PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO
"SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO"

Anuario Argentino de Derecho Canónico

UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA



Volumen V **1998**

Editado por la Facultad de Derecho Canónico
"Santo Toribio de Mogrovejo",
de la Pontificia Universidad Católica Argentina,
Santa María de los Buenos Aires

Consejo de Redacción

Ariel David Busso
Director

Alejandro W. Bunge
Nelson Carlos Dellaferrera
Carlos I. Heredia

Con las debidas licencias

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

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

Dirección y administración:
ANUARIO ARGENTINO DE DERECHO CANÓNICO

Av. Alicia Moreau de Justo 1500 - 1107 Buenos Aires, Argentina
Teléfono 349-0451/53 - Fax 349-0433

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

ÍNDICE GENERAL

Abreviaturas y Citas 9

ARTÍCULOS

Bonet Alcón, J., *Los sacramentales de la Iglesia, el matrimonio y la familia* 13
Bunge, A. W., *Los consejos de asuntos económicos* 45
Feliciani, G., *I beni culturali di interesse religioso in Italia: la collaborazione tra autorità ecclesiastiche e autorità civili* 71
Heredia, C. I., *El Opus Dei y sus tribunales* 81
Pompedda, M. F., *Errore e simulazione circa la sacramentalità del matrimonio nella realtà dell'odierna società postcristiana* 135

NOTAS

Busso, A. D., *Los escrutinios acerca de la idoneidad de los candidatos a las sagradas órdenes* 155
Fernández, J. M., *Magisterio y defensa de la fe. Comentario con ocasión del Motu Proprio Ad Tuendam Fidei* 185
Heredia, C. I., *El diaconado permanente en los recientes documentos pontificios* 197
Pree, H., *La "instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes". Observaciones canónicas* 219
Valderrama Adriansén, C., *El régimen del Patronato en el Perú Republicano* 243

JURISPRUDENCIA

c. Bonet Alcón, J., Sentencia del Tribunal Eclesiástico Nacional, nulidad de matrimonio por incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio a causa de anorexia, afirmativa 249

ACTUALIDAD

García Quiroga, E., *Crónica de la Facultad de Derecho Canónico, Año académico 1998* 265
Nolasco, R. L., *Pobreza, solidaridad y corresponsabilidad (Curso sobre "La administración de los bienes eclesiásticos", 29/9-1/10/1997)* 273

LEGISLACIÓN PARTICULAR ARGENTINA

Arancibia, J. M., *Arzobispo de Mendoza, Normas para los Decanatos-Arquidiócesis de Mendoza* 287
Bunge, A. W., *Comentario a las Normas para los Decanatos de la Arquidiócesis de Mendoza* 293
CONFAR, *Estatutos de la Conferencia Argentina de Religiosas y Religiosos* 299
Heredia, C. I., *Las asociaciones diocesanas de superiores religiosos. A propósito del nuevo estatuto de CONFAR* 315

RECENSIONES

Zec, S., *La tossicodipendenza come radice d'incapacitá al matrimonio (can. 1095). Scienze umane, dotrina canonica e giurisprudenza. Tesi gregoriana,* Roma, 1996 323
Vega Gutiérrez, A. M., *La unidad del matrimonio y su tutela penal. Precedentes romanos y canónicos del delito de bigamia,* Granada, 1997 325
Astrada, E. M. y Consigli, J. M., *La designación de los Obispos de Córdoba del Tucumán,* Córdoba, 1998 327

ABREVIATURAS Y CITAS

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

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

ARTÍCULOS

AADC V (1998) 13-44

LOS SACRAMENTALES DE LA IGLESIA, EL MATRIMONIO Y LA FAMILIA

José Bonet Alcón

Sumario: *I. Los sacramentales de la Iglesia, en general. II. Definición de la Constitución sobre la sagrada Liturgia. III. Los sacramentales en el Código de Derecho Canónico (1983). IV. Los sacramentales en el Libro de las Bendiciones (1984). V. La sacramentalidad peculiar del matrimonio. VI. Casos en que el Rito del matrimonio constituye un sacramental de la Iglesia y no un sacramento. VII. La bendición de la casa, sacramental de la Iglesia vinculado al matrimonio y la familia. VIII. La bendición del lecho nupcial. IX. Diversas bendiciones (sacramentales de la Iglesia) vinculados al matrimonio y la familia. X. Los sacramentales de la Iglesia (las bendiciones) en las situaciones familiares difíciles y en las uniones irregulares. XI. Algunas reflexiones finales.*

I. Los sacramentales de la Iglesia, en general

Los sacramentales de la Iglesia alcanzaron su discriminación terminológica de los sacramentos y un tratamiento teológico y canónico autónomo en el siglo XII. A ello se llegó mediante la precisión –lograda conjuntamente por la teología y el derecho canónico occidentales– de la doctrina sobre los sacramentos, que los distinguía como los únicos signos sagrados de institución divina y productores de la gracia y que los agrupaba en el número septenario, en donde se incluyeron y encerraron todos y sólo los sacramentos, en sentido estricto.

