derecho a la objeción de conciencia, ver R. NAVARRO VALLS y J. MARTÍNEZ TORRÓN, *Conflictos entre conciencia y ley. Las objeciones de conciencia*, México 2012; y J. G. NAVARRO FLORIA, *El derecho a la objeción de conciencia*, Buenos Aires 2004.

ideológica. La educación se fundamenta en “*el ideario marxista*” y está a cargo del Estado exclusivamente (artículo 39 de la Constitución)

Respecto del “*deber de trabajar*”, que incluye el deber de trabajar para el Estado.

Respecto del deber de “*defender la Patria con las armas*”, es decir, la objeción al servicio militar¹².

Respecto de la obligación de reverenciar los símbolos patrios¹³, y

En general, respecto de “*cualesquiera otro*” deber establecido por la Constitución, lo que convierte la prohibición de la objeción de conciencia en una regla general.

- d) Una de las manifestaciones del derecho a la libertad religiosa, es el derecho de toda persona a recibir asistencia religiosa en las situaciones en que, por razones de hecho (por ejemplo, una internación hospitalaria) o de derecho (por ejemplo, por estar en prisión, o incorporado a las fuerzas armadas y de seguridad y por tanto sujeto a un régimen estricto de disciplina), no le es posible acudir a los lugares de culto y al contacto con los ministros de culto. Y por lo tanto, el correlativo deber del Estado de facilitar a los ministros religiosos la prestación de tal asistencia.

Este derecho no es mencionado en la Constitución ni, hasta donde hemos visto, en la legislación cubana. Pero además es claramente omitido en las normas de ejecución penal incorporadas al Código Penal, que sí ha previsto otros derechos de los internos (artículo 31).

5. COMPARACIÓN CON OTROS CASOS EN AMÉRICA LATINA

Lo primero que hay que señalar es la autoexclusión de Cuba del sistema interamericano de protección de los Derechos Humanos: es el único país de la región que no ha siquiera firmado el Pacto de San José de Costa Rica¹⁴.

12. Cabe recordar que la objeción de conciencia al servicio militar es el supuesto más extendido y que ha dado origen al auge moderno de la objeción de conciencia. Al punto que la Comisión de Derechos Humanos de la ONU ha declarado la existencia de un “derecho de toda persona a presentar objeción de conciencia al servicio militar, como legítimo ejercicio de la libertad de pensamiento, conciencia y religión según el artículo 18 de la Declaración Universal de Derechos Humanos, y el artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos” (Resolución 1998/77, 22 de abril de 1998). El reconocimiento de esta forma de objeción de conciencia fue pedido expresamente por el Concilio Vaticano II de la Iglesia Católica (*Gaudium et Spes*, 79).

13. Como es sabido, los miembros de la Asociación de los Testigos de Jehová rehúsan este homenaje.

14. Estados Unidos, que no lo ha ratificado ni aceptado la competencia de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, al menos es signatario del Pacto.

El Pacto fija lo que podríamos llamar un “standard mínimo” de protección a los derechos humanos, cuya concreción y desarrollo queda para la legislación interna de los estados. Y es al mismo tiempo la “norma común” para todos los países de la región.

En relación a la libertad religiosa, su previsión más importante es el artículo 12, referido a la libertad de conciencia y religión¹⁵, que dice:

“1. Toda persona tiene derecho a la libertad de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de conservar su religión o sus creencias, o de cambiar de religión o de creencias, así como la libertad de profesar y divulgar su religión o sus creencias, individual o colectivamente, tanto en público como en privado.

2. Nadie puede ser objeto de medidas restrictivas que puedan menoscabar la libertad de conservar su religión o sus creencias o de cambiar de religión o de creencias.

3. La libertad de manifestar la propia religión y las propias creencias está sujeta únicamente a las limitaciones prescritas por la ley y que sean necesarias para proteger la seguridad, el orden, la salud o la moral públicos o los derechos o libertades de los demás.

4. Los padres, y en su caso los tutores, tienen derecho a que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones.”

Contrastando esa formulación con la de la Constitución de Cuba, se pueden advertir algunas singularidades:

- a) Cuba no reconoce explícitamente la libertad de “conservar” la religión o creencias. Es cierto que esa mención no necesita ser explícita, pero cuando las libertades de cambiar de religión o de no tener ninguna sí son resaltadas, la omisión resulta llamativa.
- b) Cuba tampoco menciona la libertad de “divulgar” la religión o las creencias (el proselitismo religioso)¹⁶. También en este caso podría alegarse que la libertad de divulgación queda implícita en el reconocimiento genérico de la

15. Como se sabe, existe una ligera diferencia entre los instrumentos del sistema interamericano y los del sistema de las Naciones Unidas, ya que mientras estos últimos hablan de la “libertad de pensamiento, conciencia y religión” (por ejemplo, Artículo 18 del Pacto Internacional) en nuestro continente la libertad de pensamiento se asocia a la libertad de expresión (por ejemplo, Artículo 13 del Pacto de San José de Costa Rica), separadamente de la “libertad de conciencia y religión”.

16. Ver sobre el particular, J. G. NAVARRO FLORIA. y O. LO PRETE, *Proselitismo y libertad religiosa: una visión desde América Latina*, en *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado XXVII* (2011) Madrid, 2011, pág. 59.

libertad religiosa. Sin embargo, a la luz de la severa restricción a la libertad de prensa y de expresión que resulta del propio texto constitucional (artículo 53) cuando prohíbe en forma absoluta y tajante la propiedad privada de medios de comunicación y obliga a que los medios estén “*al servicio exclusivo del pueblo trabajador y del interés de la sociedad*”, se comprende que la omisión no parece casual y, en cambio, parece implicar una clara restricción.

- c) No solamente el Pacto de San José de Costa Rica, sino la totalidad de las declaraciones y los tratados internacionales en la materia, tanto de ámbito global como regional, se preocupan de aclarar que la libertad religiosa debe implicar la garantía de su ejercicio “individual y colectivamente, en público y en privado”.

Esta doble díada (individual-colectivo, público-privado) es propia y específica de la libertad religiosa, no aparece al momento de la proclamación de otros derechos humanos, y destaca que la libertad religiosa excede lo meramente individual y privado para expresarse necesariamente en la esfera pública y en forma asociada y colectiva. Tal dimensión colectiva aparece implícitamente reconocida en el artículo 8 de la Constitución de Cuba (“*las instituciones religiosas están separadas del Estado*”), pero se ha omitido su reconocimiento explícito. Tampoco cuando se reconoce el derecho de asociación en el Artículo 54 a “*los trabajadores, manuales e intelectuales, los campesinos, las mujeres, los estudiantes y demás sectores del pueblo trabajador*” (pero no, significativamente, a cualquier persona) se toma en consideración el factor religioso como un posible aglutinante digno de protección.

El derecho de asociación religiosa no parece por lo tanto suficientemente garantizado, y en cambio los grupos religiosos están sujetos a controles no reglados, por parte del Ministerio de Justicia, en virtud de la Ley 54.

- d) En la formulación constitucional cubana, se omite también cualquier equivalente a la garantía referida a la educación religiosa de los hijos (“*Los padres, y en su caso los tutores, tienen derecho a que sus hijos o pupilos reciban la educación religiosa y moral que esté de acuerdo con sus propias convicciones*”¹⁷)

Es verdad que –como dijimos antes– Cuba es parte en la Convención sobre los Derechos del Niño, que tras proclamar el “*derecho del niño a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión*” dispone que “*Los Estados Partes res-*

17. Una formulación prácticamente idéntica aparece en el Artículo 18 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, y también en otros instrumentos internacionales, como el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (artículo 13).

petarán los derechos y deberes de los padres y, en su caso, de los representantes legales, de guiar al niño en el ejercicio de su derecho de modo conforme a la evolución de sus facultades”.

Pero al mismo tiempo, en materia de educación la Constitución de Cuba dice que la educación está sujeta al “ideario marxista” (artículo 39).

Si contrastamos las normas constitucionales cubanas con la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de 1948, notaremos que en ellas también se omite la mención y garantía de otras manifestaciones básicas de la libertad religiosa, como “*la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia*” (artículo 18).

6. CONSIDERACIONES PARA EL FUTURO

En base a los elementos anteriores, se pueden hacer algunos comentarios pensando en el futuro de la libertad religiosa cubana, que de ninguna manera deben considerarse soluciones únicas para una problemática compleja. Las mejores soluciones son las que el propio pueblo cubano, que vive y ha vivido en la isla en las últimas décadas, pueda y quiera darse de acuerdo con su realidad, su historia, su presente, su evolución futura, y el conjunto de su legislación y costumbres.

Sin embargo, a la luz de la experiencia de otros países latinoamericanos, es posible hacer algunos comentarios.

- 1) En todos los países latinoamericanos de tradición española o portuguesa, rige un sistema de derecho escrito donde la fuente de derecho más importante es la ley. Por lo tanto, una actualización del ordenamiento jurídico requiere normalmente del dictado de leyes. Ello sin perjuicio de la importancia de la jurisprudencia u otras fuentes, en la evolución del Derecho.

En esta materia, es importante la experiencia reciente de varios países que han legislado sobre libertad religiosa, como es el caso de México (1992), Colombia (1994), Chile (1999), Perú (2010); y los proyectos existentes en otros países (Argentina, Brasil). De todos ellos el caso quizás más cercano a Cuba sea el de México, que salió de un período de fuerte restricción a la libertad religiosa con una legislación que, sin garantizar plenamente el ejercicio de esa libertad, trajo avances significativos.

Lo que ciertamente debe ser evitado es una legislación hecha a la medida de un solo grupo religioso (como se viene intentando en algunos países de América Central, por caso la fracasada ley 185-2010 de Honduras); es necesario un

esfuerzo para incluir a la totalidad de las confesiones religiosas, aunque eso no sea sencillo.

- 2) Ciertamente, un paso primero y necesario debería ser la puesta en vigencia del Pacto de San José de Costa Rica, de la Declaración Americana de Derechos Humanos, y eventualmente de otros tratados de derechos humanos. Allí están condensados los núcleos básicos de la libertad religiosa. Y se contiene la obligación de la adecuación progresiva de la legislación interna.
- 3) Muchos países de América Latina han firmado acuerdos o concordatos con la Santa Sede (algunos antiguos, y otros bastante recientes y vigentes)¹⁸. El modelo concordatario es aplicable *mutatis mutandi* a las demás confesiones religiosas, vía firma de acuerdos de derecho interno (España, Colombia).

La hipotética firma de un acuerdo entre Cuba y la Santa Sede podría ser un avance interesante, no solamente para la Iglesia Católica y los católicos, ya que es posible prever ese acuerdo una protección genérica de derechos de la libertad religiosa también para no católicos, como ocurre en el reciente concordato con Brasil (2008).

- 4) Observando los contenidos de las leyes ya aprobadas en América Latina en materia de libertad religiosa, es posible identificar algunos contenidos posibles para tal legislación, a saber:

- a) **Garantía de derechos individuales:** todas las leyes de libertad religiosa incluyen un catálogo más o menos extenso de derechos individuales. En parte repiten lo que ya exigen los tratados internacionales, pero otras veces amplían o precisan mejor esos enunciados.

Este capítulo es importante porque es común para todos los ciudadanos y muestra el valor de la religión en sí misma, como exigencia de la dignidad humana.

Un aspecto que merece especial atención es el reconocimiento del derecho a la *objeción de conciencia*, por los conflictos crecientes entre leyes y obligaciones de conciencia (en general –aunque no siempre– fundadas en la religión). El reconocimiento de este derecho no aparece en las leyes más antiguas, pero sí en la ley de Perú. En el caso de Cuba, se requeriría además la derogación de la norma prohibitiva antes mencionada.

- b) **Garantía de derechos colectivos:** un capítulo importante, generalmente presente y que también amplía lo que dicen los tratados internacionales, es el de los derechos de las iglesias y comunidades religiosas. La libertad religiosa tiene una dimensión colectiva, y por eso los tratados (esto es

18. Ver sobre el particular J. G. NAVARRO FLORIA (coord.), *Acuerdos y concordatos entre la Santa Sede y los países americanos*, Buenos Aires 2011.

muy notable en la Declaración de 1981) incluyen entre los derechos derivados de ella no solo los de las personas, sino también los de los grupos.

En esta materia es esencial que la ley recoja y aplique el *Principio de autonomía*, por el que el Estado se autolimita y se excluye de interferir en la vida interna de las comunidades religiosas.

Ese principio tiene múltiples aplicaciones. Una muy clara es exclusión de la aplicación de normas laborales a los ministros de culto; pero también la reserva de la solución de los conflictos internos de cada comunidad religiosa a las normas y mecanismos disciplinarios de la propia comunidad, o el ingreso y expulsión de fieles, sustrayéndolos a la intervención estatal.

- c) **Personalidad jurídica de las iglesias y comunidades religiosas:** el principio de autonomía exige también el respeto de las diferencias entre las confesiones, evitando imponer a todas un modelo único de organización. Es un punto de partida importante el hecho de que la propia Ley de Asociaciones de Cuba, ya haya previsto y anuncie una ley específica para las asociaciones religiosas, de manera que no se trataría más que de dar cumplimiento a una previsión legal ya existente.

Las personas jurídicas religiosas tienen una especificidad propia que las diferencia de las asociaciones o sociedades civiles. Tienen una estructura propia, y se les debe respetar el ya recordado principio de autonomía. Es difícil encontrar un común denominador a todas.

Las leyes suelen prever una registración ante el Estado. Pero no debería ser condición para poder actuar y existir (como lamentablemente ocurre en México, y también en la Argentina).

Este capítulo presenta algunos problemas¹⁹, cuya solución no puede postularse *a priori* sino que requiere un mejor conocimiento de la realidad pasada y presente de Cuba. Por ejemplo: ¿Se debe exigir la constitución de una persona jurídica nueva con un formato predefinido (escritura pública), o registrar lo que ya existe? ¿Qué ocurre con las iglesias presentes en Cuba, que ya tienen personería jurídica reconocida en sus países de origen? ¿Y con las que ya tuvieron un reconocimiento bajo regímenes jurídicos que estuvieron vigentes en el pasado?

- d) **Estatuto de los ministros religiosos:** Las leyes acostumbran incluir previsiones acerca de los ministros religiosos o de culto. Está bien que así ocu-

19. Cf. J. G. NAVARRO FLORIA, *El reconocimiento jurídico de las iglesias, comunidades y entidades religiosas*, en *Actualidad y retos del Derecho Eclesiástico del Estado en Latinoamérica*, México DF 2005.

rra. La regla debe ser que cada iglesia decide quienes son sus ministros (aunque es razonable poner alguna limitación objetiva).

La importancia de establecer un estatuto de los ministros de culto radica en las consecuencias: la necesidad de proteger el secreto religioso (que incluye el secreto de confesión, pero es más amplio que este); la posibilidad de organizar mecanismo de asistencia religiosa en situación de especial sujeción (hospitales, cárceles –como vimos, hoy ausente de la legislación cubana–, cuarteles...); la ya mencionada “excepción ministerial” y por tanto la no aplicación de leyes laborales a los ministros de culto; etcétera.

La figura de los capellanes y los ministros de culto no sería extraña al derecho cubano, porque está prevista en los Convenios de Ginebra de 1949, de los que Cuba es parte.

- e) **Mecanismos de protección:** una ley de libertad religiosa puede establecer mecanismos de protección de los derechos de la libertad religiosa (acción de amparo o de protección); y también la legitimación de las iglesias o comunidades para defender los intereses colectivos o de incidencia colectiva de sus fieles. En esta materia habrá que atender a los procedimientos judiciales ya existentes en Cuba.
- f) **Sistema de acuerdos y ámbitos de colaboración:** la ley no puede prever todas las cuestiones posibles, y sobre todo, no puede prever todos los intereses particulares de cada una de las confesiones religiosas (días festivos, normas alimentarias, sepulturas, vestimenta...). El mecanismo idóneo para esas previsiones son los acuerdos particulares con cada una (como ocurre en España, en Italia aunque allí no hay ley general, y en Colombia; y está previsto en Perú).

Los acuerdos permiten llevar a la práctica otro principio importante, que es el de colaboración, que puede tener múltiples contenidos: la financiación de las confesiones religiosas, sea esta directa (por asignaciones del Estado o por decisión de los ciudadanos, como en el sistema italiano) o indirecta (exenciones impositivas); la atención y gestión del patrimonio histórico y cultural de significación religiosa; la ya mencionada asistencia religiosa en situaciones de especial sujeción; y la atención de las necesidades particulares de cada confesión.

- g) **Organismos especializados:** generalmente las leyes de libertad religiosa establecen algún organismo del Estado especializado para el trato con las iglesias y confesiones religiosas. Estos organismos se alojan en distintas áreas de gobierno, generalmente los ministerios de justicia (tal como ahora ocurre en Cuba). El principio de autonomía de las confesiones religiosas, exige que esos organismos estatales no tengan injerencia en la vida

interna de las iglesias y confesiones. Que su función sea estar al servicio y servir de nexo, pero no ser controladores²⁰.

Una posibilidad prevista por algunas leyes, es la constitución de algún *consejo* u *organismo asesor*, con presencia de representantes de las propias confesiones religiosas. Debe ser bien pensado para que no se convierta en un órgano de privilegio para algunos que ejerzan alguna forma de censura sobre otras minorías.

- h) **Las “cuestiones mixtas”**: un programa legislativo, para ser completo, no puede ignorar que actualmente los temas más conflictivos de intersección entre el Estado y la religión, supuesta o alcanzada la libertad religiosa básica, están en otras áreas, y difícilmente pueden ser resueltos por una ley de libertad religiosa.

Algunos son temas “clásicos” de roce entre el Estado y las confesiones religiosas: la familia y la educación.

En materia de familia, en América Latina y también en Cuba tiene una larga tradición el matrimonio civil obligatorio. Pero se abre paso el reconocimiento de efectos civiles al matrimonio religioso (Chile, Brasil). Sin embargo, al mismo tiempo el matrimonio como institución está en crisis, no ya por el divorcio, sino por el matrimonio homosexual, por ejemplo (que Cuba no admite). Lo mismo que, en general, el derecho de familia.

Otro gran tema es el de la educación y en particular la enseñanza escolar de la religión. En América Latina hay experiencias distintas en esta materia. La pregunta es cómo hacer efectivo el derecho de los padres a que sus hijos reciban enseñanza conforme a sus propias convicciones (como garantizan los tratados internacionales, incluso la Convención sobre los Derechos del Niño, ya vigente para Cuba). Esto incluye la enseñanza escolar de la religión, pero es más amplio, y también se refiere a la existencia de escuelas gestionadas por las iglesias y comunidades religiosas, hoy prohibidas en Cuba.

Vinculado con esto está el amplio campo de la educación no formal y de la cultura, y en particular el de la propiedad y gestión de medios de comunicación social, y de la interacción entre libertad religiosa y libertad de expresión (problema del *hate speech*).

Existen también *nuevos problemas bioéticos*: a las clásicas cuestiones referidas a la familia, se suman ahora las vinculadas al comienzo y al fin de la vida:

20. El derecho de inspección y de sanción a las asociaciones religiosas que otorga el artículo 19 (en función de la norma complementaria Cuarta) de la ley de Asociaciones, según sea ejercido, puede vulnerar esa autonomía.

aborto, procreación asistida con todos sus problemas, eutanasia... Son temas que movilizan a las confesiones religiosas.

Esos problemas llevan a la multiplicación de casos de objeción de conciencia, como ya se dijo. En América Latina hay países que la reconocen y protegen ampliamente, incluso en sus constituciones (como Paraguay), otros la reconocen formalmente pero no en la práctica en muchos casos; pero en el caso de Cuba hallamos una lisa y llana prohibición que atenta contra la Libertad Religiosa. Este es un tema crucial para verificar el respeto efectivo a la Libertad Religiosa en cualquier país.

Es de esperar que los nuevos tiempos que parecen abrirse en Cuba, permitan los cambios necesarios tanto constitucionales como en la legislación y, sobre todo, en la práctica, de manera que se amplíe el espacio y la garantía efectiva de la libertad religiosa para todas las personas, tanto en la faz individual como colectiva.

COMENTARIO AL DISCURSO DEL SANTO PADRE FRANCISCO A LOS JUECES, OFICIALES, ABOGADOS Y COLABORADORES DEL TRIBUNAL APOSTÓLICO DE LA ROTA ROMANA (23-01-2015)

MARCELO PARMA

SUMARIO: 1. La mentalidad moderna y la intentio contrahendi. 2. Un poco de historia. 3. El sistema codicial y el canon 1099. 4. Error o simulación: ¿se yerra o se excluye? 5. Los últimos aportes doctrinales y la actualidad de las palabras del papa Francisco.

RESUMEN: Al inicio del año judicial, el Romano Pontífice en su alocución a la Rota Romana, recuerda el ambiente que viven los fieles que se preparan para celebrar el matrimonio, así como las crisis que los rodean y envuelven. Dentro del clima sinodal sobre la familia, el comentario recuerda la importancia de la intencionalidad y del discernimiento entre error y exclusión de las propiedades esenciales de este sacramento de vida y amor.

PALABRAS CLAVE: Francisco; matrimonio; Rota Romana; error; simulación.

ABSTRACT: In his speech to the Roman Rota at the beginning the judicial year, the Roman Pontiff remembers the environment where faithful who prepare to celebrate marriage lives, as well as the crisis that surrounds them. Inside the synodal atmosphere about family, the current article remembers the importance of intention and judgment between error and exclusion of essential attributes of this life and love sacrament.

KEY WORDS: Francis; marriage; Roman Rota; error; simulation

I. LA MENTALIDAD MODERNA Y LA INTENTIO CONTRAHENDI

El diagnóstico agudo, incisivo y realista efectuado por el Santo Padre en su discurso al Tribunal Apostólico de la Rota Romana el 23 de enero de 2015,

pone a los tribunales eclesiásticos en la ardua tarea de discernir en los procesos de nulidad matrimonial, no solo la aptitud nupcial de los contrayentes (canon 1095), sino también la actitud o intención con estos se acercan a contraer su matrimonio (cánones 1099 y 1101 § 2).

Dijo el papa: *“La crisis de valores presente en la sociedad no es, desde luego, un fenómeno reciente. Hace ya cuarenta años, el papa Pablo VI, dirigiéndose precisamente a la Rota Romana, estigmatizaba las enfermedades del hombre moderno, a veces herido por un relativismo sistemático que lo somete a las opciones más fáciles de la situación, de la demagogia, de la pasión, del hedonismo, del egoísmo, de suerte que exteriormente trata de impugnar la “majestad de la ley” e, interiormente, casi sin percatarse, sustituye el imperio de la conciencia moral por el capricho de la conciencia psicológica. En efecto, el abandono de una visión de fe desemboca inexorablemente en un conocimiento falso del matrimonio que no carece de consecuencias para la maduración de la voluntad nupcial”*.

El papa sugiere consecuentemente que se estudie con particular esmero el capítulo de nulidad previsto en el canon 1099. Un capítulo que se emparenta con el previsto en el canon 1101 § 2; ya que si bien el primero se refiere a un vicio del intelecto y no de la voluntad, se torna eventualmente irritante cuando logra incidir de un modo determinante en la voluntad del que yerra, moviéndolo a querer “algo” que no es el matrimonio, cuyas propiedades señala el canon 1056.

En este sentido, la mentalidad moderna ha producido, desde sus hábitos intelectuales y morales, un déficit en la comprensión del matrimonio. El hombre moderno, que tan bien describía ya el beato papa Pablo VI, piensa como quiere, y quiere lo que piensa; es decir: piensa conforme a un criterio autorreferencial, y escoge, elige y decide conforme a él.

El papa Francisco señala la génesis y la consecuencia de este problema. El hombre moderno, dice el Papa, *“impugna la ley y se refugia en la conciencia psicológica, despreciando la conciencia moral”*. Esto quiere decir, que se da sus propias reglas y las justifica desde su subjetividad. Asimismo, la falta de fe, favorece decididamente esta actitud intelectual y moral: *“La fe queda privada de su valor orientativo y normativo, dejando campo libre a las transacciones con el propio egoísmo y con las presiones de la mentalidad corriente”*. En efecto, la falta de fe explica y favorece este escenario conceptual y actitudinal.

No obstante la situación descrita, el papa no ignora ni silencia el luminoso testimonio de quienes con sinceridad abrazan el contenido y la riqueza del matrimonio: *“Ciertamente, el Señor, en su bondad, permite que la Iglesia se alegre por las tantas y tantas familias que, sustentadas y alimentadas por una fe sincera, realizan en la fatiga y en la alegría propias de la vida diaria los bienes del matrimonio, bienes que asumen con sinceridad en el momento de la boda y persiguen con fidelidad y tenacidad”*. Estos matrimonios son coherentes y consecuentes con

la fe recibida. Una fe que les ha llevado a asumir y vivir los bienes del matrimonio “*en la fatiga y en la alegría propias de la vida diaria*”. No rechazan, en este caso, los esposos los bienes del matrimonio. No se han dejado ganar por la mentalidad mundana. Pero, agrega el Santo Padre, *la Iglesia conoce también el sufrimiento de muchos núcleos familiares que se disgregan, dejando tras sí escombros de relaciones afectivas, de proyectos, de expectativas comunes. El juez está llamado a practicar su análisis judicial cuando caben dudas acerca de la validez del matrimonio, para comprobar la existencia de un vicio de origen del consentimiento, tanto directamente, por falta de intención válida, como por grave déficit de comprensión del propio matrimonio que determine la voluntad (cf. canon 1099). Y es que, en no pocas ocasiones, la crisis del matrimonio es, en su raíz, crisis de conocimiento iluminado por la fe, es decir por la adhesión a Dios y a su designio de amor, realizado en Jesucristo*”.

II. UN POCO DE HISTORIA

En el año 1767 el Papa Benedicto XIV sostuvo respecto de las concepciones erróneas con que un contrayente puede quizás casarse, que estas eran inocuas respecto de su virtualidad para excluir alguna de las propiedades esenciales del matrimonio. Prevalecía, afirmaba el Santo Padre, la intención de querer casarse conforme a la doctrina propuesta y enseñada por la Iglesia. Se decía: “*puede que el contrayente piense que el divorcio es una buena solución para resolver un matrimonio infeliz, pero ello ordinariamente no quiere decir que esa persona se case queriendo un matrimonio disoluble*”. Prevalece en él, aun por razones meramente culturales, la voluntad de casarse según la doctrina de la Iglesia.

Esta doctrina pontificia fue receptada por el Código de Derecho Canónico de 1917. El canon 1084 de aquel cuerpo canónico señalaba que “*el simple error acerca de la unidad, de la indisolubilidad o de la dignidad sacramental del matrimonio no vicia el consentimiento matrimonial aunque dicho error sea causa del contrato*”.

Dos detalles se constataban en la previsión codicial: a) se declaraba inocuo no solo el error “simple”, sino también el error “causa del contrato”. Es decir, que tanto el error teórico o concomitante, como el error antecedente, no viciaban la voluntad del contrayente. b) no se especificaba qué tipo de error sí podía tener un efecto invalidante.

La doctrina se encargó en aquel contexto de conceptualizar estos tipos de errores y justificar la previsión del canon 1084. Se decía:

El error simple, también llamado “teórico” o “concomitante”, es el falso juicio con el que el contrayente se casa, pero que carece de efecto práctico. El

contrayente piensa que el matrimonio es, por ejemplo, disoluble, pero de hecho no quiere para sí, aquí y ahora, y con su otro contrayente concreto, un matrimonio disoluble. Prevalecía, cuanto menos, el catolicismo cultural en la mentalidad del contrayente.

El error en los motivos, también llamado “causal”, “motivante” o “antecedente”, es un error en la motivación por la que el contrayente se casa. El contrayente se casa, por ejemplo, porque piensa que el matrimonio es disoluble. En este caso el contrayente no solo se casa “pensando” (error teórico) que el matrimonio es disoluble, sino “porque” el matrimonio es disoluble (error antecedente). Se decía pacíficamente en la doctrina que este error (*causam dans contractui*) no era un error práctico, y que por lo tanto no incidía en la voluntad “*in suo termino*”. Este error movía al sujeto a casarse pero sin determinar el objeto del consentimiento. Mueve a querer pero no determina lo querido, decía la doctrina; y se formulaba su dinámica psicológica en estos términos: “*me caso porque el matrimonio es disoluble, pero no solo y en cuanto es disoluble*”.

Ante la perplejidad que generaba el valor causal de este tipo de error, y su consecuente formulación psicológica: “*Si el contrayente hubiera sabido que el matrimonio no era disoluble, no se hubiera casado*”, se respondía diciendo que esa era una especulación interpretativa; la cual indicaría quizás lo que el sujeto “*hubiera querido... si hubiera sabido*”, pero no “*lo que realmente quiso*”.

Lo cierto es que a partir de la segunda mitad del siglo XX una serie de hitos jalonaron una evolución conceptual y práctica en este tema:

- a) En el año 1954 una sentencia rotal (c. Felici) sostuvo que hay errores enraizados en la mente, al punto que constituyen una segunda naturaleza, y determinan el objeto de lo querido. Toda persona quiere en general conforme a las ideas profundamente arraigadas que tiene. Las ideas e imágenes poseen una naturaleza dinámica; y mientras más vivas y profundas, más se radican en la personalidad.

Comenzaba a desarrollarse paulatinamente la doctrina del denominado error pertinaz. Un error que por su obstinada radicación en el intelecto del contrayente, lleva a este a querer solo el tipo de matrimonio que conforme a su errónea apreciación, concibe.

- b) Con el antecedente anterior, en el año 1970 se consolidó la doctrina del “error pertinaz”, al que se denominó también: “radicado”, “obstinado” o “determinante”.

Así las cosas, ya se hablaba en aquel entonces de tres tipos de errores: concomitante, antecedente y pertinaz. Considerando a los dos primeros irrelevantes, y al tercero, invalidante. Respecto del derecho aplicable al error pertinaz, el

capítulo invocado era el de la “simulación implícita”, ya que el canon 1084 no contemplaba al error de derecho como invalidante.

- c) En el año 1971 una sentencia rotal (c. Pompedda) decía que no se podía seguir sin más con la presunción de los siglos precedentes, consagrada por el Código de 1917. Este juez rotal fue todo un precursor de lo que con toda claridad afirma hoy el Papa Francisco: *“Esta eventualidad no debe ya considerarse excepcional, como en el pasado, dado precisamente el frecuente predominio del pensamiento mundano sobre el magisterio de la Iglesia”*.
- d) En el año 1983 se reformó el Código de Derecho Canónico, reformulándose este tema conforme a los avances doctrinales y jurisprudenciales. Reza el actual canon 1099: *“El error acerca de la unidad, de la indisolubilidad o de la dignidad sacramental del matrimonio, con tal que no determine a la voluntad, no vicia el consentimiento matrimonial”*.

Dos cosas se destacan en la nueva legislación: a) no se habla de tipos de errores, b) se señala qué tipo de error es invalidante, a saber: aquel que, de cualquier modo que se lo quiera definir, “determine la voluntad”. La regla es clara: el error no invalida *“dummodo non determinet voluntatem”*.

III. EL SISTEMA CODICIAL Y EL CANON 1099

El Código de Derecho Canónico regula entre los vicios del consentimiento el error de hecho y el error de derecho. Ambos pueden ser: sustanciales o accidentales. El error de derecho es el que versa sobre el instituto matrimonial; sobre lo que es el matrimonio o sobre el matrimonio institución. El error de hecho es el que versa sobre la persona concreta con la que se contrae el matrimonio aquí y ahora.

El error de derecho sustancial está previsto en el canon 1096; y el error de derecho accidental en el canon 1099. El error de hecho sustancial está previsto en el canon 1097 § 1; y el error de hecho accidental en el canon 1097 § 2.

Dice el Santo Padre: *“El juez está llamado a practicar su análisis judicial cuando caben dudas acerca de la validez del matrimonio, para comprobar la existencia de un vicio de origen del consentimiento, tanto directamente, por falta de intención válida, como por grave déficit de comprensión del propio matrimonio que determine la voluntad (cf. can. 1099)”*.

El canon 1099, al que el Santo Padre hace referencia, tiene tres elementos que lo definen y circunscriben. Veamos:

- a) Supuesto de hecho básico: se trata del error, esto es, de un falso juicio. Debe existir una inadecuación entre el intelecto y la realidad. El sujeto se casa creyendo, y queriendo por convicción jurídica, que el matrimonio es disoluble, o que puede casarse a su vez con terceras personas o mantener trato afectivo y sexual con ellas.
- b) Limitación: se trata de un error sobre las propiedades esenciales del canon 1056 (propiedades). La previsión es en este sentido menor que la prevista en el canon 1101 § 2 respecto de la simulación (propiedades y elementos).
- c) Criterio discriminante: debe tratarse de un error que tenga la virtualidad de determinar la voluntad del contrayente a querer solo y exclusivamente un tipo de matrimonio que no es el consagrado en los cánones 1055 y 1056

Las razones que inspiran la redacción y el alcance del canon 1099 son las siguientes:

- a) El principio general del canon se justifica porque no se trata de un error sobre la esencia del matrimonio (canon 1096). Se yerra sobre cómo es el matrimonio, y no sobre lo que es el matrimonio.
- b) El error afecta en principio al intelecto y no a la voluntad. La determinación de la voluntad será una instancia a probar en cada caso concreto, y con la fuerza prevista en el *in fine* del canon.
- c) Se piensa en un error accidental. En efecto, la unidad y la indisolubilidad (canon 1056) no deben ser conocidos expresa y previamente por el contrayente. Lo que sí debe conocerse y no puede ignorarse son los elementos esenciales descritos en el canon 1096.

El error accidental de derecho previsto en el canon 1099 no debe confundirse con tres figuras afines:

- a) Simulación: en la simulación (canon 1101 § 2) no se produce una “errada apreciación” sino una positiva exclusión de alguna propiedad o elemento.
- b) Condición: en la condición el contrayente, en general, duda sobre una circunstancia que pretende le sea asegurada. En el error determinante el contrayente no duda: tiene la certeza de un juicio que no por falso deja de ser producido con total certeza.
- c) Ignorancia: la única ignorancia que invalida el matrimonio por sí misma es aquella prevista en el canon 1096 (ignorancia de derecho sustancial). El contrayente no puede no saber, al momento de casarse, que el matrimonio es “*un consorcio permanente entre un varón y una mujer, ordenado a la procreación de la prole mediante una cierta cooperación sexual*”. En cambio, el contra-

yente puede no saber que el matrimonio es indisoluble o exclusivo, siempre y cuando no lo quiera, con voluntad determinada o excluyente, disoluble o con reserva de establecer otras uniones conyugales o relaciones afectivo-sexuales con terceras personas.

IV. ERROR O SIMULACIÓN: ¿SE YERRA O SE EXCLUYE?

El papa nos recuerda que hay una poderosa mentalidad mundana que marca la biografía de muchos contrayentes y explica, lamentablemente, su fracaso matrimonial: *“La experiencia pastoral nos enseña que hoy en día hay un gran número de fieles en situación irregular, sobre cuya historia ha influido poderosamente la tan extendida mentalidad mundana”*. Y es esa mentalidad, la que, en muchos matrimonios, subyace a modo de un vicio de comprensión con incidencia práctica: *“Quiero un matrimonio tal como lo entiendo, y si no, no lo quiero”*, dice el contrayente; por ello el papa señala: *“El matrimonio tiende a ser visto como una mera forma de gratificación afectiva que puede constituirse de cualquier manera y modificarse de acuerdo con la sensibilidad de cada uno”*. Y continúa el Santo Padre: *“Uno de los frutos de esta actitud es una fe encerrada en el subjetivismo, donde solo interesa una determinada experiencia o una serie de razonamientos y conocimientos que supuestamente reconfortan e iluminan, pero en definitiva el sujeto queda clausurado en la inmanencia de su propia razón o de sus sentimientos”*. Esta actitud no puede sino impulsar *“a los candidatos al matrimonio a la reserva mental acerca de la permanencia misma de la unión, o de su exclusividad, las cuales perderían vigencia en caso de que la persona amada no realizara ya las propias expectativas de bienestar afectivo”*.

Ahora bien, el discernimiento judicial supone definir bajo cuál capítulo subsumir o encuadrar la mentada disposición intelectual y volitiva del contrayente, tan bien descrita por el papa.

La doctrina está conteste en hacer una práctica distinción entre la intención excluyente (simulación) y la intención errónea que determina la voluntad (error de derecho).

Por un lado se dice que no parece *prima facie* posible que quien piensa de una determinada manera no sepa lo que la Iglesia cree, enseña y propone respecto del matrimonio. En un mundo mediático y globalizado resulta muy improbable una ignorancia de ese tipo; más aún si el contrayente pasa como mínimo por el trámite previo del expediente matrimonial. Se sabe lo que la iglesia piensa, aunque no se lo comparta; e incluso, se lo rechaza. Si es así, el contrayente que se mantiene en su tesis, opinión o idea contraria a alguna de las propiedades esenciales del matrimonio, y la hace formar parte del objeto de su consentimiento-

to, estaría excluyendo con un acto positivo de voluntad la propiedad en cuestión. Estaría, simulando. En tal caso, la nulidad de su matrimonio debería ser examinada a tenor del canon 1101 § 2.

Hoy es muy común, en este sentido, asistir al denominado “error de opinión”. El hombre moderno dice: “*Sé cómo piensa la iglesia pero prefiero pensar como yo pienso*”; lo que le puede llevar muy probablemente a querer un matrimonio tal como lo concibe. El error de opinión bien puede determinar la voluntad; aunque no necesariamente; y este es el desafío para el discernimiento judicial. En efecto, debe siempre demostrarse que una idea pasa a formar parte del objeto del consentimiento.

El que yerra, en cambio, está convencido de lo que piensa. Está en posesión de un juicio falso pero subjetivamente cierto. Se trata de una suerte de error invencible, dice la doctrina. En tal caso el contrayente no rechaza lo que la Iglesia enseña y celebra cuando recibe a los novios al matrimonio, sino que sencillamente está determinado *ad unum* a querer algo distinto; algo que no es el matrimonio en su integridad (canon 1056). El contrayente quiere un matrimonio disoluble porque está erróneamente convencido de que no existe otro tipo de matrimonio que no sea el que él concibe. En tal caso, la nulidad de su matrimonio debería ser examinada a tenor del canon 1099.

Dice el papa: *El juez está llamado a practicar su análisis judicial cuando caben dudas acerca de la validez del matrimonio, para comprobar la existencia de un vicio de origen del consentimiento, tanto directamente, por falta de intención válida, como por grave déficit de comprensión del propio matrimonio que determine la voluntad (cf. canon 1099). Y es que, en no pocas ocasiones, la crisis del matrimonio es, en su raíz, crisis de conocimiento iluminado por la fe, es decir por la adhesión a Dios y a su designio de amor, realizado en Jesucristo*”.

El papa alude a la “*falta de intención válida*” y a un “*grave déficit de comprensión que determina la voluntad*”. Es interesante distinguir estas expresiones y definir técnicamente su posible alcance.

Por de pronto, debe decirse que todo vicio del consentimiento conlleva una intención inválida; esto es: no idónea para instaurar un vínculo matrimonial. En este sentido, tanto el simulador como el que yerra con un error determinante, contraen inválidamente. El primero excluyendo, y el segundo queriendo un objeto inadecuado. El primero rechaza, excluye, aparta y mutila deliberadamente el objeto del consentimiento; el segundo, determina su voluntad a un objeto que no es el matrimonio en su integridad. Si hablamos de la indisolubilidad, por ejemplo, el simulador excluye la indisolubilidad (“quiere no quererla”, por un acto positivo). El que yerra no excluye, sino que simplemente escoge el matrimonio como disoluble, ya que es lo que su intelecto concibe y su voluntad de un modo

determinado, quiere. En definitiva, el que yerra está equivocado, en cambio, el que simula impugna la ley.

La expresión: “*intención inválida*”, deja abierta esta doble interpretación judicial. Empero, la expresión “... *tanto directamente...*”, parece hacer referencia más bien a la simulación; pues el simulador elige excluir, poniendo un acto positivo de voluntad contrario a una propiedad o elemento (canon 1101 § 2).

Se muestran compatibles con este razonamiento estas palabras del Santo Padre: “*Resulta evidente que, para quien cede a esta actitud, la fe queda privada de su valor orientativo y normativo, dejando campo libre a las transacciones con el propio egoísmo y con las presiones de la mentalidad corriente, que los medios de comunicación han convertido en dominante*”. Esta crisis, “*impulsa a los candidatos al matrimonio a la reserva mental acerca de la permanencia misma de la unión, o de su exclusividad, las cuales perderían vigencia en caso de que la persona amada no realizara ya las propias expectativas de bienestar afectivo*”. En definitiva, “*el matrimonio tiende a ser visto como una mera forma de gratificación afectiva que puede constituirse de cualquier manera y modificarse de acuerdo con la sensibilidad de cada uno*”; y así, “(el contrayente) *exteriormente trata de impugnar la “majestad de la ley”*”.

Más aún, una suerte de “*formalismo espiritual*” pretende enmascarar una realidad vacía, que no solo no excluye la hipótesis de nulidad planteada, sino que reclama al mismo tiempo una fuerte revisión de los métodos pastorales de preparación matrimonial: “*Existe, de hecho, una suerte de mundanidad espiritual, que se esconde detrás de apariencias de religiosidad e incluso de amor a la Iglesia, y que induce a perseguir, en vez de la gloria del Señor, el propio bienestar personal*”.

Por otra parte, la referencia al “*grave déficit de comprensión*”, refiere de modo explícito al error determinante (canon 1099). En efecto, puede haber un nivel de ignorancia tal sobre la doctrina del matrimonio, y como contrapartida una información mundana contraria a los bienes y propiedades del mismo, que el contrayente es víctima de su propio déficit conceptual. No debe olvidarse que detrás del error hay siempre una forma de ignorancia; pues todo error es “*una certeza de lo falso y una ignorancia de lo verdadero*”.

Formas mentales arraigadas y radicadas fuertemente en el contrayente pueden llevarlo, y ya no es esto una hipótesis excepcional, a querer el matrimonio tal y solo como él lo concibe. El error, en este caso, no es simple ni teórico, sino, decididamente práctico y operativo.

Como dice el papa: “*Y es que la falta de conocimiento de los contenidos de la fe podría llevar a lo que el Código llama error que determina la voluntad (cf. canon 1099)*”.

V. LOS ÚLTIMOS APORTES DOCTRINALES Y LA ACTUALIDAD DE LAS PALABRAS DEL PAPA FRANCISCO

La doctrina y la jurisprudencia no solo admiten la incidencia práctica e invalidante del error pertinaz, sino que también ponen en entredicho la supuesta inocuidad del llamado error *causam dans contractui*.

En el error pertinaz la situación es indubitable, pues hay un vínculo determinante entre la idea y la voluntad. Este tipo de error determina el contenido real y verdadero del consentimiento.

En el error antecedente (causa del contrato) la situación debe estudiarse con mucho cuidado. En efecto, este tipo de error es hoy objeto de un análisis cauteloso, ya que se trata de un error práctico, que incide en la voluntad; y aunque no la determine necesariamente, pueda que la prevalencia de ese concepto erróneo por sobre el resto de los motivos para contraer, revelen una intención inválida en el contrayente.

A veces un contrayente piensa, considerándolo un motivo muy importante, que el matrimonio es disoluble; sin embargo, si hubiera sabido que el matrimonio era indisoluble, quizás lo mismo se hubiera casado.

Un error en los motivos, no se transforma sin más en objeto del consentimiento matrimonial *in suo termino*; de allí que sea necesario señalar, conceptual y técnicamente hablando, que el error antecedente, aunque sea causa del contrato, no invalida por sí mismo el contrato matrimonial, y puede dejar indemne la voluntad contractual del sujeto.

Puede darse que el contrayente quiera casarse porque el matrimonio es disoluble, pero si se le advirtiera que no lo es, quizás lo mismo se casaría, porque junto con ese motivo (para él muy importante, quizás) tiene otros igual o más importantes aún, como por ejemplo, un profundo amor, o el firme deseo de formar establemente una familia, etc. Lo decisivo es discernir lo que el contrayente quiso, aunque a ello ayude, y sobremanera, desentrañar los motivos que tuvo.

El discernimiento judicial deberá explorar con mucha prudencia lo que se denomina “la constelación de los motivos”, teniendo en cuenta cuáles prevalecen en la voluntad del contrayente y qué valor asigna este a cada uno de ellos: ¿el amor por sobre las dudas y peleas del noviazgo?; ¿sus propias ideas contrarias a la indisolubilidad por sobre el amor y el deseo de construir un proyecto exclusivo y para siempre con su novia?; etc.

Eso sí, también está claro que el error motivante o antecedente no es teórico ni hipotético. Se trata de una voluntad que existe. Una cosa es decir: “*Si hubiera sabido que el matrimonio iba a andar mal, no me hubiera casado*”, ya que uno nunca sabe cómo va a ir el matrimonio; y otra decir: “*Si hubiera sabido*

que el matrimonio era indisoluble no me hubiera casado, no porque el matrimonio anduvo mal, sino porque estaba convencido de que existía una solución (el divorcio) para el caso de que las cosas no anduviesen bien". Este razonamiento ya no puede ser indiferente al juez eclesiástico, aunque la existencia concreta del error determinante o del acto positivo de exclusión deba ser debidamente probada, recabando y examinando cuidadosamente: declaraciones, hábitos, creencias arraigadas, educación, ejemplos, actitud ante lo religioso y la Iglesia, noviazgo y todo el continuo biográfico del matrimonio.

La compleja realidad descrita interpela al juez eclesiástico, ya que hoy asistimos en muchos casos a una *"fe encerrada en el subjetivismo, donde solo interesa una determinada experiencia o una serie de razonamientos y conocimientos que supuestamente reconfortan e iluminan, pero en definitiva el sujeto queda clausurado en la inmanencia de su propia razón o de sus sentimientos"*.

Bajo ningún concepto el papa nos exhorta a construir temerarias e injustas presunciones contrarias a la validez del matrimonio; pero ciertamente ha de juzgarse por los tribunales el impacto de las posiciones erróneas con que tantos católicos se acercan al matrimonio: sea con un error determinante, sea con un error de opinión. Como dice el Santo Padre: *"o habrá un grave déficit de comprensión o se impugnará la ley y la conciencia moral"*.

Pueda la labor evangelizadora de la iglesia rescatar al hombre de esta inmanencia destructiva, que comenzando por lo conceptual, termina impidiendo la autodonación conyugal y con ello, la posibilidad de su realización personal en la comunión con Dios y los demás.

BREVI PROFILI STORICI DELLA BULLA EPISCOPALIS QUALE ATTO GIURIDICO – CANONICO MEDIEVALE

CIRO TAMMARO

SUMARIO: I. Considerazioni preliminari generali. II. Le diverse tipologie di bolla e l'origine dell'istituto. III. La bolla episcopale: a) evoluzione storica, casistica e caratteristiche. b) strumento visibile di estrinsecazione natura sua della potestà di giurisdizione ecclesiastica. Rilievi conclusivi.

RESUMEN: La presente nota realiza un estudio sobre la definición y evolución histórica de la bula episcopal como acto jurídico – canónico desde sus orígenes en el Medioevo. Se señala que pronto el uso de este instrumento se convirtió en norma en las diócesis del Imperio romano y en las eparquías orientales para concluir demostrando que el recurso a la misma constituyó el procedimiento característico para el ejercicio de la jurisdicción episcopal.

PALABRAS CLAVE: bula; Imperio romano, medioevo.

ABSTRACT: the current article studies the definition and development of the episcopal bull as a juridical-canon act from its origins in Middle Age. It is pointed that the use of this tool soon became a rule in the Roman Empire's dioceses and also in the Eastern ones. The article concludes by demonstrating that the utilization of the episcopal bull was the typical procedure in the exercising of episcopal jurisdiction.

KEY WORDS: bull; Roman Empire; Middle Age

I. CONSIDERAZIONI PRELIMINARI GENERALI

Il termine «bolla», in linea generale, designa il sigillo di metallo diffusosi, a partire dal Medioevo, nelle cancellerie ecclesiastiche, imperiali e regie

allo scopo di sigillare gli atti legislativi e amministrativi e, in tal modo, al fine di autenticarli¹.

Di conseguenza, l'uso della bolla per sigillare gli atti giuridici ha avuto come conseguenza che tale denominazione si è estesa, nell'uso comune e nella prassi diplomatica, agli stessi atti vidimati con la bolla².

Anche in epoca moderna i provvedimenti ufficiali di Pontefici, Vescovi e Prelati hanno continuato ad essere designati come bolle, malgrado non fossero più forniti di un sigillo metallico essendo, viceversa, contrassegnati solo da un marchio ottenuto con un timbro passato nell'inchiostro, riprodotto, comunque, l'antica tipologia delle bolle³.

Il metallo usato per le bolle era generalmente il piombo, ma potevano essere usati, per atti particolarmente solenni, anche l'oro e, in casi eccezionali, l'argento; nella cancelleria imperiale bizantina questi due tipi di bolla venivano chiamati rispettivamente *chrysóbullā* e *argyróbullā*, mentre la bolla di piombo era detta *molybdóbullā*. Anche in questi casi l'uso dei termini si estendeva agli atti stessi, sigillati o *bollati*⁴.

La bolla aveva, in genere, impresse ambedue le facce. Spesso una presentava la figura con il nome di chi sigillava, mentre sull'altra poteva essere ripetuto lo stesso nome o una leggenda, che accompagnava simboli o immagini di vario genere, ricollegabili all'autorità ed alle funzioni del sigillante⁵.

1. «El término bula indica en sentido propio el sello de plomo que va pendiente de los documentos, incluidos los papales, y solo con el tiempo se aplicó, por extensión, a algunos tipos de documentos, concretamente pontificios...El empleo de la bula de plomo, de origen bizantino, fue adoptado por los papas al menos ya desde el siglo VI y se mantiene vigente en nuestros días. El original más antiguo que se conoce pertenece al Papa Adeodato I (615-618) y se conserva en el Medallero Vaticano...» (UNIVERSIDAD DE NAVARRA, FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO, INSTITUTO MARTÍN DE AZPILCUETA, *Diccionario General de Derecho Canónico* [DGDC], vol. I, Pamplona, 2013, 768).

2. Sull'istituto della bolla, in generale, vedi J. VON PFLUGK-HARTUNG, *Die Bullen der Päpste bis zum Ende des zwölften Jahrhunderts*, Gotha, 1901, nonché C. SERAFINI, *Le monete e le bolle plumbee del medagliere vaticano*, 4 voll., Milano, 1910-1928.

3. In tal senso C. SERAFINI, *Le monete e le bolle plumbee*, vol. I, 346-347; vedi altresì W. EITEL, *Über Blei- und Goldbullen im Mittelalter. Ihre Herleitung und ihre erste Verbreitung*, Freiburg im Brsg., 1912, 169.

4. «La bula papal, normalmente en plomo –a lo largo de los siglos se conocen muy pocas excepciones en oro–, que al inicio era de dimensiones muy reducidas (con un diámetro de 3/ 3,5 cm. aprox.), se hizo más voluminosa en los siglos XVII-XX, para volver a unas dimensiones modestas a partir de Pío XII» (UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. I, 768).

5. Così G. SCHLUMBERGER-F. CHALANDON-A. BLANCHET, *Sigillographie de l'Orient latin*, Paris, 1943, 214-215.

A parte casi del tutto straordinari, la bolla era sempre pendente e legata all'atto per mezzo di lacci. La diversità dei materiali usati per i lacci fece sì che la cancelleria pontificia si distinguesse molto presto per gli atti bollati con lacci di seta (*cum filo serico*), rispetto a quelli con cordicelle di canapa (*cum filo canapis*), in uso nelle cancellerie episcopali, in vari colori, connessi alla diversa solennità dell'atto ed a molteplici forme diplomatiche⁶.

II. LE DIVERSE TIPOLOGIE DI BOLLA E L'ORIGINE DELL'ISTITUTO

A seconda del metallo usato, la bolla si presentava in forme molto differenziate, che, di norma, valevano a distinguere le autorità che le emanavano.

La bolla di piombo –a differenza di quella in cera, in uso nelle cancellerie imperiali e regie– era originariamente adottata sia nelle cancellerie pontificie che in quelle episcopali ed era formata da un disco metallico, pieno e relativamente spesso, nel quale erano serrati i lacci che la legavano all'atto⁷.

A differenza dei sigilli di cera, in cui l'impronta era ottenuta mediante una semplice pressione della matrice sul pane di cera, la bollatura mediante bolla di piombo necessitava dell'uso di uno strumento particolare (il «ferro per bollare», detto in greco *bullo térion*), costituito da due parti unite a forma di X per mezzo di un perno, a mo' di tenaglia; la più corta era munita di ganasce in cui si trovavano, uno di fronte all'altro, il dritto e il rovescio della matrice; la più lunga serviva da impugnatura⁸.

Sul metallo, forato diametralmente per consentire il passaggio dei lacci e stretto tra queste ganasce, l'immagine veniva impressa sulle due facce con un colpo di martello, come nel sistema dei ferri da ostia e da cialda.

A partire dal Rinascimento, nelle cancellerie pontificie ed episcopali si trovava abitualmente utilizzata a questo scopo una macchina, c.d. «pressa per bolla».

6. «La *bulla* pendía de los documentos (*privilegia y litterae* de diversas clases) mediante hilos de varios colores (prevalcieron el rojo y el amarillo) de seda (*litterae cum filo serico*) o lino (*litterae cum filo canapis*) o tiras de pergamino (tal vez a partir de Gregorio VII), y se obtenía con la impresión de dos matrices fijadas en un instrumento a modo de tenaza...» (UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. I, 768-769).

7. Sul punto, ampiamente, G. BATTELLI, voce *Bolla*, in «Enciclopedia cattolica», II, Città del Vaticano, 1949, 1778-1779.

8. Vedi in merito R. LAURENT, *Le corpus des sceaux de l'empire byzantin*, vol. 4, Paris, 1963-1972, 89-90.

re»: ne è un' eccellente testimonianza quella costruita da Bramante (conservata a Roma, presso i Musei Vaticani)⁹.

Le bolle d'oro, pure utilizzate per lo più solo da alcune cancellerie pontificie –a causa dell'alto costo del metallo–, erano invece costituite, salvo casi particolari, da due sottili lamine destinate a ricevere separatamente l'impronta della matrice e, quindi, unite in modi diversi, a seconda della specifica cancelleria e delle diverse epoche.

In alcuni esemplari, uno dei dischi appariva poco più largo e il bordo era piegato in modo da formare quasi il fondo di una piccola scatola, il cui coperchio era costituito dall'altro disco; a volte una piccola saldatura assicurava la tenuta delle due parti della bolla¹⁰.

Generalmente alcuni piccoli perni o tenoni permettevano di tenere separate le due facce evitando che si schiacciassero; attorno ad essi potevano anche essere avvolti i lacci.

L'interno era riempito di una sostanza destinata sia a dare peso alla bolla e a tenere unite le due facce, oltre che a tenere fermi i lacci: si trattava in genere di cera o, a volte, di un misto di cera, pece e gesso, che si componevano in proporzione variabile¹¹.

La Grecia classica –come tutto l'Oriente protostorico– aveva conosciuto l'uso della *cretula* (o *búlla*) in terra argillosa (e forse, in tarda epoca, anche in cera), di cui rimangono parecchi esemplari, insieme a importanti raccolte di pietre dure intagliate e di cammei, che servirono da matrici¹².

In un'epoca difficilmente precisabile –che comunque sembra essere relativamente tarda– piccoli sigilli di piombo cominciarono a essere apposti su atti o lettere, ma solo a partire dal sec. VI° si hanno le prime testimonianze, meno rare e sporadiche, di tale peculiare uso.

9. Sull'argomento cf. P. E. SCHRAMM, *Karl der Grosse im Lichte seiner Siegel und Bullen sowie der Bild- und Wortzeugnisse über sein Aussehen*, in KARL DER GROSSE, *Lebenswerk und Nachleben*, I, *Persönlichkeit und Geschichte*, a cura di H. Beumann, Düsseldorf, 1965, 17-18; R. KAHSNITZ, *Siegel und Goldbulln*, in AA.VV., *Die Zeit der Staufer. Geschichte, Kunst, Kultur*, I, Stuttgart, 1977, 94-97.

10. Cf. diffusamente, sul tema, AA.VV., *Le bolle d'oro dell'Archivio Vaticano*, a cura di P. Sella (Inventari dell'Archivio Segreto Vaticano, II), Città del Vaticano, 1934, 68-71.

11. Vedi P. SELLA, *I sigilli dell'Archivio Vaticano*, vol. III, Città del Vaticano, 1937-1964, 157-159.

12. R.H. BAUTIER, *Le cheminement du sceau et de la bulle, des origines mésopotamiennes au XIIIe s. occidental*, in «Revue française d'héraldique et de sigillographie», 54-59 (1984-1989), 45-57.

Fu, infatti, solo dall'età di Giustiniano (527-565) che la cancelleria imperiale e, parallelamente, ma solo in seguito e non prima del sec. VII°/VIII°, le cancellerie episcopali bizantine cominciarono a servirsi in modo relativamente sistematico di sigilli, in precedenza quasi del tutto assenti negli atti ufficiali¹³.

Da questo momento la bollatura degli atti —effettuata con il piombo, l'oro ed eventualmente l'argento, a seconda dell'importanza dell'atto— divenne una delle caratteristiche più significative della diplomazia bizantina, laica ed ecclesiastica¹⁴.

Ben presto, pertanto, sull'esempio della cancelleria imperiale, sia i magistrati che i Vescovi e, in genere, tutti i rappresentanti delle classi dominanti (*dynatoi*) adottarono l'uso di bollare con il piombo atti e lettere¹⁵.

Malgrado gli atti originali sopravvissuti siano rari, i piccoli piombi che li convalidavano si sono conservati in quantità relativamente notevole, cosicché i relativi *corpora* sono una fonte essenziale per la conoscenza dei nomi delle circoscrizioni amministrative e religiose, delle strutture pubbliche, abbazie, magistrati, prelati, e così via.

La diffusione della bollatura degli atti si estese non solo nei territori dell'impero bizantino, in Europa e in Asia Minore, ma anche a tutti i paesi del Mediterraneo sottoposti all'autorità del basileus o, più generalmente, gravitanti sotto l'influenza politica di Bisanzio¹⁶.

A Roma, non soltanto i notai bollavano i documenti, ma il Papa stesso convalidava tutti i propri atti esclusivamente con una bolla, fino a quando, nel sec. XIII°, non venne introdotto l'uso dell'anello piscatorio impresso sulla cera, peraltro utilizzato solo in modo occasionale¹⁷.

13. *Ibid.*, 46-47.

14. Così G. SCHLUMBERGER, *Sigillographie de l'Empire Byzantin*, Paris, 1884 (rist. anast. Torino, 1963), 300-301.

15. *Ibid.*, 302-304.

16. *Ibid.*, 307, 313.

17. Per quanto concerne l'iconografia della bolla pontificia, è interessante il seguente passo del DGDC: «La iconografía de las *bullae* varió mucho hasta Pascual II (1099-1118), cuando se estabilizó en su forma clásica: en un lado aparecen las cabezas de los apóstoles Pedro y Pablo, con las inscripciones S. PE(trus), S. PA(ulus), y, en el lado opuesto, el nombre del Pontífice con su ordinal: por ejemplo, PAVLVS PP. II. El mismo Pablo II Barbo (1464-1471) constituye una excepción a esta regla, pues introdujo durante su pontificado una bula que representaba en un lado una imagen de una audiencia, con el Pontífice rodeado de cardenales, y en el lado opuesto las figuras de cuerpo completo de los apóstoles Pedro y Pablo» (UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. I, 768).

Si conserva il disegno di una bolla pontificia del 555-556, oggi perduta, mentre il più antico esemplare pervenuto, staccato dal documento originario, è una bolla di Giovanni III (560-575)¹⁸.

Si può dunque presumere che la bollatura degli atti pontifici sia nata contemporaneamente a quella degli atti imperiali di età giustiniana, anche se la più antica bolla pontificia conservatasi, ancora unita al proprio documento, risale solo al 746¹⁹.

Va, peraltro, precisato che, almeno originariamente, in occidente la bollatura metallica fu normalmente espressione del potere ecclesiastico, pontificio ed episcopale, mentre l'uso del sigillo di cera fu sinonimo del potere laico, di re e principi, con la conseguenza che tale dicotomia mirò ad identificare la posizione ed il ruolo di ciascun potere locale nell'ambito del famoso *conflitto tra le due spade*, con i tipici connotati che quest'ultimo assunse nelle sue manifestazioni storiche (la lotta per le investiture, la faida tra guelfi e ghibellini, ecc.).

III. LA BOLLA EPISCOPALE

a) Evoluzione storica, casistica e caratteristiche

La bollatura divenne ben presto la regola anche nelle diocesi dell'impero romano e nelle eparchie orientali: per quanto riguarda in particolare Ravenna, si conoscono la bolla di un Vescovo del sec. VII° e alcune bolle notarili.

Le bolle episcopali più antiche, oggi conservate, provenienti dall'Italia Meridionale, furono, invece, opera dell'Arcivescovo di Taranto²⁰.

18. Cf. T. FRENZ, *I documenti pontifici nel Medioevo e nell'Età Moderna*, (ed. italiana di Sergio Pagano), Città del Vaticano, 1989, 48-49.

19. Così H. BRESSLAU, *Manuale di diplomazia per la Germania e l'Italia*, Roma, 1998, 276-278. Per quanto concerne la nozione ed il contenuto della bolla pontificia, viene ancora correttamente evidenziato: «...en su sentido habitual el término bula indica cualquier documento del Papa dotado de sello de plomo y es, por tanto, muy genérico. Todas las bulas indican en la *intitulatio* el nombre del Pontífice, seguido del título *servus servorum Dei*, que los Papas usan normalmente desde san Gregorio Magno. Le sigue la *inscriptio*, que puede contener el nombre y título del destinatario, o bien ser sustituido por una fórmula genérica (*litterae patentes*) del tipo: *Ad perpetuam (futuram) rei memoriam*, *Ad sempiternam rei memoriam*, *Ad certitudinem presentium et memoriam futurorum*, u otras similares. Siempre se confeccionan en pergamino (de distinto formato, según el texto que debía acoger), y el sello consiste en la normal bula de plomo, que cuelga de un hilo de seda o de lino, según los casos» (UNIVERSIDAD DE NAVARRA, *Diccionario General de Derecho Canónico*, vol. I, 769).

20. Cf. P. M. BAUMGARTEN, *Aus Kanzlei und Kammer. Erörterungen zur kurialen Hof- und Verwaltungsgeschichte im XIII., XIV und XV Jahrhundert*, Freiburg im Br., 1907, 45.

Ai secc. VIII°-IX° risalgono bolle degli Arcivescovi di Napoli, di Catanzaro, di Taormina, di Calabria e del metropolita di Catania.

In tutti questi territori, la bolla di metallo fu utilizzata per secoli, a differenza delle diocesi dei paesi dell'Europa settentrionale dove si registrò, invece, prevalentemente l'uso del sigillo in cera²¹.

Ancora con una bolla, pure perfettamente conservata, vennero sigillati nel corso dei secc. XI° e XII° gli atti degli Arcivescovi di Bari (dal 1031), di Trani, di Napoli, di Calabria e di Messina, così come quelli del Vescovo di Cefalù e delle Chiese di Palermo, di Agrigento e di Mazara, fino alla fine del sec. XII°²².

Nelle città i principi presero, pertanto, ad imitare la bollatura metallica già adottata dalle gerarchie religiose, come forma di devozione o di fedeltà a questo o quel prelato.

Fu così che a Venezia venne introdotto, verosimilmente dal 1130 e comunque a partire dal 1145, il sistema di bollatura alla maniera bizantina, che perdurò fino alla caduta della Serenissima nel 1797; dal 1212 il governo veneziano utilizzò anche la bolla d'oro, avendo ereditato in parte i poteri e i domini del *basiléus* bizantino²³.

Anche i sovrani angioini, da Carlo I alla regina Giovanna, ancora nei secc. XIII° e XIV° bollavano con il sistema metallico alcuni dei loro atti.

Gli stessi Ordini militari od ospitalieri, fondati in Oriente al tempo delle Crociate e del regno latino di Gerusalemme – Templari, Ospitalieri, Cavalieri del Santo Sepolcro – adottarono, fin dalle origini, la bollatura metallica dei propri atti, tradizione che si conservò fino al sec. XIV° e, in alcuni casi – per esempio ad opera del Gran Maestro degli Ospitalieri –, ancora oltre²⁴.

Senza dubbio, la forte influenza esercitata dalla cancelleria pontificia spiega la ragione per cui anche le cancellerie episcopali ricorrevano alla bollatura metallica; una delle più antiche testimonianze è, nel sec. IX°, la sigillatura degli atti episcopali di Hildesheim²⁵.

21. J. VON PFLUGK-HARTTUNG, *Die Bullen der Päpste*, 91-93.

22. In tal senso R. LAURENT, *Les Bulles non pontificales conservées en Belgique*, in «Miscellanea archivistica», 15 (1977), 20-29.

23. Sull'argomento, assai dettagliatamente, vedi M. ROSADA, «*Sigillum Sancti Marci*». *Bolle e sigilli di Venezia*, in AA.VV., *Il sigillo nella storia e nella cultura*, a cura di S. Ricci, Roma, 1985, 109-148; B. CECCHETTI, *Le bolle dei dogi*, Venezia, 1888, 131-139.

24. Così E. CLAVES-BOUÛAERT, voce *Bulle*, in «Dictionnaire de Droit Canonique», II, 1937, 1126-1132.

25. Cf. R. KAHSNITZ, *Siegel und Goldbullen*, 111-114.

Nel sec. XI^o, al tempo in cui il papato era direttamente sottomesso all'autorità imperiale e la cancelleria pontificia era presumibilmente diretta dall'Arcivescovo di Colonia, questi bollò i propri atti come era uso a Roma; il suo esempio fu seguito, tra gli altri, dall'Arcivescovo di Brema e di Amburgo e, più tardi, nel 1206, dal Vescovo di Halberstadt²⁶.

Nella penisola iberica, sotto la diretta influenza della cancelleria pontificia, le diocesi ispaniche adottarono il sistema della bolla pontificia per alcuni atti giuridici, mentre le loro cancellerie si ispirarono al privilegio pontificio per redigere privilegi solenni dotati della rota e recanti, insieme alla firma del re, le sottoscrizioni elencate in colonne dei Vescovi e dei altri prelati: era questa la tipologia del c.d. «privilegio rodado», in uso fino al Rinascimento²⁷.

Fu forse intorno al 1225, che l'uso della bolla pontificia ebbe inizio nella diocesi di León; un documento testimonia infatti che il Vescovo fece risigillare con una bolla di piombo atti che aveva precedentemente spedito con un sigillo in cera, adducendo a motivo il fatto che il piombo era meno fragile e meno soggetto a danni rispetto alla cera²⁸.

A loro volta le cancellerie delle diocesi castigliane adottarono molto presto questo tipo di sigillatura degli atti solenni e il loro esempio fu seguito, nel corso del sec. XIII^o, dalle cancellerie dei Vescovi di Portogallo, di Aragona e di Maiorca, con una felice combinazione tra il privilegio ispanico più antico e il modello pontificio (bolla metallica e privilegio rodado)²⁹.

Per quanto riguarda le diocesi francesi, queste erano equamente divise tra quelle che fruivano della bollatura metallica e quelle che utilizzavano il sigillo in cera proveniente dal Nord³⁰.

Gradualmente, tuttavia, l'esempio delle diocesi che fruivano della bollatura metallica –espressione della *potestas* pontificia– prese ad influenzare, a sua volta, in modo molto netto le diocesi delle coste provenzali e della Linguadoca, più fedeli a Roma.

Si può così constatare che, quasi simultaneamente, tra il 1151 e il 1184 –date attestate dai documenti conservati– l'arcivescovo di Narbona ed il vescovo

26. *Ibid.*, 122; vedi peraltro, sulla stessa tematica, C. SERAFINI, *Le monete e le bolle plumbee*, vol. I, 145-146.

27. Vedi sulla questione P. M. BAUMGARTEN, *Aus Kanzlei und Kammer*, 79-81.

28. Così R. LAURENT, *Les Bulles non pontificales*, 70-72.

29. *Ibid.*, 74.

30. In tal senso E. CLAVES-BOÛAERT, voce *Bulle*, 1130, nonchè R.H. Bautier, *Le cheminement du sceau et de la bulle*, 52-53.

di Nîmes, adottarono la bolla di piombo, ricusando il sigillo di cera in uso nella cancelleria regia³¹.

Le altre diocesi della Francia meridionale progressivamente ne seguirono l'esempio: ad Arles sono documentate numerose bolle metalliche a partire dal 1202, e lo stesso avvenne ad Avignone, per lo meno a partire dal 1216³².

In quegli anni, e comunque anteriormente alla metà del sec. XIII^o, si ebbero bolle metalliche non solo nelle diocesi di Marsiglia, Tarascona, Vaison, Brignoles, ma anche nelle cancellerie dei principi e dei signori nobili che intendevano così manifestare la propria fedeltà al Papa.

Così la bolla divenne il modo usuale di sigillatura per le giurisdizioni francesi meridionali, sia ecclesiastiche che laiche, da quella del Vescovo di Avignone a quella di Alfonso di Poitiers e, quindi, a quella di Filippo di Borgogna detto l'Ardito, per i loro possedimenti indivisi³³.

Muovendo dalle coste mediterranee, il sistema della bollatura si estese, secondo tale logica, lentamente all'intera Linguadoca, ove venne usato nel 1261 dalla municipalità di Montpellier, come pure dalla cancelleria dei Vescovi di Maguelonne e dai signori di Anduze.

D'altra parte, la diffusione della bollatura metallica si espanse anche verso il Nord, lungo il Rodano, giungendo in contatto con le aree in cui predominava invece l'uso del sigillo di cera; la bolla si impose a Die e Montélimar; l'arcivescovo di Lione l'adottò almeno fin dal 1192, usandola congiuntamente a sigilli di cera fino al 1255³⁴.

Penetrò anche nel Forez e nel Beaujolais: all'inizio del sec. XIII^o raggiunse il baliato di Marvejols, centro del *pariage* reale di Gévaudan, dove già nel 1247 il consolato di Châteauneuf-de-Randon bollava i suoi atti³⁵.

Alla metà del sec. XIII^o si ebbe, in definitiva, in Europa, dal punto di vista geografico, una tripartizione dei sistemi di sigillatura, secondo i seguenti criteri:

- a) alcune diocesi poste sulle rive del Mediterraneo, situate nelle località della Spagna meridionale e dell'Africa settentrionale, usavano un'impronta di inchiostro ottenuta mediante timbratura, restando influenzate in ciò dalla cultura e dalla diplomazia araba;

31. Questo dato è fornito da J. VON PFLUGK-HARTTUNG, *Die Bullen*, 98-99.

32. Vedi G. SCHLUMBERGER-F. CHALANDON-A. BLANCHET, *Sigillographie*, 141-144.

33. T. FRENZ, *I documenti pontifici*, 29.

34. In tal senso P. SELLA, *I sigilli dell'Archivio Vaticano*, vol. III, 199.

35. *Ibid.*, 200-201.

- b) le diocesi ed i regni dell'impero bizantino e dell'impero latino di Costantinopoli, il regno latino di Gerusalemme e i regni di Cipro e di Armenia, le città marittime di Venezia, Genova e Pisa e i loro emuli dell'interno, le diocesi dell'Italia meridionale, della Sicilia e della Sardegna, delle coste provenzali e della Linguadoca e, risalendo il Rodano, di Lione, nonché dei regni iberici e, ovviamente, il Papato –una vasta area quindi comprendente tutte le coste del Mediterraneo occidentale– autenticavano gli atti, o quanto meno quelli più solenni, con una bolla di piombo;
- c) nei paesi del Nord Europa dominava, sia nelle giurisdizioni ecclesiastiche che laiche, quasi incontrastato il sigillo di cera, tranne che per gli atti eccezionali dell'imperatore e dei sovrani dei regni vicini.

Nelle diocesi della Spagna e dell'Italia il generale predominio della bolla metallica appariva comunque affiancato dal contemporaneo uso del sigillo di cera per documenti di minore solennità; mentre nell'Italia del Nord esso venne addirittura sovrastato dalla prassi di autenticare gli atti con il sigillo in cera, diffusa prima dall'Est germanico verso l'Ovest, e successivamente dal Nord lottaringio verso il Mezzogiorno mediterraneo, in una progressione favorita dalla continua spinta dell'influenza laica e ghibellina, francese e angioina, sull'area mediterranea³⁶.

Per spiegare il secolare uso della bolla di piombo e la difficile acclimatazione del sigillo di cera nelle diocesi della zona mediterranea meridionale, bisogna tenere presenti non solo le circostanze storiche esposte sopra –tradizione ellenica e bizantina, mito imperiale, prestigio del Papato romano, influenza economica di Venezia e delle repubbliche marinare italiane– ma anche due condizioni materiali³⁷.

Prima di tutto, i giacimenti di piombo sfruttati nel Medioevo si trovavano in particolare nei territori legati a Bisanzio, nei Balcani, in Sardegna e nella Spagna meridionale, mentre l'Europa del Nord ne era praticamente sprovvista, se si eccettuano le miniere della Cornovaglia, le cui relazioni commerciali con il continente peraltro furono per lungo tempo quasi inesistenti³⁸.

Inoltre, la cera naturale mal si adattava ai paesi caldi: con il calore essa tende infatti a deformarsi, se non addirittura a sciogliersi, ad ammuffire per il caldo umido e in ogni caso ad attaccarsi alle materie con cui viene in contatto³⁹.

36. Così E. CLAVES-BOÛAERT, voce *Bulle*, 1131.

37. R. KAHNITZ, *Siegel und Goldbullen*, 26; W. EITEL, *Über Blei*, 233-234.

38. H. BRESSLAU, *Manuale di diplomatica*, 51.

39. *Ibid.*, 276.

Le effigi adottate per le bolle episcopali furono in complesso abbastanza stereotipate, come del resto quelle che si trovavano sui sigilli in cera; inoltre in tutte le cancellerie diocesane l'effigie, una volta stabilita, si mantenne in genere e a lungo invariata⁴⁰.

I simboli presenti più frequentemente, come nel caso dei sigilli di cera, furono ovviamente di natura religiosa (l'effigie della Vergine o di un santo o, ancora, una scena agiografica) accompagnati da brevi leggende circolari identificative di quella specifica diocesi, o di quel particolare Vescovo o prelato⁴¹.

La bolla episcopale di Firenze, tanto per citare un solo caso a titolo puramente esemplificativo, recava sul recto l'effigie di S. Giovanni benedicente, con l'asta crucifera e circondato dalla leggenda circolare *Archidioecesis florentina*.

b) Strumento visibile di estrinsecazione «natura sua» della potestà di giurisdizione ecclesiastica

A proposito degli ideogrammi stilizzati nelle bolle, vale la pena soffermarsi brevemente, infine, sulla natura della bolla episcopale quale manifestazione tangibile della potestà di giurisdizione dei Vescovi diocesani o dei prelati posti a capo delle circoscrizioni particolari equiparate o assimilate alle diocesi.

La bolla fin dal Medioevo rappresentò, infatti, l'atto tipico che esprimeva o, ancora meglio, incorporava materialmente *ictu oculi* la predetta potestà del Vescovo o prelato emanante, sancendone ufficialmente ed indiscutibilmente *coram populo* la titolarità e la legittimazione al relativo esercizio in un determinato territorio o altro ambito di competenza.⁴²

La potestà di giurisdizione ecclesiastica era naturalmente comprensiva, all'epoca, tanto di poteri di natura spirituale che temporale, essendo appunto la dimensione del suo esercizio localizzata in un contesto sia religioso che socio-politico per via del ruolo centrale assunto dall'istituzione ecclesiastica nella società civile⁴³.

Il citato aspetto venne adeguatamente trattato nel famoso Concilio I di Nicea (325) dove, al can. VIII, veniva sancito il noto principio teologico-giuridico

40. P. M. BAUMGARTEN, *Aus Kanzlei und Kammer*, 111.

41. W. EITEL, *Über Blei*, 235.

42. Vedi, sul tema, le argomentazioni esposte dettagliatamente in C. TAMMARO, *La giurisdizione episcopale nell'Alto Medioevo. Riflessioni sul principio "un solo Vescovo per città" sancito dal can. VIII del Concilio di Nicea I (325)*, in *Ius Canonicum*, 92 (2006), 623-636.

43. Così R. LAURENT, *Les Bulles non pontificales*, 63-64.

un solo Vescovo per città, consacrando in tal modo il criterio dell'unità territoriale nell'esercizio della giurisdizione⁴⁴.

Pur non volendo soffermarci in questa sede, per ovvi motivi di tempo e di spazio, sull'analisi di tale complesso principio, pare opportuno soltanto chiarire che, nella tradizione della Chiesa romana, l'esercizio della giurisdizione ecclesiastica nelle Chiese particolari è stato ispirato, fin dai tempi più antichi, ad una disciplina di rigorosa unità che trovava la sua fonte nella *missio canonica* conferita dal Papa a questo o quel pastore locale in una data porzione di territorio, in regime di esclusività o, eventualmente, in concorso con altrettanti pastori titolari di giurisdizioni distinte per rito, lingua, nazionalità o per altri fattori di tipo personale⁴⁵.

Si pensi, in tale seconda ipotesi, al caso frequente, spesso di carattere transitorio, del Vescovo diocesano chiamato a svolgere contemporaneamente il ruolo di Amministratore apostolico in un'altra diocesi; al Vescovo coadiutore o ausiliario; o, addirittura, allo stesso Vescovo diocesano che, in modo stabile, svolgesse anche il ruolo di Ordinario castrense⁴⁶.

La suddetta *missio canonica* costituiva, invero, la fonte assoluta della potestà di giurisdizione, indipendentemente da un'eventuale (e, a tal fine, non necessaria) consacrazione episcopale⁴⁷.

Nondimeno, la bolla costituiva, sul piano della prassi concreta dei rapporti sociali e giuridici, la prova inequivocabile dell'esistenza, in capo ad un determinato Vescovo o prelato, di una determinata potestà di giurisdizione, quale effetto o manifestazione tipica, visibile, della medesima potestà e valeva a distinguerla da una diversa potestà, in capo ad un altro Vescovo o prelato, concorrente con la prima.

Il criterio dell'unità della giurisdizione, infatti, veniva affermato, rappresentato e tutelato a livello locale, in modo tangibile, tramite appunto il provve-

44. 1. Cf. J. HERVADA, *Significado actual del principio de la territorialidad*, in *Fidelium Iura*, 2 (1992), 221-239; J. HERVADA, *La incardinación en la perspectiva conciliar*, in *Ius Canonicum*, 7 (1967), 479-517.

45. Cf. J. MEYENDORFF, *Sommes-nous vraiment l'Église une? Un seul évêque dans la même ville*, in *IDEM, Orthodoxie et catholicité*, Paris, 1965, 106-107; J. M. TILLARD, *L'Eglise locale. Ecclésiologie de communion et catholicité*, Paris, 1995, 282. Cf., sulla questione, anche IOANNES PAULUS PP. II, *Litt. enc. Ut omnes unum sint*, diei 25 maii 1995, in *AAS*, 87 (1995) 921-983.

46. Sul punto cf. F. OCÁRIZ, *Unità e diversità nella comunione ecclesiale*, in «*Ius Ecclesiae*», 5 (1993), 392-395, nonché J. R. VILLAR, *Las formas del ministerio episcopal al servicio de la misión*, in *Ius Canonicum*, 39 (1999), 555-573.

47. Cf. in merito J. I. ARRIETA, *Considerazioni sulla giurisdizione ecclesiastica determinata per via di convenzione ex can. 296 CIC*, in *Ius Canonicum*, volumen especial (1999), 175.

dimento caratteristico che *conteneva* e *trasportava* la potestà di giurisdizione episcopale, ovvero la bolla, intesa sia come sigillo riproducente l'immagine, effigie o denominazione distintiva (serie di parole o leggenda) di un determinato Vescovo, sia come provvedimento ed, infine, quale documento tipico munito di tale sigillo⁴⁸.

Del resto, l'esigenza di un'affermazione solenne, nel Concilio di Nicea I, del principio *un solo Vescovo per città* –consacrato, di fatto, come parametro di regolamentazione dell'organizzazione ecclesiastica, già dagli albori della Chiesa e ribadito formalmente in altri Concili (Costantinopoli, Antiochia, Arlés, ecc.)– nacque allo scopo di prevenire o risolvere conflitti di giurisdizione e fu indice verosimile delle difficoltà dei Vescovi nell'adattarsi all'osservanza, appunto, di quelle specifiche norme consuetudinarie che, da tempo immemore, impedivano loro l'esercizio indifferenziato della potestà di giurisdizione, fuori o dentro il rispettivo territorio, sia sui propri sudditi che sui sudditi altrui⁴⁹.

Ciò massimamente in un'epoca in cui –nei secc. IV-V– si stava assestando la ripartizione territoriale nell'organizzazione della Chiesa ed i relativi limiti della strutture comunitarie ecclesiastiche erano imprecisi per via dell'istituzione graduale di nuove diocesi nello spazio geografico appartenente ad altre più estese e antiche, oppure in territori non abitati da cristiani, o di nuova evangelizzazione⁵⁰.

Pertanto, proprio lo strumento della bolla episcopale svolse la fondamentale funzione di permettere, nella dimensione giuridico-canonica, per motivi teologici oltre che di tutela dell'ordine pubblico, l'esercizio pacifico e disciplinato della giurisdizione ecclesiastica locale.

RILIEVI CONCLUSIVI

Si riassume e conclude. Nelle presenti note si è definita la nozione e ripercorso lo sviluppo storico della bolla episcopale come atto giuridico-canonico, a partire dalla sua origine in epoca medievale. Si è avuto modo di rilevare che il termine «bolla», in linea generale, designa il sigillo di metallo diffusosi, a parti-

48. In tal senso R. LAURENT, *Les Bulles non pontificales*, 64.

49. Sulla tematica del rapporto di giurisdizione personale e territoriale durante il Medioevo, in generale, cf. C. TAMMARO, *Appunti sulla natura e struttura del rapporto di giurisdizione tra Pastore e fedeli nella tradizione evangelica e nella dottrina teologico-canonica medievale*, in *Fidelium Iura*, 14 (2004), 161-182.

50. Cf. in proposito A. GARCÍA Y GARCÍA, *Historia del Derecho canónico. El primer milenio*, Salamanca, 1967, 217; J. GAUDEMET, *L'Église dans l'Empire romain (IV-V siècles)*, Paris, 1958, 327.

re dal Medioevo, nelle cancellerie ecclesiastiche, imperiali e regie allo scopo di sigillare gli atti legislativi e amministrativi e, in tal modo, al fine di autenticarli.

Il metallo usato per le bolle era generalmente il piombo, ma potevano essere usati, per atti particolarmente solenni, anche l'oro e, in casi eccezionali, l'argento.

A seconda del metallo usato, la bolla si presentava in forme molto differenziate, che, di norma, valevano a distinguere le autorità che le emanavano. La bolla di piombo –a differenza di quella in cera, in uso nelle cancellerie imperiali e regie– era originariamente adottata sia nelle cancellerie pontificie che in quelle episcopali ed era formata da un disco metallico, pieno e relativamente spesso, nel quale erano serrati i lacci che la legavano all'atto. La bollatura mediante bolla di piombo necessitava dell'uso di uno strumento particolare, costituito da due parti unite a forma di X per mezzo di un perno, a mo' di tenaglia; la più corta era munita di ganasce in cui si trovavano, uno di fronte all'altro, il dritto e il rovescio della matrice; la più lunga serviva da impugnatura.

Le bolle d'oro, pure utilizzate per lo più solo da alcune cancellerie pontificie –a causa dell'alto costo del metallo–, erano invece costituite, salvo casi particolari, da due sottili lamine destinate a ricevere separatamente l'impronta della matrice e, quindi, unite in modi diversi, a seconda della specifica cancelleria e delle diverse epoche.

In alcuni esemplari, uno dei dischi appariva poco più largo e il bordo era piegato in modo da formare quasi il fondo di una piccola scatola, il cui coperchio era costituito dall'altro disco; a volte una piccola saldatura assicurava la tenuta delle due parti della bolla.

La diffusione della bollatura degli atti si estese non solo nei territori dell'impero bizantino, in Europa e in Asia Minore, ma anche a tutti i paesi del Mediterraneo sottoposti all'autorità del basileús o, più generalmente, gravitanti sotto l'influenza politica di Bisanzio. A Roma, non soltanto i notai bollavano i documenti, ma il Papa stesso convalidava tutti i propri atti esclusivamente con una bolla, fino a quando, nel sec. XIII°, non venne introdotto l'uso dell'anello piscatorio impresso sulla cera, peraltro utilizzato solo in modo occasionale.

Pertanto, almeno originariamente, in occidente la bollatura metallica fu normalmente espressione del potere ecclesiastico, pontificio ed episcopale, mentre l'uso del sigillo di cera fu sinonimo del potere laico, di re e principi.

La bollatura divenne ben presto la regola anche nelle diocesi dell'impero romano e nelle eparchie orientali. Alla metà del sec. XIII°, in particolare, si ebbe, nell'organizzazione delle diocesi europee, una tripartizione dei sistemi di sigillatura, secondo i seguenti criteri:

- a) alcune diocesi poste sulle rive del Mediterraneo, situate nelle località della Spagna meridionale e dell'Africa settentrionale, usavano un'impronta di inchiostro ottenuta mediante timbratura, restando influenzate in ciò dalla cultura e dalla diplomazia araba;
- b) le diocesi ed i regni dell'impero bizantino e dell'impero latino di Costantinopoli, il regno latino di Gerusalemme e i regni di Cipro e di Armenia, le città marittime di Venezia, Genova e Pisa e i loro emuli dell'interno, le diocesi dell'Italia meridionale, della Sicilia e della Sardegna, delle coste provenzali e della Linguadoca e, risalendo il Rodano, di Lione, nonché dei regni iberici e, ovviamente, il Papato –una vasta area quindi comprendente tutte le coste del Mediterraneo occidentale– autenticavano gli atti, o quanto meno quelli più solenni, con una bolla di piombo;
- c) nei paesi del Nord Europa dominava, sia nelle giurisdizioni ecclesiastiche che laiche, quasi incontrastato il sigillo di cera, tranne che per gli atti eccezionali dell'imperatore e dei sovrani dei regni vicini.

La bolla fin dal Medioevo rappresentò, d'altra parte, l'atto tipico che esprimeva o, ancora meglio, incorporava materialmente e visibilmente la potestà di giurisdizione del Vescovo o prelato emanante, sancendone ufficialmente ed indiscutibilmente, di fronte a tutti i fedeli, la titolarità e la legittimazione al relativo esercizio in un determinato territorio. Sotto tale aspetto, la bolla costituiva, sul piano della prassi concreta dei rapporti sociali e giuridici, la prova inequivocabile dell'esistenza, in capo ad un determinato Vescovo o prelato, di una determinata potestà di giurisdizione, quale effetto o manifestazione tipica, visibile, della medesima potestà e valeva a distinguerla da una diversa potestà, in capo ad un altro Vescovo o prelato, concorrente con la prima.

La bolla costituì, in tal senso, il provvedimento caratteristico che *conteneva e trasportava* la potestà di giurisdizione episcopale, e venne intesa sia come sigillo riprodotto l'immagine, effigie o denominazione distintiva (serie di parole o leggenda) di un determinato Vescovo, sia come provvedimento ed, infine, quale documento tipico munito di tale sigillo.

EL OFICIO DE JUEZ EN LA IGLESIA INDIANA

SEBASTIÁN TERRÁNEO

SUMARIO: 1. La administración de justicia en el Antiguo Régimen. 2. Organización de la justicia eclesiástica indiana. 2.1 Ministros de la audiencia episcopal. 3. El juez eclesiástico 3.1 El vicario general y provisor. 3.1.1 Competencias y deberes del provisor. 3.2 El vicario foráneo. 3.2.1 Competencias. 3.3 El asesor. 4. Conclusiones.

RESUMEN: El presente artículo busca ofrecer una presentación general del oficio de juez eclesiástico a partir de las normas conciliares y sinodales y de la doctrina de los autores más importantes. Para ello, en primer lugar, se trae a colación el postulado esencial que se ha de considerar al estudiar el oficio de juez en el Antiguo Régimen: su función no consiste en aplicar una norma sino en resolver con justicia el caso a él sometido. Luego, se analizan los diversos requisitos y características establecidas por el derecho canónico indiano para el ejercicio de la función judicial en la Iglesia. La impostación descriptiva del artículo tiene por objeto ofrecer los elementos fundamentales que regían la actividad jurisdiccional en la Iglesia americana en el período hispano.

PALABRAS CLAVE: Justicia eclesiástica - Audiencia episcopal - juez eclesiástico

ABSTRACT: The present article offers a presentation of the Ecclesiastical judge's craft de-part from conciliar and synod norms and the doctrine of the most relevant authors. In order to achieve this, in first place the essential postulate to study the craft of judge in the Old Regimen is taken into account: its function is not to apply the rule but to solve with justice the case to him submitted. Thereupon, various requirements and characteristics established by the Canon Law in the Spanish America for the exercise of the judicial function in the Church are analyzed. The article's descriptive tone aims to provide the key elements governing jurisdictional activity in the American Church during the Spanish period.