Los sacramentales quedarán así considerados como el resto de los signos o ritos sagrados que, aun cuando estuviesen estrechamente vinculados a los sacramentos y gozasen de la posesión –en común con ellos– de algunos de sus caracteres accesorios, no alcanzaban el nivel de las dos notas esenciales antedichas: la institución divina y la producción de la gracia.

Los sacramentales de la Iglesia –ya netamente distinguidos de los sacramentos– irán alcanzando su fisonomía propia en el pensamiento teológico y canónico, mediante la comparación con éstos y la atribución

a aquéllos de la institución por la Iglesia jerárquica y de alguna eficacia, procedente de la impetración de la Iglesia, ordenada a la obtención de efectos principalmente espirituales.

Ello tendrá lugar a través de oscilaciones en la consideración de los ritos o actos sagrados que deban ser tenidos por sacramentales, oscilaciones que pasarán de la estimación de las ceremonias que acompañan a la administración de los sacramentos como los sacramentales principales, a la atribución global a los mismos ritos ceremoniales de un carácter meramente significativo y ornamental que los distinga y excluya de los sacramentales de la Iglesia, reservándose la consideración de tales sólo a determinados actos sagrados separados de los sacramentos. Ello hasta que en las visiones integradoras contemporáneas se estimen incluidos entre los sacramentales de la Iglesia a ritos o actos sagrados pertenecientes a ambos tipos o categorías.

Por otra parte, no ya con respecto a la extensión del concepto de los sacramentales, sino con respecto a la comprehensión del mismo, podemos considerar que dichos sacramentales están constituidos por cosas y acciones humanas (causa material) y por una oración impetratoria de la Iglesia (causa formal) que determina, unifica o "informa" a las anteriores en un orden intencional, significativo. A su vez, esa determinación en el aspecto expresivo de estos "signos sagrados" y en la eficacia que postula la impetración dicha, reciben su fuerza y su valor de la institución realizada por la Iglesia jerárquica (causa eficiente). Y ésta es movida a la creación de nuestros ritos por los efectos, principalmente espirituales (causa final), que, con celo materno, desea conseguir de Dios para sus hijos.

Ahora bien, para integrar y disponer convenientemente estos elementos esenciales en la definición de los sacramentales, son consideradas las causas intrínsecas –material y formal– constituyendo un todo, del que deberá designarse lo que tiene de común y de distinto con realidades afines; asimismo, las causas extrínsecas –eficiente y final– serán designadas también en su función determinante o especificante. Con lo cual se arriba a la siguiente definición:

"Los sacramentales son signos sagrados que, a semejanza de los sacramentos, significan y tienden a producir, por obra de la impetración e institución de la Iglesia, efectos principalmente espirituales". Es ésta, prácticamente la definición que encontramos en los cánones 1166 y 1167 del CIC.

Los efectos principales a cuya producción se ordenan los sacramentales de la Iglesia son: las gracias actuales, el perdón de los pecados veniales, la restricción del poder de los demonios y los beneficios temporales. Estos efectos están, a su vez, ordenados a la recepción más fructuosa de los sacramentos y a la santificación de la vida cotidiana. Su

obtención no es infalible o segura en ningún caso concreto, aunque puede afirmarse una eficacia cierta de los sacramentales, tomados en su conjunto.

En cuanto a su *modus operandi,* ellos no actúan propiamente *ex opere operato* –a través del rito mismo, eficaz siempre que el sujeto no ponga óbice–, como los siete sacramentos; ni tampoco solamente *ex opere operantis* –según la dignidad y méritos de quienes intervienen en la acción sagrada– como las obras moralmente buenas o la simple oración privada; sino que a los sacramentales corresponde –según declaró Pío XII en la Encíclica *Mediator Dei*– una eficacia *ex opere operantis Ecclesiae,* con la particularidad de que tal eficacia se atribuye a la Iglesia en tanto que es santa y obra en íntima unión con su Cabeza. Se trata, evidentemente, de la Iglesia jerárquica, partícipe, de modo especial, del sacerdocio y la mediación santificadora de Jesucristo. Y su actuación en los sacramentales es ejercida mediante la institución de los mismos y la especial impetración –respaldada por la dignidad y méritos de la misma Iglesia– que es aplicada cuando se ejecuta el rito.

Ahora bien, no es la Iglesia sino Dios el que produce realmente los efectos indicados y es probable y conveniente que esa actuación divina, cuando tenga lugar, se vincule también, en la línea de una causalidad más estrictamente eficiente, a la ejecución de estos ritos sagrados exteriores. Ellos serán la ocasión o condición para que la divina "asistencia" opere, o bien, serán, de algún modo, "instrumentos" a través de los cuales Dios nos otorgue sus favores[1].