KEY WORDS: Ecclesiastical justice - Episcopal tribunal - Ecclesiastical Judge

1. LA ADMINISTRACIÓN DE JUSTICIA EN EL ANTIGUO RÉGIMEN

El estudio de la justicia eclesiástica en el período indiano supone prescindir de los paradigmas actuales de la función judicial en donde se equipara la administración de justicia con la aplicación de la ley resumiendo, en gran medida, el derecho y la justicia en la norma positiva. En la época de nuestro interés se concebía el derecho como el conjunto de prerrogativas que constituían ontológicamente en el cuerpo social a un individuo, estamento o corporación. La ley positiva era un elemento entre otros muchos a considerar. Del estudio de los procesos judiciales en sede eclesiástica resulta que los casos en donde la justicia de la Iglesia era requerida los mismos eran considerados desde diversos criterios: la condición estamental y corporativa de la persona, la doctrina jurídica, la teología moral, el derecho canónico y real, las costumbres y las tradiciones, los casos análogos, la situación política y el personal criterio del juzgador¹. No se trataba, simplemente, de aplicar una determinada ley sino de encontrar la solución justa a través de un proceso de indagación para alcanzar el objeto propio del proceso judicial: *Id quod iustum*, es decir, lo que es justo. El justo natural más allá del justo legal. En la sentencia el magistrado buscaba la recta determinación de lo justo que es el objeto propio de la justicia y decía el derecho, *ius dicens*, en el caso concreto a él sometido². Al menos para el caso de la justicia de la Iglesia en Indias, su fin principal no era el castigo sino orientar la conducta de la sociedad de tal modo que no debe llamar la atención la afirmación de la existencia, en los procesos eclesiásticos, de un principio de negociación sin que de ello resulte lesión a la justicia. Las penas impuestas tienen una finalidad no tanto vindicativa como ejemplarizante. El castigo ejemplar consistía no en condenas terribles y espectaculares sino en que el cuerpo social comprendiera que una determinada conducta era reprobada por Dios, la Iglesia y la corona. Idealmente, se pretende completar un ciclo que va del delito al castigo, del ejemplo a la reconciliación³.

No será posible avanzar más en la comprensión de la justicia eclesiástica indiana sin asumir este postulado fundamental.

1. Cf. J. TRASLOSHEROS, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México 1528-1668*, México 2004, pág. 197.

2. Cf. R. PEÑA, *Los autores, fuentes del derecho canónico indiano, Anacleto Reiffenstuel y el ius canonicum universum*, Revista Chilena de Historia del Derecho 14 (1991) 71.

3. Cf. J. TRASLOSHEROS, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España...*, pág. 197.

2. ORGANIZACIÓN DE LA JUSTICIA ECLESIAÍSTICA INDIANA

Desde los albores de la evangelización de América, antes incluso de la aprobación del Concilio de Trento, los concilios y sínodos indios legislaron en materia de administración de justicia. Siglos de experiencia se sintetizan en preceptos concretos: salvación de las almas, espiritualidad, equidad, tradición, conocimiento y recta aplicación de la ley. Todas estas normas se fundan en un antiguo principio canónico que recoge el VI Concilio Provincial de Lima (*Lib. II, Tít. I, Cap. Introductorio*) según el cual una de las principales funciones de los obispos es componer caritativamente los conflictos entre los fieles, en especial, entre clérigos de modo que el empeño en litigar no enfríe la caridad⁴.

Es, precisamente, el obispo el único juez en su diócesis y detenta toda la potestad. Ningún texto conciliar americano permite sospechar, ni aun remotamente, que la potestad judicial de los prelados pudiera ser extendida a otros órganos eclesiásticos. Las siempre controvertidas excepciones de la competencia del Santo Oficio y la jurisdicción castrense provienen de disposiciones reales, o bien, de los *Motu proprio* concedidos por el Pontífice a instancias del rey.

El obispo indiano ejercerá su facultad judicial a través de la audiencia episcopal único tribunal ordinario de su diócesis. Los demás tribunales actuarán en razón de privilegios o gracias recibidas y su potestad será vicaria o delegada. El obispo gobierna y administra la audiencia; la disciplina y reglamentación están en sus manos. Será él quien designe a sus oficiales sin intromisión de terceros⁵. Presidida, como se verá, por un provisor y vicario general, la audiencia episcopal administraba justicia en nombre del prelado diocesano. Solo él es el juez en la diócesis. El provisor gozará de potestad ordinaria ejercida de manera vicaria, es decir, en nombre del obispo con quien constituye un único tribunal⁶.

La competencia del tribunal episcopal era amplísima y comprendía diversos supuestos como la defensa de la jurisdicción eclesiástica y la dignidad episcopal, la disciplina y justicia civil y penal ordinaria de las personas eclesiásticas, la persecución de delitos contra fe cometidos por indios, todo tipo de procesos vinculados con pecados públicos y escandalosos cometidos por españoles o indios, cuestiones vinculadas a los sacramentos, especialmente, al matrimonio, al

4. Cf. N. DELLAFERRERA, *El obispo, único juez en la diócesis*, Cuadernos de Historia 9 (1999) 139.

5. *Ibid.*, 142.

6. Cf. N. DELLAFERRERA, *La organización de la Iglesia indiana en el siglo XVI*, en *Homenaje a Alberto de la Hera* (JOSÉ LUIS SOBERANES FERNÁNDEZ, ROSA MARÍA MARTÍNEZ DE CODES, COORD.), México 2008, pág. 226.

cumplimiento de deberes de caridad con vivos y difuntos y conflictos relativos a los diezmos y otros derechos de la Iglesia⁷. En algunos supuestos, la justicia eclesiástica estaba facultada para intervenir en la esfera de los tribunales seculares, puntualmente, en los casos en que estos actuasen con manifiesta “ausencia, negligencia o notoria injusticia”, en particular, si los perjudicados eran viudas, pobres, indios u otras personas miserables siempre con prudencia y sin perjudicar la jurisdicción real⁸.

Por otra parte, conviene señalar que la audiencia episcopal no fue un tribunal espectacular en ningún sentido del término ni por sus procedimientos ni castigos como se daba en el caso de la Inquisición e incluso de la sala criminal del tribunal secular. Sus actos fueron cotidianos, precisos y permanentes sujetos a normas claras y, generalmente, simples. La cotidianidad de sus actos, por la amplitud de su competencia y la importancia de las materias a ella sometidas le otorgaron gran influjo social. El ejercicio de la potestad judicial estará más centrado en la corrección que en el castigo, en lograr la reconciliación más que la “venganza legal” de la sociedad contra el delincuente, más interesada en reconocer y proteger los derechos de cada individuo, de acuerdo a su condición, que aplicar una ley positiva. Se trata de un tribunal que vela por las costumbres de los fieles extendiendo su horizonte a la lucha por la construcción y desarrollo de una sociedad cristiana, a la conservación de la monarquía católica de modo de conducir al reino y sus habitantes a la salvación política, histórica y eterna⁹.

En la realidad concreta, de acuerdo a las circunstancias particulares de cada diócesis, su respectivo tribunal alcanzaba un desarrollo y organización más o menos extensa. Así, el arzobispado de México, en su estructura judicial, además de la audiencia episcopal con las características que se vienen presentado, en el último tercio del siglo XVI contará ya con un juzgado de testamentos, capellanías y obras pías y, desde su segundo arzobispo, Fray Alonso de Montúfar (1489-1572), dispone de una instancia judicial especializada en cuestiones de indios encabezada por un provisor de naturales aunque de facultades limitadas¹⁰. En cambio, por ejemplo, para la diócesis de Córdoba del Tucumán las fuentes diocesanas, procesales y administrativas, relativas a su organización judicial son incompletas. Por lo pronto, el personal que constituía el tribunal era exiguo, de los

7. Cf. J. TRASLOSHEROS, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España...*, pág. 44.

8. *Ibid.*, pág. 186.

9. *Ibid.*, pág. XII.

10. *Ibid.*, pág. 192.

oficios enumerados en los aranceles de 1610 (?) y 1776, únicos conocidos hasta el presente, solo algunos aparecen en las actas judiciales¹¹. Para el siglo XVII no existen libros de nombramientos de los ministros de justicia ni la reglamentación interna del tribunal. Tampoco se conocen las medidas de los distintos obispos en este campo siendo necesario recurrir a fuentes secundarias. Si bien, existe más información para la segunda mitad del siglo XVIII los datos no son suficientes, y ni siquiera para el siglo XIX existen registros de nombramientos de jueces y demás funcionarios¹². En esta línea, y continuando en el actual territorio de la República Argentina, recién se constata la designación de un juez eclesiástico hacedor de diezmos, en el caso en la diócesis de Salta, entorno al año 1810¹³. Todo ello es expresión de las dificultades existentes para la adecuada organización del tribunal y los límites de su funcionamiento debido, en parte, a dificultades materiales y a la falta de recursos humanos.

2.1. Ministros de la audiencia episcopal

En su diócesis cada obispo gozó de gran libertad para organizar su tribunal, esto implicó la creación de costumbres y tradiciones locales¹⁴ que no pueden ser estudiadas en este lugar. Sin embargo, los diversos textos conciliares y sinodales, en particular, las normas organizativas de la audiencia episcopal y el régimen de aranceles de las mismas ofrecen datos importantes de la constitución y adecuación del tribunal eclesiástico a la realidad indiana de modo de poder presentar un patrón común de este órgano de justicia, sus funcionarios y procedimiento todo ello en el marco ofrecido por las normas del *Corpus Iuris Canonici* y el Concilio de Trento.

El tribunal eclesiástico, en su estructura básica y esencial, estaba constituido por el juez (provisor o vicarios foráneos), el promotor fiscal, los notarios y, desde 1741 con la bula *Dei miseratione* de Benedicto XVI, se agrega el defensor del vínculo. Según las circunstancias particulares de cada diócesis la audiencia

11. Cf. N. DELLAFERRERA, *Ministros y auxiliares de la justicia eclesiástica en Córdoba (1688 - 1888)*, Revista de Historia del Derecho (1997), 151.

12. Cf. N. DELLAFERRERA, *El obispo, único juez en la diócesis*,... 138.

13. *El obispo Videla designa como juez hacedor de diezmos al doctor Alonso Zavala*, en E. SÁNCHEZ PÉREZ, *Nicolás Videla del Pino. Primer obispo de Salta. Documentación archivística*, Buenos Aires 2011, págs. 396 – 397.

14. Cf. J. TRASLOSHEROS, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España*..., pág. XII.

podía ser auxiliada por otros ministros como el alguacil, el pregonero, el verdugo, el intérprete, etc. además de los abogados y procuradores que asistían a las partes.

3. EL JUEZ ECLESIAÍSTICO

Formulada la aclaración que el único juez de la diócesis es el obispo corresponde estudiar el modo en que este ejercía su potestad judicial. Facultado plenamente para administrar justicia por sí mismo era usual que actuara por medio de ministros especialmente habilitados para este fin.

3.1. El vicario general y provisor

En forma preliminar es necesario aclarar que hasta el Código de Derecho Canónico de 1917 en una misma persona recaían el oficio de provisor y vicario general. Después del prelado era la máxima autoridad en la diócesis que ejercía, a veces sin que sea posible distinción alguna, actos administrativos y judiciales¹⁵. Diversas normas conciliares indianas, siguiendo las disposiciones tridentinas, entienden que para el mejor gobierno episcopal los obispos necesitan la asistencia del vicario general para atender, principalmente, las cuestiones pertenecientes al foro judicial¹⁶. El provisor goza de potestad ordinaria que ejerce en nombre del obispo siendo revocable a voluntad de este. Con él constituye un solo tribunal razón por la cual no hay apelación al obispo de la sentencia del provisor debiéndose recurrir al arzobispo¹⁷. El oficio debía ser ocupado por un clérigo aunque

15. Cf. N. DELLAFERRERA, *La actividad del provisor en Córdoba. Un ejemplo de las postrimerías del siglo XIX (1881 - 1883)*, Cuadernos de Historia 15 (2005) 79.

16. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. VIII. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §I.- Admonición a los vicarios del obispo*, VI CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA, *Lib. I, Tít. VI, Cap. 1. De las calidades que debe tener el Vicario general*, IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. XI. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §I.*

17. Cf. F. DE LA VEGA, *Relectionum canonicarum in secundum Decretalium librum*, Lima 1633, Tom. I, pág. 85, 155, I. MACHADO DE CHAVES, *Perfecto confesor y cura de almas*, Madrid 1646, *Lib. 4, Parte 3, Trat. 2, Doc. III, 1*, G. VILLARROEL, *Gobierno eclesiástico - pacífico, y unión de los dos cuchillos pontificio y regio*. Madrid 1738, *Quest. 10, art. VII, 33. 65*, P. MURILLO VELARDE, *Curso de Derecho Canónico Hispano e Indiano* (A. CARRILLO CÁZARES Y OT. TRADUCTORES), Zamora – México DF. 2004, *Lib. I, Tít. XXVIII Del oficio de vicario, n. 296*, A. REIFFENSTUEL, *Ius Canonicum Universum, clara methodo juxta titulos quinque librorum decretalium in questionibus distributum, solidisque responsionibus, et objectionum solutionibus dilucidatum*, Monachii 1700, *Lib. I, Tít. XXVIII De officio vicarii, §IV n. 77*, SÍNODO DE SANTIAGO DE LEÓN DE CARACAS DE 1687, *Lib. II. De las personas eclesiásticas, Tít. X. De officio et potestate iudicis ordinarii, 198.*

no necesariamente constituido *in sacris* siendo suficiente que tenga la primera tonsura y vista traje clerical según la costumbre recibida de España, no obstante ello, diversos textos conciliares y sinodales americanos exigirán la ordenación sacerdotal. Debía ser célibe y tener 25 años cumplidos, doctor en derecho canónico o licenciado o, en la medida de lo posible, idóneo en cuestiones jurídicas¹⁸. Ordinariamente, tiene todas las facultades que le corresponden al obispo no mediando ninguna excepción que excluya su actuación, o bien se tratara de una cuestión compleja y que resulte un gran perjuicio el hecho que no intervenga directamente el obispo¹⁹. En la provincia eclesiástica de Lima se presentó la duda de la competencia del prelado para delegar en su provisor sentenciar en juicios de divorcio. La cuestión surgía de sendas constituciones del II²⁰ y III²¹ Concilio de Lima de las cuales era posible interpretar que ni con mandato especial el provisor podía actuar en pleitos de esta naturaleza. Según G. de Villarroel, los padres conciliares de ambas asambleas adoptaron esas disposiciones ante la facilidad con que se concedían los divorcios. Al asumir los prelados estas causas se establecía un medio para disuadir su presentación y otorgar un mayor control al obispo de la vida matrimonial de su diócesis. Esto no excluye, dice el autor, la facultad del diocesano para encomendar a los provisores, hasta su conclusión, las causas matrimoniales siendo esta la práctica seguida en Indias²² incluida la Iglesia limense como lo atestigua el VI Concilio Provincial de Lima²³.

18. Cf. I. MACHADO DE CHAVES, *Perfecto...*, Lib. 4, Parte 3, Trat. 2, 1-3, Doc. II, P. MURILLO VELARDE, *Curso...*, Lib. I, Tít. XXVIII *Del oficio de vicario*, n. 297, SÍNODO DE PUERTO RICO DE 1645, Tít. I, Const. *Del orden que dicho Provisor, vicarios y demás jueces han de tener en administrar justicia y juramento que deben hacer*, VI CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA, Lib. I, Tít. VI, Cap. 2. *Que además de lo dicho será conveniente que el vicario general al entrar en el oficio esté ordenado de presbítero*.

19. Cf. CONCILIO PROVINCIAL DE SANTO DOMINGO, Ses. IV, Tít. III. *De los ministros y oficiales de la Iglesia*, Cap. III *De los vicarios* §I.- *De las cualidades de los vicarios*, II CONCILIO PROVINCIAL DE LA PLATA, Ses. II, Tít. XI. *Del oficio del vicario*, Const. II. *Que el vicario general sea, al menos, subdiácono y Const. III. Que para la Vicaría General o Provisorato se elija persona instruida en el derecho y, en su defecto, la más idónea*, P. MURILLO VELARDE, *Curso...*, Lib. I, Tít. XXVIII *Del oficio de vicario*, n. 298, A. REIFFENSTUEL, *Ius Canonicum Universum...*, Lib. I, Tít. XXVIII *De officio vicarii*, §IV n. 76.

20. II CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA, *Constituciones para españoles*, Caput 23. *Ne episcopi facile aliquos ad tori divortium admittant*.

21. III CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA, Acc. II, Cap. 35°. *Que los pleitos de divorcio solo el obispo los sentencie*.

22. Cf. G. VILLARROEL, *Gobierno eclesiastico - pacifico, ..., Quest. 10, art. VII, 62 – 63. 67*.

23. Cf. VI CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA, Lib. I, Tít. VI, Cap. 10. *Que en las causas de divorcio, y matrimonio reciban los vicarios generales por sí mismos las probanzas y hechos de los testigos, y en su defecto una persona eclesiástica de instrucción y respeto*. En esta Constitución se

Al asumir su oficio el vicario general o provisor, llamado también oficial, debía prestar juramento de cumplir los deberes que le imponen las letras de nombramiento así como cuanto manda el Concilio de Trento, los concilios y sínodos locales y de defender la jurisdicción eclesiástica, la inmunidad de las iglesias y sus ministros. Su oficio lo obliga a residir en el lugar de su ministerio y ejercerlo personalmente estando vedada la sustitución. Algunos Concilios y sínodos especifican que deben oír las causas a ellos sometidas indicando los días y el horario. A estas audiencias también deben concurrir el resto de los ministros del tribunal. En las causas en que se podía ofender la modestia se mandaba tratarlas en secreto y en las causas matrimoniales y en las criminales de gravedad examinarán por sí a los testigos sin delegar el acto a los notarios. Si se trata de testigos indios nombrarán intérpretes y si fuera posible deberán hacer, también, personalmente el interrogatorio de modo que aquellos no falten a la verdad ni sean engañados. El provisor no podrá ausentarse del tribunal y en esas circunstancias, quien lo reemplace, no podrá dictar sentencia definitiva en ningún proceso ni sentencia interlocutoria que no pueda repararse por sentencia definitiva²⁴.

3.1.1. Competencias y deberes del provisor

Gozan de competencia para conocer en todas las causas de jurisdicción ordinaria y aquellas que les corresponden como subdelegados y las que les corresponden a los obispos como delegados de la Sede Apostólica. En este último caso siempre que el respectivo prelado le hubiere confiado su conocimiento. Todas es-

recuerda que las causas de divorcio están reservadas al obispo pero se reconoce que el provisor puede gozar de la facultad de definirlas.

24. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA, *Acc. III, Cap. 7º. Del notario y fiscal y juez de causas eclesiásticas*, III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. VIII. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §II.- Juren los vicarios de los obispos la observancia del concilio Tridentino y de este Sínodo, y que defenderán la jurisdicción e inmunidad de la Iglesia y a sus ministros*, SÍNODO DE PUERTO RICO DE 1645, *Tít. I, Const. CXVIII. Del oficio de nuestro provisor y demás vicarios y oficiales de nuestra Audiencia, y lo que deben guardar conforme al orden y derecho judicial, que es como se sigue*, SÍNODO DE CUBA DE 1684, *Lib. I, tít. VI, Const. II. Que los provisores y vicarios foráneos cada uno en su partido den audiencia todos los días*, SÍNODO DE AREQUIPA DE 1684, *Lib. V, Tít. I, Cap. II. Que haya tres días de audiencia cada semana*, SÍNODO DE SANTIAGO DE LEÓN DE CARACAS DE 1687, *Lib. II. De las personas eclesiásticas, Tít. X. De officio et potestate iudicis ordinarii*, 199, VI CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA, *Lib. I, Tít. VI, Cap. 3. Que le Vicario General asita al Tribunal los días que no sean festivos o feriados, y que oiga con humildad y agrado a las personas que le quieran hablar en secreto*, IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. XI. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §I*, II CONCILIO PROVINCIAL DE LA PLATA, *Ses. II. Tít. XI. Del oficio del vicario, Const. VII. En que se prescriben algunas reglas, bajo de las cuales se deben gobernar los vicarios generales*.

tas causas pueden concluir las, salvo que fueran confiadas a la sentencia exclusiva del obispo o que este se las haya avocado a sí o le estuvieran reservadas²⁵. En el ejercicio de sus funciones el provisor debe, rigurosamente, atenerse al mandato episcopal²⁶. Deberán arbitrar los medios necesarios para prohibir e impedir los pecados públicos como los juegos ilícitos, los concubinatos, usuras, etc. para ello están facultados a expedir edictos generales de excomunión procediendo hasta la declaración del anatema²⁷. El IV Concilio Provincial de México considera este el principal deber del juez eclesiástico²⁸. En este sentido, se recomienda que vigilen, escrupulosamente, que las mujeres no pidan limosnas de puerta en puerta por la noche con el pretexto de ser pobres vergonzantes por el gran daño y escándalo que pudiera sobrevenir valiéndose para ello del brazo secular²⁹.

Aunque el provisor tenía derecho a cobrar de los litigantes sus honorarios por las causas atendidas el III Concilio de México prohíbe esa práctica que fue restablecida por el IV Concilio y que aún era observada a mediados del siglo XIX³⁰. En general, ni el provisor ni los demás ministros de la curia podían recibir regalos, alimentos, préstamos o empeños. Los jueces podían ser compelidos por los fiadores antes del vencimiento de la fianza para ser liberados de ella y no debían aprovecharse del trabajo de los litigantes³¹. Tampoco podían exigir al reo,

25. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. VIII. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §III.- Cuáles son las cosas de que puedan conocer*, IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. XI. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §2.*

26. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. VIII. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §XXIV.- No exceda de lo prescripto en su comisión*, IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. XI. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §20.*

27. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. VIII. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §VII.- Impidan los pecados públicos*, CONCILIO PROVINCIAL DE SANTO DOMINGO, *Ses. IV, Tít. III. De los ministros y oficiales de la Iglesia, Cap. III De los vicarios §I.- De las cualidades de los vicarios*, SÍNODO DE SANTIAGO DE LEÓN DE CARACAS DE 1687, *Lib. II. De las personas eclesiásticas, Tít. X. De officio et potestate iudicis ordinarii*, 207,

28. Cf. IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. XI. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §8.*

29. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA, *Acc. III, Cap. 43º. De velar de noche en las iglesias*, III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. VIII. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §XXXI. Cuide de que las mujeres no mendiguen de noche*, SÍNODO DE PUERTO RICO DE 1645, *Tít. I, Const. CLXXVII. Que no salgan procesiones de noche ni pidan limosna mujeres*, IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. XI. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §25.*

30. Cf. B. ARRIAGA, *Notas en GALVÁN RIVERA, M., Concilio III Provincial Mexicano*, Barcelona 1870, pág. 78, nota 1.

31. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. VIII. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §XX.-No reciba ningunos regalos, ni aun de comestibles*, SÍNODO DE LIMA DE 1613, *Lib.*

en las causas de oficio, expensas de juicio salvo que exista condena en costas de lo contrario eran sancionados con multa³². También, se le prohíbe retener en su poder el dinero proveniente de este tipo de pena³³.

De modo especial son detallados los deberes del provisor en materia carcelaria. Se lo obliga a visitar semanalmente la cárcel acompañado por los notarios que llevan las causas de los detenidos, los procuradores y el promotor fiscal para quienes, en caso de ausencia injustificada, se preveía una pena económica en favor de los presos. En esta visita debía verificar la vida, honradez y costumbres de los detenidos, corregir la deshonestidad de las mujeres y castigar a los perjurios y jugadores. También, debía castigar al alcalde o carcelero que exigiera de los reos algo injusto, los maltratara o injuriase o, por el contrario, les permitiera salir de la prisión sin la correspondiente orden. Debía escuchar a los detenidos y adoptar las medidas necesarias cuando reciba su confesión judicial o practicar otra diligencia semejante³⁴. Estos recaudos no eximían el deber del obispo de visitar por sí los lugares de detención³⁵.

I, Tít. VIII, Cap. I. De las cosas que son a cargo del provisor y de los vicarios particulares, y del fiscal, y notarios y demás ministros, 4, SÍNODO DE PUERTO RICO DE 1645, Tít. I, Const. CXX. Que así los dichos jueces como los demás oficiales de las Audiencias no reciban dádivas ni presentes, SÍNODO DE SANTIAGO DE LEÓN DE CARACAS DE 1687, Lib. II. De las personas eclesiásticas, Tít. X. De officio et potestate iudicis ordinarii, 217, IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, Lib. I, Tít. XI. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §18.

32. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. VIII. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §VI.-Ni los vicarios, ni los notarios exijan del reo cosa alguna con título de expensas en las causas en que proceden de oficio, sino después de la condenación*, SÍNODO DE SANTIAGO DE LEÓN DE CARACAS DE 1687, *Lib. II. De las personas eclesiásticas, Tít. X. De officio et potestate iudicis ordinarii, 205, IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, Lib. I, Tít. XI. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §6.*

33. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. VIII. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §XI.-No retengan en su poder el dinero de las multas*, IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. XI. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §12.*

34. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. VIII. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §XVI.-Cada semana visite la cárcel acompañado del fiscal y notarios, y §XVI.-Cuiden de que en las prisiones no se dé mal trato a ninguno*, SÍNODO DE SANTIAGO DE LEÓN DE CARACAS DE 1687, *Lib. II. De las personas eclesiásticas, Tít. X. De officio et potestate iudicis ordinarii, 208, IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, Lib. I, Tít. XI. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §17.*

35. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. VIII. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §XVIII.- Visiten los obispos por sí mismos las cárceles en las sagrada vigilia de la Pascua*, IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. XI. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §17.*

Asimismo, pesaban sobre ellos diverso tipo de cargas procesales y administrativas. Entre las primeras se les prohibía tener por ratificados a los testigos, aun mediando conformidad de las partes, en las causas en las que la sentencia pudiera imponer pena corporal, destierro o solemne penitencia³⁶. En las causas graves seguidas contra clérigos y, especialmente, de sacerdotes debían actuar secretamente tanto en el procedimiento como, en el caso necesario, al determinar la prisión de los culpables. En estos expedientes, si fuera factible, debían nombrar notarios clérigos. Se debía recurrir a este tipo de reserva siempre que por las características del delito y su publicidad no fuera necesario otro remedio. Al mismo tiempo se recuerda a los jueces que en los procesos de esta naturaleza, respetando la dignidad clerical, no dejen de castigar a los delincuentes con la pena que les corresponda³⁷. En las causas civiles, criminales, matrimoniales y otras ordinarias antes de dictar sentencia definitiva el provisor deberá haber examinado los autos en dos ocasiones. La primera cuando admita a las partes a prueba y, luego cuando reciba las actuaciones para dictar sentencia³⁸ junto con estas revisiones realizará la tasación de las costas³⁹. Ante la denuncia o conocimiento de un delito o frente a injurias contra la Iglesia o los clérigos, el provisor, aun

36. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. VIII. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §VII.- No tengan por ratificados a los testigos aun de consentimiento de las partes, en algunas causas*, SÍNODO DE LIMA DE 1613, *Lib. I, Tít. VIII, Cap. I. De las cosas que son a cargo del provisor y de los vicarios particulares, y del fiscal, y notarios y demás ministros*, 5, SÍNODO DE AREQUIPA DE 1684, *Lib. V, Tít. I, Cap. VIII. Que los jueces examinen por sí los testigos, y lo que se a de observar en sus ratificaciones*, SÍNODO DE SANTIAGO DE LEÓN DE CARACAS DE 1687, *Lib. II. De las personas eclesiásticas, Tít. X. De officio et potestate iudicis ordinarii*, 204, IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. XI. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §7.*

37. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. VIII. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §IX.-Mírese con esmero por el honor de los clérigos, y principalmente de los sacerdotes, aun delincuentes*, SÍNODO DE LIMA DE 1613, *Lib. I, Tít. VIII, Cap. I. De las cosas que son a cargo del provisor y de los vicarios particulares, y del fiscal, y notarios y demás ministros*, 7, SÍNODO DE AREQUIPA DE 1684, *Lib. V, Tít. I, Cap. VII. Como debe procederse en las acusaciones y querellas contra personas eclesiásticas y honestas*, SÍNODO DE SANTIAGO DE LEÓN DE CARACAS DE 1687, *Lib. II. De las personas eclesiásticas, Tít. X. De officio et potestate iudicis ordinarii*, 212, IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. XI. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §9.*

38. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. VIII. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §XII.-Antes de juzgar definitivamente en las causas civiles revísense los autos*, SÍNODO DE SANTIAGO DE LEÓN DE CARACAS DE 1687, *Lib. II. De las personas eclesiásticas, Tít. X. De officio et potestate iudicis ordinarii*, 215, IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. XI. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §13.*

39. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. VIII. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §XII.-Los jueces hagan tasar dos veces las costas de los autos*, IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. XI. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §14.*

mediando perdón de la víctima, debe citar al promotor fiscal para que proceda en cuanto correspondiere salvo que consultado al obispo se determine de modo distinto⁴⁰.

También corresponde al provisor conceder licencia para que un clérigo de orden sagrado declare como testigo. Tal autorización la otorgará previo examen del interrogatorio con la facultad de prohibirle responder las preguntas que entienda inconvenientes o indecorosas⁴¹.

Llevará además un libro con el registro de las causas de sacrilegios, restituciones y las fiscales. Periódicamente, pedirá cuenta de ellas a los ministros y notarios para proveer en consecuencia y dar cuentas, a partir de estas constancias, al obispo⁴². También, llevarán un libro en donde se asentarán los delinquentes condenados de modo tal que de reincidir serán castigados con una pena mayor⁴³.

40. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. VIII. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §XXI.-Proceda citado el fiscal, contra los ofensores de la Iglesia o de los clérigos*, SÍNODO DE SANTIAGO DE LEÓN DE CARACAS DE 1687, *Lib. II. De las personas eclesiásticas, Tít. X. De officio et potestate iudicis ordinarii*, 210, IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. XI. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §19.*

41. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. VIII. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §XXV.-Cómo deba proceder en expedir las licencias para que un clérigo sirva de testigo ante un juez secular*, SÍNODO DE SANTIAGO DE LEÓN DE CARACAS DE 1687, *Lib. II. De las personas eclesiásticas, Tít. X. De officio et potestate iudicis ordinarii*, 216.

42. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. VIII. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §X.-Haga que todos los ministros de la curia den cuenta mensualmente de las causas fiscales*, SÍNODO DE LIMA DE 1613, *Lib. I, Tít. VIII, Cap. I. De las cosas que son a cargo del provisor y de los vicarios particulares, y del fiscal, y notarios y demás ministros*, 10, SÍNODO DE CUBA DE 1684, *Lib. I, Tít. VI, Const. IV. Ministros que han de tener los tribunales eclesiásticos*, SÍNODO DE SANTIAGO DE LEÓN DE CARACAS DE 1687, *Lib. II. De las personas eclesiásticas, Tít. X. De officio et potestate iudicis ordinarii*, 201, VI CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA, *Lib. I, Tít. VI, Cap.5. Que los obispos cada año hagan visita del Tribunal de sus vicarios generales y lo demás que aquí se expresa*, IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. XI. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §10-11.*

43. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. VIII. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §XI.-Declaren cuáles son los delinquentes que deben ser castigados con mayor pena en caso de reincidencia*, SÍNODO DE SANTIAGO DE LEÓN DE CARACAS DE 1687, *Lib. II. De las personas eclesiásticas, Tít. X. De officio et potestate iudicis ordinarii*, 202, IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. XI. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §15.*

3.2. El vicario foráneo

Los vicarios foráneos solían nombrarse cuando la diócesis, como eran las indianas, se extendían en amplios territorios de tal modo que el brazo de la justicia episcopal alcance todos los rincones de la jurisdicción eclesiástica. Son “como delegados del obispo aunque con subordinación al provisor, con quien se han de entender como con su cabeza”⁴⁴.

A diferencia del provisor el vicario foráneo residía fuera de la sede episcopal. También él juez sus facultades no se extendían a todas las causas judiciales de la diócesis sino solo a una parte de ellas y su oficio implicaba el ejercicio de jurisdicción exclusivamente en el territorio asignado. Su tribunal era diverso al del obispo procediendo, en este caso, la apelación de la sentencia del vicario ante el prelado en razón que su jurisdicción no es ordinaria, como la del provisor, sino delegada por el obispo⁴⁵.

El derecho no preveía especiales requisitos para el oficio de vicario o juez foráneo ni tampoco en orden a sus obligaciones estando sujeto a los deberes generales de todos los jueces eclesiásticos⁴⁶.

A través de estos jueces delegados el tribunal del obispo va, lenta y paulatinamente, ampliando su jurisdicción desde la sede episcopal hasta las periferias diocesanas configurando un sistema judicial que cubre de un extremo a otro el territorio episcopal. Se ha afirmado, para la realidad del arzobispado de México, que con el correr de los años el vicario foráneo se transformara en la figura prominente del orden judicial⁴⁷ afirmación que puede extenderse a todas las Indias. Precisamente, en Nueva España se ordena que, para una mejor administración de justicia, en cada diócesis se elijan uno o varios vicarios “con la denomi-

44. Cf. J. PALAFOX, *Direcciones pastorales*, en *Obras*, Madrid 1762, Tom. III, I Parte, pág. 55, n. 57.

45. Cf. I. MACHADO DE CHAVES, *Perfecto...*, Lib. 4, Parte 3, Trat. 2, Doc. VI, 1 – 3, P. MURILLO VELARDE, *Curso...*, Lib. I, Tít. XXVIII Del oficio de vicario, n. 298, A. REIFFENSTUEL, *Ius Canonikum Universum...*, Lib. I, Tít. XXVIII De officio vicarii, §1 n. 15, SÍNODO DE SANTIAGO DE LEÓN DE CARACAS DE 1687, Lib. II. De las personas eclesiásticas, Tít. XVII. Del oficio de vicario foráneo o particular, 301, II CONCILIO PROVINCIAL DE LA PLATA, Ses. II. Tít. XI. Del oficio del vicario, Const. VIII. De los vicarios foráneos.

46. Cf. I. MACHADO DE CHAVES, *Perfecto...*, Lib. 4, Parte 3, Trat. 2, Doc. VI, 5.

47. Cf. J. TRASLOSHEROS, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España...*, págs. 49 – 53, R. AGUIRRE SALVADOR, *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700 – 1749*, México 2012, págs. 261 - 262.

nación de provinciales” a quienes se le asignarán determinados distritos de la diócesis. Deberán investigar la vida y costumbres de los clérigos y laicos de su jurisdicción y periódicamente darán cuenta al obispo o su provisor remitiéndoles listas nominales de los que hayan confesado sus culpas⁴⁸. En principio, los obispos indianos designaban sus vicarios foráneos en las ciudades capitales de cada distrito⁴⁹ aunque en ocasiones las condiciones generadas por las escasez de clero y la distancias obligaban al prelado a apartarse de la norma general nombrando vicarios fuera de las ciudades más importantes. Así, por ejemplo, mientras que en Nueva España, en la época tardo-colonial, se recomienda que el oficio de vicario foráneo no se conceda a todos los curas para que estos no desatiendan su ministerio parroquial⁵⁰ en el mismo período en el Río de la Plata el nombramiento se extendió, generalmente, a todas los párrocos fuera de la sede episcopal⁵¹.

De forma tal que pueden señalarse dos tipos de vicarios que describe claramente el II Concilio Provincial de La Plata. Por un lado, los vicarios provinciales con competencia en todo el territorio que comprende el gobierno de un corregidor secular y, por otro, los instituidos para cada parroquia o doctrina y cuyo nombramiento recae en el cura⁵². En este último caso era conocido como vicario pedáneo y sus atribuciones judiciales eran similares a las del vicario provincial y estaban enumeradas en el título de nombramiento⁵³.

48. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. VIII. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §XXIX.- Elíjanse vicarios provinciales que inquieren la vida y costumbres de los clérigos*, IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. XI. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §23 – 24. También, en SÍNODO DE SANTIAGO DE LEÓN DE CARACAS DE 1687, Lib. II. De las personas eclesiásticas, Tít. XVII. Del oficio de vicario foráneo o particular, 314.*

49. Cf. DELLAFERRERA, N. – MARTINI, M., *Temática de las constituciones sinodales indianas* (s. XVI - XVIII), Buenos Aires 2002, pág. 207.

50. Cf. IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. XI. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §23.*

51. Cf. M. BARRAL, *De sotanas por la Pampa...*, pág. 75. También, por ejemplo, en SÍNODO DE AREQUIPA DE 1684, *Lib. V, Tít. II, Cap. II. División de los partidos para las vicarias foráneas y calidades de sus vicarios, 438.*

52. II CONCILIO PROVINCIAL DE LA PLATA, *Ses. II. Tít. XI. Del oficio del vicario, Const. VIII. De los vicarios foráneos.*

53. Cf. DELLAFERRERA, N. – MARTINI, M., *Temática de las constituciones sinodales indianas...*, pág. 207.

3.2.1. Competencias

Las facultades del vicario foráneo eran determinadas por el acto de nombramiento y, como ya se ha señalado, debía velar sobre las costumbres de clérigos y laicos. Algunos cuerpos legales al regular la competencia de este oficio ponen el acento, en cuanto a sus actividades de contralor, sobre todo, en la vigilancia de la vida del clero. Tanto en México como en Sudamérica normas conciliares en sintonía con el esfuerzo episcopal contra los clérigos vagos recomiendan a los vicarios certificar que los clérigos forasteros gocen de las correspondientes licencias ministeriales y no estén acompañados por personas sospechosas o con mercancías u objetos que indiquen negociación⁵⁴, además deberán cuidar que los párrocos cumplan con el deber de residencia, enseñen la doctrina y no omitan ninguna de sus obligaciones⁵⁵. Sin embargo, no debe acotarse la competencia de estos jueces exclusivamente a los clérigos en cuanto también alcanzaba la vida laical interviniendo en cuestiones sacramentales, en especial, vinculadas al matrimonio, testamentarias, económicas, tutela del derecho de asilo y causas criminales menores. Su competencia incluía la represión y corrección de los pecados públicos y escandalosos implicando que en su tribunal se sustanciaran un amplio espectro de causas. Las facultades que gozaban en estas materias, si bien no determinaba de modo irreversible la condición y estado de sus feligreses influían poderosamente en su fama y reputación colocando a estos jueces eclesiásticos en una prominente posición en la consideración social⁵⁶.

54. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA, *Acc. III, Cap. 9º. Que no se reciba clérigo ninguno de otra diócesis sin dimisoria*, III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. VIII. Del oficio de juez ordinario y del vicario. § XXX.- Qué deben observar los vicarios de los puertos acerca de los clérigos que a ellos aportaren*, IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. XI. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §23.*

55. Cf. SÍNODO DE TUCUMÁN DE 1607, *CAP. 5º. SÍNODO DE LIMA DE 1613, Lib. I, Tít. VIII, Cap. I. De las cosas que son a cargo del provisor y de los vicarios particulares, y del fiscal, y notarios y demás ministros*, 6, VI CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA, *Lib. I, Tít. VI, Cap.11. Que los vicarios foráneos celen el que los curas de su distrito residan en sus Doctrinas y cumplan con las demás obligaciones de su cargo, y que en el uso de la jurisdicción contenciosa se arreglen conforme a sus títulos*, SÍNODO DE SANTIAGO DE LEÓN DE CARACAS DE 1687, *Lib. II. De las personas eclesiásticas*, Tít. XVII. *Del oficio de vicario foráneo o particular*, 310. 318-319, II CONCILIO PROVINCIAL DE LA PLATA, *Ses. II. Tít. XI. Del oficio del vicario, Const. VIII. De los vicarios foráneos.*

56. Cf. M. MORICONI, *Usos de la justicia eclesiástica y de la justicia real (Santa Fe de la Vera Cruz, Río de la Plata, s. XVIII)*, 7 en: <http://nuevomundo.revues.org/64359#bodyftn9> [27/10/2012] consultado el 17/1/2015.

3.3. El asesor

En el caso que el juez, provisor o vicario foráneo, no fuera perito en derecho, en los asuntos de mayor importancia, debía nombrar un asesor con cuyo consejo procedía a conocer y juzgar la causa de forma que, aunque la sentencia sea justa, si hubiere omitido este requisito se la tenía por nula. El juez no estaba obligado a seguir el parecer del asesor, podía rechazarlo si le parecía equivoco o injusto y remitir el asunto a otro perito. En las cuestiones de menor importancia podía, sin embargo, dictar sentencia sin su asistencia⁵⁷. El asesor no revestía carácter de magistrado ni desempeñaba su cargo de modo estable, por tanto, tampoco gozaba de jurisdicción⁵⁸. En cuanto a los requisitos exigidos para el oficio se recomendaba que sean clérigos, en particular, en las causas de inmunidad y privilegio del fuero y en las causas criminales contra clérigos, sobre todo, las de incontinencia⁵⁹. El nombramiento, generalmente, se realizaba con acuerdo de las partes⁶⁰ y también se preveía su recusación⁶¹. Percibían honorarios que eran regulados por el juez y no podían recibir nada de los litigantes⁶².

57. Cf. P. MURILLO VELARDE, *Curso...*, Lib. I, Tít. XXXII *Del oficio del juez*, n. 348.

58. Cf. N. DELLAFERRERA, *Ministros y auxiliares de la justicia eclesiástica...*, 151.

59. Cf. II CONCILIO PROVINCIAL DE LA PLATA, *Ses. II, Tít. XI. Del oficio del vicario, Const. IV. De los asesores*, P. MURILLO VELARDE, *Curso...*, Lib. I, Tít. XXVIII *Del oficio del vicario*, n. 297, A. REIFFENSTUEL, *Jus Canonikum Universum...*, Lib. I, Tit. XXXVIII, *De officio vicarii*, § III. *De vicario generali episcopi & capituli sede vacante ac utriusque constitutione*, 69 y Lib. II, Tit. I, *De iudiciis*, § III. *De iudice in causis spiritualibus nec no civilibus ecclesiarum personarumque ecclesiasticarum*, 72.

60. Cf. N. DELLAFERRERA, *Ministros y auxiliares de la justicia eclesiástica...*, 152.

61. Cf. II CONCILIO PROVINCIAL DE LA PLATA, *Ses. II, Tít. XI. Del oficio del vicario, Const. IV. De los asesores*. El mismo Concilio, *Ses. II, Tít. XIV. De los juicios, Const. VII. Sobre la recusación de asesores*, en esta materia específica: “Sucediendo muchas veces que por admitirse la recusación de muchos letrados, el juez eclesiástico que no es profesor no halle abogado de quien pueda tomar dictamen; manda el Concilio que no se admitan recusaciones universales de todos los abogados de la Provincia o del Reino, y que no se puedan recusar tampoco por las partes, sino solo tres abogados por cada una; lo cual se entienda en el caso de que en la ciudad o su inmediación queden otros idóneos de quienes los jueces puedan valerse, pues no habiéndolos no habrá lugar ni a la recusación de los tres dichos, sino que regulando su juicio los jueces por el número de letrados que quedase y de quienes se pueda oportunamente asesorar admitirán estas recusaciones, de modo que por falta de los mencionados asesores no se hayan de detener las causas, con perjuicio de la justicia y detrimento de cualquiera de las partes litigantes, según todo se halla determinado por Su Majestad para los juzgados reales, y por la identidad de razón, extiende el Concilio esta justa disposición a los jueces eclesiásticos de esta Provincia, encargando a los que hacen de jueces en estos procedan en esto con toda pureza e integridad”.

62. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, Lib. IV, Tít. VIII. *Del oficio de juez ordinario y del vicario*. §IV.- *Nada reciban de los litigantes*, IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, Lib. IV, Tít.

Menos frecuentemente, en casos de particular gravedad, el juez podía requerir el consejo de asesores teólogos⁶³.

4. CONCLUSIONES

Luego de este recorrido por la legislación conciliar y sinodal indiana y por la doctrina de los autores sobre el oficio del juez eclesiástico no es superfluo recordar el principio enunciado al inicio de estas páginas. Todo acercamiento al mundo de la justicia indiana debe realizarse a la luz del postulado supremo que la regia: encontrar la solución justa al caso planteado ante el tribunal episcopal. Tal debía ser la guía del juez de la Iglesia y los confesionarios de la época le recuerdan que peca gravemente si sentencia contra la justicia y su propia conciencia además de incurrir en la censura de suspensión por un año en el ejercicio de su función⁶⁴.

Por otro lado, el número de normas que tratan de la administración de justicia en general y del juez en particular son una muestra de la importancia que el legislador indiano otorgaba al tema en consonancia con la tradición canónica. Esta preocupación legislativa por el ejercicio de la potestad judicial de la Iglesia en nuestros días se traduce en un creciente número de investigaciones y ensayos sobre la cuestión, raramente —es necesario señalarlo—, analizados desde la óptica del derecho canónico y, en ocasiones prescindiendo o ignorando el ordenamiento canónico, o bien, confundiéndolo con el secular. Si bien estas investigaciones ofrecen a la comunidad científica aportes muy valiosos sobre las condiciones sociales de los actores intervinientes, los hechos sometidos a la consideración del juez, la participación de los diversos factores de poder, etc. la omisión del elemento canónico impide, por lo menos, una adecuada contextualización del objeto de estudio. Este análisis descriptivo del oficio de juez eclesiástico pretende ser una humilde contribución, y al mismo tiempo generar otras investigaciones

XIV. *Del oficio de juez ordinario y del vicario*. §3 y 4, II CONCILIO PROVINCIAL DE LA PLATA, Ses. II, Tít. XIV. *De los juicios*, Const. XII. *Sobre que los provisores sean profesores de derecho*.

63. Cf. N. DELLAFERRERA, *Las pericias y las pruebas de informes en la Audiencia Episcopal de Córdoba del Tucumán (1688-1888)*, en AADC 3 (1996) 37-38.

64. DE AZPILCUETA, M., *Manual de confesores y penitentes*, Zaragoza 1555, Cap. XXV. *De algunas preguntas, De los jueces, y otros señores que tienen superiores*. En el mismo sentido: *Directorio para confesores*, en *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*. Edición, estudio introductorio, versión paleográfica, aparato crítico de variantes y traducción de textos latinos por Alberto Carrillo Cázares, Tom. V, pág. 232.

similares desde el ámbito de la canonística histórica, para brindar al investigador de otras disciplinas el marco canónico indispensable sin el cual no es posible un estudio científico de la historia de la Iglesia, de sus instituciones y de la diversidad de sus manifestaciones en la vida social.

LEGISLACIÓN PARTICULAR

ESTATUTOS DEL VENERABLE CABILDO ECLESIAÍSTICO METROPOLITANO DE LA ARQUIDIÓCESIS DE SANTA FE DE LA VERA CRUZ

**APROBADO POR EL SR. ARZOBISPO DE SANTA FE DE LA VERA CRUZ
DON JOSÉ MARÍA ARANCEDO SEGÚN DECRETO ARZOBISPAL N° 052/15
DEL 24 DE JUNIO DEL AÑO DEL SEÑOR 2015**

I. DE LA NATURALEZA, CONSTITUCIÓN Y FINES DEL CABILDO

Art. 1- El Cabildo Eclesiástico de Santa Fe de la Vera Cruz fue creado por la Bula “*In Apostolicis Litteris*” de Su Santidad Pío XII del 19 de Julio de 1947 expedida el 27 de Agosto del mismo año.

Art. 2 - Este Cabildo Eclesiástico se rige por los presentes Estatutos, aprobados por el Sr. Arzobispo de Santa Fe de la Vera Cruz, sin cuya autoridad no podrán en lo sucesivo abrogarse ni modificarse (can. 505).

Art. 3 - El Cabildo Eclesiástico:

a) Conforme a norma del Derecho Canónico vigente es un Colegio de Sacerdotes (can. 503) del presbiterio de la Arquidiócesis de Santa Fe de la Vera Cruz, sujeto a la norma universal aplicable (cáns. 503-510) que tiene como fin ser lugar y testimonio de oración en la vida de la Iglesia, atender a todo aquello que hace referencia al culto sagrado, cuidando especialmente de fomentar en los fieles un verdadero sentido de la Liturgia, ya que “ella contribuye en sumo grado a que los fieles expresen en su vida y manifiesten a los demás el misterio de Cristo y la naturaleza auténtica de la verdadera Iglesia”¹.

b) Le corresponde celebrar las funciones más solemnes en la Iglesia Catedral y cumplir aquellos oficios que el Derecho o el Sr. Arzobispo le encomiende o

1. Cf. *Sacrosanctum Concilium*, 2.

delegue (can. 503), a saber: representa al Sr. Arzobispo en actos oficiales a los que él no pueda concurrir, administrar el sacramento de la Confirmación, cuando el Arzobispo o Vicario estén ausentes e impedidos de hacerlo por alguna causa; participar en lo que refiere a las exequias de los Obispos, coordinando con el Maestro de Liturgia todo lo relacionado con la capilla ardiente, funeraria, recepción de Obispos, etc.; presidir la Misa solemne del Obispo difunto, excepto si hubiere Obispo Auxiliar que presida; tomar parte en todo lo relacionado con la recepción del nuevo Obispo en coordinación con el Administrador Diocesano si lo hubiere; participar del Consejo Presbiteral.

Art. 4 - Concurriendo en la Catedral Metropolitana de Santa Fe de la Vera Cruz la circunstancia de ser al mismo tiempo Iglesia Parroquial bajo el título de “Todos los Santos”, corresponden al Párroco los derechos y deberes que le asigna el Derecho (can. 510 § 2) a lo que se refiere a la administración pastoral y económica.

II. MIEMBROS DEL CABILDO ECLESIAÍSTICO

Art. 5 - El Cabildo Eclesiástico estará constituido por ocho miembros ordinarios, de acuerdo a las siguientes dignidades:

- a) el Deán,
- b) el Arcedeán,
- c) el Canónigo Magistral,
- d) el Canónigo Penitenciario,
- e) el Canónigo Primero,
- f) el Canónigo Segundo,
- g) el Canónigo Tercero y
- h) el Canónigo Cuarto.

Art. 6. - Ante la muerte, renuncia por límite de edad aceptada por el Sr. Arzobispo; renuncia por enfermedad crónica aceptada por el Sr. Arzobispo o traslado a un oficio distante de la Ciudad Sede y que le impidiera la participación regular en el Coro semanal de alguno de los miembros ordinarios del Cabildo, su canongía quedará vacante y se deberá proveer a la brevedad posible.

Art. 7. - Son miembros extraordinarios del Cabildo los Canónigos Eméritos, los cuales no tienen obligación de asistir al Coro. Estos gozan del privilegio

de llevar el Título de “Emérito” y usar las insignias propias de Canónigo (el traje coral: sotana negra, sobrepelliz y muceta negra con ribetes y botones morado) en las celebraciones litúrgicas.

Art. 8. - Se les conferirá el título de Canónigo Emérito al Canónigo cuya renuncia por límite de edad haya sido aceptada por el Sr. Arzobispo; al Canónigo cuya renuncia por enfermedad crónica haya sido aceptada por el Sr. Arzobispo y aquel que fuera trasladado a un oficio distante de la Ciudad Sede y le impidiera la participación regular en el Coro semanal.

III. DE LAS RELACIONES DEL CABILDO CON EL PÁRROCO

Art. 9 - Son tres tipos de celebraciones litúrgicas las que se realizan en la Santa Iglesia Catedral:

- a) Episcopales: presididas por el Sr. Arzobispo.
- b) Capitulares: presididas por El Sr. Deán o el que haga sus veces.
- c) Parroquiales: presididas por el Párroco.

En las celebraciones episcopales como en las capitulares, deberán asistir y participar los señores Canónigos Ordinarios y serán invitados los Canónigos Eméritos.

Para la celebración de la Santa Misa del día de la Dedicación de la Catedral Metropolitana (25 de octubre), que será presidida por el Sr. Deán, se convoca a los miembros ordinarios del Cabildo, y se invita a los Canónigos Eméritos.

Art. 10 - El Sr. Arzobispo y/o el Párroco de la Parroquia de “Todos los Santos” pueden autorizar el uso de la Catedral para otras celebraciones o actos conmemorativos, previa conformidad del Sr. Arzobispo. Si ocurrieran estas celebraciones en el horario habitual en que los Canónigos se congregan para la liturgia semanal, deberá solicitarse la autorización del Deán del Cabildo.

Art. 11 - Ni el Cabildo impedirá las funciones parroquiales, ni el Párroco las capitulares. Toda cuestión que surja en las relaciones del Párroco y el Cabildo, y que no pueda solucionarse de común acuerdo; será sometida a la decisión del Sr. Arzobispo según lo establecido en el can. 510 § 3.

IV. DE LOS NOMBRAMIENTOS

Art. 12 - De conformidad con el can. 509 § 1 es facultad del Sr. Arzobispo –oído el Cabildo– el cubrir las canongías vacantes.

Art. 13 - A la muerte o renuncia del Deán, este será elegido según el cáns. 119 y 164 y subsiguientes. El elegido deberá ser confirmado en el cargo por el Sr. Arzobispo (can. 509 § 1). El Arcedeán y el Canónigo Magistral serán elegidos de la misma forma.

Art. 14 - A la muerte o renuncia del Canónigo Penitenciario este será nombrado directamente por el Sr. Arzobispo, oído el Cabildo.

Art. 15 - Cuando se produzca la vacante en las canongías de los Canónigos Primero, Segundo, Tercero o Cuarto, se procederá a cubrirlas con el Canónigo inmediato inferior y aquellas que no se cubran serán elegidas de acuerdo a los cáns. 119 y 164 y subsiguientes; de los cuales los tres más votados conformarán la terna que será presentada por escrito al Sr. Arzobispo por el Deán.

Art. 16 - Corresponde al Cabildo el nombramiento –por elección entre sus miembros– del Secretario Capitular por el término de tres años, el cual podrá ser reelecto.

Art. 17 - Corresponde al Deán extender por escrito el nombramiento del Secretario Capitular y comunicarlo al Sr. Arzobispo.

Art. 18 - Cuando ocurra la toma de posesión de un nuevo Canónigo Ordinario, todo el Cabildo asistirá al acto y serán invitados los Canónigos Eméritos. La ceremonia se desarrollará de acuerdo con el ceremonial del propio Cabildo que, como apéndice, acompaña a estos estatutos.

Art. 19 - El Secretario Capitular levantará y consignará en el libro correspondiente el Acta de toma de posesión y firmarán todos los asistentes.

Art. 20 - El Canónigo Ordinario al cumplir 75 (setenta y cinco) años, deberá presentar su renuncia al Sr. Arzobispo quien juzgará sobre su aceptación, de acuerdo con el espíritu de los cáns. 354, 401, 411 y 538.

Art. 21- Se ruega a los Señores Canónigos Ordinarios que por enfermedad crónica, traslado a otro oficio distante de la Ciudad Sede que le impidiera la asistencia regular al Coro semanal, o por otra circunstancia por la que se viera imposibilitado de asistir al Coro semanal, presentar al Sr. Arzobispo la renuncia a su canongía.

Art. 22- Cuando se administre el Viático y la Unción de los enfermos a un capitular, asistirá –si es posible– todo el Cabildo y, cuando falleciere, corresponde al Deán y demás capitulares presidir la Misa Exequial, a no ser que el Sr. Arzobispo dispusiera presidir él mismo la liturgia exequial.

Art. 23 - Cada capitular aplicará cuanto antes dos Misas en sufragio del Canónigo fallecido.

Art. 24 - En el Jueves más cercano al aniversario de la muerte del último Arzobispo diocesano, se le aplicará la Misa Capitular y el primer jueves hábil, después de la festividad de Todos los Santos, se hará lo mismo por todos los Obispos y Arzobispos y por todos los miembros del Cabildo fallecidos.

V. DE LAS FUNCIONES DE LOS CANÓNICOS

Art. 25 - El Deán preside el Cabildo, quien deberá velar por el culto litúrgico de la Santa Iglesia Catedral. Representa de oficio al Cabildo en el Consejo Presbiteral (can. 497 § 2).

Art. 26 - Corresponde por consiguiente al Deán:

- a) Suplir al Sr. Arzobispo y al Obispo Auxiliar, si lo hubiere, en las funciones presididas por ellos.
- b) Asistirlos en las funciones en que ellos actúen.
- c) Convocar y presidir las sesiones capitulares, moderando la discusión, manteniendo el orden de las sesiones, en conformidad con lo establecido en estos estatutos.
- d) Hacer que se respeten y se guarden los respectivos derechos y prerrogativas que corresponden al Venerable Cabildo Catedralicio.
- e) Prescribir y ordenar lo que se refiere a la dirección del Coro.
- f) Revisar la nota de faltas y asistencias que le presentare el Secretario Capitular.

- g) Si es necesario llevará un libro de entradas y salidas, o de balance anual.

Art. 27 - En el uso de estos derechos y en el cumplimiento de estas obligaciones el Deán debe ser suplido por el Arcedeán o en su defecto por otro Canónigo, según el orden de las canongías.

Art. 28 - Es obligación del Canónigo Magistral predicar los sermones extraordinarios que le encomiende el Cabildo. En caso de imposibilidad, buscará quien lo sustituya.

Art. 29 - El Canónigo Penitenciario: “tiene, en virtud del oficio, la facultad ordinaria, que no puede sin embargo delegar a otros, de absolver en el fuero sacramental de las censuras, *latae sententiae*, no declaradas, y reservadas a la Sede Apostólica, incluso respecto de quienes se encuentren en la diócesis sin pertenecer a ella y, respecto de los diocesanos aún fuera de la misma” (can. 508 § 1).

Art. 30 - El Canónigo Penitenciario debe oír las confesiones en la Catedral en un horario acomodado y oportuno para los fieles y estar dispuesto también para atender el confesionario aún en tiempo de los oficios divinos.

Art. 31 - El Secretario Capitular, será elegido por votación de los Canónigos Ordinarios y de entre ellos prestará juramento de “*munere fideliter ad implendo*” y recibirá del saliente el archivo bajo inventario.

Art. 32 - Son deberes del Secretario Capitular:

- a) Asistir a todos los acuerdos, concurriendo con la debida anticipación, a fin de disponer lo necesario para el acto e imponerse de las comunicaciones entradas que haya que leer en la sesión.
- b) Redactar con fidelidad las actas.
- c) Para las reuniones Capitulares extraordinarias, se citará a los capitulares por carta, teléfono u otro medio fehaciente.
- d) Contestar las comunicaciones y redactar las notas que le indiquen, refrendando siempre con su firma y la del Deán
- e) Llevar cuidadosamente los libros de Actas, carpetas de copias, guardándolas en sitio seguro, lo mismo que el sello.

- f) Cuidar de la seguridad y conservación del Archivo, procurando tomar conocimiento del mismo, para hallarse en condiciones de encontrar cualquier documento que el Cabildo le pidiere.
- g) Llevar la asistencia del Coro y presentar anualmente las planillas al Deán.

Art. 33 - El Ecónomo del Cabildo, cuya designación se hará si hubiere bienes propios adquiridos o recibidos por donación al Cabildo, a fin de cada año, rendirá cuenta de su administración al Cabildo. Cada semestre presentará también el estado de caja.

Art. 34 - Siempre que hayan de celebrarse en la Catedral o en otra parte funciones propias del Cabildo, los Canónigos deberán ponerse de acuerdo con el Deán, quien les dará las disposiciones que se hubieren tomado al respecto, para que de este modo procedan a su ejecución.

VI. DEL CORO

Art. 35- Los Canónigos Ordinarios deberán encontrarse en el Coro con la anticipación necesaria para disponer lo pertinente al oficio.

Art. 36 - Todo los Canónigos miembros ordinarios del Cabildo harán por turnos semanales el servicio del Coro y la celebración de la Santa Misa, en orden sucesivo de jerarquía. El que dirija el rezo y presida la Santa Misa se llamará Hebdomadario.

Art. 37 - Los Canónigos tendrán muy presente las disposiciones de la Santa Sede y del Obispo diocesano respecto a la música sagrada en los oficios litúrgicos celebrados.

Art. 38 - No se permite la ausencia simultánea de más de cuatro capitulares. Con dos Canónigos presentes no habrá Coro.

Art. 39 - La ausencia al Coro en el día que urge la obligación, trae aparejada la admonición del Cabildo por medio del Deán.

Art. 40 - La retribución mensual para los Canónigos Ordinarios, será determinada por el Sr. Arzobispo de acuerdo a los sueldos, retribuciones, aranceles y estipendios estipulados para la Arquidiócesis.

Art. 41 - Quedan eximidos del Coro y percibirán la retribución mensual los Canónigos Ordinarios enfermos. A los Canónigos Eméritos que hayan renunciado por enfermedad crónica, se le mantendrá la retribución mensual.

Art. 42 - Los Canónigos Ordinarios se reunirán para el oficio del Coro desde el 1º de marzo al 30 de noviembre. Los meses en los que no hay funciones capitulares, debiendo aplicar cada Canónigo una misa de intención única por mes por la Iglesia Particular.

VII. DE LAS SESIONES

Art. 43 -Las sesiones del Cabildo, Sede Plena, tienen por objeto examinar los asuntos sometidos a su estudio por el Obispo diocesano y todo lo que se relaciona con los intereses del Cuerpo (can. 503).

Art. 44 -Las sesiones son ordinarias y extraordinarias. Son ordinarias las que se celebran periódicamente y extraordinarias las que se celebran fuera de esos días. A estas sesiones tienen obligación de concurrir todos los Capitulares

Art. 45 - Se celebrará sesión ordinaria al comienzo del año capitular (marzo), a mediados de año (junio) y al fin (diciembre). Para estas sesiones que tendrán lugar después de la Misa Capitular, no se requiere citación previa.

Art. 46 - Para formar *quorum* en las sesiones ordinarias y extraordinarias, se necesita la mayoría de los Canónigos Ordinarios.

Art. 47 - Para todas las sesiones extraordinarias se requiere la citación por escrito, telefónica u otro medio fehaciente a cada uno de los Canónigos Ordinarios, indicando con precisión el día, la hora y el objeto de la reunión.

Art. 48 - El Deán puede, por derecho propio, convocar a sesiones extraordinarias, siempre que lo crea conveniente y cuando deba hacerlo a pedido del Sr.

Arzobispo o de la mayoría absoluta de los Canónigos Ordinarios, debiendo estos expresar, por lo menos en términos generales, el objeto de la convocatoria.

Art. 49 - Este pedido podrá hacerse directamente por el Deán o por intermedio del Secretario; y estando impedido el Deán a convocar las sesiones, lo hará el Arcedeán. En caso de haber existido la imposibilidad o negativa mencionada, deberá hacerse constar en el acta.

Art. 50 - En las sesiones ordinarias se comunicarán los asuntos que hayan de tratarse en la reunión. Todo Canónigo Ordinario puede proponer un nuevo asunto al Capítulo, pero no para ser discutido en la misma sesión sino en la siguiente, lo que debe ser resuelto por votación de la mayoría de los presentes.

Art. 51 - En las sesiones extraordinarias no se pueden introducir ni tratar asuntos fuera de los que motivaron la convocatoria, salvo el Juicio de la mayoría de los Canónigo Ordinario presentes.

Art. 52 - Las resoluciones tomadas en las sesiones son válidas y firmes, siempre que el número de votos favorables supere la mitad de los presentes.

Art. 53- Las sesiones deberán celebrarse en alguno de los salones de la Catedral Metropolitana y nunca fuera de ella sin causa justa y extraordinaria y en tal caso, se avisará el lugar de la celebración.

Art. 54 - Cuando ocurriere tratar algún asunto referente a alguno de los Canónigo Ordinario, este no tomará parte en las deliberaciones, pero podrá previamente hacer las observaciones que creyere oportunas y luego se retirará. Estos asuntos requieren dos tercios de votos favorables.

Art. 55 - Cuando varios Canónigo Ordinario pidiesen simultáneamente la palabra, se observará el orden de precedencia, que también se guardará en la votación.

Art. 56 - En los acuerdos debe usarse la palabra con moderación y brevedad y el que preside velará por el orden y mesura de la discusión, pudiendo retirarse el uso de la palabra el que excediere en cualquier sentido.

Art. 57 - Todo capitular puede hacer uso de la palabra sobre un asunto, para informar cuanto sea necesario, o si se lo pide que lo haga o para fundar su voto o para formular una moción y esto a su turno; y una vez si fuera necesario, para explicar o rectificar sus palabras, retirar su moción o contestar a un cargo o una alusión personal, a menos que se declare libre el debate.

Art. 58 - Las interrupciones no son permitidas sin la venia conjunta del que preside y del que tiene la palabra.

Art. 59 - Abierta la sesión, el Canónigo Secretario dará lectura al acta de la sesión anterior, por si se encontrara algo que observar, después de lo cual, se la dará por aprobada, pero haciendo constar las observaciones que se hubieren hecho, firmándola el Canónigo Secretario y el Deán.

Art. 60 - Aprobada el Acta, el Secretario dará lectura de los asuntos entrados, debiendo proponerlos por orden de acuerdo como hubiesen sido recibidos.

Art. 61 - Resuelto en cualquier sentido un asunto, en sesión ordinaria o extraordinaria, no podrá volverse a tratar hasta después de un año, a no ser que en sesión en que tome parte por lo menos la mayoría absoluta del Cabildo por igual mayoría de votos se determine lo contrario. En tal caso, el Cabildo señala el día en que se deberá tratar el asunto y lo hará saber oportunamente por el Secretario a todos los capitulares, que no se hubiesen hallado presentes en la sesión.

Art. 62 - Las sesiones extraordinarias no durarán más de dos horas, siendo facultativo del Cabildo el ampliar este tiempo.

Art. 63 - Tienen voz y voto en las sesiones capitulares ordinarias y extraordinarias solo los Canónigos Ordinarios.

Art. 64 - Todas las elecciones se regirán por lo ordenado en los cán. 119, 164-179 y lo señalado en este Estatutos.

VIII. DE LOS BIENES DEL CABILDO

Art. 65 - Pertenecen al Cabildo Metropolitano los muebles, vasos sagrados y vestiduras litúrgicas que se encuentran en la sacristía de la Iglesia Catedral, y

que se reconocen como pertenecientes desde antiguo al Cuerpo colegiado que deberá constar en el Inventario cuya copia deberá ser enviada al Arzobispado.

Art. 66 - El Cabildo podrá recibir donaciones ya sea en dinero, bienes muebles o inmuebles, que serán administrados por el Ecónomo del Cuerpo colegiado, decidiendo el Cabildo el destino habitual de los fondos y rentas en beneficio de obras diocesanas, una vez cubiertas las necesidades del Cuerpo Colegiado.

LOS CABILDOS DE CANÓNICOS PASADO, PRESENTE Y FUTURO DE LOS MISMOS

COMENTARIO A LOS ESTATUTOS DEL CABILDO ECLESIASTICO DE LA ARQUIDIÓCESIS DE SANTA FE DE LA VERA CRUZ - ARGENTINA

HUGO HÉCTOR CAPPELLO

SUMARIO: Introducción. I.1. naturaleza jurídica y finalidad. I.2. Desarrollo histórico. I.3. La importancia de los Estatutos. I.4. Composición y oficios específicos. I.5. Nombramientos. I.6. Relación entre Cabildo y parroquia. II. Comentario al Estatuto. Conclusión.

RESUMEN: El Cabildo de canónigos, como antigua institución canónica fue revisado por el Concilio Vaticano II. Sin ánimo de considerarlo como un instrumento del pasado eclesial, el autor invita a redescubrir su valor, naturaleza y misión comentando los nuevos estatutos del Cabildo de la Arquidiócesis de Santa Fe

PALABRAS CLAVE: estatutos; cabildo; canónigos; Catedral; penitenciario

ABSTRACT: The canon canonry, as an ancient canon institution, was reviewed by Vatican Council II. Without the aim of considering it as a tool of Church's past, the author invites to rediscover its value, nature and mission by commenting the new statute of the Canonry of Archdiocese of Santa Fe.

KEY WORDS: statute; canonry; canon; Cathedral; penitentiary

INTRODUCCIÓN

A quien conoce medianamente la historia de la Iglesia y de sus instituciones, no se le oculta que los Cabildos de canónigos tuvieron un período de verdadero esplendor, durante los siglos XI y XVII. Conocieron después altibajos durante los siglos XVIII-XX. El Concilio Vaticano II reclamó su revisión y ac-

tualización, a fin de que respondieran mejor a los tiempos actuales. Y desde la promulgación del Código vigente en muchas diócesis se fueron apagando lentamente como vela que se está consumiendo. De muchos Cabildos catedrales solo queda hoy el recuerdo de un pasado glorioso, donde podemos admirar el arte de su sillería, acudir a consultar sus archivos centenarios y destacar la figura de algún canónigo que haya tenido una sobresaliente participación en la vida eclesial o bien en el campo político-social y cultural.

En otras diócesis, en cambio –francamente las menos–, se ha hecho un serio esfuerzo no solo por conservarlos, ya que no son solo “joyas del pasado” que haya que tener en el rincón de los recuerdos, sino que se han tomado medidas concretas tendientes a revitalizar esta institución eclesiástica que puede y debiera ser fortalecida, redescubriendo y valorando su naturaleza y su misión dentro y fuera de la Iglesia¹.

En este sentido, el Arzobispo de Santa Fe de la Vera Cruz, Monseñor José María Arancedo, con fecha del 24 de junio del presente año 2015, aprobó el nuevo Estatuto del Venerable Cabildo Eclesiástico Metropolitano².

En el presente artículo, en la primera parte, haré un estudio canónico acerca de la naturaleza de los Cabildos de canónigos y su evolución a través de la historia, hasta llegar al presente. En la segunda parte ofreceré un comentario a los nuevos Estatutos del Cabildo Eclesiástico de la Arquidiócesis de Santa Fe de la Vera Cruz.

PRIMERA PARTE:

1. NATURALEZA JURÍDICA Y FINALIDAD³

En la legislación vigente, el tratamiento y la normativa pertinente de los Cabildos de canónigos está en los cánones 503-510⁴.

1. Un ejemplo lo tenemos con los nuevos Estatutos del Cabildo Metropolitano que promulgó Mons. Francisco Pérez González, Arzobispo de Pamplona y Obispo de Tudela, el 19 de Marzo de 2010. En el mismo sentido se aprobaron en Enero de 2007 los Estatutos del Cabildo Metropolitano de Valencia (España).

2. Cf. Decreto N° 052/15, Libro II° de Decretos Generales, folio 144.

3. J. MANZANARES, *Código de Derecho Canónico, comentado por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Univ. P. de Salamanca*, Madrid 1999, págs. 282-287; J. I. ARRIETA, *Código de Derecho Canónico*, Pamplona 1983, págs. 351-355; F. LOZA, *Comentario*, en AA. VV., *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. II, Pamplona 1996, págs. 1171-1183.

4. Sistemáticamente ubicado en Libro II: Del Pueblo de Dios; dentro del libro mencionado en la Parte II: De la constitución jerárquica de la Iglesia; dentro de esta en la Sección Segunda: De las

En primer lugar debe notarse que el canon 503 distingue entre dos tipos de Cabildos: 1) el “catedralicio”, es decir, aquel que tiene su sede en la iglesia catedral, y 2) el “colegial”, este es el que tiene su sede en una iglesia que no es catedral, y que ha sido confiada a un capítulo de canónigos, distinto del que funciona en la iglesia catedral⁵.

Se define la naturaleza del Cabildo como “un colegio de sacerdotes”. Por tanto, precisando su naturaleza jurídica, es una persona jurídica pública (cánones 116-117), más precisamente se trata de una corporación (canon 115 § 1); y tiene además carácter colegial (canon 115 § 2). Las personas jurídicas colegiales se definen por formar una sociedad donde todos los miembros participan en la formación de una única voluntad, sea en pie de igualdad sea de modo desigual. Al establecer que se trata de un colegio formado por “sacerdotes” está indicando que pertenecen al mismo preferentemente quienes tienen el orden presbiteral, aunque también pueden pertenecer aquellos que tienen el carácter episcopal⁶, por ejemplo, en aquellas diócesis donde hubiera uno o varios Obispos auxiliares, podrían formar parte del Cabildo. Pero no pueden pertenecer al Cabildo quienes pertenecen al orden diaconal.

Con respecto a la finalidad propia y específica que se les asigna, son dos: “celebrar las funciones litúrgicas más solemnes en la iglesia catedral o en la colegiata” y “cumplir aquellos oficios que el derecho o el Obispo diocesano le encomienden”. Así tenemos en primer lugar: que los Cabildos quedan vinculados con una misión específica al culto litúrgico, esto es, a la función santificadora de la Iglesia, la cual ejerce mediante la acción litúrgica “el ejercicio de la función sacerdotal de Cristo” (canon 834). Por tanto, corresponde a los Cabildos tributar a Dios el culto público del modo más solemne, cuidando la dignidad y el decoro litúrgicos. La mente del Legislador pretende claramente que el culto litúrgico confiado en las iglesias catedrales y colegiatas sea un verdadero ejemplo de dignidad, docencia y decoro para toda la diócesis. Tendría que tener un efecto modélico respecto de la vida litúrgico-pastoral de toda la Iglesia diocesana.

Dado que el culto divino abarca diversas áreas, como son la proclamación de la palabra divina, dentro y fuera de las celebraciones litúrgicas, tanto en la predicación (cánones 762-772) como en la catequesis (cánones 773-780); la celebración de todos los Sacramentos y sacramentales (cánones 840-843 y 1166), y de modo peculiar a través de la celebración del Sacrificio eucarístico (cánones

Iglesias particulares y de sus agrupaciones; dentro de esta en Título III: De la ordenación interna de las Iglesias Particulares; en el Capítulo IV: De los Cabildos de canónigos.

5. Cf. O. DE LA BROSSE, A.- M. HENRY - PH. ROUILLARD, *Diccionario del Cristianismo*, Barcelona 1986, voz *capítulo colegial*, pág. 169.

6. Cf. *Communications* 14 (1982) 215.

897-899), en consecuencia, la función de los Cabildos debe incluir la predicación esmerada y cuidadosa de la palabra divina, dentro y fuera de la liturgia, la administración digna y solemne de los sacramentos y, especialmente, la celebración del “Sacrificio eucarístico, memorial de la muerte y resurrección del Señor, en el cual se perpetúa a lo largo de los siglos 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 se realiza la unidad del pueblo de Dios y se lleva a término la edificación del Cuerpo de Cristo” (canon 897).

Además de la misión litúrgica, el c. que comentamos establece en segundo término que el Cabildo deberá “cumplir aquellos oficios que el derecho o el Obispo diocesano le encomienden”. En este sentido el mismo derecho establece que los Cabildos catedralicios deberán ser convocados para participar en el concilio provincial (cano 443 § 5), como también del sínodo diocesano (canon 463 § 1, 3°). Asimismo asumirán las funciones que el derecho asigna a los colegios de consultores en aquellos lugares en que se los encomiende la Conferencia Episcopal (canon 502 § 3). Cabe señalar que, en aquellos lugares donde la Conferencia Episcopal les ha transferido las funciones propias del colegio de consultores, los Cabildos catedralicios han conservado su histórico, tradicional e importante rol de ser el “senado del Obispo”. Así ha ocurrido en algunos países de Europa tales como Suiza, Austria y Alemania⁷.

Cabe destacar que en América del Sur, más precisamente en Chile, la Conferencia Episcopal de ese país, estableció: “Si en alguna diócesis en las que existe Cabildo catedralicio se dan razones especiales para que las funciones del colegio de consultores se encomienden total o parcialmente, por algún tiempo, al Cabildo catedralicio, quedará a criterio del Obispo de dicha diócesis solicitarlo a la Santa Sede”⁸.

Esta normativa de la Conferencia Episcopal de Chile tiene un carácter bien preciso y restrictivo. En efecto, establece que en las diócesis donde hay Cabildo catedralicio, y se dan las condiciones puntualizadas taxativamente: a) Que haya “razones especiales”; b) Por algún tiempo, es decir, la norma tiene carácter transitorio y no permanente; c) Las funciones pertenecientes al colegio de consultores pueden confiarse al Cabildo catedralicio; d) Todas las funciones o algunas de ellas; e) Quien juzgará que se verifican esas razones especiales es el Obispo diocesano. En caso que el juicio del Obispo diocesano sea favorable a la citada

7. Cf. AA. V.V., *Diccionario General de Derecho Canónico*, Vol. I, Pamplona 2012, voz *Cabildo*.

8. Cf. Aprobada en la Asamblea plenaria 14 – 18/05/1984, *Recognitio* 4/09/1984, en J. MARTÍN DE AGAR - L. NAVARRO, *Legislazione delle Conferenze Episcopali complementare al C.I.C.*, Roma 2009², pág. 233.

transferencia de las funciones del colegio de consultores —que como mencionamos pueden ser de todas las funciones o solo algunas—, solicitará a la Santa Sede la autorización correspondiente para realizar dicho traspaso. No es fácil imaginarse en qué circunstancias se pueden cumplir las condiciones antes expresadas. De todos modos se tienen que dar, como expresa el texto al que hicimos referencia “razones especiales” y, atendiendo al hecho de que se trata de una norma de carácter temporal, las funciones pueden transferirse al Cabildo catedralicio solo durante algún período temporal, hasta que pueda recuperarse la vida normal del colegio de consultores o bien, esta es otra posibilidad, hasta que se constituya dicho colegio, donde todavía no existiese.

Respecto de aquellos oficios y funciones que el Obispo diocesano encomendará al Cabildo de canónigos, son múltiples y deberán establecerse concretamente en los Estatutos, pero de modo genérico podemos mencionar que se les puede encomendar la representación oficial para ceremonias y actos religiosos y sociales; también para los distintos oficios de gobierno de la Iglesia particular, tanto en la Curia diocesana como en el seminario, y la dirección de la pastoral litúrgico-sacramental. Estos son solo ejemplos de una vasta gama de posibilidades, sobre las cuales corresponde discernir al Obispo diocesano y que se incluirán en los Estatutos correspondientes.

La única autoridad competente para erigir, innovar o suprimir un Cabildo catedralicio es la Sede Apostólica, como taxativamente lo establece el canon 504. En esta norma se mantiene la tradición canónica, ya que así lo establecía el primer Código⁹. El Cabildo colegial, en cambio, ya no cae bajo la órbita de esta norma. Por tanto, su creación, modificación sustancial y supresión dependerá de la autoridad competente, es decir, del Obispo diocesano.

El hecho de que la Sede Apostólica se reserve la autoridad exclusiva para crear, modificar y suprimir los Cabildos catedralicios manifiesta el respeto y reconocimiento que el legislador supremo conserva por esta institución canónica que a lo largo de siglos ha mantenido el esplendor no solo del culto divino en las catedrales y colegiatas, sino que tanto ha contribuido también a la promoción de la música y el arte sagrados, como también a otras expresiones del arte religioso en retablos, imágenes, ornamentos sagrados, esculturas, pinturas, vitrales, conservación de manuscritos, libros y documentos, etc.

Hay que señalar que los Cabildos, tanto catedrales como colegiatas, son una institución propia de la Iglesia latina, de allí que esta figura no existe en el Código de Cánones de las Iglesias Orientales.

9. CIC 17, can. 392.

2. DESARROLLO HISTÓRICO¹⁰

El origen de esta institución de índole eclesiástica se remonta a los siglos IV y V. Su aparición se debió a un modo de concretar el doble ideal de la *vita apostolica* (Hechos 4, 32) y las diversas formas de monaquismo, junto con el esfuerzo por implantar la vida en común, también para el clero secular. Importantes impulsores de este modo de vida fueron San Agustín (354-430) y el papa San Gregorio Magno (590-604).

Crecieron en importancia durante el período merovingio (desde el origen de esta dinastía de los reyes francos con Clodoveo (482), y continuaron su afianzamiento durante el período carolingio, que sustituyó a la anterior dinastía (desde el 751) y se prolongó hasta el siglo IX.

Durante el período carolingio se fueron redactando e imponiendo las *regulae* (por ejemplo la de Aquisgran), de 816. A través de dichas reglas se fue organizando la vida del clero según un modelo monástico y obligaban a los miembros de los Cabildos a llevar una vida común, conforme lo establecían unas reglas fijas. Se denominaba este estilo de vida regular *vita canonica*, de allí el nombre de “canónigos” a quienes vivían conforme a esas reglas. Tenían oración en común, estando obligados al rezo en el coro, compartían el refectorio y cohabitaban en la misma residencia.

En los siglos IX y X fueron incrementando de modo progresivo el patrimonio, el cual se dividía en “prebendas”¹¹, esto es en porciones. El número de miembros de cada Cabildo dependía entonces de la cantidad de prebendas que se dispusiese, ya que cada canónigo debía recibir una de las señaladas prebendas. Por consiguiente, solo era posible asignar una nueva prebenda cuando previamente había quedado vacante alguna, la cual era reasignada a otro.

Como el siglo X fue catastrófico no solo en cuanto a los sucesos políticos y religiosos, sino también en el campo económico, la decadencia arrastró también a los Cabildos, muchos de los cuales fueron despojados de sus bienes temporales, expoliados unos y confiscados otros.

La reforma emprendida por el papa Gregorio VII, (1073-1085), e impulsada por el primer Concilio Lateranense (1123), favoreció la aparición de los “canónigos regulares”, es decir, religiosos que vivían en común siguiendo gene-

10. Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Historia del Derecho Canónico. El primer milenio*, Salamanca 1967, págs. 378-382; AA. VV., *Diccionario General de Derecho Canónico*, Vol. 1, Voz *Cabildo*; O. DE LA BROSSE-A.-M. HENRY-PH. ROUILLARD, *Diccionario del Cristianismo...*, pág. 124.

11. Se trata de las rentas fijas vinculadas a un canonicato y que provienen de la repartición de la renta capitular.

ralmente la regla de San Agustín. Santo Domingo de Guzmán, (1170-1221), por ejemplo, fue canónigo regular de la Iglesia de Osma. En este período hubo un nuevo resurgir de esta institución canonical. Junto a la vida regular, asumieron también la cura de almas, la enseñanza y la acción asistencial y caritativa de pobres y enfermos.

Los Cabildos catedralicios adquirieron tal prestancia durante los siglos XIII al XV que intervenían de modo decisivo en el gobierno diocesano: eran el “senado” del obispo, gobernaban la diócesis durante la sede vacante e incluso tenían el privilegio de elegir al nuevo obispo. Además, producto de abundantes donaciones y fundaciones, les proporcionaron un patrimonio considerable.

El Concilio de Trento (1545-1563) les recordó las obligaciones que tenían los Cabildos capitulares: rezar diariamente las horas canónicas en el coro y celebrar la misa capitular, la cual debía cantarse todos los días en las iglesias catedrales o colegiadas. Además indicaba el espíritu con que debían cumplir estas obligaciones, las cuales debían ser ante todo el “alabar reverente, distinta y devotamente el Santo Nombre de Dios con himnos y cánticos en el coro instituido para cantar”¹².

Con la llegada de la Edad Moderna, los Cabildos perdieron importancia. De modo sucesivo la reforma protestante, la Ilustración y la Revolución Francesa, con las consecuencias que se siguieron de secularización y en muchos casos de aversión contra la Iglesia, los llevó hacia el ocaso. Y, aunque algunos Cabildos sobrevivieron a la crisis, la mayoría de ellos perdió gran parte del patrimonio.

A partir del siglo XIX la erección de nuevos Cabildos catedralicios estuvo sujeta a la firma de concordatos y bulas, mediante los cuales se les fijaba puntualmente los derechos y obligaciones, existiendo, por tanto, diversidad en las competencias y atribuciones que se les otorgaba a cada Cabildo desde el momento de su creación.

En el siglo XX, con la promulgación del primer Código se le dedica una amplia legislación en los cánones 391-422. Se les reconocía autonomía para elaborar sus estatutos (cánones 410-411); y se establecían sus derechos y prerrogativas (cánones 405 § 1). Lo más importante que debe destacarse es que en sede vacante el Cabildo catedral asumía el gobierno interino de la diócesis (canon 431 § 1) y elegía al Vicario Capitular de la diócesis (canon 432 § 1). En cuanto a su composición o estructura, había “dignidades” y “canónigos” (canon 339). Los cánones 406 y 407 preveían la posibilidad de nombrar canónigos “honorarios”.

El Concilio Vaticano II recordó que los Cabildos catedrales y colegiales están obligados a celebrar cada día el Oficio divino, recitado o cantado en el

12. CONCILIO DE TRENTO, sesión XXIV, can. 12.

coro, y la misa capitular diariamente, según lo que establezca el derecho común o particular¹³. Pero reclamó particularmente que la institución de los Cabildos catedrales, debían ser sometidas a una nueva ordenación “acomodada a las necesidades actuales”¹⁴.

A partir de entonces, la institución del Cabildo ha quedado debilitada en el derecho actual. Ha perdido su participación de ayuda al Obispo diocesano en el gobierno de la Iglesia diocesana, funciones que pasaron algunas al colegio presbiteral y otras al consejo de consultores. De modo semejante perdió la función de gobierno interino de la diócesis en sede vacante, función que se transfirió al colegio de consultores. También dejó de ser el “senado del Obispo”, antes una función tan propia y exclusiva del Cabildo catedral, que ahora pertenece al consejo presbiteral (canon 495). Tal como ya lo mencionamos, en la actualidad el Cabildo tiene una función exclusivamente cultural y litúrgica.

3. LA IMPORTANCIA DE LOS ESTATUTOS

Establece el canon 505 que todo Cabildo, sea catedral o colegiata, *sua habeat estatuta*, debe tener sus propios estatutos. Los estatutos tienen una significativa importancia atendiendo al hecho de que la legislación actual solamente postula una ley-marco, dejando un amplio margen de determinación al derecho estatutario. Por tanto, los estatutos deberán determinar cómo estará constituido el Cabildo, cuál será su régimen interno y con cuántos canónigos contará. Y deberán precisar todos los otros aspectos referentes a su organización y misión en la Iglesia.

El Legislador, tras establecer el marco legal amplio, manifiesta un gran respeto a la autonomía interna de los Cabildos, quienes podrán configurar su vida y misión eclesial mediante la elaboración de sus propios estatutos. Esto les da una amplia gama de iniciativas, atendiendo a la historia, tradiciones, idiosincracia y condiciones propias de cada lugar, siempre en conformidad con lo establecido por el derecho común y por la respectiva Conferencia episcopal.

Se establecerán los oficios que desempeñarán cada uno, conservando o no la distinción entre “dignidades” y “canónigos”; también se reglamentará cuanto se refiere a las reuniones que se tendrán de cara a los asuntos propios del Cabildo y cuáles serán las condiciones que deberán cumplirse para garantizar la validez y licitud de los actos que se realicen (canon 506 § 1).

13. Cf. *Sacrosanctum Concilium*, 95, b.

14. Cf. *Christus Dominus*, 27 y *Presbiterorum Ordinis*, 7.

Igualmente se determinarán claramente las retribuciones económicas que percibirán los canónigos, tanto de manera estable como por la realización de funciones específicas; y se establecerán también cuáles serán las “insignias” o características peculiares del traje coral (canon 506 § 2)¹⁵. Junto a los contenidos fundamentales, mencionados en el párrafo 1, conviene que el derecho estatutario regule otros temas importantes, como por ejemplo: las obligaciones de los canónigos respecto de la Misa capitular; el rezo (y/o el canto) de la Liturgia de las Horas; la residencia; la jubilación; las exequias y la sepultura de los canónigos; etc. Es oportuno que estas cuestiones y otras semejantes estén claramente reguladas en los estatutos.

Con respecto a la validez y licitud requeridas para los actos jurídicos, cuanto se establezca en los estatutos deberá estar en conformidad con lo que establece el Código, toda vez que se trate de elecciones; o cuando se trate de otros asuntos; o bien cuando se han de decidir cuestiones que afectan a los derechos comúnmente personales (canon 119).

Los estatutos deberán ser aprobados (*probata*) por el Obispo diocesano (canon 505), lo cual quiere decir que no es suficiente la mera *recognitio*, esto es, la declaración de que no hay objeciones que formular. La necesidad de aprobación de los estatutos otorga al Obispo diocesano una amplia facultad para influir decisivamente en la conformación de los mencionados estatutos.

Finalmente hay que destacar que el Código vigente nada indica acerca de la personalidad jurídica de los Cabildos. Como ya mencionamos, se encuadra dentro de las personas jurídicas públicas, de carácter colegial, tal como lo regulan los cánones 115 y 116. Ahora bien, la personalidad jurídica pública se adquiere de dos modos: a) Por el mismo derecho, como ocurre con la erección de las Iglesias particulares (canon 373); los seminarios (canon 238 § 1) y las parroquias (canon 515 § 3); y b) Por decreto de la autoridad eclesiástica competente. La autoridad eclesiástica competente para conceder la personalidad pública de los Cabildos catedrales y colegiales es, por tanto, el Obispo diocesano.

4. COMPOSICIÓN Y OFICIOS ESPECÍFICOS

Conforme a los tiempos y lugares, tanto la composición como los oficios del Cabildo han ido cambiando, registrándose desde las formas más sencillas hasta las más complejas. La legislación vigente solo menciona dos titulares: a) el presidente (canon 507) y b) el canónigo penitenciario (canon 508).