Otras particularizaciones en cuanto a los efectos de los sacramentales nos las ofrecía ya el viejo Código indirectamente al referirse a las cosas consagradas (can. 1150), a los exorcismos (cáns. 1151-1153) e incluso, en cierto modo, al hablar del sujeto pasivo de las bendiciones, que no solamente lo constituyen los católicos bautizados, sino también los catecúmenos y hasta los acatólicos "para que obtengan la luz de la fe o, juntamente con ella, la salud del cuerpo" (can. 1149). Según el Código vigente, también se pueden impartir las bendiciones a los no católicos, "a no ser que obste una prohibición de la Iglesia" (can. 1170).

II. Definición de la Constitución sobre la sagrada Liturgia

La Constitución sobre la sagrada Liturgia del Concilio Vaticano II se ha ocupado de los sacramentales exponiendo la posición del Magisterio de la Iglesia acerca de los mismos con las siguientes formulaciones:

[1] Cfr. José BONET ALCÓN, *Los "Sacramentos menores". Estudio sobre la naturaleza de los sacramentales,* Publ. ACS, Bs. As., 1993, págs. 94-96.

"Sacramentalia praeterea sancta Mater Ecclesia instituit. Quae sacra sunt signa quibus, in aliquam Sacramentorum imitationem, effectus praesertim spirituales significantur et ex Ecclesiae impetratione obtinentur. Per ea homines ad praecipuum Sacramentorum effectum suscipiendum disponuntur et varia vitae adiuncta sanctificantur.

Itaque liturgia Sacramentorum et Sacramentalium, id efficit ut fidelibus bene dispositis omnis fere eventus vitae sanctificetur gratia divina manante ex mysterio paschali Passionis, Mortis et Resurrectionis Christi, a quo omnia Sacramenta et Sacramentalia suam virtutem derivant; nullusque paene rerum materialium usus honestus ad finem hominem sanctificandi Deumque laudandi dirigi non possit"[2].

Sería difícil aquí, sin modificar la redacción, aislar un párrafo que reuniese en forma suficientemente completa los elementos esenciales de los sacramentales, constituyendo gramaticalmente una definición. Pero prescindiendo de ello y atendiendo al aporte doctrinal ofrecido por el Concilio, notamos que en la precedente descripción son destacados algunos aspectos de excepcional interés para la teología de los sacramentales.

En primer lugar, se nos recuerda por dos veces en el texto conciliar que los sacramentales tienen valor de "signos", mientras que el Código de 1917 los designaba solamente como "cosas o acciones".

Ya este relieve dado al aspecto significativo contribuye a subrayar la relación con los sacramentos; pero, además, es ésta tan abierta y reiteradamente afirmada en los breves párrafos citados que es evidente el deseo especial del Concilio de que se conciba a los sacramentales integrados en la unidad litúrgica del culto y la sacramentalidad cristiana.

Todo ello y, en particular, la afirmación de la función dispositiva de los sacramentales con respecto a los sacramentos, parece favorecer la posición de los que incluyen a las "ceremonias" –al menos en una parte de las mismas– entre los sacramentales de la Iglèsia.

A su vez, merece ser notado el nuevo contexto con que se presenta la expresión *in aliquam Sacramentorum imitationem.* Porque el Código entonces vigente refería tal *imitatio* al uso por la Iglesia de "cosas y acciones", con lo cual el sentido de la misma quedaba muy vago y exterior; mientras que el Concilio habla de "signos sagrados" por los cuales "son significados y obtenidos" los efectos *in aliquam Sacramentorum imitationem.* Así la *imitatio* está concretamente referida a la significación y la eficacia, y, consecuentemente, a la relación entre ellas.

[2] C. III, nn. 60 y 61.

De este modo, el presente texto del Magisterio parece orientarse en el sentido de la interpretación de que los sacramentales se asemejan a los sacramentos en que *significando causant.*

Otra particularidad que puede advertirse en el texto de la Constitución litúrgica es la afirmación de la institución por la Iglesia de los sacramentales. Es la primera vez que esto se declara solemnemente por el Magisterio, ya que, el Concilio de Trento se refirió a la institución eclesiástica de las "ceremonias" y no, en cambio, a la de los sacramentales en cuanto tales. En consecuencia, creemos que difícilmente después del Concilio Vaticano II se podrá ya sostener la institución por Cristo de los sacramentales.

No obstante, su regulación disciplinaria aparece concebida con cierta elasticidad, al punto de prescribirse la preparación, por parte de las autoridades eclesiásticas territoriales, de "rituales particulares acomodados a las necesidades de cada región"[3], pudiéndose "añadir también nuevos sacramentales, según lo pida la necesidad"[4]. Todo lo cual incide, de algún modo, en la determinación precisa de los niveles o ámbitos eclesiales que pueden tener alguna intervención en la indicada institución de los sacramentales; la cual, por otra parte, no parece que deba concebirse de un modo unívoco, dada la gran variedad y las reales diferencias jerárquicas que existen entre estos "signos sagrados" menores.