15. Cf. *Communicationes* 19 (1987) 12-13.

A) El Presidente

La normativa contenida en el canon 507 § 1 establece que ha de haber (*habeatur*) un canónigo que presida el colegio. El presidente detenta un oficio eclesiástico, el cual tiene como misión: dirigir y coordinar las actividades del Cabildo, conforme al derecho universal y particular; ser el moderador de las reuniones; hacer cumplir los estatutos y el reglamento; representar al Cabildo a tenor del canon 118.

En cuanto a la denominación, se lo llamará Presidente; Deán, o de otro modo, conforme a los estatutos y usos y costumbres del lugar. Cabe señalar que no tiene potestad de jurisdicción sobre los otros canónigos y se lo reconoce como *primus inter pares*.

En el párrafo 2 se recupera la figura del “beneficiario” o “capellanes” del Cabildo, los cuales existían en el Código Pío - benedictino¹⁶. Se trata de clérigos, los cuales pueden ser diáconos o presbíteros, que si bien no pertenecen al Cabildo, sin embargo realizan verdaderos “oficios eclesiásticos”. En cuanto tales estos oficios deberán ser conferidos por el Obispo diocesano, a tenor del canon 157. Son oficios que se confieren para que “ayuden a los canónigos según los estatutos”. No se especifican cuáles pueden ser estos oficios auxiliares o complementarios. Conforme a los usos propios de la Iglesia en Argentina, pueden ser: responsables de la música y el canto sagrado; ejercer el oficio de diáconos en las celebraciones litúrgicas; maestros de las celebraciones litúrgicas o eventualmente encargarse de la administración económica del patrimonio del Cabildo, etc.

B) El Canónigo Penitenciario (canon 508)

Se trata de un oficio muy importante en razón de ser ministro del sacramento de la Reconciliación, dotado de facultades especiales para ejercer dicho ministerio. Es designado libremente por el Obispo diocesano (canon 147), sea mediante libre colación del oficio (canon 157) o por cualquier otro de los modos previstos en el derecho, a saber: a) por institución, si ha precedido la presentación del candidato (cánones 158-163); b) por confirmación, cuando ha precedido la elección (cánones 164-169) y c) por admisión, cuando ha precedido la postulación (cánones 180-183). Se tendrá en cuenta, por tanto, cuanto establezcan los estatutos de cada Cabildo catedral.

16. Cf. CIC 17, can. 393,2.

Respecto de la idoneidad del candidato, además de la preparación que debe tener todo sacerdote para ser ministro de la Penitencia (canon 970), convendrá elegir un sacerdote experimentado, prudente y con especial formación teológica, moral y canónica, acorde a la delicada función que se le encomienda.

En cuanto a las facultades que le otorga el mismo derecho para el cumplimiento de esta especial función, hay que mencionar:

A) En razón de su mismo oficio tiene “facultad ordinaria, no delegable, de absolver en el fuero sacramental de las censuras *latae sententiae* no declaradas, ni reservadas a la Santa Sede”. Nótese que expresamente se utilizó el término jurídico “facultad ordinaria” y no la expresión “potestad de régimen ordinaria” (canon 131 § 1), teniendo en cuenta que la absolución sacramental no es propiamente un acto de la potestad de régimen, conforme al canon 129 § 1. Jurídicamente hablando, se trata de una facultad habitual, tal como lo regula el canon 132. Queda sentado legalmente con claridad que esta facultad no puede delegarse en ningún caso. Esto quiere decir que se le concede al titular del oficio la misión canónica necesaria para ejercer válidamente las facultades ordinarias en el ámbito señalado, pero son exclusivas de su oficio y, por lo mismo, indelegables. Así lo ha dispuesto el legislador, queriendo evitar que otro sacerdote pueda recibir por delegación las mismas funciones que son exclusivas del penitenciario.

B) El ámbito de tal facultad es exclusivamente dentro del fuero sacramental, el cual además de la absolución de los pecados –facultad que es común a la que posee un confesor ordinario–, su objeto específico y peculiar es la remisión de las censuras *latae sententiae*. Estas censuras son: la excomunión; el entredicho y la suspensión (si se trata de un clérigo), tal como lo establecen los cánones 1331-1333. Ahora bien, esta concesión no es absoluta, se puntualizan las siguientes precisiones y es importante tenerlas en cuenta: a) Que no hayan sido declaradas mediante decreto o sentencia (cánones 1334, 1; 1341-42) y b) Que no estén reservadas a la Santa Sede (canon 1354 § 3). Las censuras reservadas a la Santa Sede son cinco, a saber: 1) Llevar o retener con finalidad sacrílega las especies consagradas (canon 1367); 2) Atentar físicamente contra el Romano Pontífice (canon 1370 § 1); 3) La absolución ilegal del cómplice en pecado torpe contra el 6to. Mandamiento del decálogo (canon 1387 § 1 y; 4) El delito de conferir (afecta al obispo consagrante) y recibir orden episcopal (afecta a quien recibe la consagración episcopal), sin tener el mandato pontificio (canon 1382); y 5) El confesor que viola directamente el sigilo sacramental (canon 1388 § 1).

Inmediatamente surge la pregunta: ¿Quiénes son las personas o sujetos que pueden beneficiarse de estas facultades ordinarias que posee el canónigo penitenciario?

Responde el canon 508 § 1: todos los fieles diocesanos, si acuden al canónigo penitenciario, tanto estando dentro como fuera del territorio de la propia

diócesis. Del mismo modo, para todos los que de hecho se encuentran en el territorio de la diócesis, pero sin pertenecer a ella. En este caso, puede tratarse de peregrinos que estén de paso por la diócesis o el caso de los vagos, es decir quienes no tienen domicilio ni cuasi domicilio en ninguna parte (canon 100).

Resta hacer aún una aclaración. Es la siguiente: para evitar la confusión entre fuero externo y fuero interno sacramental, el canon 478 § 2 establece que el oficio de canónigo penitenciario es incompatible con los de vicario general y vicario episcopal. Sobre la incompatibilidad de oficios eclesiásticos, véase el canon 152.

5. NOMBRAMIENTOS

El presente canon expresa la clarísima voluntad del legislador de que el nombramiento de todos y cada uno de los canónigos sea competencia propia y exclusiva del Obispo diocesano. Así lo acredita la mención expresa del Administrador diocesano, a quien no se le permite conferir ninguna canonjía. Exigencia que había sido reclamada por el Concilio Vaticano II al manifestar que el Obispo “a fin de poder distribuir más adecuada y equitativamente los ministerios sagrados entre sus sacerdotes, debe gozar de la necesaria libertad en la colación de los oficios y beneficios, suprimidos por ello los derechos o privilegios que de cualquier modo coarten aquella libertad”¹⁷.

En conformidad con los cánones 147 y 157 solo el Obispo diocesano puede conferir las canonjías. Antes de conferir las, sin embargo, deberá “oir” el parecer del Cabildo. Nótese dos cosas: primero es preceptivo oírlo; y segundo, el parecer manifestado por el Cabildo no tiene carácter vinculante. Y se expresa que se revoca cualquier privilegio contrario sobre el particular (párrafo 1°). Ya se abordó este tema al referirnos a la designación del Presidente y del Canónigo penitenciario.

El párrafo 2° se refiere a las cualidades doctrinales, morales y experiencia pastoral que deben poseer los candidatos al canonicato. Enumera tres: que se hayan destacado por su doctrina; integridad de vida y hayan desempeñado “meritoriamente” su ministerio. Es evidente que quien debe ponderar en el candidato la existencia de estas cualidades es el mismo que tiene derecho a conferir las canonjías, es decir, el Obispo diocesano. Implícitamente se puede percibir que la voluntad del legislador es que no sea designado canónigo un sacerdote recientemente ordenado, ya que manifiesta que el candidato debe “haber desempeñado meritoriamente su ministerio”, lo cual supone varios años de ejercicio del mismo.

17. Cf. *Christus Dominus*, 28.

Pensamos que el tiempo mínimo tendría que ser de alrededor de cinco años; esta afirmación la hacemos teniendo en cuenta el relativo paralelismo que puede hacerse con la norma establecida para los candidatos al episcopado, a quienes se les exige 5 años de ejercicio del presbiterado, salvando las diferencias entre un caso y el otro (canon 378 § 1. 4°).

La legislación vigente no regula nada acerca de la toma de posesión de las canonjías. Tampoco se establece si las canonjías se deben conferir perpetuamente (*in perpetuum*); por un tiempo determinado (*pro tempore*) o mientras ocupen o desempeñen sus titulares un determinado oficio eclesiástico (*durante munere*), por ejemplo: Vicario general, Vicario episcopal, Vicario judicial, canciller, rector del seminario, etc. Es conveniente que estos aspectos concretos estén regulados en el respectivo derecho estatutario.

6. RELACIÓN ENTRE CABILDO Y PARROQUIA

El canon 510 es, sin duda, el más audaz en la reforma que introduce con respecto a cuanto establecía el Código anterior. En efecto, los cánones 415 y 1423 § 2 de 1917 contemplaban la posibilidad de que la parroquia estuviese unida a una persona jurídica; más precisamente posibilitaba que el Cabildo tuviese colegendialmente las funciones de párroco o bien que, conforme a derecho, alguno de los canónigos fuese el párroco de la parroquia que funcionaba en la iglesia catedral. En este caso, a la prebenda propia que ya poseía el canónigo se anexaba la prebenda que le correspondía en cuanto párroco.

El Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae*, prohibió que en el futuro se unieran las parroquias a los Cabildos e incluso estableció que donde estuviesen unidas, se hiciera la correspondiente separación¹⁸. Esta norma fue regulada puntualmente por el canon que estamos comentando, estableciendo la siguiente normativa: a) En el futuro no se vuelvan a unir parroquias y Cabildos de canónigos; b) Donde todavía permanecen unidos, el Obispo diocesano deberá separarlos. Esta norma tiene una aplicación concreta en el canon 520 § 1 donde el Legislador expresa su voluntad de que ninguna persona jurídica ejerza el oficio de párroco, en un claro intento de personalizar el oficio de párroco, a quien corresponde ser de modo personal (en cuanto persona física) el moderador y responsable de la acción pastoral de la parroquia.

El segundo párrafo contempla la posibilidad de que la misma iglesia o templo catedralicio sea compartida por el Cabildo y la parroquia. Realidad esta

18. Cf. PABLO VI, *Ecclesiae Sanctae*, I parte, 21, párr. 2.

que se da con la mayor frecuencia¹⁹. En este caso, corresponde al Obispo diocesano nombrar un párroco con todos los derechos y obligaciones, el cual podrá ser o no un miembro del Cabildo catedral.

El funcionamiento del Cabildo y de la parroquia en el mismo edificio del templo catedralicio puede originar conflictos o desacuerdos entre ambas instituciones canónicas. Mejor aún, la normativa existente es una consecuencia de los enfrentamientos que históricamente protagonizaron ambas entidades. La norma canónica, anticipándose a la posibilidad de que surjan conflictos de competencia, manda al Obispo diocesano que establezca “normas fijas con las cuales se ajusten debidamente las obligaciones pastorales del párroco y las funciones propias del Cabildo”. Si a pesar de la existencia de esas “normas fijas” se suscitase algún conflicto, deberá resolverlo el Obispo diocesano. La misma norma le ofrece al Obispo diocesano un criterio de prudente discernimiento y es el siguiente: “que se atienda debidamente a las necesidades pastorales de los fieles”. Lo cual quiere decir que debe haber una prioridad que siempre deberá ser tenida en cuenta y es que no se entorpezca la atención pastoral de los fieles que acuden o pertenecen a la parroquia que funciona en el recinto de la iglesia catedral. Sin embargo, tampoco se deberán avasallar los legítimos derechos del Cabildo catedral, reconocidos tanto por el derecho universal como particular. De allí la necesidad de que las relaciones mutuas Cabildo-parroquia estén reguladas específicamente en los estatutos.

Finalmente, el cuarto párrafo establece una presunción legal, la cual admite prueba contraria. La presunción específica es que las limosnas, y no solo ellas, sino también las donaciones y ofrendas (cánones 222 § 1 y 1261), respetando la voluntad expresa de los donantes, se entiende que se hacen a la parroquia. Un modo de evitar conflictos en esta materia, teniendo en cuenta la presunción mencionada, es indicar a los donantes y benefactores que señalen claramente el destino que debe darse a sus aportaciones económicas.

SEGUNDA PARTE: COMENTARIO AL ESTATUTO

Ofrezco ahora el comentario al Estatuto del Venerable Cabildo Eclesiástico Metropolitano de la Arquidiócesis de Santa Fe de la Vera Cruz. El mismo

19. Conocemos al menos dos excepciones en América hispana: la catedral basílica de México tiene edificio propio destinado a las funciones episcopales y capitulares, mientras que la parroquia funciona en el edificio contiguo a la catedral, llamada Iglesia del Sagrario Metropolitano. Es la primera parroquia de la ciudad de México. De modo semejante ocurre en la catedral metropolitana de Lima. En Europa, varias catedrales tienen un edificio propio destinado al funcionamiento de la iglesia parroquial.

fue aprobado por el Arzobispo Metropolitano, mediante el Decreto N° 52/15, de fecha 24 de junio de 2015.

Pocas son las catedrales donde se conservan los Cabildos eclesiásticos. La Catedral Metropolitana de Santa Fe de la Vera Cruz es una de ella y ahora trata de renovarlo y revitalizarlo mediante la aprobación de sus nuevos estatutos. El Cabildo Eclesiástico de la Arquidiócesis de Santa Fe de la Vera Cruz fue creado por la bula *In Apostolicis Litteris*, de Pio XII, el 19 de julio de 1947. Tiene, por tanto, 68 años de vida y la primera reforma de sus estatutos originales se hizo en el año 1985²⁰.

El estatuto actual, el tercero que regula la vida de este Cabildo Metropolitano, está compuesto de VIII títulos y 66 artículos.

El título I (consta de 4 artículos)²¹, regula la naturaleza, constitución y fines del Cabildo catedralicio. Los estatutos, en plena conformidad con el derecho vigente, recuerdan que la naturaleza jurídica es la de un colegio de sacerdotes, que se ajusta a la norma del derecho universal (cánones 503-510). Su finalidad es “atender especialmente a todo aquello que hace referencia al culto sagrado, cuidando de fomentar en los fieles un verdadero sentido de la Liturgia” (Art. 3, inc. a).

Se enumeran luego las funciones propias, algunas determinadas por el derecho universal, a saber: a) participar del concilio particular (canon 443 § 5) y b) del sínodo diocesano (canon 463 § 1); luego se mencionan taxativamente aquellas que les asigna de modo peculiar el Obispo diocesano: a) Representar al Arzobispo en los actos oficiales a los que no pueda concurrir personalmente; b) Administrar el sacramento de la Confirmación toda vez que sean delegados por el Arzobispo; c) Participar, en forma coordinada con el Maestro de Liturgia, en cuanto se refiere a las exequias del Obispo diocesano difunto; d) Presidir la Misa exequial del Obispo diocesano en caso que no haya Obispo Auxiliar y e) En coordinación con el Administrador diocesano, organizar cuanto se refiere a la recepción y toma de posesión del nuevo Obispo diocesano (Art. 3, inciso b).

El Título II (4 artículos), establece el número y constitución del Cabildo: tendrá 8 miembros ordinarios, 4 de ellos conservando el apelativo de “dignidades”, a saber: el Deán (Presidente); el Arcedeán (Vicepresidente); el Canónigo Magistral y el Canónigo Penitenciario. Luego los cuatro Canónigos restantes, siguiendo el número ordinal: primero, segundo, etc. (Art. 5).

20. Aprobado por Decreto Episcopal N° 044/85, del 14 de Mayo de 1985.

21. En adelante después del Título se indicará entre paréntesis (...) la cantidad de arts. que tiene ese mismo Título.

Las vacantes de las canonjías pueden producirse por tres circunstancias: 1) muerte; 2) renuncia por límite de edad a los 75 años, aceptada por el Arzobispo (Art. 20) y 3) Por enfermedad crónica o bien por el traslado del Canónigo a un oficio que le exija residir a una larga distancia de la Ciudad Sede que le impida la participación en las funciones de coro semanalmente (Art. 6). A quienes se encuadren dentro del Art. 6, el Arzobispo podrá conferirles el título de canónigos eméritos (Art. 8). Se convierten entonces en miembros extraordinarios del Cabildo, no teniendo la obligación de asistir a las funciones corales, pero sí podrán usar el correspondiente traje coral, siempre dentro de la Iglesia Catedral y solo en ocasiones excepcionales fuera de la misma, como se viene realizando por derecho consuetudinario (Art. 7).

El Título III (3 artículos), regula las relaciones entre el Cabildo Metropolitano y el Párroco de la Parroquia Todos los Santos, la cual funciona en el mismo edificio de la Catedral Metropolitana. Tras señalar que son tres las funciones litúrgicas que se celebran en la Catedral Metropolitana, a saber: episcopales, capitulares y parroquiales (Art. 9), pasa a recomendar que se evite toda interferencia mutua entre Cabildo y Parroquia. En caso de que surjan conflictos, decidirá la cuestión el Arzobispo, quien tendrá en cuenta lo que prescribe el cano 510 § 3 (Art. 11). Ninguna novedad en esta materia, por tanto, respecto de lo que establece el derecho universal.

El Título IV (13 artículos), se refiere a los nombramientos. Corresponde hacerlos exclusivamente al Arzobispo toda vez que se produzcan vacantes en las canonjías; previamente “oír” el parecer del Cabildo (Art. 12). Producidas las vacantes de Deán, Arcedeán y Magistral, el procedimiento a seguirse es el de la elección del candidato por parte de los mismos capitulares, tal como lo regula el cano 509 § 1. Pero la elección requerirá la posterior confirmación del Arzobispo (Art. 13). En cambio, cuando se trate de designar al Canónigo Penitenciario, el Arzobispo cubrirá la vacante mediante la libre colación del oficio (cf. c. 157), oyendo previamente al Cabildo (Art. 14). Para cubrir las cuatro canonjías restantes, tras producirse la vacante por alguna de las causas señaladas, la modalidad prevista es que los canónigos que ocupan los sitios siguientes a la silla vacante se adelantarán automáticamente hasta cubrir todas las canonjías. Por ejemplo, si quedó vacante la silla del canónigo segundo, el que ocupaba la tercera se adelantará a la segunda, dejando vacante la canonjía tercera; pero el que ocupaba la canonjía cuarta se adelantará y ocupará la tercera. De ese modo quedará vacante solamente la canonjía cuarta. La canonjía que queda vacante, será provista por el Arzobispo, a quien el Cabildo presentará una terna confeccionada por los presbíteros que fueron más votados (cf. canon 160 § 1). El Arzobispo concederá la institución del candidato presentado, conforme a los cánones 162-163 (Art. 15). De la misma manera se procederá si quedaron vacantes dos o más canonjías.

Entre los oficios internos del Cabildo Metropolitano está el de Secretario Capitular. Será elegido entre los miembros del colegio, y ocupará el cargo por un trienio, con posibilidad de ser reelecto (Art. 16). Es el encargado de redactar todas las actas y documentos del Cabildo, como así también responder y archivar las cartas y notas enviadas al Cabildo. Redactará el acta de la toma de posesión de cada Canónigo ordinario (Art. 19). Otras obligaciones están explicitadas en el Artículo 32.

Al cumplir los 75 años de edad, el canónigo presentará su renuncia al oficio ante el Arzobispo, a quien corresponde exclusivamente la aceptación de la misma (Art. 20). De modo similar obrará el canónigo impedido por enfermedad crónica o por haber sido trasladado a ocupar un oficio distante de la Ciudad Sede y que pudiera impedirle asistir regularmente a las funciones corales (Art. 21). En este segundo supuesto, nótese que el traslado de oficio de un canónigo, fuera y distante de la Ciudad Sede, implica que de modo automático deba presentar la renuncia a su canonjía. No establece el presente estatuto qué debe entenderse por la expresión “distante de la ciudad Sede que le impidiese la asistencia regular al Coro semanal”, ni tampoco a quien corresponde juzgar y verificar acerca de esta circunstancia o de otras que lo pusieran en imposibilidad de cumplir las funciones corales. Parece que la interpretación más probable es que el mismo afectado por una de estas circunstancias es quien debe ponderar la situación y luego presentar su renuncia al oficio.

Otro de los derechos de los canónigos es asistir a la administración de la Unción de los enfermos y el santo Viático al canónigo que está enfermo, y también participar de la Misa exequial en el caso de fallecimiento de algún miembro del cuerpo (Art. 22). Cuando ocurra la muerte de un canónigo, sus hermanos capitulares ofrecerán “cuanto antes” dos Misas en sufragio del canónigo difunto (Art. 23). Además, en el primer jueves hábil que suceda a la conmemoración de todos los fieles difuntos (2 de noviembre), el Cabildo Metropolitano ofrecerá la Misa capitular en sufragio por todos los Obispos, Arzobispos y canónigos difuntos de la Arquidiócesis (Art. 24).

El Título V (10 artículos), se refiere a las funciones propias de los oficios canonicales. En primer lugar las que corresponden al Deán: preside el Cabildo; es su representante natural para todos los actos y representa al cuerpo canonical ante el Consejo Presbiteral, del cual es miembro de oficio, atendiendo al hecho de que así está normado en los estatutos del citado Consejo Presbiteral. Estando vacante el oficio de Deán o encontrándose impedido, sus funciones serán ejercidas por el Arcedeán (Art. 27).

Al Canónigo Magistral le corresponderá pronunciar las homilías, discursos y alocuciones que le encomiende el Cabildo (Art. 28). En caso de estar imposibilitado, se encargará de buscar a quien le sustituya en esta tarea, preferentemente otro canónigo.

Respecto del Canónigo Penitenciario, cuyos derechos y obligaciones ya fueron expuestos en la primera parte, conforme a lo establecido en el canon 508 § 1, según el presente Estatuto deberá “oír las confesiones en la Catedral en un horario acomodado y oportuno para los fieles y estar dispuesto también para atender el confesionario aún en tiempo de los oficios divinos” (Art. 30). En cumplimiento de esta norma el Canónigo Penitenciario estará disponible para oír confesiones en la Catedral Metropolitana todos los jueves que coincidan con las funciones corales del Cabildo, en el horario de 10.00 a 12.00 horas, en la Capilla de la Reconciliación.

El Título VI (8 arts.), trata de las funciones corales del Cabildo Metropolitano.

Las funciones capitulares se tendrán desde el 1 de marzo hasta el 30 de noviembre, esto es, durante nueve meses consecutivos. Los meses diciembre, enero y febrero, considerados como un bloque, son meses de vacaciones. Sin embargo, durante los tres meses de vacaciones, los canónigos deberán aplicar una misa mensual, con intención única, por la Iglesia diocesana (Art. 42).

Asistirán al coro capitular todos los jueves, donde rezarán a las 9.00 horas Laudes; inmediatamente después celebrarán la misa capitular y, al final de esta, rezarán la hora intermedia de tercia. Cada canónigo ocupará su respectivo sitio en el coro, revistiéndose previamente con el hábito coral, el cual consiste en sotana negra, sobrepelliz y muceta negra con ribetes y botones rojos.

Corresponde a cada uno de los canónigos, por orden de precedencia, presidir la Liturgia de las Horas y la misa capitular. El que tenga que cumplir con los oficios señalados se denominará, conforme a la tradición monacal, “hebdomadario”, es decir, “encargado semanal” (Art. 36).

Si se diera la ausencia de más de la mitad de los canónigos al momento de la celebración coral, la misma quedará suspendida (Art. 38).

El Título VII (22 artículos.), trata de las sesiones del Cabildo Metropolitano. Las sesiones podrán ser: ordinarias y extraordinarias. Las primeras se realizarán tres veces al año en marzo, junio y diciembre. Para las mismas no es necesario que las preceda convocatoria alguna, ya que están preceptuadas estatutariamente (Art. 45). Las sesiones convocadas fuera de estas tres fechas, son extraordinarias (Art. 44). Deberán participar de ellas todos los canónigos ordinarios y para su celebración se requiere que estén presentes la mayoría simple de los convocados a las sesiones (Art. 46). Al tratar los diferentes asuntos, las decisiones serán válidas y firmes “siempre que el número de votos favorables supere la mitad de los presentes” (Art. 52). Tanto en las sesiones ordinarias como extraordinarias, solo tendrán voz y voto los canónigos ordinarios, quedando excluidos, por tanto, los canónigos eméritos (Art. 63).

El Título VIII (2 artículos.), está destinado a los bienes materiales del Cabildo Metropolitano. Incluye “muebles, vasos sagrados y vestiduras litúrgicas que se encuentran en la sacristía de la Iglesia Catedral” (Art. 65). En concreto, el único bien mueble que posee el Cabildo es un armario de tres cuerpos, de madera, en el cual se guardan vasos sagrados y las vestimentas litúrgicas pertenecientes al mismo, y que son propias, separadas de los ornamentos y vasos sagrados que pertenecen a la Parroquia “Todos los Santos”, que es la Iglesia Matriz y la primera parroquia de la Arquidiócesis, fundada el año 1573.

En razón de no poseer otros bienes materiales que los mencionados, el Cabildo Metropolitano no tiene el oficio interno de Ecónomo, pero podría tenerlo, y sus funciones están especificadas en el Art. 33. Existe la posibilidad de que el Cabildo reciba donaciones, las cuales pueden ser: dinero en efectivo, bienes muebles y/o inmuebles. Su administración deberá hacerla el Ecónomo capitular, siendo competencia del mismo cuerpo canonical disponer el destino que se dará a las utilidades provenientes de los citados bienes materiales, después de satisfacer las necesidades del propio Cabildo (Art. 66). Las rentas, en caso de haberlas, se destinarán a obras diocesanas.

CONCLUSIÓN

La institución eclesiástica de los Cabildos catedralicios ha tenido una larga y dispar trayectoria a través de los siglos. Ha vivido momentos de esplendor y momentos de postración, momentos de luces y también de sombras. En definitiva, los Cabildos catedralicios han seguido los avatares mismos de la Iglesia, la cual “va peregrinando entre las persecuciones del mundo y los consuelos de Dios”²².

Si bien después del Concilio Vaticano II esta institución ha perdido protagonismo eclesial porque muchas de las funciones que tuvo en el pasado, especialmente en el ámbito de gobierno y en sede vacante, las ha perdido en el presente, sin embargo, ha conservado –a nuestro humilde modo de ver–, lo que es muy importante en la vida de la Iglesia, aunque no se perciba sensiblemente, y es el encargo conservar vivo el espíritu de oración hasta que el Señor vuelva. En efecto, el mandato de Jesús a sus discípulos: “oren”, “pidan”, “llamen” y “busquen”²³, y que Él mismo puso por obra durante su vida terrena, lo encomendó a su Iglesia, a fin de que Ella, con sus brazos extendidos, ora incesantemente pidiendo a Dios Padre todas las gracias que necesita para llevar a cabo la obra que Él mismo, su Esposo, le encomendó realizar. De este modo, mientras peregrina por la tierra,

22. SAN AGUSTÍN, *De civitate Dei*, XVIII, 52, 2. Citada en *Lumen Gentium*, 8.

23. Mt. 5,44; 7,7; 26,41; Mc. 13,33; 14,38; Lc. 6,28; 10,2; 22,40. 46.

la Iglesia nunca debe abandonar la plegaria confiada y humilde, sabiendo que la oración le garantizará la perseverancia en la fidelidad a la Verdad y la fecundidad de su actividad apostólica y misionera.

En esta dirección, los Cabildos catedralicios deben ser la dimensión orante y contemplativa de la Iglesia diocesana. De modo que en la catedral, que es la iglesia propia del Obispo diocesano, no deje de elevarse a Dios la súplica por el mismo Obispo, por su clero, los consagrados y todo el Pueblo de Dios. Además, los Cabildos deben mostrar públicamente el valor y la importancia que la Iglesia tiene para con sus celebraciones litúrgicas, y por eso las celebraciones confiadas al Cabildo catedralicio deben ser ejemplares y modélicas para todos los que componen la Iglesia local, sean estos clérigos o laicos.

De allí la necesidad de que en todas aquellas diócesis donde hay Cabildos catedralicios, los Obispos diocesanos y el mismo clero se ocupen de que no desaparezcan. Más aún, tendrían que hacer un esfuerzo para revitalizarlos, primero actualizando sus estatutos y, luego, designando para las diversas canonjías a Sacerdotes que se destaquen por su doctrina, sabiduría y ejercicio ejemplar del ministerio, a fin de que con la oración en común y, particularmente, con el ofrecimiento del Sacrificio redentor de Jesucristo –la Eucaristía–, glorifiquen a Dios con su alabanza y santifiquen a sus hermanos los hombres mediante la Palabra y los Sacramentos, orando sin cesar a Dios por la salvación de todo el mundo.

En algunas diócesis felizmente esta labor de fortalecimiento y puesta en vigor de los Cabildos catedralicios ya ha comenzado. Mencioné anteriormente, solo a modo de ejemplo, las arquidiócesis españolas de Valencia (2007) y Pamplona (2010) que emprendieron esa tarea pastoral con gran decisión y entusiasmo. En Argentina, en este mismo sentido lo está haciendo la Arquidiócesis de Santa Fe de la Vera Cruz, renovando y actualizando los estatutos capitulares. El estudio y la presentación de esos estatutos ha sido el cometido del presente artículo.

Quiera Dios que esta tarea comenzada también en Argentina, tenga muchos seguidores y pronto tengamos Cabildos catedralicios en plena actividad litúrgica y pastoral en todas aquellas iglesias catedrales de nuestra Patria en donde existen Cabildos de canónigos.

ACTUALIDAD

CRÓNICA DE LA FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO CICLO LECTIVO 2015

MARÍA INÉS FRANCK
Secretaria Académica

En este volumen XXI del Anuario Argentino de Derecho Canónico se publica la crónica que refleja la actividad académica de la Facultad de Derecho Canónico “*Santo Toribio de Mogrovejo*” durante el año 2015, tal como se ha hecho en forma ininterrumpida desde el volumen II de 1995.

El ciclo lectivo comenzó el 10 de marzo con la tradicional *lectio brevis* que estuvo a cargo del R.P. Dr. Daniel MEDINA OAR, quien se refirió a “*Crimen y castigo: actualidad del derecho penal en la Iglesia*”.

Este año, la Universidad terminó la construcción de su Iglesia propia bajo la advocación del Corazón de Jesús. Luego de su consagración por parte del Cardenal y Gran Canciller Mario Aurelio Poli, pudo celebrarse la misa en acción de gracias a Santo Toribio de Mogrovejo, patrono de la Facultad.

I. NOVEDADES INSTITUCIONALES DE LA FACULTAD

A comienzos del año 2015, se incorporó como docente con dedicación especial al Pbro. Dr. Hugo Cappello, de la Arquidiócesis de Santa Fe y a cargo de las material Normas Generales II y Autoridad Suprema de la Iglesia.

II. ACTIVIDADES Y CURSOS

Doctorado:

Los cursos de Doctorado del año 2015 se llevaron a cabo entre los días 4-15 de mayo, y 3-14 de agosto. En esa ocasión se contó con la participación de

varios alumnos extranjeros, y los temas que se dictaron fueron los siguientes: “El matrimonio en el Derecho Romano”, a cargo del Dr. Gustavo CORONEL VILLALBA; “Metodología de la investigación canónica”, a cargo del Pbro. Dr. Mauricio LANDRA; “Doctrina y jurisprudencia sobre los cánones 1097, 1098 y 1099”, a cargo del Pbro. Dr. Marcelo PARMA; “Cuestiones selectas sobre el sacramento de la penitencia”, a cargo de Mons. Víctor PINTO; “La actuación de la curia en los delitos cometidos por clérigos y religiosos”, a cargo del Pbro. Dr. Ariel BUSO, el Pbro. Dr. Hugo VON USTINOV y el Rev. P. Dr. Daniel MEDINA OAR; “El tiempo en el Derecho”, a cargo del Pbro. Dr. Hugo CAPPELLO y “La pericia psicológica y su interpretación en los procesos judiciales”, a cargo del Pbro. Dr. Carlos BACCIOLI.

Conferencia sobre la Autoridad Suprema de la Iglesia y las reformas del Papa Francisco

El martes 26 de mayo nos visitó el Pbro. Dr. Patrick VALDRINI, profesor de la Universidad Lateranense, Director del Monitor Eclesiástico, Rector emérito de *l'Institut catholique* de París y Decano emérito de Derecho Canónico en ese mismo Instituto. El P. VALDRINI dictó una conferencia sobre “La autoridad suprema de la Iglesia bajo las reformas del Papa Francisco”, que contó con la asistencia de gran cantidad de canonistas e interesados en el tema.

III. JORNADAS DE DERECHO CANÓNICO INDIANO

Durante los días 14 y 18 de agosto, el Instituto de Historia del Derecho Canónico Indiano y el Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho llevaron a cabo las III Jornadas de Derecho Canónico Indiano. Las mismas contaron con la participación de numeroso público interesado, y con la presentación de ponencias del más alto nivel, además de la presentación de la publicación de las II Jornadas, realizadas el año pasado.

Actividades en el marco del Año de la Vida Consagrada

Con motivo del Año de la Vida Consagrada, el lunes 15 de junio, el Instituto de Derecho Eclesiástico (IDEC) de la Facultad organizó una Jornada sobre los “Aspectos jurídicos y tributarios de la vida consagrada en la Argentina”. Distintos expositores abordaron temas como “los fieles en la Iglesia y su condición jurídica”, “la personalidad jurídica y los bienes”, “la situación tributaria:

complejidad y práctica”, “funcionamiento y beneficios del Registro de Institutos de Vida Consagrada de la Secretaría de Culto de la Nación”, “trabajadores y voluntarios en el servicio eclesial”, y “la responsabilidad civil de las personas jurídicas de la Iglesia”. Las disertaciones estuvieron a cargo del Pbro. Dr. Ariel BUSO, el R.P. Dr. Daniel MEDINA OAR, el Dr. Octavio LO PRETE, el Dr. Julián DE DIEGO, el Dr. Luis SAGUIER FONROUGE, el Dr. Hernán DALLA LANA y el Dr. Alberto BLOUSSON.

Asimismo, el jueves 1 de octubre la Facultad organizó una Jornada sobre “Aportes de la psicología y aspectos canónicos de la vida consagrada”. Allí se encararon temas vinculados con la admisión y la madurez en la vida consagrada, desde el punto de vista de la psicología y del derecho canónico. Las exposiciones estuvieron a cargo de la Dra. Marina GÓMEZ PRIETO, Mons. Dr. Carlos AZPIROZ COSTA OP, el Rev. P. Dr. Ricardo D. MEDINA OAR y el Rev. P. Lic. Dante SIMÓN SDB.

Seminario sobre la actuación de la Curia en los delitos cometidos por clérigos y religiosos

Del 4 al 6 de agosto de 2015, en el marco de los cursos de Doctorado y de la presentación de las Líneas Guías de la Conferencia Episcopal Argentina en los casos de delitos sexuales de clérigos con menores, la Facultad organizó un Seminario sobre “La actuación de la Curia en los delitos cometidos por clérigos y religiosos”. Si bien los destinatarios originales fueron los alumnos del Doctorado en Derecho Canónico, el Seminario de abrió a canonistas y miembros de las Curias de todo el país y de los países limítrofes. Así, en el Auditorio Mons. Derisi de la UCA se reunieron alrededor de un centenar de personas para analizar este tema. Se abordó principalmente “La recepción de la denuncia, la investigación previa y el inicio del proceso” (a cargo del Rvdo. P. Dr. Ricardo Daniel MEDINA OAR), el “Estudio de las Líneas Guías de la CEA en los delitos sexuales de clérigos con menores” (a cargo del Pbro. Dr. Hugo Adrián VON USTINOV) y “La curia ante los derechos del acusado y los reclamos de resarcimiento de las víctimas” (a cargo del Pbro. Dr. Ariel David Busso).

La Facultad presente en Venezuela

Organizado por la Asociación Venezolana de Canonistas (ASOVENCA), del 31 de agosto al 3 de septiembre, se llevó a cabo en la Diócesis de Cabimas el II Congreso Internacional de Derecho Canónico. Es este espacio estuvo repre-

sentada la Facultad en la persona de su Decano Pbro. Dr. Mauricio LANDRA y del Rvdo. P. Dr. Ricardo Daniel MEDINA OAR.

Curso virtual de proceso judicial de nulidad matrimonial

En agosto inició el primer curso virtual y a distancia de la Facultad. Con el título de Perito en procesos judiciales de nulidad matrimonial, se desarrolló esta experiencia formativa contando con la representación de todos los Tribunales intediocesanos de Argentina, sumado los de algunos países limítrofes y con más de ciento sesenta participantes. Dicha experiencia responde también a la reciente reforma del proceso realizada por el Papa Francisco.

Conferencia sobre el nuevo proceso judicial de nulidad matrimonial

El miércoles 11 de noviembre, Mons. Alejandro W. BUNGE, Auditor del Tribunal de la Rota Romana y ex Decano de la Facultad de Derecho Canónico de la UCA, dictó una conferencia sobre “El nuevo proceso judicial de nulidad matrimonial. Presentación y estudio del *motu proprio Mitis iudex Dominus Iesus*”. Mons. BUNGE integró la Comisión nombrada por el Santo Padre para la reforma de los cánones del Código que buscan una mayor agilidad en los procesos de nulidad matrimonial.

IV. PUBLICACIONES

En 2015 se editó el XXI Anuario de Derecho Canónico, que sintetiza la actividad de la Facultad durante el año 2015.

Asimismo, se reeditó el libro “El derecho natural y la prudencia jurídica”, del Pbro. Dr. Ariel BUSSO.

LA ACTUALIDAD DEL DERECHO PENAL CANÓNICO: CRIMEN Y CASTIGO EN LA IGLESIA¹

FR. RICARDO MEDINA OAR

Sr. Decano, Sres. Profesores, alumnos.

Agradezco al Sr. Decano, Pbro. Dr. Mauricio Landra su invitación de realizar esta *Lectio Brevis* con motivo de la apertura del ciclo académico 2015 en esta Facultad de Derecho Canónico.

Al pensar en un tema para esta ocasión y ante un público tan distinguido, me pareció oportuno reflexionar sobre un tema de alguna de las asignaturas que dicto en esta Casa de Estudios; considerando que Sanciones es una de ellas me animo entonces a expresar algunos pensamientos sobre esta cuestión. El tema elegido es “La actualidad del derecho penal canónico”, que luego de compartir con el Sr. Decano y otros docentes de la casa en la reunión de la *Consociatio* en Washington, se le agregó lo de crimen y castigo, dándole una nota de mejor marketing.

En el año 2004, en un artículo de la revista *Concilium*, Rick Torf expresó, que el Derecho Penal atravesaba una verdadera crisis, y la denominó como el “fracaso” del Derecho Penal. En mi modesto parecer la expresión así dicha no era del todo acertada. Y es por ello que precisé que lo que había fracasado era el estudio, conocimiento, y la aplicación del Derecho Penal. Parece evidente que en no pocos casos, se obró incluso al margen de todo derecho.

Resulta claro que el Código de 1983 se enmarca en el contexto eclesiológico trazado por el Concilio Vaticano II y que en cuanto a la disciplina penal, quiere inspirarse también en los criterios de subsidiariedad y descentralización, conceptos usados para indicar la particular atención reservada al derecho particular y, sobre todo, a la iniciativa de cada uno de los Obispos en el gobierno

1. *Lectio Brevis* en la apertura del ciclo lectivo 2015 de la Facultad. 10/03/2015.

pastoral, siendo ellos, como enseña el Concilio Vaticano II vicarios de Cristo en sus respectivas diócesis². De modo tal, que el Código en la mayoría de los casos, encomendó a la valoración de los ordinarios locales y de los superiores religiosos el discernimiento sobre la conveniencia de imponer sanciones penales y el modo de aplicarlas.

Es verdad que obispos y superiores encontraron dificultad en compaginar las exigencias de la caridad pastoral con las de la justicia y el buen gobierno, pero debido a la no aplicación, o incorrecta interpretación de alguna de las normas del Derecho Penal canónico.

No obstante, a mi juicio, las normas actuales del Código, referidas a la aplicación de las penas, correctamente entendidas y oportunamente utilizadas, no deberían constituir un obstáculo en la compaginación de los tres elementos mencionados: caridad, justicia y buen gobierno.

Se podría aducir que nuestro Derecho Penal es benévolo, esto siendo simplistas porque tal afirmación requeriría una larga explicación del sentido peculiar del Derecho Penal de la Iglesia, pero es posible responder a este cuestionamiento con el mismo Código, quien ordena a los Obispos promover la disciplina común en toda la Iglesia y por eso deben urgir la observancia de todas las leyes eclesiásticas (canon 392 § 1) y vigilar para que no se insinúen los abusos en la disciplina eclesiástica (canon 392 § 2). Asimismo el Código establece que el Obispo observe y haga observar las normas de los procedimientos establecidas para el ejercicio de la potestad judicial, porque bien se sabe que tales normas, no siendo un obstáculo formal, son un medio necesario para verificar los hechos y restablecer la justicia (cánones. 135 § 3 y 391).

En tal sentido podría mencionarse también el canon 1339 que otorga a los Ordinarios la facultad de amonestar incluso a los que se encuentran en ocasión próxima de delinquir o sobre aquellos que, después de una investigación, cae una grave sospecha de que han cometido un crimen. El mismo canon les faculta para reprender a quienes provocan escándalo o grave perturbación del orden y es significativo que como sostiene Josemaría Sanchís³, el canon se refiere a la conducta de un fiel que aún no siendo delictiva, por no estar expresamente prevista como tal como una norma penal, sin embargo causa un daño semejante al del delito. Lo cual es una nota peculiar del Derecho Penal Canónico sin paralelo en los ordenamientos estatales.

2. Cf. *Lumen Gentium*, 27.

3. Cf. J. SANCHÍS, *Comentario al can. 1399*, en *Comentario Exegético* IV/1, Pamplona 1996, págs. 385-386.

De modo tal que que nos animamos a afirmar que lo denominado por algunos como crisis del Derecho Penal de la Iglesia obedece fundamentalmente a un problema de conocimiento y aplicación.

El cardenal Velasio de Paolis, al tratar acerca de la actualidad del derecho penal expresa que es común que la palabra “actual” se refiera a la efectividad del derecho sin considerar su valor intrínseco. Y sostiene que puede decirse que el derecho penal no es actual en la Iglesia primeramente porque no se lo conoce y por ello no se aprecia su valor. El derecho penal es desconocido –afirma el cardenal– incluso por canonistas y responsables de las comunidades como Obispos y Superiores religiosos, y como es desconocido no se aplica y cuando se hace, fácilmente se cometen errores⁴.

En tal sentido, es ilustrativo que el Prefacio del Código de 1983, al referirse a los cánones de la Iglesia; por una parte, recoge las palabras del Papa Celestino en la Epístola a los Obispos de Apulia y Calabria al decir que “no es lícito que sacerdote alguno ignore sus cánones”⁵; por otro lado, señala que con estas palabras coincide el Concilio IV de Toledo (del año 633), que, tras haberse restaurado la disciplina de la Iglesia, liberada del arrianismo, en el reino de los visigodos, había prescrito “que los sacerdotes conozcan las Sagradas Escrituras y los cánones”, porque “debe evitarse la ignorancia, madre de todos los errores, sobre todo en los sacerdotes de Dios”⁶.

No obstante estas premisas, no es posible desconocer que algunas circunstancias particulares en referencia al comportamiento de algunos clérigos fueron los que dejaron en evidencia una ausencia de aplicación del Derecho Penal y también una incorrecta aplicación del mismo.

Tal vez como nunca en la historia, en los *mass media*, aparece con facilidad la referencia a los procedimientos canónicos penales.

Esta realidad contribuyó, si se quiere por necesidad, a una valoración del Derecho Penal y a una toma de conciencia de la necesidad del mismo, por parte de los Ordinarios. Pero, también es justo admitirlo, se constató la falta de conocimiento aún por los propios canonistas, en parte porque no había una asidua reflexión y estudio del Derecho Penal y además la práctica era notoriamente escasa.

En los últimos años se han realizado conferencias, encuentros y congresos, sobre distintos aspectos acerca de los procedimientos penales: aún hoy se continúa discutiendo sobre la prescripción, los procesos administrativos penales y el

4. Cf. V. DE PAOLIS, *Attualità del diritto penale della Chiesa*, en *Questioni attuali di diritto penale canonico*, Città del Vaticano 2012, págs. 12-13.

5. Escrita el 21 de julio de 429, cf. JAFEE n° 371 y MANSI IV, col. 469.

6. Cf. can. 25, en MANSI X, col. 627.

derecho a la defensa, entre otros temas. Asimismo es de conocimiento de todos, en nuestro ambiente, que la Santa Sede, se encuentra estudiando la reforma del Libro VI del Código de Derecho Canónico.

De modo tal que es posible afirmar que el Derecho Penal Canónico ha tomado más actualidad que nunca. Sin embargo, pero no siempre las discusiones u opiniones tienen como presupuesto el verdadero sentido del Derecho Penal en la Iglesia. En no pocas ocasiones, sobre todo respecto de algunos delitos, y más específicamente en relación a clérigos y religiosos, se espera una actuación semejante a la de los ordenamientos estatales.

Si bien el Derecho Penal secular y el Derecho Penal Canónico tienen en común una formulación técnica parecida, hay que afirmar que en términos generales “el Derecho Penal Canónico tiene sus peculiaridades derivadas en definitiva de la especialidad del fin peculiar de la Iglesia, que es un fin de salvación”⁷.

Hay que reconocer que el Derecho Penal de la Iglesia se sale de lo que podríamos denominar los moldes comunes⁸, y que tiene exigencias y soluciones totalmente propias que no le quitan ningún valor. Es más, todo esto demuestra que, sin dejar de ser verdadero Derecho Penal, tiene sus características propias que lo diversifican de los otros ordenamientos penales y lo caracterizan como el propio para defender el orden justo eclesiástico⁹.

El Derecho Penal en la Iglesia ha de entenderse mirando al misterio de la Iglesia¹⁰, que abarca una realidad compleja en la que están unidos el elemento divino y el humano¹¹.

La Iglesia tiene la misión de ofrecer y proteger el marco y ambiente adecuados para el desarrollo integral de la persona humana y cristiana¹². Ese ambiente puede verse alterado por el comportamiento antieclesial o delictivo, de sus

7. Cf. A. MARTÍNEZ BLANCO, *Derecho canónico*, Murcia 1995, pág.560.

8. Cf. J. ARIAS GÓMEZ, *Principios básicos para la reforma del Derecho penal canónico*, en *Ius Canonicum* 10 (1970) 187: “Ningún ordenamiento, que yo sepa, excepto el canónico, reconoce al ciudadano unos valores de destino personales, intransferibles e imposibles de subordinar a cualquier otro valor de la sociedad que constituyen la razón de su pertenencia a la sociedad, y que han de estar presentes en todo complejo legislativo sin excluir el penal. Son dichos valores quienes exigen la sanción penal y quienes la matizan poniendo en plano de igualdad la exigencia de los derechos de los restantes ciudadanos con los del propio delincuente. Es este un punto de gran valor para comprender una de las características del Derecho Penal Canónico”.

9. *Ibid.*, 225-226.

10. *Ibid.*, 211-212 y *Optatam Totius*, 16.

11. Cf. *Lumen Gentium*, 8.

12. Cf. JUAN PABLO II, *Alocución al Tribunal de la Rota Romana*, 17/02/1979, en AAS 71 (1979) 423-24.

miembros, que pone en peligro el bien común eclesiástico que la Iglesia debe tutelar mediante el uso de la potestad coactiva. Aunque, ciertamente, lo hará como *ultima ratio*, después de agotar todos los medios no coactivos a su alcance¹³; de este modo, la autoridad eclesiástica “debe hacer uso del rigor con mansedumbre, de la justicia con misericordia y de la severidad con blandura para que se conserve la disciplina, saludable y necesaria a los pueblos, y los que han sido corregidos se enmienden o, si estos no quieren volver sobre sí mismos, para que el castigo sirva a los demás de ejemplo saludable y se aparten de los vicios”¹⁴.

El Derecho Canónico es, pues, un medio que, basado en el Derecho Divino natural y positivo, organiza racionalmente todos los elementos eclesiales, según la justicia, para que la Iglesia pueda cumplir más eficazmente los fines que su Divino Fundador le señaló que¹⁵, en definitiva, están ordenados a la salvación de los hombres, que en la Iglesia debe ser siempre la ley suprema¹⁶.

Es a partir de estos razonamientos, desde donde comprenderemos la distinción entre el Derecho Penal Canónico y otros ordenamientos; consecuentemente, esta distinción puede observarse en el modo de tratar, por parte de cada ordenamiento, comportamientos que constituyen un delito tanto en el estado como en la Iglesia.

Por otra parte se constata, en ocasiones, que la dimensión de algunos hechos delictivos ocurridos, que involucran a clérigos o religiosos, de conocimiento público y de una sensibilidad particular, sumado a los grandes titulares que en estos últimos tiempos han aparecido en la prensa de los distintos países, hacen que se escuchen reclamos hacia la Iglesia pidiendo una justicia rápida, con graves penas aplicadas a los clérigos. En estas voces pareciera dejarse de lado, no ya los principios propios del Derecho Penal Canónico, que comprensiblemente son desconocidos, sino ciertos principios básicos de cualquier derecho. Es decir, el ordenamiento canónico también parte del principio de inocencia, requiere de un proceso adecuado para probar el delito y debe buscar no dañar la fama del presunto delincuente y otorgar una debida defensa que tiene como fundamento la más elemental dignidad de la persona humana. A su vez, tiene las mismas dificultades respecto de las pruebas que tienen los ordenamientos estatales, particularmente en determinados delitos. Todo esto requiere un mínimo de tiempo necesario para poder llegar a establecer, si el delito se cometió, en qué circunstancias, si es im-

13. Cf. can. 1341.

14. CONCILIO DE TRENTO, sess. XIII, can. 1; CIC 17 can. 2214.

15. Cfr. J. ARIAS GÓMEZ, *El sistema penal canónico ante la reforma del CIC*, en *Ius Canonicum* 15 (1975) 188.

16. can. 1752

putable y si fuera el caso qué penas conviene imponer¹⁷. De hecho, usualmente, a los ordenamientos estatales les lleva mucho más tiempo llegar a una sentencia en estos casos, que a los tribunales eclesiásticos.

Quienes tienen la función de juzgar en la Iglesia deben actuar según el ordenamiento canónico, buscando objetivamente la verdad fuera de cualquier presión.

Asimismo, cualquier reforma del derecho penal, deberá considerar que la pena o el castigo, en la Iglesia, tienen como último fin la redención del hombre. El Derecho Penal canónico no debe adquirir la mentalidad del derecho penal civil que no tiene en cuenta la conversión ni la perspectiva cristiana de la misericordia, algo propio de nuestro ordenamiento, sino solamente la fuerza de la pena o de la coacción¹⁸. La pena en la Iglesia tiene escasa fuerza de coacción humana, ciertamente no es su fin; la fuerza y, si se quiere la sana debilidad del Derecho Penal Canónico está en la misma naturaleza de la Iglesia y en su ordenamiento jurídico, es por ello que apela a la conciencia, a la ley de Dios y a un principio de vida que trasciende el tiempo: esta es su fuerza y por ello la pena en la Iglesia es de orden espiritual.

Como el tema de esta exposición es la actualidad del Derecho Penal Canónico, no puedo dejar de referirme a algunas cuestiones, de manera breve, que son de motivo de preocupación y de reflexión en este tiempo.

Las normas de la Santa Sede respecto de los delitos reservados mediante el Motu Proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* y su formulación del año 2010 de las “Modificaciones a las *Normae de Gravioribus delictis*” como así también las facultades especiales que han sido concedidas a la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, a la Congregación para el Clero y a la Congregación para las Iglesias Orientales, que han cambiado, con efecto de derogación, más allá de la técnica utilizada, alguna de las disposiciones del Código de 1983 respecto de ciertas normas referidas al derecho penal, por ejemplo los cánones 1317, 1319, 1342 § 2 y 1349, respecto de la aplicación de penas perpetuas.

Sin duda que estas normativas peculiares han sido una respuesta a problemáticas si se quiere especiales que se han ido presentando y que requerían el “deber de una respuesta adecuada”, título incluso de uno de los documentos de la Santa Sede, en este caso en relación a los abusos sexuales. La ampliación

17. Cf. J. L. SANTOS, *Procedimientos contra clérigos irresidentes, concubinarios y párrocos negligentes*, en REDC 12 (1957) 610: “La rapidez no es precisamente el sistema más apto para la claridad de las ideas, ni, por tanto, para que el reo tenga tiempo para esclarecerlas como a él le conviene y como conviene a la rectitud del ordenamiento judicial”.

18. Cf. V. DE PAOLIS, *Attualità del diritto penale della Chiesa*, en *Questioni attuali di diritto penale canonico*, Città del Vaticano 2012, pág. 23.

de estas facultades especiales nos sitúan en el contexto de la preocupación de la Sede Apostólica por salvaguardar la integridad y la aplicación coherente de la disciplina de la Iglesia¹⁹.

Ahora bien, es justo reconocer que la Santa Sede, debió afrontar una realidad que más allá de los motivos por lo que fuere, desbordaron a las Iglesias particulares. Y lo cierto es “que cuando el viento y las inclemencias del tiempo contrarían y arrecian el caminar de los hombres, no queda otra opción que seguir caminando con las fuerzas y medios que se tengan, si es que se quiere avanzar”²⁰.

Sin embargo, los cambios que se han ido realizando en poco tiempo, y que aún continúan, y muestra de ello es la creación realizada por el Papa Francisco de un Colegio especial para el estudio de los recursos de apelación contra sentencias condenatorias por delitos graves (*delicta graviora*) cometidos por miembros del clero, dejaría en evidencia, según entiendo, que aún hoy estamos en un camino de búsqueda en diversos aspectos del derecho penal. En tal sentido puede señalarse que el *Sacramentorum sanctitatis tutela* del año 2001 fue reformulado por Benedicto XVI en el año 2010, cambiando algunos aspectos como por ejemplo la prescripción. Más notorio aún fue que el *Sacramentorum sanctitatis tutela* establecía que los delitos reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe solo debían perseguirse mediante un proceso judicial, y aunque es cierto que en la praxis en no pocas ocasiones se determinaba por vía de excepción que el juicio se realizara mediante un proceso administrativo, las Modificaciones de 2010 establecieron ya en el mismo texto la posibilidad de que la Congregación para la Doctrina de la Fe pudiese dispensar del proceso judicial y poder proceder, entonces, mediante decreto extrajudicial, ya de oficio o bien a instancia del Ordinario.

Las facultades especiales concedidas a la Congregación para el Clero en el año 2009 también experimentaron cambios en relación a las que se había otorgado a la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, en los años 1997 y 2005, cuya premisa era que se otorgaban en los lugares donde no había tribunales eclesiásticos, tal restricción no existe en la actualidad.

Se podrían señalar otras diferencias notorias entre las facultades otorgadas a estas Congregaciones pero el tiempo no nos permite detenernos en ellas. Sin embargo me permito señalar que en algunos de estos procesos aparece la presencia del Promotor de Justicia, medida acertada en sí misma, pero no sin dejar de causar perplejidad porque en el Código nunca se menciona la intervención del Promotor de Justicia en los decretos extrajudiciales. Asimismo, en la normativa

19. Cf. J. I. ARRIETA, *El Cardenal Ratzinger y la revisión del sistema penal canónico en tres cartas inéditas. Un papel determinante*, en *L' Osservatore Romano* 42 - 49, 2010, 10.

20. Cf. F. AZNAR GIL, *Abusos sexuales a menores realizados por clérigos*, en REDC 62 (2005) 75.

referida a los delitos reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe tampoco aparece la intervención del Promotor de Justicia en los procesos administrativos, no obstante, la praxis indica que este interviene en los mismos.

Los datos señalados nos llevan a concluir que existen varios procesos administrativos, con procedimientos distintos dependiendo no solo si el delito es reservado, sino también, considerando las diferentes facultades especiales que se han concedido a las distintas Congregaciones, procedimientos cuyas normativas específicas no se encuentran contenidas en el Código y que en parte han abrogado al mismo Código. Como ejemplo de esto puede citarse la dimisión *ex officio* del estado clerical. Asimismo, también la aplicación de penas perpetuas mediante el canon 1399. No puede dejar de considerarse que la mayoría de los canonistas indican que el este canon es de difícil conjugación con el canon 1321 § 1 que consagra el principio de legalidad y conlleva en palabras de Juan Arias cierto peligro de empobrecimiento del sistema penal, que no recibe la vitalidad de nuevas normas penales reguladoras de supuestos hechos actuales, por no ser requerida su presencia, ya que la tipificación previa no es necesaria para la imposición de una pena concreta, asimismo —señala el mismo autor— abre la puerta a una arbitrariedad que puede conducir a una desprotección jurídica del reo²¹. Todo esto con el agravante de la posibilidad de aplicar, en la actualidad, bajo este canon 1399, penas perpetuas. Tal ampliación no deja de causar sorpresa porque coincidimos con lo señalado por Federico Aznar Gil al expresar que esta norma en el Código de 1983 tiene un carácter excepcional, ya que lo habitual debe ser que la ley establezca la sanción penal, que se defina lo ilícito penal y la sanción correspondiente a su infracción²². En efecto, así es en los sistemas jurídicos estatales e incluso internacionales²³.

21. Cf. J. ARIAS GÓMEZ, *Principios básicos...*, pág. 189.

22. *Ibid.*, 85.

23. *Declaración Universal de los derechos humanos*, 10 de diciembre de 1948, art. 11, 2: “Nadie será condenado por actos u omisiones que en el momento de cometerse no fueron delictivos según el Derecho nacional o internacional. Tampoco se impondrá pena más grave que la aplicable en el momento de la comisión del delito”; Convenio europeo de los derechos humanos, Roma, noviembre de 1950, art. 7: No hay pena sin ley 1. Nadie podrá ser condenado por una acción o una omisión que, en el momento en que haya sido cometida, no constituya una infracción según el derecho nacional o internacional. Igualmente no podrá ser impuesta una pena más grave que la aplicable en el momento en que la infracción haya sido cometida. 2. El presente artículo no impedirá el juicio o la condena de una persona culpable de una acción o de una omisión que, en el momento de su comisión, constituía delito según los principios generales del derecho reconocido por las naciones civilizadas. NACIONES UNIDAS, *Pacto internacional de derechos civiles y políticos*, 16/12/1966, art. 15: 1. Nadie será condenado por actos u omisiones que en el momento de cometerse no fueran delictivos según el derecho nacional o internacional. Tampoco se impondrá pena más grave que la aplicable en el momento de la comisión del delito. Si con posterioridad a la comisión del delito la

Por otra parte, no nos parece desacertada la norma del canon 1342 que da clara preferencia al procedimiento judicial como modo de imponer penas, y lo establece como única manera de imponer sanciones perpetuas.

De todos modos, comprendiendo circunstancias particulares, en todo caso sería de esperar que el procedimiento de los procesos administrativos penales, fuese reglamentado con meridiana claridad, quedando expresamente establecido que aún el decreto extrajudicial debe ser dado por la autoridad con la misma certeza moral que el juez precisa para pronunciar una sentencia judicial, sometién-dose a un sistema de pruebas regladas legalmente.

Ciertamente que las facultades concedidas a las Congregaciones Romanas ya mencionadas y particularmente a la Congregación para el Clero tienen orien-taciones más precisas de cómo proceder en la aplicación de decretos administrati-vos penales, que no se encuentran en los casos reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe. Pero resultaría más acertado que la normativa referida a los procesos penales se encuentre contenida en el Código y no ya dispersa mediante variados procedimientos.

Como ha señalado Joaquín Llobel, la posibilidad de infringir penas graves en vía administrativa, como las otorgadas a la Congregación para la Doctrina de la Fe, a la Congregación para el Clero y a la Congregación para la Evangeliza-ción de los Pueblos, tiene la ventaja de adaptar el procedimiento a las diversas circunstancias en las distintas circunscripciones y de las distintas *fattispecies* de-lictivas pero a la vez crea el problema de una posible falta de armonía en el modo de proceder en casos análogos, tal vez a expensas de la certeza del derecho a la defensa²⁴.

De igual modo, el recurso, debe ser una posibilidad real con todas las ga-rantías de un nuevo juicio que revise la decisión del decreto por personas distintas de las intervinientes en la primera actuación, de modo semejante a lo que ocurre con la apelación en el proceso judicial.

Finalmente, la posibilidad de recurrir directamente al Romano Pontífice para la aplicación de la dimisión del estado clerical, a nuestro entender compro-mete en demasía la autoridad del sucesor de Pedro y deja al acusado sin ninguna posibilidad de revisión de su caso. Cualquier error o juicio imparcial, como resul-ta evidente, deja al acusado indefenso, porque tales actos no pueden ser recurri-

ley dispone la imposición de una pena más leve, el delincuente se beneficiará de ello.2. Nada de lo dispuesto en este artículo se opondrá al juicio ni a la condena de una persona por actos u omisiones que, en el momento de cometerse, fueran delictivos según los principios generales del derecho reconocidos por la comunidad internacional.

24. Cfr. J. LLOBEL, *Il giusto processo penale nella Chiesa e gli interventi (recenti) della Santa Sede*, en *Archivio Giuridico*, vol. CCXXXII, fasc. 2-2012, 181-194.

dos²⁵. El Romano Pontífice ha hecho suya una decisión que debería ser asumida por el dicasterio respectivo²⁶.

Concluyo señalando que todo parece indicar que el mejor modo de afrontar los procedimientos penales no es el camino de la simplificación de dichos procesos sino mediante el fomento del estudio del Derecho Canónico y particularmente del Derecho Penal. Finalmente, deseamos que el Derecho Penal Canónico no pierda su fin máspreciado que es la salvación de las almas, incluso la de los que han delinquido, y me atrevo a pensar en voz alta que el peor crimen sería el de un sistema que pudiese de cualquier modo favorecer el castigo a un inocente.

25. Cfr. cáns 331; 333; 1405 § 2; 1629.

26. Cfr. *Regimini Ecclesiae Universae*, 136; *Pastor Bonus*, 18.

JURISPRUDENCIA

**CORAM R.P.D. ALEXANDRO W. BUNGE, PONENTE
PARISIEN.
NULLITATIS MATRIMONII
(M. – V.)**

Prot. N. 21.974

Sent. 199/2014

SENTENTIA DEFINITIVA

In Nomine Domini

FRANCISCO Sanctam Catholicam Ecclesiam regentem, Supremus Pontificatus Eius anno secundo, die 28 octobris anni 2014, infrascripti RR.PP.DD. Pius Vitus PINTO, Decanus, Robertus Michael SABLE, et Alexander W. BUNGE, qui et Ponens, Auditores de Turno, in Sede Tribunalis Apostolici Rotae Romanae legitime congregati ad definiendam causam Parisien., nullitatis matrimonii inter:

– D.nam M., die 19 agosto 1968 natam in civitate C1, domicilium habentem in D1, catholicam, actricem, in iudicio repraesentatam et agentem per patronam ipsa ex officio datam adv. A1, et

– D.num V., die 15 decembris 1958 natum in civitate C2, domicilium habentem in D2, pariter catholicum, conventum,

– Intervenientibus et disceptantibus R. D. Michæle FIORENTINO, nostri Apostolici Fori Vinculi Difensore, et adv. A2, ad casum specialiter deputata,

– Sequentem, in tertio iudicii gradu, pronuntiaverunt definitivam sententiam.

1. – **Facti species.** – Actrix, in C1 nata mense augusto anni 1968, paulo ante quam annum vitae suae sextum decimum compleret, virum conventum cognovit, natum C2 mense decembri a. 1958. Actricis mater mulier fuit imperiosa et austera, pater autem fuit vir suavis indolis, debilis tamen teneraeque. Traditionis religiosae fuerunt tenacissimi sectatores, maxime mater, quae fuit admodum severa. Cum ambo parentes multum temporis in opere praestando consumerent, prolem parum curabant. In familia nullae fuerunt relationes inter personas. Actrix, cum annum aetatis decimum tertium ageret, rebellionem conata est, quam ob rem a matre missa est, ut viveret cum quadam matertera, unde tamen anno post domum rediit, ob zelotypiam erga materteram ipsam. Puella intellectu libero praedita, affectibus carebat, nam cum amicos fugeret, in libros confugiebat sibi que minime confidebat.

Vir conventus praeditus erat indole praevalida, similis matris actricis, idemque violentus erat. In viro actrix invenit qui se tamquam personam tractaret, atque cum eo experiebatur sensum securitatis et quodammodo adulationis. Actrix velut parva puella admiratione conventi tenebatur, quocum res intimas habebat; vir primus de matrimonio locutus est. Accepit illa tum quod ob res intimas habitas se quasi obligatam sentiret, tum quod nubendo poterat domum suam relinquere. Matrimonium celebratum est d. 18 decembris a. 1986, cum actrix annum aetatis ageret duodevicesimum, conventus vicesimum octavum.

Statim e principio difficilis fuit convictus, cum coniuges nihil commune haberent. Nati sunt filii tres, unus decem post nuptias mensibus, mense octobri a. 1987, alter mense novembri a. 1990, tertius mense ianuario a. 1992. Prima separatio intervenit exeunte anno 1993, sed, cum conati essent in unum redire, denuo simul vivere incepterunt. Separatio definitiva venit anno 1995, annis octo et dimidio elapsis; anno vero 1997 divortium civile factum est.

Prima causa nullitatis incohata est in Tribunale T1 anno 1995, cum sententia adfirmativa diei 15 ianuarii 1997, ob defectum gravem discretionis iudicii in actrice (negative autem de simulatione totali actricis atque de incapacitate viri conventi ad assumenda onera matrimonii essentialia). Quae sententia infirmata est per sententiam Tribunalis T2 diei 15 octobris 1998, quod respondit negative ad omnia. Haec secunda sententia confirmata est per sententiam Rotae Romanae c. Verginelli d. 13 mai 2005, cum responsum negative ad omnia esset.

2. – Nova causa exhibita coram Tribunale Parisiensi, competenti ob locum celebrati matrimonii, per libellum diei 29 septembris a. 2009, sententia prodiit adfirmativa die 27 iunii a. 2011, ob defectum gravem discretionis iudicii in viro convento, negativa de incapacitate actricis ad assumenda onera matrimonii essentialia. Tribunal Appellationis Versalliensis, decreto d. 15 iunii a. 2012, declaravit partim nullam sententiam primi gradus, de defectu gravi discretionis iudicii in

viro convento, quoniam quidem, cum iam duae sententiae negativae prodissent de incapacitate assumendi onera matrimonii essentialia a viro convento, subaudi debebat, non posse pronuntiationem ferri de ipsius discretione iudicii, quae implicita est in capacitate assumendi onera matrimonialia. Tribunal Versallien-se sententiam edidit d. 7 ianuarii a. 2013, et matrimonium nullum declaravit ob incapacitatem actricis ad assumenda onera matrimonii essentialia. Nunc Turnus in Rota iudicium proferre debet de dubio die 5 decembris a. 2013 statuto: “*An constet de matrimonii nullitate, in casu, ob incapacitatem adsumendi onera coniugalia essentialia ob causam naturae psychicae, ex parte mulieris actricis*”.

Perfectis de iure perficiendis, pro actrice a propria Patrona ex officio exhibitio Restricta in iure et in facto, praeterea habitis pro vinculo sacramentali Animadversionibus a deputato exaratis, Patribus eorum sententia definitiva in tertio gradu iurisdictionis ferenda contingit nunc respondere dubio concordato, superius memorato.

3. – **In iure.** – “Intima communitas vitae et amoris coniugalis, a Creatore condita suisque legibus instructa, foedere coniugali seu irrevocabili consensu personali instauratur. Ita actu humano quo coniuges sese mutuo tradunt et accipiunt institutum ordinatione divina firmum oritur, etiam coram societate” (CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Const. Past. *Gaudium et spes*, n. 48).

4. – Naturalis consensualis capacitas ab aliqua gravi anomalia seu pathologia, quam vitam ipsam affectivam afficit, praepeditur, non solum ob gravem defectum discretionis iudicii, de qua ad can. 1095, n. 2, sed etiam ob incapacitatem assumenda onera coniugalia, de qua ad can. 1095, n. 3. “Praesupposita sufficienti iudicii discretione, ut valide contrahi possit, et alia capacitas in contrahente adsit oportet, nempe disponendi de obiecto traditionis-acceptationis ita ut ad praxim deducere valeat obligationes susceptas. Casus etenim dari possunt in quibus contrahens apta iudicii discretione destitutus non est et ita obligare sese valet, sed ipsi ipsi impossibilis est adimpletio. Tunc capacitas onera assumendi integra manet, sed indirecte impeditur per incapacitatem adimplendi quia ‘impossibilium nulla est obligatio’ (cf. Dig. 50, 17, 185)” (coram Bottone, sent. diei 11 octobris 2007, in RRDec. vol. XCIX, p. 279, n.12).

Verumtamen, “solo la *incapacità* e non già la *difficoltà* a prestare il consenso e a realizzare una vera comunità di vita e di amore, rende nullo il matrimonio [...] Una vera incapacità è ipotizzabile solo in presenza di una seria forma di anomalia che, comunque si voglia definire, deve intaccare sostanzialmente le

capacità di intendere e/o di volere del contraente” Ioannes Paulus II, Allocutio ad Rotam Romanam, diei 5 februarii 1987, AAS 79 [1987] p. 1457, n. 7).

5. – Revera, in iurisprudencia et in doctrina multum disceptatur circa incapacitatem absolutam et relativam doctorumque opiniones diversae sunt. Nihilominus, iuxta iurisprudentiam rotalem incapacitas relativa iuridica caret vi ad inducendam matrimonii nullitatem. Quae de re, iurisprudencia H. A. T. latiori generi incapacitatis relativae haud favet. In incapacitate ob causas naturae psychicae, unaquaeque pars momento celebrationis matrimonii seu praestiti consensus matrimonialis independenter ab altera erga obligationes matrimonii essentielles propria incapacitate laborare debet (cfr. coram López-Illana, sent. diei 18 februarii 2004, in RRDec. vol. XCVI, p. 132, n. 6). Huius rei causa non obstat quominus ipsa onera coniugalia, quae semper existimari debent respectu personae concretae alterius coniugis, in unaquaque condicione species diversas habeant et propterea capacitates diversas requirant. In una coram Pompedda legimus: “Utique sane vel respectus ad alteram partem inservire potest ad clarum iudicium efformandum de capacitate alterius, haud tamen ut relativa condicio exploretur, potius vero ad recte aestimandam individuum personam in sua habilitate ad difficultates superandas” (sent. diei 15 iulii 1994, RRDec., vol. LXXXVI, p. 397, n. 12).

6. – Ex dictamine legis (cf. cann. 1574 et 1680) atque N. F. ex consolidata iurisprudencia, in causis de incapacitate tractantibus, necesse est ad peritorum opus recurrere, qui iudicem adiuvent ad definiendum, ex actis et probatis, necnon peracto examine subiecti anomali, ubi fieri possit, gradum perturbationis, seu statum patientis in nuptiis. In sententia coram Bottone supra citata legimus: “Ex canonis dictamine haec incapacitas ex causis naturae psychicae manare debet, id est ab alia personalitatis perturbatione, vel abnormi inclinatione, vel anomalia quae directe non oritur ex aliquo gravi defectu actus humani, sed quae contrahentem ita afficit ut, intactis manentibus iudicii discretione atque interna libertate, capacitate privetur disponendi de obiecto contractus. Determinatus morbus haud requiritur, vera tamen perturbatio vel anomalia ordinis psychici adsit oportet, et quidem notula gravitatis signatae quae percipiatur ex insolito modo agendi contrahentis qui se praebeat inconstatem, fragilem, debilem voluntate, qui pro suo modo agendi admirationem suscitet vel forsitan etiam commiserationem. Si haec omnia a perito re psychiatrica vel psychologica confirmentur, nullum dubium superesse potest de severa anomalia vel perturbatione individui istius” (sent. 11 octobris 2007, l.c., p. 279, n. 13).

7. – **In facto.** – Actrix, suffulta valido testimonio credibilitatis (Summ., 28), narrat sibi cum matre relationes fuisse calamitosas, sine teneritudine, non

univocas, cum puella praesertim sentiret se a matre non amari. Ait ipsa: “Mes relations avec ma mère étaient ambivalentes. Je sentais un manque d’amour de ma mère, qui semblait privilégier mon frère. Nous ne pouvions pas inviter des amis à la maison, pas le droit de sortir, c’était des règles tacites. Règles rigides” (Summ., 25/1). Describit pariter effectus in suam personalitatem redundantes ex huiusmodi statu familiae originariae. Tempore matrimonii se sentiebat esse incapacem vitam suam gerendi, cum timiditate nimia omnino praepediretur, et timore, ne ab aliis recusaretur, polleret: “Au moment du mariage, j’étais un marionette, poupée de cire molle. Il y avait une ébullition en moi. J’attendais beaucoup d’affection. J’étais inapte pour gérer ma propre vie. J’avais envie d’aller vers les autres mais j’avais un blocage, timidité malade, peur de se faire rejeter. Inaptitude à aller vers l’autre. Je cherchais toujours l’amour de maman” (Summ., 25/5).

Matertera, quacum puella vixit tempore adulescentiae, confirmat iuveni necessitatem amoris fuisse, eiusque immaturitatem adfirmat et defectum independentiae, indolis adultae, auctoritatis: “M. n’a pas de caractère, elle n’en a pas d’autorité, elle est très douce, très facile. Une enfant soumise... Elle n’était pas autonome, dépendant affectivement” (Summ., 47/6). Eam testes describunt tamquam puellulam propectae aetatis, subiectam parentibus prius, viro convento posterius. Amica actricis optima, cum valida attestazione credibilitatis (Summ., 54’), adfirmat: “Elle était soumise aux diktats de ses parents puis de ceux de V. sans possibilité d’exprimer ce qu’elle était elle... C’était un gros bébé avec un gros cerveau. V. la tenait sous sa coupe et dirigeait sa vie, cela était plus gênant que leur différence d’âge” (Summ., 54/21). Matertera adicit, eam non crevisse in terminis affectivitatis: “A 13 ans ma soeur m’a dit quelle ne pouvait pas supporter sa fille... Je l’ai pendant un an à Nantes chez moi... Elle était très intelligente mais très en retard sur le plan affectif... M. n’avait pas la capacité affective” (Summ., 46/5). Actricis soror confirmat, actricem, tempore sponsali, quamvis personam gereret mulieris adultae, tamen affectivitate omnino caruisse: “Elle avait joué à la grande quand elle était en total manque affectif” (Summ., 40/19).

Haec condicio familiaris graviter redundavit in evolutionem actricis. Peritus psychologus in primo gradu adfirmat, actricem crescendo secum tulisse defectum gravem suae bonae aestimationis. Dicit enim: “Elle n’est pas encore une femme, elle est une adolescente qui attend d’être une femme... En définitive, M. a été abandonnée affectivement. Elle s’est construite avec un trouble sévère de l’Estime de Soi” (Summ., 72). Idem pergit describens effectus, qui e moribus parentum erga filiam, in actricis personalitatem effluerunt: “La solitude intérieure et le vide de soi consécutifs au rejet maternel et à la faiblesse d’étayage du père ont provoqué des difficultés dans les processus d’identification qui ont creusé et perturbé son identité avec la conviction profonde de ne pas être aimée et de ne pas être digne d’être” (ibid.).

8. – Actrix erat acumine ‘maxime praedita’, secum ferens totam illam psychologiam aegritudinem, quae inde provenire solet. Id legitur in sententia secundi gradus: “M. est une ‘surdouée’. Nous savons désormais mieux, grâce au développement des sciences de l’éducation, qu’un surdoué est en grande souffrance psychologique” (Summ., 222). Domi relationes affectivae nullae erant. In schola, ubi cum condiscipulis semper versabatur biennio maioribus natu, non valebat veras habere amicas, quam ob rem non poterat maturationem affectuum adipisci. Actrix fassa est: “Je n’avais pas d’amies” (Summ., 25/1). Statimque addit: “J’étais très en avance... il n’y avait que des filles qui étaient plus âgées que moi” (Summ., 25/2). Et in epistula die 20 novembris a. 2000 conscripta adfirmat: “À partir de 10 ans, j’ai été scolarisée des camarades de 2 ans plus âgés. Même si je faisais mon possible pour ne pas me démarquer du groupe, je restais quand même la plus jeune et je me sentais en permanence en décalage avec les autres. Il en découlait un manque de confiance en moi et des difficultés à établir des relations amicales dans ma classe d’âge ainsi qu’une tendance malade à suivre les avis des autres” (Summ., 64).

9. – In his adiunctis defectus affectivi, cum adhuc esset puella, actrix sedecim annos nata conventum cognovit viginti quattuor annos natum. Etsi esset imbuta more traditionalistico (dicit vir conventus: “une religion de principes; éducation très traditionnaliste. St Pie V et Mgr Lefebvre”, Summ. 30/13), praeter magnam aetatis differentiam, actrix e principio res intimas habuit cum viro. Vir, attestatione credibilitatis ornatus, id confirmat (Summ., 34): “Nous avons eu des relations intimes ensemble durant les fréquentations” (31/15).

Actrix eiusque matertera praecipue memorant, quantum influxerint in ipsa relationes intimae habitae tempore sponsalicio, adeo ut puella se sentiret obligatam ut nuberet. Matertera dicit: “Elle était consciente que l’acte sexuel l’engageait, l’avait engagé définitivement. Elle ne pouvait plus revenir en arrière. Il lui écrivait des lettres en disant, ‘ma femme’. Il considérait qu’ils étaient mariés en secret” (Summ., 49/15).

Quamvis in viro convento puella inveniret protectionem et hospitium, ipse tamen fuit mera forma matris masculina, auctoritate, non dilectione plena. In epistula diei 20 novembris a. 2000 actrix scripsit: “J’avais substitué V. à mamam, à la fois comme pourvoyeur d’affection frelatée –plus imaginée que vécue– et comme figure autoritaire à laquelle me soumettre” (Summ., 65). Cum inhiaret teneritati semper quaesitae, numquam inventae in pueritia, ne intellegens quidem quid id significaret, apprehensa demum est relatione cum viro convento, quocum res intimas habuit, quas illa pro peccato vixit, quibus inducta est velut in matrimonium secretum, ut melius se sentiret, quamquam ob illud se animadvertit de-

nique obligatam in matrimonium publicum. Actrix ait: “Je lui ai demandé quelles étaient ses intentions, il a cru que je le demandais en mariage. Un jour ça a été plus loin que je voulais. J’étais très mal informée. J’ai eu l’idée qu’on allait se marier en secret tous les deux, j’avais 16 ans et demi et lui 26 ans, on est allés à la chapelle rue du Bac” (Summ., 26/15). Matertera actricis describit statum rerum enatum ob res intimas actricis cum convento: “Elle était consciente que l’acte sexuel l’engageait, l’avait engagé définitivement. Elle ne pouvait plus revenir en arrière. Il lui écrivait des lettres en disant, ‘ma femme’. Il considérait qu’ils étaient mariés en secret” (Summ., 49/15).

10. – Peritus psychologus non loquitur in primo gradu de perturbatione determinata vel anomalia psychica in actrice. Tamen in luce ponit derelictionem affectivam in familia ab ipsa habitam, et defectum gravem suae bonae aestimationis, cum profundo sensu frustrationis in integratione sociali inter pueritiam et adolescentiam. Rebus sic stantibus, actrix, cum etiamtum esset adulescens, invenit in viro convento hominem violentum et moraliter destructivum. Actrix ait: “V. était violent. Je ne sais plus à quel moment ça a commencé mais déjà, quand j’attendais mon premier enfant, j’avais peur de V., V. me battait” (Summ., 27/23). Frater eius confirmat: “J’ai été témoin de scènes violentes entre M. et V. pour des brouilles” (Summ., 43/21). Peritus explicat: “Le remède s’est avéré pire que le mal. La jeune M. a rencontré un homme violent, destructeur, moralement et abuseur violent physique”. Consectaria psychica fuerunt prominentia in actrice: “Un stress post traumatique: Angoisse, cauchemars, dépression, idées suicidaires” (Summ., 72). Etiam medicus psychiatra qui visitatricem quadriennio post separationem, attestazione credibilitatis ornatus (Summ., 59), refertur ad hoc factum in depositione sua. Animi depressio oriebatur ex infantia, gravis autem immaturitas psychica puellam incapacem reddebat obeundi difficultate in matrimonio: “c’était une dépression réactionnelle qui venait de l’enfance et de l’immaturité très importante qui l’a menée à ne pas pouvoir faire face à ses difficultés lors de son mariage” (Summ., 57/4).

11. – Ex modo agendi actricis inter matrimonium apparet, illam numquam valuisse cum viro convento relationes interpersonales instaurare. Actrix deprehendit causam ruinae matrimonii in impossibili communicatione. Dicit enim: “On n’arrivait pas à communiquer” (Summ., 28/27). Vir conventus, qui quidem non negat communicationem nullam fuisse (“on n’a pas réussi à se comprendre, à s’entendre, peut-être à communiquer”, Summ., 32/28), manifestat usque in quem gradum actrix non valeret curare *bonum coniugum*. Ut vir ait, post nuptias illa videbatur esse in dies magis mutabilis, similis puellulae nimis morosae: “Plus on avançait, plus je la trouvais capricieuse, très enfant gâtée, ne correspondant pas à

ma conception des choses” (Summ., 32/23). In epistula diei 20 octobris a. 2012 vir conventus praebet testimonium de nonnullis factis, quibus in luce ponitur indoles mutabilis, immaturitas actricis, animus iracundus, morosus, cuius signa maxime in matrimoniali convictu manifesta fuerunt. In exitu epistulae perstringit res isto modo: “J’étais loin d’être un mari parfait mais le dialogue était si difficile qu’il devenait impossible” (Summ., 215).

Psychologus qui actricem post separationem definitivam visit nobis explicat, in epistula exhibita in instantia rotali, causas incapacitatis in actrice, cum dicat: “(elle) souffre d’un trouble de l’estime de soi sévère engendrant conséquemment d’un trouble de l’affirmation de soi ainsi que d’un état dépressif important”. Effectus harum perturbationum actricis manifesti sunt necessario in vita coniugali, iique duplices sunt iuxta hunc psychologum: “D’une part, elle établit une relation à l’autre déséquilibrée qui ne tient pas compte de ses besoins affectifs... et d’autre part, pour se protéger de ces sentiments de rejet, d’injustice et d’impuissance, elle évite à tout prix de contrarier l’autre, en se rempliant sur elle-même, puis en se retirant le plus possible de la relation, même physiquement” (Summ., 233). Causae huius incapacitatis ad instaurandam relationem matrimonialem reciprocam et aequilibratam sunt graves earumque origo sine ambagibus est psychica. Adfirmat enim psychologus: “M., craintive et évitante, est totalement dépourvue des moyens psychologiques et affectifs qui lui permettraient d’établir un lien marital réciproque et équilibré” (ibid.).

Haec indicia psychologica ratam faciunt incapacitatem mulieris sese donandi alteri modo humano, scilicet ob relationem cum patre suo, incapacem redita est actrix relationem matrimonialem constituendi. Mulier impulsam fuit ad matrimonium contrahendum itemque ex historia eius familiari et modo agendi apparet, illam incapacem fuisse suae donationis et stabilitatis in convictu iugali.

12. – Adest in casu etiam difficultas personalitatis in viro convento, quae sine dubio nullo pacto favet relationi pacificae cum actrice habendae.

Iudex qui conventum in primo gradu interrogavit, de eo dicit: “Un homme rigide, imbu de lui-même assez méprisant et qui paraît incapable de se remettre en question” (Summ., 33). Actrix in declaratione in Rota conscripta adfirmat suam incapacitatem actionis erga personalitatem viri conventi: “J’avais des difficultés spécifiques dans mes relations avec V. et que j’étais incapable de réagir sagement avec un personne de son tempérament” (231). Non propterea agitur de ‘incapacitate relativa’, sed in casu sine dubio incapacitati illi, quae in anomalis actricis suas agit radices, vir opposuit obstaculum, quod fuit impossibile superare.

13. – Quibus omnibus sive in iure sive in facto rite 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: *Affirmative, seu constare de matrimonii nullitate, in casu, ob incapacitatem adsumendi onera coniugalia essentialia ob causam naturae psychicae, ex parte mulieris actricis.*

Ita pronuntiamus atque committimus locorum Ordinariis et Administris Tribunalium, ad quos spectat, ut hanc Nostram sententiam definitivam notificent omnibus, quorum intersit, atque executioni tradant ad omnes iuris effectus.

Romae, in aedibus Tribunalis Romanae Rotae, die 28 octobris 2014.

PIUS VITUS PINTO, *Decanus*
ROBERT MICHAEL SABLE
ALEXANDER W. BUNGE, *Ponens*
DOMINICUS TETI, NOT

**CORAM R.P.D. ALEXANDRO W. BUNGE, PONENTE
PARISIEN.
NULLITATIS MATRIMONII
(M. – V.)**

Prot. N. 21.974

Sent. 199/2014

SENTENCIA DEFINITIVA

En el nombre del Señor

Rigiendo FRANCISCO la Santa Iglesia Católica, en el segundo año de su Supremo Pontificado, el día 28 de octubre del año 2014, los infrascritos RR.PP. DD. Pío Vito PINTO, Decano, Roberto Miguel SABLE, y Alejandro W. BUNGE, Ponente, Auditores de Turno, legítimamente reunidos en la Sede del Tribunal Apostólico de la Rota Romana para definir la causa de París, de la nulidad del matrimonio entre:

– La Señora M., nacida el día 19 de agosto de 1968 en la Ciudad C1, con domicilio en D1, católica, actora, representada y actuante en el juicio a través de la abogada A1, y

– El Señor V., nacido el día 15 de diciembre de 1958 en la Ciudad C2, con domicilio en D2, también católico, convenido,

– Habiendo intervenido en la discusión el R. D. Miguel FIORENTINO, Defensor del Vínculo de nuestro Tribunal Apostólico, y la abogada A2, designada especialmente para el caso,

– Pronunciaron la siguiente sentencia definitiva en el tercer grado del juicio.

1. – **Resumen del caso.** – La actora, nacida en C1 en agosto de 1968, justo antes de cumplir dieciséis años, conoció al convenido, nacido en C2 en diciembre de 1958. La madre de la actora era muy autoritaria y de carácter fuerte; el padre, en cambio, era dulce pero débil de carácter. Seguían la religión tradicionalista, y la madre era muy rígida. Ambos trabajaban mucho, y no se ocupaban de los hijos. En la familia no había relaciones interpersonales. La actora tuvo un momento de rebelión a sus trece años, y fue enviada por la madre a vivir con una tía, pero después de un año tuvo que volver con su madre, por los celos de ella respecto a la tía. Era muy desenvuelta intelectualmente, pero carente del desarrollo normal en el campo afectivo, no tenía amistades y se refugiaba en los libros, no tenía ninguna confianza en sí misma.

El convenido tenía un carácter fuerte, como la madre de la actora, y era también violento. La actora encontró en el convenido uno que la trataba como persona, con él se sentía segura y halagada. La actora sentía una admiración infantil por el convenido, tenían relaciones íntimas, y él comenzó a hablar de matrimonio. Ella aceptó, porque se sentía obligada a hacerlos por las relaciones íntimas tenidas, y también porque casándose lograba salir de su casa. E matrimonio se celebró el 18 de diciembre de 1986, teniendo la actora dieciocho años y el convenido veintiocho.

La convivencia fue difícil desde el comienzo, no había entre ellos nada en común. Nacieron tres hijos, el primero diez meses después de las bodas, en octubre de 1987, el segundo en noviembre de 1990 y el tercero en enero de 1992. Hubo una primera separación hacia el final de 1993, pero después probaron de hacer un retiro juntos, y reanudaron la convivencia. La separación definitiva sucedió en 1995, después de ocho años y medio, y el divorcio civil en 1997.

Hubo una primera causa de nulidad iniciada en el Tribunal T1 en 1995, con sentencia afirmativa del 15 de enero de 1997, por defecto grave de discreción de juicio en la actora (negativa sobre la simulación total de la actora y sobre la incapacidad del convenido para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio). Dicha sentencia fue reformada con sentencia del Tribunal T2 del 15 de octubre de 1998 que respondió negativamente a todos los capítulos. Esta segunda sentencia fue confirmada con la sentencia de la Rota Romana coram Verginelli del 13 de mayo de 2005, que respondió negativamente a todos los capítulos.

2. – Presentada una nueva causa en el Tribunal de París, competente por el lugar de celebración del matrimonio, con libelo del 29 de septiembre de 2009, hubo una sentencia afirmativa del 27 de junio de 2011, por motivo del defecto grave de discreción de juicio del convenido, y negativa en cuanto a la incapacidad de la actora de asumir las obligaciones matrimoniales esenciales. El Tribunal de apelación de Versalles, con decreto del 15 de junio de 2012, declaró parcialmente

nula la sentencia de primera instancia, respecto al defecto grave de discreción de juicio del convenuto, considerando que, habiendo ya dos sentencias negativas sobre la incapacidad de asumir las obligaciones esenciales por parte del convenuto, debía sobreentenderse que no era posible pronunciarse sobre su discreción de juicio, implícita en la capacidad de asumir las obligaciones matrimoniales. El Tribunal de Versalles se pronunció con sentencia del 7 de enero de 2013, declarando nulo el matrimonio por incapacidad de la actora para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio. Ahora el Turno en la Rota debe pronunciarse sobre la fórmula de dudas fijada el 5 de diciembre de 2013: “*Si consta la nulidad del matrimonio, en el caso, por incapacidad de la mujer actora para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica*”.