Y junto a la institución, se reitera, en el orden de la "causa eficiente" de los sacramentales, la inclusión en ellos de la especial fuerza de impetración e intercesión que la Iglesia –Cuerpo de Cristo– posee, "en cuanto es santa y obra siempre en unión con su Cabeza"[5].

Pero notemos que la impetración no constituye de suyo, una verdadera eficiencia y, por ello, podemos aplicar aquí, referidas al efecto de los sacramentales, las palabras de Santo Tomás: *"nec tamen... (Ecclesia) operatur illud, sed impetrat operandum a Deo"*[6]. De ahí que muy justamente el Concilio señale que la virtud santificadora de los sacramentales proviene –lo mismo que la de los sacramentos– del misterio pascual que obra a través de ellos.

De todo lo cual deducimos que la Iglesia al instituir los sacramentales, además de cumplir todas las funciones más o menos esbozadas hasta ahora –regulación jurídica y litúrgica y atribución a los ritos de su poder impetratorio–, ejercita también primordialmente su conocimiento por connaturalidad de las realidades sobrenaturales en la determinación de los signos sagrados y su conocimiento profético de los

[3] *Constitución sobre la Sagrada Liturgia,* c. III, n. 63.
[4] *Ibid.,* n. 79.
[5] Pío XII, Enc. *Mediator Dei,* AAS (1947) 532.
[6] *Summa Theol.,* III, q. 64, a. 1, ad 2 um.

medios por los que Jesucristo quiere actuar en el mundo, complementando la obra salvadora de los hombres y glorificadora de Dios, que realiza principalmente a través de los sacramentos.

En cuanto a la "causa final", el Concilio señala el término más remoto y universal al que tienden conjuntamente los sacramentos y los sacramentales. Es –lo acabamos de mencionar– la gloria de Dios y la salvación de las almas. Además, el texto que comentamos reitera, con la conocida fórmula general, la designación de los efectos *–praesertim spirituales–* propios de los sacramentales. Y, finalmente, nos ofrece algunas peculiaridades dignas de ser destacadas.

En primer lugar, a los efectos dichos de los sacramentales se los presenta ordenados a preparar a los hombres para "recibir el efecto principal de los sacramentos". Ya hemos indicado precedentemente la aplicación especial que esto tiene a todo un grupo de sacramentales, el cual –agregamos– no habría que limitarlo sólo a las llamadas "ceremonias", sino que podría ampliarse a todos aquellos ritos vinculados o vinculables por su estructura litúrgica y su función "espiritual" a alguno de los sacramentos de la Iglesia. En definitiva, podrían aquí incluirse todos aquellos sacramentales que no deban permanecer necesariamente enraizados en las realidades temporales profanas en tanto que tales.

En segundo lugar, el Concilio insiste especialmente en la función que tienen los sacramentales de hacer llegar los beneficios de la redención a todos los ámbitos de la vida cotidiana de los hombres. Por los sacramentales –nos dice– "se santifican las *diversas circunstancias de la vida*". "La liturgia de los sacramentos y de los sacramentales –agrega– hace que, en los fieles bien dispuestos, *casi todos los actos de la vida* sean santificados por la gracia divina que emana del misterio pascual de la pasión, muerte y resurrección de Cristo... y hace también que el *uso honesto de las cosas materiales* pueda ordenarse a la santificación del hombre y a la alabanza de Dios"[7].

Así pues, prescindiendo de otras referencias, directas o indirectas, y ciñéndonos a los dos únicos números transcriptos del texto conciliar, encontramos por tres veces señalada esta ordenación de los sacramentales hacia las realidades terrenas y las cosas temporales, o –repitiendo una vez más las palabras del Magisterio– hacia la santificación de las diversas circunstancias y los diversos actos de la vida, así como del uso honesto de las cosas materiales. Creemos que, junto con la relación a los sacramentos, nada es tan destacado por el Concilio en lo que se refiere a su enseñanza sobre los sacramentales. Ello, por otra parte, los proyecta hacia las perspectivas abiertas por la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual.

[7] *Const. sobre la Sda. Lit.*, c. III, nn. 60 y 61.

En efecto, la Constitución pastoral *Gaudium et spes* nos ofrece un enlace patente con el tema y los puntos subrayados al recordar que "la norma cristiana es que hay que purificar por la cruz y la resurrección de Cristo y encauzar por caminos de perfección todas las actividades humanas"[8]. En el mismo sentido nos recuerda también que la caridad cristiana "no hay que buscarla únicamente en los acontecimientos importantes, sino, ante todo, en la vida ordinaria"[9]. Igualmente se agrega que el influjo de la Iglesia sobre el mundo se ejerce "...dotando a la actividad diaria de la humanidad de un sentido y de una significación mucho más profundos..."[10]. Y todavía, insistiendo en la misma idea, se afirmará más adelante: "Siguiendo el ejemplo de Cristo, quien ejerció el artesanado, alégrense los cristianos de poder ejercer todas sus actividades temporales, haciendo una síntesis vital del esfuerzo humano, familiar, profesional, científico o técnico, con los valores religiosos, bajo cuya altísima jerarquía todo coopera a la gloria de Dios"[11]. Por último, señalamos la alusión del documento conciliar a la función de los seglares para "lograr que la ley divina quede grabada en la ciudad terrena"[12] y la alusión a la función de la Iglesia jerárquica para que "toda la actividad temporal de los fieles quede como inundada por la luz del Evangelio"[13]. Todo lo cual nos manifiesta un interés pecualiarísimo de la Iglesia en el cual se inserta la destacada ordenación de los sacramentales hacia las realidades terrenas.

En este sentido también, el Concilio reconoce la necesidad de reformar los ritos de los sacramentales –y aun las ceremonias de los sacramentos– a los efectos de que se acomoden "a las necesidades presentes"[14]. Para lo cual quizá se requiera una verdadera renovación, con la creación de nuevos sacramentales, algo, en fin, más profundo que una simple adaptación, para que estos ritos respondan a una cultura que, en gran parte, ha dejado de ser rural y ha pasado a ser urbana.

Asimismo, entre las "necesidades presentes" a las que deben acomodarse los ritos hay que incluir "el genio y las cualidades peculiares de las distintas razas y pueblos"[15] ya que algunos elementos contenidos en el Ritual y Pontifical Romanos son expresión de áreas culturales limitadas.

[8] p. I, c. III, n. 37; versión castellana de *Conc. Vat.* II, B.A.C., Madrid, 1965, pág. 258.
[9] *Ibid.*, n. 38, pág. 259.
[10] *Ibid.*, can. IV, n. 40, págs. 263-264.
[11] *Ibid.*, n. 43, págs. 269-270.
[12] *Ibid.*, n. 43, pág. 270.
[13] *Ibid.*, n. 43, pág. 271.
[14] *Const. sobre la Sda. Liturgia*, can. III, n. 62.
[15] *Ibid.*, can. I, n. 37.

Por último, la revisión de los sacramentales[16] "atendiendo a las necesidades de nuestros tiempos", con la posibilidad, en función de ello, de "añadir también nuevos sacramentales" es considerado sumamente importante desde el punto de vista misionero, dado que permitirá oponer en forma apropiada los ritos cristianos a las prácticas supersticiosas y mágicas, sustituyendo a éstas por aquéllos. Y de este modo se podrán incorporar también al tesoro del culto cristiano algunos elementos religiosos que poseen ciertos países de misiones y que fácilmente podrían convertirse en sacramentales de la Iglesia.

Pero si incluso los "sacramentos naturales" paganos –de los que podemos encontrar referencias en Santo Tomás[17]– o los elementos de ellos que persisten en los ritos religiosos de los países de misión, tienen un valor positivo cierto que puede ser rescatado, purificado y elevado, incorporándose a la unidad del culto cristiano a través de los sacramentales, con mayor razón podría encontrarse en los ritos de las grandes religiones no cristianas y, sobre todo, de los cristianos separados, un cierto valor sacramental rescatable. No olvidemos al respecto que, como dice Santo Tomás, en cuanto a la *corruptio eorum quae ad fidem pertinent* –que es la que aquí nos interesa– están más alejados de la verdadera fe los gentiles que los herejes[18]. Con lo cual nuestro tema se abre también a las perspectivas ecuménicas de hoy.

III. Los sacramentales en el Código de Derecho Canónico (1983)

El tema está incluido en el libro IV, sobre la función de santificar de la Iglesia. En él, su primera parte se refiere a los sacramentos, siendo, lógicamente, lo más importante y extenso. A continuación, la parte segunda y tercera llevan como títulos "Los otros actos del culto divino" y "Los lugares y tiempos sagrados". Dentro de la segunda parte, el título primero se refiere directamente a los sacramentales[19]. Si bien, estimamos que a lo largo de las dos partes mencionadas están también presentes los mencionados sacramentales.

Si nos limitáramos al solo examen de la definición, realizando la comparación con el Código de 1917, bastaría notar el cambio de "cosas o acciones" por el de "signos sagrados" en el canon 1166. Esto, ya lo señalamos como conveniente. Y, por otra parte, el Código repite la defini-

[16] *Ibid.* can. III, n. 79.
[17] Cfr. *Summa Theol.*, III, q. 61, a. 3, ad 2um.; q. 70, a. 4, ad 2um.
[18] Cfr. *Ibid.*, II-II, q. 10, a. 6.
[19] Cáns. 1166-1172.

ción de sacramentales propuesta por la Constitución *Sacrosanctum Concilium* 60. Esta es una modificación importante con respecto al texto del antiguo canon 1144.