Cumplido lo que por derecho debe cumplirse, exhibido por la Patrona de la parte actora su defensa en derecho y en los hechos, teniendo además la defensa del vínculo sacramental redactada por el designado para hacerla, a los Padres les toca ahora responder, con su sentencia definitiva en tercer grado de jurisdicción, a la fórmula de dudas concordada, más arriba mencionada.

3. – **En derecho.** – “Fundada por el Creador y en posesión de sus propias leyes, la íntima comunidad conyugal de vida y amor se establece sobre la alianza de los cónyuges, es decir, sobre su consentimiento personal e irrevocable. Así, del acto humano por el cual los esposos se dan y se reciben mutuamente, nace, aun ante la sociedad, una institución confirmada por la ley divina” (CONCILIO ECUMÉNICO VATICANO II, Const. Past. *Gaudium et spes*, n. 48).

4. – La capacidad natural para el consentimiento se pierde por una grave anomalía o patología, que afecta la misma vida afectiva, no solo por el grave defecto de discreción de juicio, mencionado en el can. 1095, n. 2, sino también por la incapacidad de asumir las obligaciones conyugales, mencionada en el can. 1095, n. 3. “Presupuesta la discreción de juicio suficiente para poder contraer válidamente, es necesario que esté presente en el contrayente otra capacidad, es decir de disponer del objeto de la entrega-aceptación, de modo que se pueda traducir en práctica las obligaciones asumidas. Se pueden dar casos, en efecto, en los cuales el contrayente no carece de la adecuada discreción de juicio y por lo tanto puede obligarse, pero le es imposible el cumplimiento. Entonces la capacidad de asumir las obligaciones permanece íntegra, pero es indirectamente impedida por la incapacidad de cumplir, ya que ‘la obligación de cosas imposibles es nula’ (cf. Dig. 50, 17, 185)” (coram Bottone, sentencia del día 11 de octubre de 2007, en RRDec. vol. XCIX, p. 279, n.12).

Sin embargo, “solo la incapacidad y no la dificultad para prestar el consentimiento y para realizar una verdadera comunidad de vida y de amor, hace nulo el matrimonio [...] Una verdadera incapacidad se puede suponer solo ante la presencia de una seria forma de anomalía que, como se la quiera definir, debe afectar sustancialmente las capacidades de entender y/o querer del contrayente” Juan Pablo II, Discurso a la Rota Romana, día 5 de febrero de 1987, AAS 79 [1987] p. 1457, n. 7).

5. – De hecho, en la jurisprudencia y en la doctrina se discute mucho acerca de la incapacidad absoluta y relativa y hay opiniones diferentes. Sin embargo, según la jurisprudencia rotal la incapacidad relativa carece de fuerza jurídica para producir la nulidad del matrimonio. Así las cosas, la más amplia jurisprudencia de Nuestro Altísimo Tribunal no favorece la incapacidad relativa. En la incapacidad por causas de naturaleza psíquica, cada parte al momento de la celebración del matrimonio o de prestarse el consentimiento matrimonial independientemente de la otra parte debe tener una propia incapacidad respecto de las obligaciones esenciales del matrimonio (cfr. coram López-Illana, sentencia del día 18 de febrero de 2004, en RRDec. vol. XCVI, p. 132, n. 6). Esto no impide apreciar que las mismas obligaciones matrimoniales, que siempre deben considerarse con relación a la concreta persona del otro cónyuge adquieran en cada caso concreto connotaciones diversas, y requieran por lo tanto capacidades diversas. En una sentencia coram Pompedda leemos: “Sin embargo, en verdad la consideración de una parte puede servir para formarse un juicio claro sobre la capacidad de la otra, pero no para explorar la condición relativa, sino más bien para evaluar correctamente la persona singular en su capacidad de superar las dificultades” (sentencia del día 15 de julio de 1994, RRDec., vol. LXXXVI, p. 397, n. 12).

6. – Por disposición de la ley (cf. cánones 1574 y 1680) y según la consolidada jurisprudencia de Nuestro Foro, en las causas en las que se trata sobre la incapacidad, es necesario recurrir a la obra de los peritos, que ayuden al juez a definir, a la luz de las actas y de lo probado, como también del examen hecho al sujeto anormal, cuando es posible, el grado de la perturbación o el estado del paciente al momento del matrimonio. Leemos en una reciente sentencia coram Bottone: “En base al dictado del canon esta incapacidad tiene que provenir de causas de naturaleza psíquica, es decir de un trastorno de la personalidad, o de una inclinación anormal, o de una anomalía que no nace directamente de un cualquier grave defecto del acto humano, sino que golpea el contrayente tan gravemente como para privarlo de la capacidad de disponer del objeto del contrato, aún permaneciendo intacta la discreción de juicio y la libertad interna. No se requiere una enfermedad determinada, sin embargo es necesario que exista una verdadera

perturbación o anomalía de orden psíquico, y verdaderamente signada por la gravedad, que se perciba en el modo de extraño modo de obrar del contrayente, el cual se demuestra inconstante, frágil, de voluntad débil, y por su modo de obrar suscita maravilla o quizás hasta conmiseración. Si todo esto es confirmado por el perito psiquiatra o psicólogo, no puede quedar ninguna duda acerca de la severa anomalía de un tal individuo” (sentencia del día 11 de octubre de 2007, l.c., n. 13., p. 279).

7. – **En los hechos.** – La actora, que presenta una fuerte testimonio de credibilidad (Summ., 28), describe sus relaciones con su madre como conflictivas y carentes de ternura, ambivalentes, y ella sentía especialmente que no había amor de parte de su madre. Dice: “Mes relations avec ma mère étaient ambivalentes. Je sentais un manque d’amour de ma mère, qui semblait privilégier mon frère. Nous ne pouvions pas inviter des amis à la maison, pas le droit de sortir, c’était des règles tacites. Règles rigides” (Summ., 25/1). Describe también las consecuencias en su personalidad de esta situación en la familia de origen. Al momento del matrimonio se sentía incapaz de gestionar su propia vida, con una timidez paralizante, con el temor de ser rechazada por los otros: “Au moment du mariage, j’étais un marionette, poupée de cire molle. Il y avait une ébullition en moi. J’attendais beaucoup d’affection. J’étais inapte pour gérer ma propre vie. J’avais envie d’aller vers les autres mais j’avais un blocage, timidité maladive, peur de se faire rejeter. Inaptitude à aller vers l’autre. Je cherchais toujours l’amour de maman” (Summ., 25/5).

Su tía, con la cual vivió un tiempo en la adolescencia, confirma la necesidad de amor que tenía la actora, su inmadurez, su carencia de autonomía, de carácter y de autoridad: “M. n’a pas de caractère, elle n’en a pas d’autorité, elle est très douce, très facile. Une enfant soumise... Elle n’était pas autonome, dépendant affectivement” (Summ., 47/6). Los testigos la describen como una gran niña, sometida primero a los padres y después al convenido. La mejor amiga de la actora, con un fuerte testimonio de credibilidad (Summ., 54’), afirma: “Elle était soumise aux diktats de ses parents puis de ceux de V. sans possibilité d’exprimer ce qu’elle était elle... C’était un gros bébé avec un gros cerveau. V. la tenait sous sa coupe et dirigeait sa vie, cela était plus gênant que leur différence d’âge” (Summ., 54/21). La tía agrega que no creció en el plano afectivo: “A 13 ans ma soeur m’a dit quelle ne pouvait pas supporter sa fille... Je l’ai pendant un an à Nantes chez moi... Elle était très intelligente mais très en retard sur le plan affectif... M. n’avait pas la capacité affective” (Summ., 46/5). Y la hermana de la actora afirma que durante el tiempo del noviazgo, jugando el rol de la persona grande, la actora carecía totalmente de la afectividad: “Elle avait joué à la grande quand elle était en total manque affectif” (Summ., 40/19).

Esta situación familiar tuvo graves consecuencias en el crecimiento de la actora. El perito psicólogo de primera instancia afirma que la actora creció con un serio problema de autoestima. Dice: “Elle n’est pas encore une femme, elle est une adolescente qui attend d’être une femme... En définitive, M. a été abandonnée affectivement. Elle s’est construite avec un trouble sévère de l’Estime de Soi” (Summ., 72). Y continúa todavía con la descripción de los efectos que tuvieron en su personalidad las actitudes de sus padres con ella: “La solitude intérieure et le vide de soi consécutifs au rejet maternel et à la faiblesse d’étayage du père ont provoqué des difficultés dans les processus d’identification qui ont creusé et perturbé son identité avec la conviction profonde de ne pas être aimée et de ne pas être digne d’être” (ibid.).

8. – La actora era un “superdotada” intelectualmente, con todo el sufrimiento psicológico que esto conlleva. Se afirma en la sentencia de la segunda instancia: “M. est une ‘surdouée’. Nous savons désormais mieux, grâce au développement des sciences de l’éducation, qu’un surdoué est en grande souffrance psychologique” (Summ., 222). En su casa las relaciones afectivas eran inexistentes. En la escuela, donde siempre se encontraba con compañeras dos años mayores que ella, no lograba tener amigas, y no podía madurar afectivamente. Dice la actora: “Je n’avais pas d’amies” (Summ., 25/1). Y agrega inmediatamente: “J’étais très en avance... il n’y avait que des filles qui étaient plus âgées que moi” (Summ., 25/2). Y precisa en la carta escrita el 20 de noviembre del 2000: “A partir de 10 ans, j’ai été scolarisée des camarades de 2 ans plus âgés. Même si je faisais mon possible pour ne pas me démarquer du groupe, je restais quand même la plus jeune et je me sentais en permanence en décalage avec les autres. Il en découlait un manque de confiance en moi et des difficultés à établir des relations amicales dans ma classe d’âge ainsi qu’une tendance malade à suivre les avis des autres” (Summ., 64).

9. – En este contexto de carencia afectiva, y siendo todavía una muchacha, la actora conoció al convenido. Ella tenía dieciséis años y él veinticuatro. A pesar de la formación tradicionalista de la actora (dice el convenido: “une religion de principes; éducation très traditionnaliste. St Pie V et Mgr Lefebvre”, Summ. 30/13), y la gran diferencia de edad, desde el comienzo sostuvieron relaciones íntimas. Lo dice el mismo convenido, con testimonio de credibilidad (Summ., 34): “Nous avons eu des relations intimes ensemble durant les fréquentations” (31/15).

La actora y su tía mencionan especialmente la gran influencia que tuvieron sobre ella las relaciones íntimas del tiempo del noviazgo, que la hacían sentirse obligada a casarse. Dice la tía: “Elle était consciente que l’acte sexuel l’engageait,

l'avait engagé définitivement. Elle ne pouvait plus revenir en arrière. Il lui écrivait des lettres en disant, 'ma femme'. Il considérait qu'ils étaient mariés en secret" (Summ., 49/15).

A pesar de que la actora encontrara en el convenido protección y acogida, no era más que una versión masculina de su madre, autoritaria y no afectiva. Dice la misma actora en su carta del 20 de noviembre del 2000: "J'avais substitué V. à mamam, à la fois comme pourvoyeur d'affection frelatée –plus imaginée que vécue– et comme figure autoritaire à laquelle me soumettre" (Summ., 65). Aspirando una ternura que siempre había buscado y que no había encontrado en su infancia, y sin darse cuenta qué cosa significaba, terminó involucrada con el convenido en una relación con intimidades sexuales vividas como un pecado, que la llevaron a la celebración de un matrimonio secreto, para sentirse mejor, pero al mismo tiempo sintiéndose obligada a un matrimonio público. Dice la actora: "Je lui ai demandé quelles étaient ses intentions, il a cru que je le demandais en mariage. Un jour ça a été plus loin que je voulais. J'étais très mal informée. J'ai eu l'idée qu'on allait se marier en secret tous les deux, j'avais 16 ans et demi et lui 26 ans, on est allés à la chapelle rue du Bac" (Summ., 26/15). La tía de la actora describe la situación que se creó a raíz de las relaciones íntimas entre la actora y el convenido: "Elle était consciente que l'acte sexuel l'engageait, l'avait engagé définitivement. Elle ne pouvait plus revenir en arrière. Il lui écrivait des lettres en disant, 'ma femme'. Il considérait qu'ils étaient mariés en secret" (Summ., 49/15).

10. – El perito psicólogo en primera instancia no habla de un determinado trastorno o anomalía psíquica en la actora. Sin embargo, hace notar el abandono afectivo sufrido por ella en su familia, el problema grave de autoestima sufrido por ella, y el sentimiento profundo de fracaso en la integración social durante la infancia y la adolescencia. En estas condiciones la actora encuentra, estando todavía en la adolescencia, al convenido, un hombre violento, moralmente destructivo. Dice la actora: "V. était violent. Je ne sais plus à quel moment ça a commencé mais déjà, quand j'attendais mon premier enfant, j'avais peur de V., V. me battait" (Summ., 27/23). Confirma su hermano: "J'ai été témoin de scènes violentes entre M. et V. pour des broutilles" (Summ., 43/21). Y explica el perito: "Le remède s'est avéré pire que le mal. La jeune M. a rencontré un homme violent, destructeur, moralement et abuseur violent physique". Las consecuencias psíquicas fueron importantes en la actora: "Un stress post traumatique: Angoisse, cauchemars, dépression, idées suicidaires" (Summ., 72). También el médico psiquiatra que atendió a la actora cuatro años después de la separación, y que consta con un testimonio de credibilidad (Summ., 59), se refiere a este hecho en su declaración. La depresión tenía su origen en su infancia, y la grave inmadurez

psíquica la hacía incapaz de afrontar las dificultades durante el matrimonio: “c’était une dépression réactionnelle qui venait de l’enfance et de l’immaturité très importante qui l’a menée à ne pas pouvoir faire face à ses difficultés lors de son mariage” (Summ., 57/4).

11. – El comportamiento de la actora durante el matrimonio nos hace ver que jamás pudo establecer relaciones interpersonales con el convenido. La actora encuentra la causa del fracaso del matrimonio en la imposibilidad de la comunicación. Dice: “On n’arrivait pas à communiquer” (Summ., 28/27). Y el convenido, también él consciente de la ausencia de comunicación (“on n’a pas réussi à se comprendre, à s’entendre, peut-être à communiquer”, Summ., 32/28), agrega señalando hasta qué punto la actora no estaba en condiciones de poder ocuparse del *bonum coniugum*. Nos dice que, una vez casada, la encontraba siempre caprichosa, como una niña demasiado mimada: “Plus on avançait, plus je la trouvais capricieuse, très enfant gâtée, ne correspondant pas à ma conception des choses” (Summ., 32/23). En su carta del 20 de octubre de 2012 el convenido ofrece el testimonio de diversos hechos que ponen en evidencia la inestabilidad del comportamiento y la inmadurez de la actora, colérica, caprichosa, manifestada durante toda la convivencia. Resume, al final de la carta, en este modo: “J’étais loin d’être un mari parfait mais le dialogue était si difficile qu’il devenait impossible” (Summ., 215).

El psicólogo que atendió a la actora después de la separación definitiva nos explica, en su carta presentada durante la instancia rotal, las razones de la incapacidad de la actora. Dice que ella “souffre d’un trouble de l’estime de soi sévère engendrant conséquemment d’un trouble de l’affirmation de soi ainsi que d’un état dépressif important”. Los efectos de estos padecimientos de la actora se manifiestan necesariamente en su vida de pareja, y son dos según este psicólogo: “D’une part, elle établit une relation à l’autre déséquilibrée qui ne tient pas compte de ses besoins affectifs... et d’autre part, pour se protéger de ces sentiments de rejet, d’injustice et d’impuissance, elle évite à tout prix de contrarier l’autre, en se rempliant sur elle-même, puis en se retirant le plus possible de la relation, même physiquement” (Summ., 233). Las causas de su incapacidad de establecer una relación matrimonial recíproca y equilibrada son graves, y de clara naturaleza psíquica. Afirmar el psicólogo: “M., craintive et évitante, est totalement dépourvue des moyens psychologiques et affectifs qui lui permettraient d’établir un lien marital réciproque et équilibré” (ibid.).

Estos indicios psicológicos hacen manifiesta la incapacidad de la mujer de donarse a los otros de un modo humano, como fue evidente en la relación con su padre, y por lo tanto su incapacidad de instituir una relación matrimonial. La mujer fue impulsada a contraer el matrimonio, y tanto su historia familiar, como

su modo de actuar demuestran que fue incapaz de autodonarse y de establecer una convivencia matrimonial estable.

12. – Existe en el caso también la dificultad de la personalidad del convenido, ciertamente para nada favorable a una relación pacífica con la actora. El juez que interrogó al convenido en la primera instancia, dice sobre él: “Un homme rigide, imbu de lui-même assez méprisant et qui paraît incapable de se remettre en question” (Summ., 33). La actora, en su declaración escrita presentada en la Rota, afirma su incapacidad de reaccionar ante la personalidad del convenido: “J’avais des difficultés spécifiques dans mes relations avec V. et que j’étais incapable de réagir sainement avec un personne de son tempérament” (231). Esto no significa que se trate de una “incapacidad relativa”, pero en este caso se puede sostener sin duda que la incapacidad radicada en las anomalías de la actora, encontró en el convenido un obstáculo imposible de superar.

13. – Habiendo ponderado rectamente todo lo expuesto, tanto en el derecho cuanto en los hechos, Nosotros los infrascritos Padres Auditores del Turno, constituidos en Tribunal y teniendo la mirada fija solo en Dios, habiendo invocado el nombre de Cristo, declaramos, pronunciamos y definitivamente sentenciamos, respondiendo a la fórmula de dudas propuesta: *Afirmativamente, es decir, consta la nulidad del matrimonio, en el caso, por incapacidad de la mujer actora para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica.*

Así nos pronunciamos y encomendamos a los Ordinarios de lugar y a los ministros de los Tribunales a los que corresponde, que notifiquen a todos los interesados, esta Nuestra sentencia definitiva y que tramiten su ejecución para todos sus efectos jurídicos.

En Roma, en la sede del Tribunal de la Rota Romana, el día 28 de octubre de 2014.

Pío VITO PINTO, *Decano*
ROBERTO MIGUEL SABLE
ALEJANDRO W. BUNGE, *Ponente*
DOMINGO TETI, *Not.*

COMENTARIO A LA SENTENCIA DE LA ROTA ROMANA CORAM BUNGE, PONENTE, PARISIEN, NULLITATI MATRIMONII (M – V) PROT. N.21.974 SENT. 199/2014

JOSÉ BONET ALCÓN

La presente Sentencia es la sexta que se dicta en un caso concreto, como veremos más adelante. No obstante, y es este un mérito notable de la Sentencia que queremos destacar desde el inicio, nos encontramos con una notable brevedad y concisión; con una gran claridad; con una singular y ejemplar sencillez. Y, por otra parte, queremos destacar la importancia en acertar en los capítulos de nulidad que se proponen. También, quizá en la captación de si el matrimonio es válido o nulo, antes de la atención a los indicados capítulos de nulidad. También en la particular atención para ver si es posible la aplicación de la doble Sentencia conforme, no con una conformidad formal sino con una conformidad equivalente.

EL RESUMEN DEL CASO

En la Sentencia que comentamos se resume el caso en forma concisa pero suficiente. Nos indica que la actora conoció al convenido antes de cumplir 16 años. Era él un muchacho diez años mayor que ella. La madre de ella era muy autoritaria y de carácter fuerte. Seguían la religión tradicionalista y la madre era muy rígida. Ambos padres trabajaban mucho y no se ocupaban de los hijos. En la familia de origen de la actora no había relaciones interpersonales. La actora carecía del desarrollo normal en el campo afectivo, no tenía amistades, no tenía confianza en sí misma y se refugiaba en los libros. Así se puso de novia con el convenido.

Aunque el convenido era también de carácter fuerte como la madre y además era violento, la actora vio en él una cierta seguridad y le tenía una admiración infantil. Tuvieron relaciones íntimas y se habló de matrimonio. No se indica que

hubiera embarazo. Pero la actora aceptó casarse porque se sentía obligada por las relaciones íntimas; y también porque casándose lograba salir de su casa. Así pues, tras dos años de noviazgo, teniendo la actora 18 años y el convenido 28, se celebró el matrimonio.

La convivencia fue difícil desde el comienzo, ya que no había entre ellos nada en común. En la Sentencia no se explicita más sobre los problemas de la convivencia, aunque en el *in facto* se insiste sobre el sometimiento de la actora con respecto al convenido. Se indica que tuvieron tres hijos y que al séptimo año de convivencia tuvieron una primera separación y que a los ocho años y medio de convivencia fue la separación definitiva. No encontramos en este Resumen del Caso alguna referencia acerca de cómo haya sido la vida de las partes tras la separación. Si tuvieron nuevas uniones, etc.

A continuación se nos indican los diversos planteos de la nulidad matrimonial con sus resultados. En el primer Tribunal de Primera Instancia resultó una Sentencia de la nulidad matrimonial por la causal de grave defecto de discreción de juicio en la actora. En cambio se declararon negativas las causales de simulación total de la actora y de incapacidad del convenido para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio. El Tribunal de Segunda Instancia respondió negativamente a todos los capítulos. Y en Tercera Instancia, la Rota Romana confirmó la Sentencia negativa de Segunda Instancia.

Frente a esto se planteó una nueva causa ante el Tribunal de Primera Instancia de París, competente por el lugar de celebración del matrimonio. Y se obtuvo una Sentencia afirmativa de la nulidad por grave defecto de discreción de juicio del convenido y negativa, por incapacidad de la actora para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio. El Tribunal de Apelación de Versalles se pronunció en contra de la incapacidad consensual del convenido considerando que ya existían dos Sentencias negativas sobre ese capítulo. En cambio, se pronunció a favor de la nulidad del matrimonio por incapacidad de la actora para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, por causas de naturaleza psíquica. Y así llegó a la Rota Romana, obteniendo la Sentencia que comentamos. Se trataba de examinar por sexta vez el caso, con respecto al capítulo del canon 1095, 3º, por parte de la actora.

EL *IN IURE* DE LA SENTENCIA

Ante todo nos permitimos señalar la brevedad del *in iure*, incluso con respecto al *in facto*, de modo tal que se muestra implícitamente la importancia en la captación de los hechos. Se da por descontado el conocimiento de los Principios jurídicos, al menos para los operadores del Derecho; y se trata de evitar el que se

fuerce y de algún modo se falsee la realidad de lo acontecido al tratar de hacerla encajar en los moldes de los indicados principios jurídicos, con frecuencia algo rígidos.

No obstante, entendemos que el *in iure* de la Sentencia, en su concisión, nos indica lo esencial. Nos indica que puede existir, presupuesta la discreción de juicio suficiente para contraer válidamente, que falte la capacidad para asumir y cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio. Se trata de una verdadera incapacidad y no de una simple dificultad. Y esto por una grave anomalía o patología de orden psíquico que afecte a la persona.

Con respecto al tema de si la incapacidad debe ser absoluta, para toda persona, o solo relativa, para ese cónyuge concreto, la Sentencia que comentamos respeta la posición de la más amplia Jurisprudencia Rotal, que no favorece la incapacidad relativa. Pero la Sentencia afirma que las mismas obligaciones esenciales que deben cumplirse en el matrimonio en general o en abstracto, adquieren en cada caso concreto connotaciones diversas. Y la consideración de una parte puede servir para apreciar en la otra parte su capacidad para superar las dificultades. Entendemos acertadas estas consideraciones.

Todavía encontramos en la Sentencia una referencia a la incapacidad que debería existir para que el matrimonio fuese nulo. Se trataría de un trastorno de la personalidad, o de una inclinación anormal o de una anomalía que no nazca directamente de un grave defecto del acto humano, sino que golpee al contrayente tan gravemente como para privarlo de la capacidad de disponer del objeto del contrato, aún permaneciendo intacta la discreción de juicio y la libertad interna.

Y se completa indicando que no se requiere una enfermedad determinada. Pero, sin embargo, debe existir una verdadera perturbación o anomalía de orden psíquico, signadas por la gravedad. Y se hace referencia a que la perturbación o anomalía se perciban por un modo extraño de obrar del contrayente, que aparezca inconstante, frágil, de voluntad débil. Y que por su modo de obrar suscite extrañeza o quizá hasta conmiseración. Si todo ello fuese confirmado por un perito psiquiatra o psicólogo, no habría duda acerca de la severa anomalía que afectaría a un individuo determinado.

EL *IN FACTO* DE LA SENTENCIA

Aún en su brevedad es la parte más prolongada de la Sentencia. Se está indicando cómo se busca una minuciosa exposición de los hechos. Se indica cómo la actora declara que sus relaciones con la madre eran conflictivas y ambivalentes. No había amor de parte de su madre. En su casa había reglas rígidas. Al momento del matrimonio la actora se sentía incapaz de gestionar su propia vida, con una ti-

midez paralizante, con el temor de ser rechazada por los otros. Era una marioneta. Tenía un bloqueo. Era incapaz de ir hacia el otro.

La tía de la actora, con la que vivió un tiempo en la adolescencia, confirma la inmadurez de la misma actora; su carencia de autonomía y de carácter; la necesidad de amor que tenía. Era una niña sumisa y dependiente afectivamente. Ella no creció en el plano afectivo. Los testigos la describen como una niña que primero estuvo sometida a sus padres y después al convenido.

La situación familiar de la actora tuvo graves consecuencias en su crecimiento, como aparece en una pericia. Se dio en ella la soledad y el vacío interior como consecuencia del rechazo materno. Tuvo dificultades en los procesos de identificación. Estuvo perturbada su identidad con la convicción profunda de no ser amada y de no ser digna de serlo.

La actora era una “superdotada” intelectualmente, con todo el sufrimiento que esto conlleva. En la escuela siempre se encontraba con compañeras dos años mayores que ella. No pudo la actora establecer relaciones amistosas y no tenía confianza en ella misma.

En este contexto de carencia afectiva y teniendo 16 años conoció al convenido de 24. A pesar de la formación tradicionalista de ella, desde el comienzo mantuvieron relaciones íntimas. Ello hacía que la actora se sintiese obligada a casarse. Consideraba que las indicadas relaciones íntimas constituían un compromiso definitivo sin ninguna posibilidad de una vuelta atrás.

A pesar de que la actora encontraba en el convenido protección y acogida, él no era más que una versión masculina de su madre, autoritaria y no afectiva. Ella sustituyó a su madre por el convenido como figura autoritaria a la que someterse.

La pericia psicológica de primera instancia no habla de un determinado trastorno o anomalía psíquica en la actora. Sin embargo, hace notar el abandono afectivo sufrido por ella en su familia, el problema grave de autoestima sufrido por ella y el sentimiento profundo de fracaso en la integración social durante la infancia y la adolescencia. En estas condiciones, la actora, siendo todavía adolescente, encontró al convenido, que era un hombre violento y moralmente destructivo. La actora le tenía miedo cuando esperaba a su primer hijo. Él era destructor, abusador, violento, incluso físicamente. La relación con él produjo en la actora consecuencias psíquicas importantes: angustia, depresión, ideas suicidas. Aunque el médico psiquiatra, que atendió a la actora durante cuatro años después de la separación, indica que la depresión de ella tenía su origen en la infancia y que su grave inmadurez psíquica la hizo incapaz de afrontar las dificultades durante el matrimonio.

El comportamiento de la actora durante la convivencia matrimonial hace ver que jamás pudo establecer relaciones interpersonales con el convenido. La

misma actora encontró la causa del fracaso de su matrimonio en la imposibilidad de la comunicación. Y el convenido también es consciente de esa ausencia de comunicación, al punto de que llega a señalar que la actora no estaba en condiciones de realizar el *bonum coniugum*. Indica que ella era caprichosa, inestable en su comportamiento, inmadura y colérica. El diálogo con ella era tan difícil que llegó a ser imposible.

El psicólogo que atendió a la actora después de la separación definitiva explica que ella, para protegerse de los sentimientos de rechazo, de injusticia y de impotencia, evitaba a toda costa contrariar al otro, replegándose sobre sí misma; retirándose después lo más posible de la relación, incluso físicamente. Las causas de su incapacidad de establecer una relación matrimonial recíproca y equilibrada son graves, y de naturaleza psíquica.

Los indicados indicios psicológicos manifiestan la incapacidad de la mujer de donarse a los otros de un modo humano, como fue evidente en la relación con su padre. La actora fue impulsada a contraer matrimonio y tanto su historia familiar como su modo de actuar demuestran que fue incapaz de autodonarse y de establecer una convivencia matrimonial estable.

En la Sentencia Rotal se reconoce que existe también en el presente caso la dificultad proveniente de la personalidad del convenido, que no resulta para nada favorable para una relación pacífica con la actora. La misma actora reconoce que ella era incapaz de reaccionar sanamente con una persona del temperamento del convenido. Sin embargo, la Sentencia Rotal aclara que esto no significa que en la actora se haya dado una “incapacidad relativa”. Pero se indica que “en este caso se puede sostener sin duda que la incapacidad radicada en las anomalías de la actora, encontró en el convenido un obstáculo imposible de superar”. Entendemos acertada esta observación, este llevar la incapacidad consensual de una parte al caso concreto.

Y la Sentencia Rotal declara la nulidad del matrimonio en cuestión por la incapacidad consensual de la actora, en los términos del canon 1095, 3°. Y no impone a ninguna de las partes el acostumbrado *Vetitum* para pasar a nuevas nupcias sin el consentimiento del Ordinario del lugar, de acuerdo a lo establecido en el artículo 251 § 1, de la Instrucción *Dignitas connubii*. Entendemos acertada esta deliberada omisión, habida cuenta del tiempo transcurrido y también de tratamientos realizados por la actora después de la separación.

COMENTARIO

Además de las consideraciones que nos hemos permitido venir haciendo al resumir breve y modestamente la Sentencia Rotal, entendemos que debemos

destacar los notables aciertos de esta Sentencia magistral. El primero de ellos es que nos encontramos con una Sentencia justa.

Es justa la determinación de la incapacidad consensual de la actora, a pesar de ser “superinteligente”; y de lo relativamente prolongada de la convivencia con tres hijos; y a pesar de que no haya en ella patología y, ni siquiera, anomalía psíquica determinada. Todas las afirmaciones del *in facto*, que la Sentencia Rotal, al parecer, resume y que nosotros hemos resumido más todavía, entendemos que manifiestan la incapacidad consensual indicada.

Es evidente que en el matrimonio de las partes no existió el *bonum coniugum*, como se indica lacónicamente en la Sentencia. Y ello no fue porque no quisieran cumplir con este fin esencial del matrimonio, sino porque no se pudo lograr por causas de naturaleza psíquica.

Suponemos que no le habrá sido fácil al Señor Juez Ponente extraer con maestría, con sagacidad y precisión, los datos adecuados para obtener esta Sentencia justa, en la maraña de procesos y Sentencias anteriores que no alcanzaron el objetivo de llegar a la verdad y la justicia.

En segundo lugar entendemos que es un gran mérito de esta Sentencia Rotal su laconismo, esa sabia brevedad que la caracteriza. Esta Sentencia Rotal no se entretiene en destacar aciertos o desaciertos en las Sentencias anteriores, ni en el *in iure*, ni en el *in facto* de las mismas; ni en la instrucción de los procesos precedentes. Ni tampoco trata de refutar posibles argumentos de los Defensores del Vínculo que vieron la causa. Urgía determinar la nulidad de este matrimonio por el capítulo que se le ofrece a la Sentencia Rotal, para llegar a una doble Sentencia conforme con conformidad formal. Y a eso se atiene.

Podemos decir que la gran docencia de esta Sentencia Rotal es una docencia implícita, que está presente para quienes saben descubrirla.

Reiteramos lo acertado de la Sentencia al señalar, sin afirmar la incapacidad relativa, la importancia de tener en cuenta lo relacional, la relación de las partes en el caso concreto. Entendemos que su importancia radica, entre otras cosas, por su vinculación al *bonum coniugum*.

Ante lo prolongado del tiempo transcurrido entre el año 1995, en que fue iniciada la primera causa de nulidad del presente caso, y el año 2014 en que judicialmente se ha alcanzado la verdad y la justicia, nos podemos plantear si se hubieran podido acortar los plazos. ¿Hubiera sido posible determinar una doble Sentencia conforme con una conformidad equivalente teniendo en cuenta la Sentencia del Tribunal T1 de 1997, que determinaba la nulidad de este matrimonio por el canon 1905, 2º de la actora y la Sentencia del Tribunal de Versalles de 1913, que establecía la nulidad por el canon 1095, 3º en la misma actora? Entendemos acertado no haber tomado esa decisión, entre otras cosas porque también

en el caso aparecen dos decisiones contrarias a la nulidad por el capítulo del canon 1095, 2º, en la actora. Por otra parte, queremos destacar la notable celeridad con la que el Señor Juez Ponente de la Sentencia que comentamos ha procedido a la resolución del caso, desde el momento en que el mismo llegó a sus manos. Entendemos que esta celeridad en un proceso de la Rota Romana es un mérito muy notable.

Pero la multiplicación de los juicios y las Sentencias en el presente caso, con las consiguientes demoras, nos lleva a plantear, modestamente, más allá del mismo caso concreto que consideramos, si es posible obtener resoluciones más rápidas en los juicios de nulidad matrimonial. ¿Cómo clarificar y acortar los procedimientos?

Entendemos que quizá una vía podría ser quizá el que todos los operadores del Derecho, sobre todo los que deben definir, pero también los Instructores y los Señores Defensores del Vínculo, tuvieran muy en cuenta si se dio o no el bien de los cónyuges, fin esencial del matrimonio. Y si faltó, si fue por voluntad de las partes o de alguna de ellas; o fue por verdadera incapacidad en las mismas.

Y vinculado con lo anterior se debería admitir generalmente un creciente valor probatorio a la declaración de las partes, incluso, con frecuencia, si aparece clara la buena fe de las mismas, se les debería otorgar un valor probatorio superior a los testigos.

Al mismo tiempo, habida cuenta la mentalidad egoísta generalizada, y lo raro de que se admitan compromisos permanentes, se debería tener muy en cuenta si se admitió realmente la indisolubilidad del vínculo o si se la excluyó, al menos de forma implícita y condicional. En este sentido también habría que darle importancia a la fe católica de los cónyuges y a su misma práctica religiosa.

De cualquier manera, con respecto a la Sentencia que comentamos, entendemos que ella, en su sabia sencillez y su carencia de formalismos, constituye un auténtico modelo de un correcto *modus operandi* en los Tribunales, que ofrece una adecuada síntesis de justicia y caridad, sumamente necesarias; y, por otra parte, también un auténtico modelo de seguridad jurídica y celeridad, al servicio del bien de las almas.

Recibir su enseñanza y seguir su ejemplo será un auténtico modo de servir a la Iglesia como ella quiere ser servida.

RECENSIONES

Aa. Vv., *Ius et matrimonium, Temi di diritto matrimoniale e processuale canonico*, (H. Franceschi – M. A. ORTIZ a cura di), Roma 2015, 360 págs. ISBN 978-88-8333-494-8.

El presente aporte de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de la Santa Croce, es el fruto del quinto curso de actualización en derecho matrimonial y procesal canónico realizado en septiembre de 2013.

Las diversas ponencias del curso son presentadas en el contexto de la preparación a la Asamblea Extraordinaria del Sínodo de 2014, considerando la legislación vigente para el derecho matrimonial sustantivo y procesal. Pero también analizando el presente de los fieles y su actual solicitud, celebración y vida del consorcio elevado por Cristo a la dimensión sacramental.

Con una introducción a los trabajos por parte del Cardenal Burke, el Prefecto emérito de la Signatura Apostólica, recuerda la importancia del estudio y profundización de la Instrucción *Dignitas connubii*, como un auténtico *vademecum*.

La obra está compuesta por diversos aportes, entre los que se distingue el del Profesor Llobell en materia penal, con las facultades especiales concedidas a algunas Congregaciones romanas. Es una distinción no por su acostumbrada precisión científica, que se vuelve a ver en su segundo artículo en la misma obra (también sobre facultades especiales), sino porque este primer artículo no trata de derecho matrimonial.

En un primer aporte, el Profesor Ortiz, trata la facultad de asistir al matrimonio y su suplencia y, en el segundo, sobre la convalidación del matrimonio y el reconocimiento civil de la sentencia canónica de nulidad.

El otro coordinador de la obra también aporta dos artículos. Así, el Profesor Franceschi, en el primero reflexiona sobre los divorciados vueltos a casar y su situación dentro de la Iglesia. Una vez más comprobamos que, siguiendo al mismo magisterio, se emplea confusamente el término divorciado para situaciones diversas, puesto que algunas de ellas no ha sido disueltas, sino que las personas simplemente se han separado, permaneciendo el vínculo matrimonial. En el segundo trabajo trata los problemas interpretativos del canon 1095 y su amplia aplicación.

La obra se completa con diversos temas que siguen estudiándose por estos tiempos sinodales. Así, la antropología en el matrimonio (Profesor Errázuriz); la ausencia de fe y el consentimiento matrimonial (Profesora Gas Aixendri); la mentalidad divorcista y la indisolubilidad (Profesor Mingardi); la libertad interna y la discreción de juicio (Profesor Salvatori); los diversos roles en la deontología forense (Profesor Bianchi) y la celeridad en las causas de nulidad (Profesor Stankiewicz).

Este aporte canónico contribuye a la necesidad del estudio y formación permanente. Acciones esenciales que hoy han sido reafirmadas sobre todo con los recientes cambios en el proceso de nulidad matrimonial.

MAURICIO LANDRA

AA. Vv., *Procesos matrimoniales canónicos*, Madrid 2013, 188 págs. ISBN 978-849031-816-4.

Guiada por el fin que persigue de fomentar e impulsar el estudio y el cultivo del derecho canónico para mejor servicio de la Iglesia y de la sociedad, la Asociación Española de Canonistas, constituida en 1970, celebró el 25 de noviembre de 2011 en la sede de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia Comillas de Madrid, una Jornada especial de actualización canónica dedicada a los procesos matrimoniales, cuyas ponencias se recogen y publican en la presente obra con el objetivo de poner a disposición de la comunidad canonística el resultado de un trabajo de gran utilidad para el conocimiento y la comprensión de la evolución del derecho sustantivo y procesal y de la jurisprudencia eclesiástica.

Las distintas ponencias pronunciadas y recogidas en la obra, todas ellas a cargo de prestigiosos Jueces de los Tribunales de la Rota Romana y de la Rota de la Nunciatura Apostólica en España, contribuyen eficazmente para comprender y enfocar de forma precisa la preparación y ejecución de los procesos matrimoniales, así como para aclarar dudas y controversias que se presentan en la práctica sobre ciertas cuestiones, que permiten entender la evolución normativa y jurisprudencial que ha tenido y tiene lugar en estos altos tribunales y que afectan a la evolución de la jurisprudencia en todos los tribunales eclesiásticos.

La primera ponencia con la que se inicia la Jornada, realizada por el Decano de la Rota de la Nunciatura Apostólica en España, Carlos Morán Bustos, plantea los principales criterios que deben orientar el obrar forense de los operadores jurídicos en los procesos canónicos de nulidad matrimonial. Con una detallada fundamentación histórica y doctrinal, apoyada en la normativa canónica, esboza los principios que deben regir el actuar de los miembros del Tribunal y de los abogados, guiándolos en su búsqueda de la verdad con dignidad y profesionalidad. En tal sentido y para contribuir a la concreción de esta “deontología de la excelencia”, aborda el tema de las medidas disciplinarias y mecanismos sancionadores.

La segunda intervención, a cargo de Agostino De Angelis, Prelado Auditor de la Rota Romana, presenta distintas propuestas para acelerar la resolución de las causas matrimoniales, simplificando y abreviando el *iter* procesal, alguna de las cuales han sido ampliamente utilizadas por los Tribunales, haciendo especial

hincapié en la ausencia de la parte, en la praxis relativa al proceso breve de confirmación de sentencia, en la rápida resolución de las cuestiones incidentales, así como también en la nulidad derivada de las decisiones.

La tercera ponencia llevada a cabo por Felipe Heredia Estaban, Juez de la Rota de la Nunciatura Apostólica en España, repasa brevemente la teoría general de la acción en relación al proceso de nulidad matrimonial con el fin de precisar la noción de *causa petendi*. Asimismo intenta comprobar si la conformidad equivalente produce o no alguna repercusión en el posible cambio o ampliación de la misma, valiéndose de un concepto más amplio de conformidad equivalente elaborado por la jurisprudencia de la Rota Romana.

La cuarta intervención realizada por Enrique de León Rey, Juez de la Rota de la Nunciatura Apostólica en España, se inicia explicitando la finalidad distintiva propia del ordenamiento canónico, diferenciándolo también del ordenamiento jurídico secular principalmente en el tratamiento de la verdad formal y de la verdad material. Asimismo, continúa su exposición abordando el tema de la prueba secreta, su planteamiento y algunos casos concretos, brindando a la vez orientaciones para la solución del problema.

Finalmente, si bien el hilo conductor de la Jornada versa sobre los procesos matrimoniales, se presenta fuera del programa previsto un breve *excursus* a cargo del Profesor Rafael Rodríguez Chacón sobre la novedad normativa que incorpora el *Motu Proprio Quærit Semper* con el cual se modifica la Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, transfiriéndose algunas competencias de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos a la nueva Oficina constituida en el Tribunal de la Rota Romana para los procedimientos de dispensa del matrimonio rato y no consumado y las causas de nulidad de la sagrada ordenación.

Cabe por último destacar, que si bien los temas tratados durante esta Jornada especial continúan ofreciéndonos una sólida reflexión sobre el proceso matrimonial tal como estaba vigente al momento de su publicación; hoy día, tras la promulgación y próxima entrada en vigor del *Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus* sobre la reforma del proceso canónico para las causas de declaración de nulidad del matrimonio en el Código de Derecho Canónico, las valiosas consideraciones que brinda esta obra sobre el referido proceso matrimonial deben necesariamente repensarse, ampliarse y completarse a la luz de la nueva normativa promulgada por el Legislador.

AA. VV., *II Jornadas de Estudio del Derecho Canónico Indiano*. Sebastián Terráneo - Osvaldo Moutín (coordinadores) 11-12 Agosto 2014, Buenos Aires 2015, 168 págs. ISBN 9789876562898

Esta obra recoge las ponencias de las *II Jornadas de Estudio del Derecho Canónico Indiano* celebradas en Buenos Aires los días 11 y 12 de Agosto de 2014. Se organizó pensando en los frutos obtenidos de la primera jornada que tuvo lugar el año anterior donde los Coordinadores Doctores Sebastián Terráneo y Osvaldo Moutín se propusieron brindar un espacio académico para que investigadores, especialistas y estudiantes avanzados pudieran presentar sus trabajos y así generar un ámbito de debate científico interdisciplinario.

La ponencia inaugural relativa a *El parentesco por afinidad. Aplicación de la doctrina canónica en Córdoba (Del Tucumán) en la primera mitad del siglo XIX*, fue dictada por la Profesora Nora Siegrist (CONICET-CEMLA) que investiga en los criterios y prácticas del otorgamiento de dispensas para la celebración del matrimonio cuando existía impedimento de afinidad, consanguinidad, parentesco espiritual, de votos sagrados, delito de raptó y de crimen.

La visita canónica a los libros parroquiales de Buenos Aires -1603-1750 es examinada por la historiadora Susana Frías que pertenece al Grupo de Trabajo para la Historia de la Población.; Academia Nacional de la Historia; Archivo de la Catedral de Buenos Aires, Parroquia de la Merced. La variedad de fuentes recopiladas en esta ponencia le permitió rastrear en los libros parroquiales las constancias de las visitas y las frecuencias, las referencias tanto a Trento como a los Concilios americanos y toda disposición que tomase el prelado en relación con la normativa.

La tercera ponencia, *Comentario canónico y público eclesiástico a una Real Célula de Carlos III* a cargo del Profesor Fernando Jesús González doctor en derecho canónico por la Pontificia Universidad Católica Argentina. Se aborda el análisis de una norma canónica, y otra secular con el propósito de impedir su aplicación por medio de los principios del real patrimonio de Indias, asimismo se centra en un contexto histórico predominando los planos de la cuestión canónica indiana y jesuítica analizándose los principios de derecho público eclesiástico

que se aplicaron en la célula. Señala por último el análisis de los efectos prácticos de ambas normas.