El Código, si bien reitera que "sólo la Sede Apostólica puede establecer nuevos sacramentales"[20], no establece con precisión que es propio de la naturaleza de ellos su institución por la Iglesia; cosa que sí está bien establecida en el texto conciliar.

Por otra parte, el Código enumera como sacramentales las consagraciones, dedicaciones, bendiciones y exorcismos. En cambio, separa otros actos del culto –como, por ejemplo, las exequias, que son también sacramentales de la Iglesia–. Y no se hace referencia, a la consagración de las vírgenes; a la bendición del abad y de la abadesa; a la profesión monástica y religiosa, etc., que son sacramentales de particular relieve. Tampoco está señalado en el Código la finalidad de los sacramentales, por los que los hombres se disponen a recibir el efecto principal de los sacramentos; y se santifican las diversas circunstancias de la vida. De modo tal, que para los fieles bien dispuestos, casi todos los actos de su vida son santificados[21]. Quizá una normativa sobre las condiciones para la recepción de los sacramentales hubiera ayudado a una ampliación del Bendicional, que deja de lado múltiples actividades humanas de la vida presente, quedando así sin aplicar lo establecido por el Concilio.

Por último, siguiendo al Concilio, se determina, en cuanto al ministro, que algunos sacramentales pueden ser administrados por laicos que posean las debidas cualidades, "según lo establecido en los libros litúrgicos y a juicio del Ordinario"[22]. Y, en cuanto al sujeto, el Código admite que las bendiciones pueden darse también "a los catecúmenos, e incluso a los no católicos, a no ser que obste alguna prohibición de la Iglesia"[23]. En el concepto de "no católicos" se incluyen tanto los bautizados como los que no lo están.

Como es sabido, toda la legislación canónica en este campo debe ser completada por la normativa litúrgica que se encuentra en los rituales y particularmente en sus introducciones generales o prenotandos. De allí que solamente teniendo en cuenta el Ritual de las Bendiciones, y el Pontifical Romano, se alcanzará una visión más completa de este tema.

[20] Can. 1167.
[21] *Const. Sacrosanctum Concilium,* 60 y 61.
[22] Can. 1168.
[23] Can. 1170.

IV. Los sacramentales en el Libro de las Bendiciones (1984)

El *De Benedictionibus* (DB) del nuevo *Ritual romano* fue promulgado por decreto del 31 de mayo de 1984. El *Bendicional* en castellano apareció en 1986. Las bendiciones allí contenidas, dado que están oficialmente establecidas por la Iglesia, pertenecen al género de los sacramentales; en cambio, otras bendiciones, no establecidas o instituidas oficialmente por la Iglesia, son ejercicios piadosos o pertenecientes a la devoción popular, pero no son sacramentales en sentido estricto.

Con respecto a la naturaleza de las bendiciones, el Ritual que tratamos se refiere, en primer lugar, a la bendición en sentido amplio, considerándola en la creación y en la encarnación redentora. Cristo es denominado la máxima bendición del Padre y se hace referencia a que apareció en el Evangelio bendiciendo a los hermanos, principalmente a los más humildes[24]. Todo lo que Dios ha creado nos muestra la bendición de Dios y nos invita e impulsa a bendecirlo; lo cual vale principalmente después que el Verbo encarnado comenzó a santificar todas las cosas del mundo, gracias al misterio de su encarnación. Las bendiciones miran primariamente a Dios, cuya grandeza y bondad ensalzan; pero, en cuanto comunican los beneficios de Dios, miran también a los hombres, a los que Dios rige y protege con su providencia; pero también se dirigen a las cosas creadas, con cuya abundancia y variedad Dios bendice al hombre[25]. Y, seguidamente, se afirma que, en la Eucaristía, la Iglesia recibe la gracia y la fuerza que hacen de ella misma bendición para el mundo[26]. Y la misma Iglesia también, movida por la fuerza del Espíritu Santo, ha instituido diversas formas de bendecir, con las que invita a los hombres a alabar a Dios y los anima a pedir su protección.

Y, llegados a este punto, uniendo dos textos del Libro de las Bendiciones, podemos formular, a nuestro entender con plena fidelidad a la concepción de la Iglesia manifestada en el Ritual, una definición en sentido estricto, de esos sacramentales especiales que son las bendiciones. Podemos decir que son signos sagrados, instituidos por la Iglesia imitando en cierto modo a los sacramentos, que significan unos efectos, sobre todo de carácter espiritual, los cuales se alcanzan gracias a la impetración de la Iglesia[27].

[24] DB 3; cf. Hch 3, 26; Mc 10, 16; 6, 41; Lc 24, 50, etc.
[25] DB 7.
[26] DB 8.
[27] DB 9 y 10.

Como vemos, esta definición coincide con la de los sacramentales en general, y no es fácil de discernir lo que podríamos considerar como lo específico de las bendiciones. Tal vez, dentro del texto mismo *De Benedictionibus*, convenga acudir a la estructura típica de ellas, para una mayor determinación. Al respecto, nos dice el Ritual que la celebración típica de la bendición consta de dos partes: la primera es la proclamación de la palabra de Dios, la segunda la alabanza de la bondad divina y la impetración del auxilio celestial. La primera parte tiende a que la bendición sea realmente un signo sagrado; por ello, su centro es la indicada proclamación de la palabra de Dios. La segunda parte tiene por objeto alabar a Dios y obtener su ayuda por Cristo en el Espíritu Santo. El núcleo central de esta parte lo constituye la fórmula de bendición, u oración de la Iglesia, acompañada con frecuencia de un signo determinado. Y para fomentar la piedad de los presentes, puede añadirse la oración de los fieles, que normalmente precede a la fórmula de bendición, y a veces la sigue[28].

En cuanto al sujeto de las bendiciones, están, en primer lugar, los hombres –tanto los renacidos como los que han de renacer por la gracia–. Pero la Iglesia bendice también las cosas y lugares relacionados con la actividad humana o con la vida litúrgica e incluso con la piedad y devoción, pero teniendo siempre presentes a los hombres que utilizan aquellas cosas y actúan en aquellos lugares[29].

En cuanto a lo que podríamos llamar la extensión o los límites del ámbito de las bendiciones, el Ritual, siguiendo al Concilio, considera que abarca todos los acontecimientos del mundo, todos los actos de la vida, el uso honesto de casi todas las cosas materiales, con la condición de que se trate de cosas, lugares o circunstancias que no contradigan la norma o el espíritu del Evangelio[30].

En cuanto al ministro, el Libro de las Bendiciones discierne lo que compete al Obispo, al párroco, a los presbíteros, a los diáconos y a los acólitos y lectores. Pero agrega que también los otros laicos, hombres y mujeres, pueden celebrar algunas bendiciones, ya sea en virtud de su propio cargo –como los padres con respecto a sus hijos–, ya sea en virtud de un ministerio extraordinario o alguna función peculiar en la Iglesia –como los religiosos o los catequistas–, según el juicio del Ordinario del lugar[31].

En cuanto a los signos visibles que con frecuencia acompañan a las oraciones, ellos tienen la finalidad de evocar las acciones salvadoras del

[28] Cfr. DB 20, 21 y 22.
[29] Cfr. DB 12.
[30] Cfr. DB 13 y 14.
[31] Cfr. DB 16 y 18.

Señor, mostrar una cierta conexión con los principales sacramentos, y, de este modo, alimentar la fe de los allí presentes, captando así su atención para que participen en el rito. Los principales signos que se emplean son los siguientes: extensión, elevación o unión de las manos, imposición de las manos, aspersión del agua bendita –exhortando a los fieles a que renueven la fe de su bautismo– e incensación –signo de veneración y honor, que a veces simboliza la oración de la Iglesia–. Aunque estos signos, y principalmente el signo de la cruz, expresan una cierta evangelización, para hacer más activa la participación y evitar el peligro de superstición, normalmente no está permitido dar la bendición de cosas y lugares con el solo signo externo, sin ningún acompañamiento de la palabra de Dios o de alguna plegaria[32].

En cuanto a las adaptaciones que competen a las Conferencias episcopales, a ellas les incumbe confeccionar un Ritual particular correspondiente a este título del Ritual romano, acomodándolo a las necesidades de cada lugar. Dicho Ritual podrá usarse después que las actas hayan sido aprobadas por la Sede Apostólica. Y, entre otras cosas, corresponde en esta materia a las Conferencias episcopales definir las adaptaciones, según los principios establecidos en el Ritual romano, respetando la estructura propia de los ritos[33].

En cuanto al plan de conjunto del Libro de las Bendiciones, en él se distinguen cinco partes, subdivididas en capítulos, dentro de los cuales podemos encontrar diversas fórmulas y formularios.

La primera parte presenta las bendiciones que se refieren directamente a las personas, y allí se encuentran las bendiciones de las familias y sus miembros; las de los enfermos, misioneros, catequistas, peregrinos; las de las sociedades destinadas a prestar ayuda en las necesidades públicas; y las de los viajeros[34].