El Profesor Hugo José Garavelli, de la Universidad de Buenos Aires presenta, *La expulsión de Arzobispos, Obispos y eclesiásticos según las leyes de Indias, los juristas de los siglos XVI a XVIII y Juan del Corral Calvo de la Torre*, distinguiendo la participación del gobierno de la Iglesia en sus estados. Se refiere en concreto a los reyes que se consideraban autorizados a expulsar de sus reinos a los eclesiásticos que les resultaban molestos; reconociendo a Calvo de la Torre como jurista de esa época quién se presenta aceptando la legitimidad de las expulsiones.

El uso canónico de los Santos Padres a través del De procuranda indorum salute de José de Acosta es examinado por el Profesor Hernán Giúdice de la Pontificia Universidad Católica Argentina, quien hace una valoración a la figura del teólogo Acosta por ser el que denuncia, entre otras cosas el atropello a los derechos de los indios recién bautizados para recibir la gracia de los demás sacramentos.

La última ponencia que se recoge de este volumen, *A presenca do direito canônico no Brasil imperial*, fue dictada por Michael Dionisio de Souza, quien profundiza en la temática de la ley canónica para llegar a comprender acerca de la legislación brasileña en la época del Brasil imperial.

Finalmente cabe destacar que las perspectivas desde las que se afrontó estas jornadas fueron muy variadas, los ponentes todos de una gran competencia, representan un amplio espectro de procedencia geográfica, culturas, formación y especialización científica, ofreciendo abundantes fuentes bibliográficas que invitan a continuar estudiando e investigando. Esperamos que el Instituto de Investigaciones de Historia del Derecho y el Instituto de Historia del Derecho Canónico Indiano de la Facultad Santo Toribio de Mogrovejo de la Universidad Católica Argentina, sigan auspiciando estos valiosos espacios académicos.

MARÍA TERESA RUIZ SANT

Busso, Ariel David, *El derecho natural y la prudencia jurídica*, Buenos Aires 2015², 293 págs., ISBN: 978-987-620-290-9.

El autor de esta obra, fue Decano fundador de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Católica Argentina, es el actual Director del Doctorado y del Instituto de Derecho Eclesiástico de esa Facultad, y titular de la cátedra Filosofía del Derecho en la Licenciatura en Derecho Canónico en la misma.

El libro que estamos comentando nace de la inquietud de proporcionar a los alumnos de esta materia un material de estudio sistemático y completo a la vez. De hecho, si uno rastrea la historia de este texto, podría remontarse a unos primeros apuntes publicados en el año 1996 bajo el título de “Anotaciones de Filosofía del Derecho”. Años después, en 2008, salía de la imprenta la primera edición de “El derecho natural y la prudencia jurídica”, cuya segunda edición corregida y aumentada tenemos el gusto de presentar ahora.

A lo largo de los quince capítulos de esta obra, advertimos que el principal método utilizado es el jurídico, aunque también recurre a los métodos teológico e histórico.

El propósito del libro se advierte ya desde el análisis del índice, que el autor aborda con rigurosa lógica: luego de aclarar el sentido de la Filosofía y el Derecho como ciencias, y de despejar el terreno explicitando las relaciones con ciencias afines, el Padre Busso se vuelca al desarrollo de las cuatro causas aristotélicas aplicadas al Derecho: causa material, formal, eficiente y final. En ese marco de análisis, varios temas centrales son finamente desglosados: la justicia, la equidad, la persona, la ley, el bien común, la autoridad, la ley canónica, la caridad.

Luego el autor se dedica a estudiar exhaustivamente la cuestión del derecho natural. Aborda así la particular visión cristiana sobre el tema, con abundantes referencias al Magisterio de la Iglesia Católica. Pero no se queda aquí, sino que profundiza más aún, haciendo interactuar con soltura a la Patrística y a la escuela española de derecho natural. Desarrollada la noción básica y la historia de este concepto, indaga los principales principios y conclusiones del derecho natural.

La obra encara también la relación existente entre el derecho natural y el derecho positivo, abordando con solvencia temas de enorme actualidad como la cuestión de las leyes injustas, los crímenes de lesa humanidad, la prescripción de

la ley penal, el derecho de gentes, entre otros. Estudia también las ideas de quienes, a lo largo de la historia, han negado la existencia misma del derecho natural.

Tres últimos capítulos coronan este recorrido interesantísimo por la temática del libro. El primero se refiere al iusnaturalismo moderno o escuela moderna del derecho natural. El segundo analiza las relaciones entre el derecho y la moral, resaltando tanto la exterioridad que caracteriza al derecho como la necesaria integración de éste en la moral. El tercero de estos capítulos está dedicado a la cuestión de la prudencia jurídica; aquí sigue un agudo recorrido por las nociones de “hábito”, “virtud” y “vicio”, que desemboca en la aplicación del concepto de “prudencia”.

No podía faltar en un canonista preocupado por la función pastoral del derecho canónico una referencia a la finalidad última de esta disciplina: la salvación de las almas. Por eso, el *Excursus* final de la obra se dedica a reflexionar sobre esta peculiaridad que hace única la disciplina canónica, y la diferencia con el derecho positivo estatal. De esta manera, el texto vuelve a los orígenes y se cierra así con una importante referencia al sentido trascendente que debe animar al canonista.

Una exhaustiva bibliografía sobre todos los temas abordados ocupa las últimas páginas del libro aquí presentado.

MARÍA INÉS FRANCK

DÁVILA MONTALVO, Marco Antonio, *La tutela de los derechos humanos en los pueblos indígenas. Theses ad Doctoratum in Utroque Iure, Roma 2012, 201 págs.*

El autor de esta tesis doctoral, presentada en la Pontificia Universidad Lateranense en 2012 y que llegó a nuestra Facultad en 2015, Marco Antonio Dávila Montalvo, es Sacerdote de la Arquidiócesis de Trujillo. También es doctor en derecho civil con especialidad en Derecho Internacional por la misma Universidad.

Este trabajo, nutrido de abundante bibliografía, después de una breve Introducción, consta de cuatro capítulos y una conclusión final. En los capítulos, que se subdividen en diversos puntos de estudio, aborda la cuestión de los derechos humanos en los Pueblos Indígenas desde distintas perspectivas bien definidas que a la postre confluyen: “*el Derecho Internacional como fuente de apoyo a las reivindicaciones de los derechos humanos de los pueblos indígenas*”; “*el principio de autodeterminación*”; “*los principales derechos de los pueblos indígenas que derivan del principio de autodeterminación*”; “*la enseñanza social del cristianismo*”.

Siendo Dávila Montalvo no sólo canonista sino también especialista en Derecho Internacional, esta obra tiene el mérito de presentar sistemáticamente la problemática tanto desde la perspectiva internacional como eclesial. Pero para poder ofrecer una reflexión seria en ambos campos, el autor recurrió a la Historia, sin la cual es imposible comprender el objeto de estudio. Así, cuando desarrolla la cuestión del Derecho Internacional como fuente de apoyo a las reivindicaciones, en primer lugar analiza la evolución histórica y la clasificación de los derechos en tres generaciones, a la vez que estudia estos Pueblos como poseedores de elementos que los identifican como “sujeto jurídico”, a saber: la conciencia de grupo, que asegura la colectividad y fundamenta la formación de un ordenamiento jurídico o gobierno propio, y la conciencia de identidad, de la cual se desprende la autonomía y la independencia que los constituye en sujetos de Derecho Internacional, de lo que emerge la atribución del título de Pueblo Indígena con todo lo que esto implica. Por otra parte, al estudiar el principio de autodeterminación, el autor presenta una reseña histórica que permite esquematizar lógicamente el fenómeno, al mismo tiempo que distingue a los Pueblos Indígenas de los Estados,

siendo la soberanía uno de los atributos propios del Estado y la autonomía una de las formas de ejercer la autodeterminación por parte de estos Pueblos.

En nuestro país, y en general en América, se usa más la expresión “Pueblos Originarios” que “Pueblos Indígenas”, sin embargo por demás interesante resulta el análisis del tesista ya que nos permite una mayor profundización sobre la relación de estos pueblos con los Estados y la resolución de las controversias que pueden surgir.

Se podría decir, entonces, que los dos primeros capítulos son el fundamento a partir del cual el autor desarrolla en el capítulo tercero la cuestión de los principales derechos de los Pueblos Indígenas: el derecho al desarrollo, el derecho al medio ambiente y los derechos culturales e intelectuales. Este capítulo tercero es substancial, ya que es el culmen de la fundamentación desde el Derecho Internacional, abriendo paso al capítulo cuarto, la enseñanza social del cristianismo, que es el estudio de la cuestión con las herramientas que brinda la Iglesia: la Divina Tradición, la Sagrada Escritura, el Magisterio eclesiástico. Este último capítulo es el más extenso de los cuatro, tratando en primer lugar el tema de la dignidad humana como centro de la reflexión cristiana coincidente con la misión de enseñar que Jesucristo ha confiado a su Iglesia, por tanto el magisterio pontificio al respecto es iluminador, al igual que los Concilios Provinciales en América Latina como aplicación del Concilio de Trento, algunos sínodos en América Latina y el Concilio Plenario Latinoamericano en Roma que abrió paso al Consejo Episcopal Latinoamericano.

Aunque no está ausente en la reflexión, podría haber habido una mayor profundización acerca del fundamento mismo y la naturaleza de esos derechos con aporte de la filosofía más allá de la declaración de los mismos o el reconocimiento positivo para la tutela. No obstante, es enriquecedor que el autor aborde el tema no sólo desde la historia, las ciencias jurídicas y la teología, sino también desde el plano pastoral, pues tarea de la Iglesia será, entre otras cosas, buscar que los derechos de los Pueblos Indígenas sean reconocidos, cosa que ya ha venido haciendo, con aciertos y a veces con desaciertos que no hay que descontextualizar del momento histórico. Además, estos Pueblos son elemento activo en la tarea evangelizadora de la Iglesia.

Esta tesis doctoral también se publicó como libro de difusión, con prólogo de Vincenzo Buonomo, profesor de Derecho Internacional y Organizaciones Internacionales en la Facultad de Derecho de la Pontificia Universidad Lateranense, y se presentó en la ciudad de Trujillo el 23 de agosto de 2014.

RODRIGO ADET

GRANADOS VELASCO, Pablo Nelson, *El derecho de asociación de los clérigos en la Iglesia. Estudio teológico-jurídico a la luz del decreto Presbyterorum Ordinis y el Código de Derecho Canónico. Theses ad Doctoratum in Iure Canonico, Pontificia Universitas Lateranensis, Facultas Iuris Canonici, Roma 2014, 272 págs.*

La obra de Pablo Nelson Granados Velasco aquí reseñada es el resultado del trabajo presentado para el doctorado en Derecho Canónico en la Facultad de Derecho canónico de la Pontificia Universidad Lateranense.

Este trabajo de investigación surge a partir de tres motivaciones: el intento de dar una respuesta a la crisis de identidad y espiritualidad sacerdotal que amenaza la figura del clérigo al inicio del segundo milenio; la valoración del derecho de asociación de los fieles en su condición de clérigos, sin descuidar la comunión con el Ordinario del lugar y los demás hermanos en el ministerio; y la intención de ayudar en el proceso de discernimiento en orden a la formación de una futura asociación de clérigos, aprobada por la autoridad eclesiástica competente en la Iglesia local de El Salvador.

El estudio consta de cuatro capítulos, cada uno de ellos con su respectiva conclusión, junto a un análisis final de todo el trabajo. Como es habitual en este tipo de investigaciones, también se aporta una considerable bibliografía. Cabe destacar que nos encontramos frente a un recorrido sustancialmente histórico-jurídico.

En el primer capítulo se hace una especial referencia a la identidad y a la espiritualidad de los clérigos en la Iglesia, desde el documento *Presbyterorum Ordinis*, del Concilio Vaticano II. Antes de profundizar en el tema propuesto, el autor esboza los rasgos propios del ministerio sacerdotal y la dimensión sustancial que fortalece dicha identidad. Para ello, presenta un análisis y una reflexión acerca de las orientaciones conciliares, armonizando lo antiguo con lo nuevo, es decir, resaltando los aportes magisteriales sobresalientes y canónicos que antecedieron e inspiraron la doctrina conciliar y el aporte propio del Concilio Vaticano II. Desde este último, se propondrá destacar la importancia del ministerio pastoral como camino especial de santidad en la vida del clérigo.

Lo desarrollado en el primer capítulo, abre las puertas para presentar en el siguiente título, las consideraciones introductorias sobre el derecho de asociación. Desde la participación en el único sacerdocio de Cristo y como colaborador del orden episcopal, el clérigo ejercita su función a favor de la Iglesia y del mundo, en una porción concreta del pueblo de Dios, junto a los demás clérigos y en comunión con la autoridad eclesiástica. Para la ayuda mutua, y el cultivo de esa vida espiritual e intelectual, desarrollada en el capítulo precedente, se valora la unión y la cooperación entre los clérigos y, de un modo especial, la asociación con estatutos reconocidos por la autoridad competente. Para llegar a resaltar la importancia de la libertad de afiliación como un derecho inherente a la persona, desde el carácter eclesiológico-jurídico se interrelacionará la doctrina conciliar con el ordenamiento canónico vigente, y, desde allí, se centrará la mirada en tres puntos: la persona y el valor de su sociabilidad, el fiel cristiano en la Iglesia y las consideraciones sobre las asociaciones eclesiales.

El tercer capítulo partirá justamente desde la dimensión jurídica que todo fiel cristiano en virtud del bautismo posee como miembro activo del pueblo de Dios, dimensión que lo faculta para poder asociarse libremente, en relación con los fines de la Iglesia. De esta forma se describe el lugar de las asociaciones de fieles cristianos en el ordenamiento canónico: la regulación canónica sobre las asociaciones de fieles antes del Concilio Vaticano II y las incidencias de la doctrina conciliar al respecto, para entender la normativa vigente. Una vez más llegamos al fundamento último del apostolado de los fieles: los *tria munera Christi*, recibidos en virtud del bautismo, y desde los cuales, se promueve el derecho natural de libre asociación del fiel cristiano, dentro de la estructura de la Iglesia. Pero esta voluntad de los fieles necesita del acompañamiento y la aprobación de parte de la autoridad eclesiástica competente, que con su reconocimiento la convierte en sujeto de derechos y obligaciones. Es interesante ver cómo el doctorando llega a la afirmación de que el derecho fundamental de asociación, en el que se centra el trabajo, no surge de la concesión que da la autoridad eclesiástica, sino que tiene su fuente en la misma naturaleza social de la persona, plenificada con la gracia bautismal.

Finalmente la obra presenta los elementos de carácter eclesial que consolidan el derecho de fundar, dirigir y acompañar asociaciones públicas o privadas, como un modo no exclusivo de fortalecer la vida y el ministerio de los presbíteros. El acento estará puesto en la configuración teológico-canonica de las asociaciones de clérigos. Una vez más encontramos el valor de la libertad de la cual goza el clérigo para formar parte de una entidad asociativa, desde la vivencia del sacramento del Orden, recibido en comunión con el pueblo de Dios.

El autor concluye destacando la importancia de las asociaciones de fieles en la vida de la Iglesia, en el tiempo pasado, en la actualidad y en el camino que

hay por delante. Queda de manifiesto no solo la posibilidad, sino sobre todo, la necesidad de las realidades asociativas en la misión de la Iglesia. Es singular la importancia del rumbo trazado por el Concilio Vaticano II.

Al acercarnos a este trabajo, además de hallar un minucioso recorrido magisterial y canónico, encontraremos aspectos sobresalientes de la identidad sacramental, ministerial y espiritual del clérigo, entre los cuales, tiene un lugar especial la unión y cooperación de los clérigos entre sí. Si bien las motivaciones planteadas al comienzo no tienen un desarrollo considerable a lo largo del trabajo, se puede destacar que en la obra se valora el camino histórico jurídico de las asociaciones de clérigos, y se estimula al lector a apreciar los beneficios que contribuyen al ministerio y la vida sacerdotal: vivir plenamente la fraternidad sacramental y la relación armónica con los demás miembros del colegio presbiteral. El derecho de asociación, además de ser una realidad canónica inherente a todos los fieles cristianos, en particular fomenta la vida común y la búsqueda de la santidad de quienes han recibido el orden sagrado.

JUAN CRUZ VILLALÓN

ERDÖ, Péter, *Il peccato e il delitto. La relazione tra due concetti fondamentali alla luce del diritto canonico*. Milán 2014, 150 págs. ISBN 88-14-18288-4.

El autor de esta obra, destacado canonista, nació en Hungría en 1952, y es Cardenal, Arzobispo de Budapest, Primado de Hungría, y Presidente del Consejo de las Conferencias Episcopales de Europa. En el 2014 fue designado Relator General de la Asamblea General del Sínodo de los Obispos sobre el tema de la Familia.

Monseñor Erdö ha ejercido la docencia en prestigiosos centros de estudios, y es autor de más de veinte libros y doscientos artículos sobre argumentos de su especialidad; en particular, sobre la historia del derecho. La Facultad de Derecho Canónico, de la Universidad Católica Argentina, ha publicado ya otros trabajos suyos.

El tema de esta obra, en concordancia con su título, es “el pecado y el delito”; y el propósito de su autor es considerar atentamente dos conceptos, de gran importancia y mucha actualidad: el de pecado con su significación teológica, y el de delito con su significación jurídica, junto con el argumento de la muy antigua y profunda relación existente entre ambos conceptos.

Al respecto, la obra analiza la idea de “delito” a través de la historia de la ciencia canónica; comenzando por el mundo pre-cristiano, y continuando por diferentes tiempos históricos, llegando a la consideración jurídica del tema en los Códigos de 1917 y 1983.

En relación al concepto de “pecado”, el libro presenta un análisis teológico del mismo a lo largo de la historia; así como en el actual ámbito de los sacramentos, de los sacramentales, y de los procesos eclesiales.

Cada uno de los siete capítulos del volumen presenta aspectos de interés; pero es en el último donde el autor, después de tratar el delicado tema de la imputabilidad del delito, regala al lector una muy buena síntesis de toda la obra.

El método de *Il peccato e il delitto* es principalmente canónico y teológico, pero también recurre al de la historia y la filosofía. Sus conclusiones son pues de interés para los estudiosos vinculados con dichas ciencias.

Las fuentes de esta erudita obra son diversas y superan el número de treinta. Por su parte, el material bibliográfico que presenta es muy abundante y variado; casi un centenar y medio de textos, que reúnen desde autores clásicos, como Séneca, Agustín de Hipona, y Tomás de Aquino, hasta los más actuales referentes en la materia. Sus lenguas son también muy distintas: latín, italiano, alemán, inglés, francés, español, húngaro.

En síntesis, se estima que el reciente libro de Monseñor Erdö bien puede interesar tanto a clérigos como a laicos; a teólogos como a juristas, a filósofos como a historiadores; tanto a quienes se inician en el estudio de tales disciplinas, como a quienes ya tienen un conocimiento avanzado de las mismas; y también puede motivar la tarea de nuevas reflexiones al respecto. Su eventual traducción al español podría contribuir al logro de tan noble fin en un ámbito aún más amplio.

EDUARDO MARIO MENDIZÁBAL

GUIDI, Nicolás Pedro, *La Iglesia como “societas iuridice perfecta”*. Vigencia, alcance y límites de la expresión. Aproximación histórico-canónica y desde el derecho internacional, Roma 2015, 376 págs.

Tesis doctoral en derecho canónico del autor en la Pontificia Universidad Lateranense. La obra constituye un aporte muy valioso para los tiempos que corren, porque estudiar el concepto de la Iglesia como “sociedad jurídica perfecta” –su vigencia, alcance y límites– resulta ineludible para comprender el lugar de la misma en el mundo. Ayuda, dicho de otro modo, a ubicar la misión de la Iglesia y de qué modo se relaciona en la actualidad con la comunidad internacional, con cada Estado en particular y con la sociedad civil.

El valor del trabajo del Guidi es notable, porque a partir de un riguroso *iter* histórico del tema (estoy tentado a decir que en sus fuentes de más relevancia prácticamente lo agota) se empeña en analizar la efectiva vigencia de la expresión “sociedad jurídica perfecta”, analizando su contenido, si continúa siendo el mismo y en todo caso las consecuencias de su aplicación en las relaciones entre lo espiritual y lo terreno.

La obra presenta una metodología muy bien lograda. Se divide en cuatro capítulos, cada uno de ellos con una introducción y una conclusión, agregándose al final una conclusión general. El primero comprende el tema desde los orígenes hasta el Código de 1917; el segundo desde Pío XI hasta el *Codex* de 1983; el tercero informa sobre la actividad internacional de la Santa Sede en tanto manifestación de la Iglesia como *societas iuridice perfecta*; el último aborda la difícil cuestión de la relación entre los distintos ordenamientos jurídicos en el marco del derecho internacional.

El primer capítulo, naturalmente, es clave para entender el proceso de elaboración del concepto. Como la Iglesia siempre tuvo en claro que no podía ser reducida a un elemento más de la sociedad civil, se brindan los argumentos que a lo largo de los siglos la doctrina católica fue exhibiendo para defender la autonomía e independencia estatal frente a la comunidad política. Desde la época patrística hasta el Código Pío Benedictino, pasando por Santo Tomás de Aquino, San Roberto Belarmino (con su defensa posterior a la reforma protestante), los canonistas curiales del siglo XIX, así como por el magisterio de Pío IX (primer

Papa en definir a la Iglesia como sociedad jurídica perfecta en un documento pontificio) y León XIII (quien le otorgó carta de ciudadanía a la fórmula). Si bien el *Codex* no plasma la expresión, su contenido se evidencia en varios cánones que reivindican tanto la soberanía externa de la Iglesia como su potestad *ad intra*.

El capítulo segundo presenta una época vital, caracterizada fundamentalmente por las nuevas contribuciones eclesiológicas, iniciadas con los papas Pío XI y Pío XII (en especial a partir de la *Mystici Corporis*) y coronadas con los aportes del Concilio Vaticano II. Con la *Lumen Gentium* como eje, tanto la *Gaudium et Spes* como la *Dignitatis Humanae* sentaron principios claros en cuanto a las relaciones de la Iglesia y la comunidad política: independencia, autonomía y cooperación entre ambas sociedades así como la reivindicación de la libertad religiosa como presupuesto para poder cumplir plenamente su misión. Tampoco el Concilio ni luego el Código de 1983 utilizaron la expresión “sociedad jurídica perfecta”, pero ello no significa haber negado su contenido, aun cuando el mismo debe ser interpretado bajo los nuevos paradigmas eclesiológicos (la Iglesia como Pueblo de Dios), desde la novedad en la continuidad.

El tercer capítulo se adentra en la reflexión de cómo los principios estudiados en los capítulos anteriores se expresan en la “actividad externa” de la Iglesia (relación con otras sociedades u ordenamientos primarios). En forma clara el autor precisa los conceptos de “Iglesia”, “Santa Sede” y “Estado de la Ciudad del Vaticano”, cuestión que generalmente provoca confusiones a la hora del reconocimiento de subjetividad internacional. Luego se informa sobre el *status* de la Santa Sede en Naciones Unidas y se expone sobre los diversos tópicos en que se manifiesta la personería, sobre todo el derecho de legación y la actividad concordataria. Guidi remarca que la Iglesia no renunció al contenido de la expresión “sociedad jurídica perfecta” pero que ha despojado del mismo cuanto es incompatible con el derecho internacional actual, inclusive mutando la terminología, desde que así lo exige el pluralismo y la laicidad del Estado.

El capítulo final analiza la identidad del derecho de la Iglesia como “ordenamiento jurídico primario y originario”, en la línea de la contribución del jurista italiano Santi Romano, concepto que podría ser una traducción en lenguaje más moderno de la fórmula que se analizó a lo largo de toda la obra.

El autor reitera en sus conclusiones generales que el concepto de “sociedad jurídica perfecta” conserva su vigencia en cuanto a lo esencial, aunque ha sufrido una adecuación exigida por los nuevos estándares del derecho internacional. La nueva formulación busca abandonar la dimensión apologética y afirmar la autonomía e independencia desde un lenguaje que se condiga con la sociedad contemporánea. De cualquier forma la formulación no puede negarse porque pertenece a la constitución fundamental de la Iglesia. En otras palabras, no puede dejar de ser ella misma. Es una sociedad perfecta porque el fin que persigue es supremo en su

propia esfera (la salvación eterna), vale decir, no está subordinado a otro superior. Además, cuenta con todos los medios propios (de orden sobrenatural y temporal) para obtener dicho finalidad y tiene una autoridad suprema que le garantiza plena autonomía e independencia. Goza entonces de soberanía efectiva. Se mueve, por último, como un sujeto a pleno título en el campo internacional.

En suma, el tema objeto de la obra ha sido y es complejo, pero este sacerdote argentino lo asumió con gran rigor y objetividad. La lectura del libro trasunta, además, el *sensus ecclesiae* del autor, evidenciado en el carácter constructivo de su tesis y en el esfuerzo para interpretar el proceso histórico a partir de las circunstancias de tiempo y lugar. Como mucho más no puede pedirse, no cabe sino felicitar al Padre Guidi augurando que a futuro continúe enriqueciendo con otros trabajos la ciencia del Derecho Público Eclesiástico, para que Dios y el César cada día convivan en mayor amistad y libertad, porque ambos –como recuerda el Concilio– están al servicio de la vocación personal y social del hombre.

OCTAVIO LO PRETE

RODRÍGUEZ Y RODRÍGUEZ, Luis Ernesto, *La Curia Diocesana según el canon 469 del CIC 1983, su desarrollo en América Latina y su aplicación concreta en la Provincia Eclesiástica de El Salvador C.A. Roma 2014, 246 págs.*

Esta tesis doctoral por la Pontificia Universidad Lateranense fue defendida en el año 2014. Los jurados de la misma fueron: Patrik Valdrini –docente de Normas Generales, Paolo Gherri– docente de Teología y Cristian Begus –docente de Derecho Patrimonial Canónico–; todos de la misma universidad.

El objetivo de este trabajo es el instituto de la curia diocesana según el canon 469 del actual Código, a partir sobre todo del canon 367 § 1 del primer Código, así como *Christus Dominus*, 27 y *Ecclesiae Imago*, 200.

Con el método crítico inductivo, busca una perspectiva jurídica universal y su complementariedad en el derecho particular, antes y después del Concilio Vaticano II.

Su desarrollo y estructura destaca la influencia y aplicación del Concilio Plenario Latinoamericano de 1899 y la recepción práctica y concreta en la Provincia Eclesiástica de El Salvador.

El punto de partida histórico-canónico, el espíritu normativo de este Concilio de Iglesias americanas, pero celebrado en Roma, así como el Código de 1917, muestran un análisis ordenado y sistemático. La comparación de ambos textos legales delimita el campo del trabajo y su encuadre jurídico, logrando una mayor comprensión y apreciación del canon que menciona el título de la obra.

Las normativas antes citadas no dan un concepto de curia diocesana, sino que mencionan la función de cada persona como parte integrante de ella. Todos serán para ayudar al Obispo a gobernar y administrar una diócesis según las necesidades del ministerio episcopal. Personas, pero no organismos, a diferencia del Concilio Plenario Latinoamericano que sí los incluye: la curia como un organismo de ayuda al Obispo en su misión evangelizadora, administrativa y judicial.

El Código Pío-Benedictino presenta una estructura más compleja basada en el derecho común con el mismo objetivo del Concilio. Pero, orientado más a favorecer la burocratización y creación de oficios. Como un reflejo de la orientación que tomaba cada Obispo en su normativa o a sus intereses personales, en la

práctica esto resultaba ineficaz debido a las nuevas realidades, necesidades y exigencias sociales, culturales y religiosos sobrevivientes. Tal vez sobraban muchas denominaciones de personas y funciones sin una visión de conjunto.

A la luz del decreto conciliar *Chistus Dominus*, 27 hasta la vigente codificación, se presenta una curia capaz de responder a las necesidades y problemas pastorales concretos. Según los siguientes documentos de Magisterio debía estar marcada por un impulso pastoral en todas sus funciones y una fuerte coordinación entre personas y organismos que la conforman. Una concepción diferente, ahora orientado a mejorar la coordinación interna ayudado con nuevas figuras como el Moderador, el consejo episcopal, los Vicarios episcopales, el ecónomo, el consejo para asuntos económicos y todos revestidos de un carácter pastoral propia de toda actividad curial.

La aplicación del tema en una Provincia Eclesiástica de El Salvador se sostiene en su estudio histórico y al análisis de las encuestas realizadas en el año 2011 a las diócesis que la integran. El autor intentó profundizar y analizar la noción y estructura de la curia diocesana en una realidad concreta y particular que se da en esta Iglesia centroamericana, ya que coincide la provincia eclesiástica, y la Conferencia episcopal en el mismo territorio.

Su esfuerzo es una invitación a seguir pensando en cada Iglesia particular según su idiosincrasia cultural, religioso-pastoral.

ROSA MABEL VERA

PEÑA GARCÍA C., *Matrimonio y causas de nulidad en el derecho de la Iglesia*, Madrid 2014, 503 págs. ISBN 978-84-8468-556-2.

La profesora Carmen Peña García viene desarrollando una generosa actividad académica en la Universidad de Comillas. Combinada por la praxis judicial como Defensor del vínculo en el Tribunal Eclesiástico de Madrid, comparte ahora su experiencia docente como hace diez años lo hacía con *El matrimonio. Derecho y praxis de la Iglesia*, siendo una base a partir de la cual nos ofrece este reciente trabajo.

Dicha combinación le permite acercarse a los alumnos de la licenciatura en derecho canónico y a los operadores de justicia eclesiástica. Es su estilo claro y preciso el que permite un acceso a todo interesado en descubrir y profundizar el derecho matrimonial sustantivo y procesal

En la última década este derecho ha vivido dos hitos importantes: la Instrucción *Dignitas Connubii*, como un *vademécum* de lo que se debe observar en los tribunales para las causas matrimoniales. Y por otra parte el Motu Proprio *Omnium in mentem* que modificó tres cánones del derecho matrimonial.

La autora realiza un excelente análisis de este último texto y su implementación en la preparación al matrimonio. Respetuosamente presenta sus opiniones y sugerencias sobre el concepto de abandono formal de la Iglesia y su incidencia en el derecho matrimonial.

La obra se divide en cinco partes, subdivididas también en capítulos que siguen una sola numeración. Es de destacar que cada uno de estos capítulos se cierra con una entrega de apuntes de bibliografía y de jurisprudencia rotal. Agradeciendo este aporte extra de quien generosamente comparte lo leído con otros lectores, lo estudiado con otros alumnos y lo enseñado con otros docentes.

La primera parte invita a la comprensión canónica del matrimonio, su esencia y dignidad eclesial-sacramental.

La segunda parte presenta las causas de nulidad del matrimonio por defectos o vicios en el consentimiento y la tercera trata las causas provocadas por impedimento o defectos de forma canónica. Notamos que, a diferencia de su trabajo *El matrimonio. Derecho y praxis de la Iglesia*, ahora ubicó primero los vicios y luego los impedimentos matrimoniales junto con el defecto de forma canónica, aunque éste no sea el orden que les da el Código. El título de esta tercera

parte también puede confundir al lector cuando dice “impedimentos o defectos de forma”, por lo que preferimos la expresión “impedimentos y defectos”. Sin embargo es muy buena su presentación de todo lo que hace dudar de la validez del matrimonio celebrado.

En un cuarto capítulo agrupa la preparación al matrimonio, tan importante como su celebración, junto al tratamiento de los matrimonios mixtos y coloca aquí la convalidación del matrimonio nulo. Además hay un desarrollo de las cautelares y las prohibiciones al matrimonio en donde se destaca el estudio del veto judicial, acompañado por una bibliografía que incluye varios aportes de la misma autora.

Finalmente el quinto capítulo presenta las respuestas canónicas al fracaso conyugal, estudiando la disolución matrimonial (pero no la separación permaneciendo el vínculo), la relación con el divorcio civil, así como el proceso de nulidad matrimonial y sus consecuencias en la vida de los fieles.

Evidentemente es una obra muy clara y actual, en tiempos de cambios producidos por otra sustancial reforma codicial a partir de *Mitis Iudex Dominus Iesus* y su paralelo para el derecho oriental. Cambios que requieren paciencia y decisión, acompañamiento pastoral e iluminación docente, en el contexto de una auténtica conversión y al inicio de un año dedicado a la misericordia.

En el mismo ambiente de dos Asambleas del Sínodo de los Obispos para estudiar los desafíos pastorales de la familia en el contexto de la evangelización, es que destacamos el valioso aporte de esta obra.

MAURICIO LANDRA

TAPAJÓS VIVEIROS, PAULO JOSÉ, *A Insegurança Jurídica dos Ofícios Laicais. Disertatio ad doctorandum In Facultate Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Catholicae Argentinensis*, Rio de Janeiro 2015, 216 págs. ISBN 978-85-7785-330-4.

El Profesor Paulo José Tapajós Viveiros, es secretario General del Pontificio Instituto Superior de Derecho Canónico de Rio de Janeiro, y también juez del Tribunal Eclesiástico de la misma ciudad. Posee una licencia en Filosofía por la Universidad *Gama Filho* (1980) y otra licenciatura en Derecho Canónico por la Pontificia Universidad Gregoriana (1989). Actualmente es profesor agregado de la Pontificia Universidad Católica de Rio de Janeiro, y es autor del libro *Estatuto Canônico do Leigo* (2006).

Al Concilio Vaticano II se le ha llamado “el concilio de los obispos y de los laicos”, y esto debido, por una parte, a la ampliación de la autonomía subsidiaria que dentro del ámbito de la propia iglesia particular se reconoce al Obispo diocesano; y por otra, a la mayor apertura de parte de la jerarquía a la participación de los laicos en las estructuras eclesiales, amén de una creciente consciencia por parte de los mismos laicos de la necesidad que tiene la Iglesia de esta colaboración. El autor cuestiona en su trabajo que, a pesar de que este segundo principio sea uno de las guías rectoras del Concilio, en la práctica éste se encuentre plenamente desarrollado, dada la letra de la ley canónica tal como aparece en el Código vigente.

Se pregunta el Profesor Tapajós Viveiros si en tal participación y colaboración de los laicos en los oficios y encargos eclesiásticos que la Autoridad de la Iglesia les puede confiar, llegan ellos a gozar de una verdadera *potestas iuridictionis*, a pesar de que esté anexa al oficio confiado. Se plantea, y trata de responder a varias preguntas nada fáciles: ¿Cómo interpretar los cánones 129 § 2 – que se refiere de modo expreso a que “*laici cooperari possunt*” –, y el canon 228 que se refiere a los oficios eclesiásticos que pueden asumir los laicos? ¿Se trata de un efectivo ejercicio de la potestad de régimen o una simple colaboración accesoria de este poder respecto de los ordenados? ¿Esta cooperación se da con poder jerárquico o participando de la *potestas* de la jerarquía? ¿Qué sentido tendría la investidura de un laico en alguno de estos oficios y cuáles las consecuencias jurídicas de los actos practicados en estas circunstancias?, ¿serían irregulares, ilícitos

o inválidos? Estas preguntas surgen al contraponer los cánones citados al canon 274, el cual repite casi literalmente el antiguo canon 118 del Código de 1917, que reservaba los oficios que requieren la potestad de régimen eclesiástico a quienes poseen el sacramento del orden.

El autor desarrolla su reflexión centrando la exposición en dos núcleos: en los dos primeros capítulos ofrece una fundamentación teórica de sus planteamientos, deja para el tercero y cuarto capítulos las aplicaciones y consecuencias prácticas de éstas; ofreciendo finalmente algunas reflexiones interesantes para la meditación del canonista, como son el tema del origen de la potestad en la Iglesia, tema que a su juicio no quedó resuelto por el Vaticano II, con lo que la nueva perspectiva de apertura a la cooperación de los laicos ofrecida por el mismo Concilio, quedaría sin un fundamento claro, todo esto hace que el tema se presente como conflictivo, incluso dentro de la dinámica propia del texto del Código vigente.

FERNANDO CAVIEDES, L.C.

MANUAL DE ESTILO BÁSICO PARA EL ANUARIO ARGENTINO DE DERECHO CANÓNICO (AADC)

1. CONFIGURACIÓN BÁSICA (PÁGINA)

- * Formato papel A4
- * Márgenes: normal (superior, inferior, izquierdo y derecho: 2,5 cm)
- * Número de página: margen superior derecho (numeración arábica corrida)

2. FUENTE (CARACTERES, TAMAÑOS, ESTILOS)

- * Todo el texto se escribe en Times New Roman
- * Los artículos deben estar acompañados de un *SUMARIO* con sus títulos y subtítulos, en cursiva y en letra Times New Roman número 10. La palabra *SUMARIO* en versalitas.
- * También acompañados de un resumen (*ABSTRACT*) de no más de diez renglones, en castellano y además, si es posible, en inglés. La palabra *ABSTRACT* en versalitas, y el contenido en cursiva. Todo en letra Times New Roman número 10.
- * Se ruega sugerir cuatro o cinco palabras clave que puedan identificar los temas más desarrollados en el artículo y si es posible, también indicarlás en inglés. Las palabras clave deben ir en letra Times New Roman número 10 cursiva.

3. TEXTO BÁSICO

TÍTULO	14 puntos negrita y versalitas
I.- SUBTÍTULO DE PRIMER NIVEL	12 puntos negrita y versalitas
2.- Subtítulo de segundo nivel	12 puntos negrita
2. 1. Subtítulo de tercer nivel	12 puntos normal
<i>2.1.1. Subtítulo de cuarto nivel</i>	12 puntos normal en cursivas
Cuerpo del texto:	12 puntos normal
Interlineado del texto sencillo	
Separación entre párrafos	0.5 líneas
Alineación justificada	

4. En el cuerpo del texto

- Los párrafos llevan sangría en la primera línea (sangría de 1 cm)
- Se usan cursivas solo para palabras en otros idiomas y títulos de obras citadas
- Se omiten los subrayados, las negritas, versalitas y palabras en mayúsculas (a menos que sean siglas o abreviaturas)
- Los signos de interrogación y/o exclamación, así como todos los signos de puntuación se escriben pegados, de modo automático al texto anterior.
- No habrá abreviaturas de las palabras como canon; cánones, artículo/a, párrafo, ejemplo; volumen, tomo; etc.

Ej: canon 1101 § 2 (dejar espacio antes y después del párrafo, sin importar que continúe en el siguiente renglón)

canon 1095, 2°

- No habrá siglas en el cuerpo. Se pueden utilizar en notas al pie.
- Entre un subtítulo y el párrafo que le antecede, el espacio debe ser de 1.5 líneas. Entre el subtítulo y su primer párrafo, el espacio debe ser de 1 línea.

5. Citas textuales

- Se colocan siempre entre comillas (“ ”). Si es en otros idiomas además se escriben en cursiva

- Si no ocupan más de tres líneas, van en el cuerpo. Si son más extensas, en párrafo aparte, dejando espacio de 1,5 y en tamaño 10, interlineado sencillo y sangría de 1 cm.
- Para citas textuales dentro de un texto ya entrecomillado (“ ”) se utilizan las comillas angulares de apertura y de cierre (« »).
- Si en el interior de la cita, se omite alguna frase, debe indicarse con paréntesis y tres puntos (...).

6. Notas al pie de página

- El número que remite a una nota al pie de página se coloca en el texto antes del punto, punto y coma, dos puntos, coma o comillas, signo de interrogación o de exclamación.
- Con numeración arábica corrida, sangría de 0,5 cm, letra Times New Roman 10 puntos, justificado; interlineado sencillo; sin espacios entre líneas, pero con separación de 0,5 líneas entre notas.
- Referencias bibliográficas: cuando la referencia no es una cita textual debe colocarse siempre la abreviatura Cf. (no obviar el punto y usar minúsculas si no inicia el párrafo).
- Los apellidos de los autores de los textos citados en nota se escriben en formato de fuente VERSALITA, no en MAYÚSCULAS. En la nota va primero la inicial/es y luego el apellido. Ej.: C. I. HEREDIA.
- El número de edición de la obra citada se escribe pegado al año y en formato de superíndice. Ej.: 1998³. No es necesario citar la editorial, sí la ciudad. Ej.: Buenos Aires 1998.
- Se citarán fuentes electrónicas si exclusivamente son publicaciones digitales.
- Repetición de referencias
 1. Si una referencia es en la misma página de la misma obra que inmediatamente anterior se citó, o si es el mismo canon del que hace referencia, se coloca *Ibid.* (en cursiva).
 2. Si se hace referencia a otras páginas se agrega detrás del *Ibid.* el nuevo dato.
Ej.: *Ibid.*, pág. 89.
 3. En el caso de que se repita la referencia a una obra ya citada (pero no inmediatamente antes) se coloca solo el apellido del autor seguido de las primeras palabras del título y tres puntos suspensivos.
Ej.: A. W. BUNGE, *Las claves...*, págs. 38-43.

- Textos del Magisterio completo en cursiva, coma y el número (sin n° o núm.) o su abreviatura universal sin coma ni cursivas.
Ej.: *Lumen Gentium*, 23 o LG 23.
- Textos bíblicos con las abreviaturas universales, con punto final y espacio entre números
Ej.: Mt. 28, 16-20.
- Siglas y abreviaturas pueden ir en notas
Ej: AAS; AADC; EV
SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, (SCE). Pero su sigla en latín
CEC *Cathesismus Ecclesiae Catholica*

Ejemplos de notas al pie.

1. *Nota de comprobación:*

a) *De un libro:*

¹ Cf. G. FELICIANI, *Le conferenze episcopali*, Bologna 1974, págs. 16-17.

b) *De un artículo o nota en revista:*

² Cf. F. COCCOPALMERIO, *La formazione al ministero ordinato*, en *La Scuola Cattolica* 112 (1984) 228-229. (sin poner págs. y el nombre de la revista en cursiva si es idioma extranjero)

c) *De una colaboración en Obra de autores varios:*

³ Cf. G. VERSALDI, *Celibato sacerdotal: aspectos canónicos y psicológicos*, en Aa. Vv., *Vaticano II: Balance y perspectivas* (dir. R. LATOURELLE), Salamanca 1987¹, pág. 900.

2. *Nota de documentación:*

⁴ “Lo que en realidad interesa reclamar al ordenamiento canónico es la protección jurídica de lo específico del varón y de la mujer” (A. W. BUNGE, *Varón y mujer, ¿igualdad de derechos?*, en AADC 8 (2001) 55). (Además irá en cursiva si el texto es en otro idioma)

3. *Nota de reenvío:*

⁵ Cf. lo que se ha dicho sobre las fichas en el número 4 del capítulo anterior.

1. El número de edición de la obra se señala a continuación del año de publicación, utilizando la fuente en *superíndice*. Se utiliza solo cuando se trata de una segunda o posterior edición. En este caso se ha indicado para una primera edición, solo a título ilustrativo.

4. Nota de clarificación:

⁶ En este artículo entendemos el término *ecclesia* como lo hace el Libro V del Código de Derecho Canónico; cf. can. 1258.

7. Principales siglas y abreviaturas

En el cuerpo del trabajo poner el texto completo. Evitar el abuso de ellas, prefiriendo poner el texto completo si no se va a usar considerablemente.

Considerar también cómo se abrevia en la misma publicación utilizada.

Ej.; AADC Anuario Argentino de Derecho Canónico

AAS *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale* (1909, continuación de *Acta Sanctae Sedis* 1865-1908, cuya sigla es ASS)

Communicationes (1969)²

EV/ *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede*

IC *Ius Canonicum* (1961)

IE *Ius Ecclesiae. Rivista Internazionale di Diritto Canonico* (1989)

OR *L'Osservatore Romano* (ed. Español)

Periodica *Periodica de Re Canonica* (1991)

QDE *Quaderni di Diritto Ecclesiale* (1988)

RDC *Revue de Droit Canonique* (1951)

REDC *Revista Española de Derecho Canónico* (1951)

RRD³ *Sacrae Romanae Rotae. Decisiones seu sententiae selectae inter eas auae anno... prodierunt cura eiusdem Apostolici Tribunalis editae,*

StCan *Studia Canonica* (1957)

Otras abreviaturas (irán en mayúsculas si inician la frase)

AA. VV. (en versalita y espacio) autores varios

art. artículo

vol. /vols. volumen / volúmenes

can. / cán. canon / cánones

2. No puede abreviarse, pues la sigla “Comm.” corresponde a la revista “*Communio*”.

3. Por tratarse de una sigla, no obstante el cambio de nombres, puede usarse la tradicional SRRD hasta el vol. 66 (1974) y RRD desde el vol. 67 (1975).

cap.	capítulo
CCEO	<i>Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium</i>
CEC	<i>Cathesismus Ecclesiae Catholica</i>
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i> 1983
CIC 17	<i>Codex Iuris Canonici</i> 1917
Const. Apost.	Constitución Apostólica
cf.	confrontar
coord.	coordinador
dir.	director
ed.	editor
ej.:	ejemplo:
Instr.	Instrucción
MP	<i>Motu Proprio</i>
n°	número
pág. / págs.	página / páginas
T.	tomo