La segunda parte contiene las bendiciones que atañen a las construcciones y a las diversas actividades de los cristianos. Incluye, entre otros, la bendición de una nueva casa, de un nuevo seminario, de una nueva casa religiosa, de una nueva escuela o universidad, de una nueva biblioteca, de un nuevo hospital, de locales destinados a los medios de comunicación social, de instalaciones deportivas, de algunos instrumentos técnicos, de instrumentos de trabajo, de los animales, los campos, los frutos nuevos, y la bendición de la mesa.

[32] Cfr. DB 26 y 27.

[33] Cfr. DB 39; Const. *Sacrosanctum Concilium,* n. 63, b); *Código de Derecho Canónico,* cáns. 838 §§ 2 y 3 y 1167 §1.

[34] En el *Bendicional* castellano encontramos en esta parte otro capítulo referido a las bendiciones para lectores y acólitos, que, sin haber recibido la correspondiente institución, cumplen habitualmente esos oficios, tanto en las celebraciones de la Eucaristía como en las demás celebraciones litúrgicas.

La tercera parte agrupa las bendiciones de las cosas que en las iglesias se destinan al uso litúrgico o a las prácticas de devoción, tales como la bendición de una nueva pila bautismal, de un nuevo sagrario, de una nueva cruz, de las imágenes del Señor, de la Virgen María o de los santos, que se exponen a la veneración de los fieles; bendiciones de una campana, de un órgano, de los objetos destinados al uso litúrgico, del agua, de las estaciones del *Via Crucis*; bendición de un cementerio.

En la cuarta parte se encuentran las bendiciones de objetos destinados a fomentar la devoción del pueblo cristiano: bendiciones del agua o de algunos otros elementos en honor de la Virgen María y de los santos, medallas, crucifijos, imágenes religiosas, que no se han de exponer en lugares sagrados; rosarios, escapularios.

La quinta parte contiene bendiciones para diversas circunstancias, como la bendición en la acción de gracias por los beneficios recibidos y la bendición para diversas ocasiones, que son ritos genéricos.

Frente a todo este conjunto de ritos de bendición –al que las Conferencias Episcopales pueden agregar algunos pocos más como lo ha realizado la española en su *Bendicional*–, cabe formular algunas observaciones: en primer lugar, se destaca la importancia dada a la palabra de Dios y al lenguaje bíblico, así como el sentido prioritario de la acción de gracias a Dios que debe primar en las bendiciones, sobre la petición, y, aun con respecto a ésta, no cabe duda que se deben buscar primero los dones espirituales o sobrenaturales que los beneficios materiales o de orden terreno-natural; quizá en el Libro de las Bendiciones no está tan definida la ordenación a preparar a los fieles para una más fructuosa recepción de los sacramentos, así como tampoco para santificar las diversas circunstancias de la vida del hombre contemporáneo y no se ve un criterio objetivo de clasificación suficientemente claro, fuera del libro primero, aunque reconocemos que no es fácil encontrar dicho criterio ante la multitud y diversidad de estos sacramentales; por ejemplo, no aparecen discernidas las que podríamos considerar como bendiciones constitutivas y las invocativas; además, aparecen un tanto mezcladas aquellas bendiciones que se ordenan de modo directo a la gloria de Dios y el bien sobrenatural de los hombres y aquellas otras en las que esa finalidad última debe obtenerse a través del recto desempeño de las actividades laicales de los hombres en la sociedad civil. Está bien destacada la centralidad de la persona, cuyo bien se busca siempre en las mismas bendiciones de los objetos que el hombre deberá usar; y, por otra parte, el capítulo primero del libro primero, dedicado a las bendiciones de las familias y de sus miembros, es, quizás, el más rico de este Ritual.

Sin embargo, nos podemos preguntar la causa de que se desconozcan todos los otros ámbitos sociales en los que los hombres realizan sus actividades, lo que se suelen llamar las sociedades intermedias, como,

por ejemplo, en el orden territorial, el municipio, la provincia; y, en el orden laboral, los colegios profesionales, los gremios, las empresas, etc. Así como, en el orden jurídico-canónico, la parroquia no designa primariamente un edificio, ni una demarcación territorial, sino una comunidad de fieles cristianos –actuales o potenciales–, así también en las sociedades antes mencionadas se designan, ante todo, comunidades humanas con fines lícitos, que carecen de toda la fuerza de impetración que les podría otorgar la Iglesia para el feliz logro de sus fines intermedios autónomos y, especialmente, para su recta ordenación al fin último. E incluso podríamos notar el hecho de que toda la sociedad política nacional e internacional brilla por su ausencia en el Libro de las Bendiciones; a lo que podríamos agregar la misma ausencia de la bendición de la Iglesia para las asociaciones de tipo económico. Se podrá, ciertamente, argumentar que dichos ámbitos están descristianizados en el mundo presente, lo cual es muy cierto. Pero, ¿acaso los sacramentales de la Iglesia no pueden ser recibidos por los malos cristianos y por los no cristianos?, ¿acaso no se encierra en ellos una pedagogía que podría contribuir a la recristianización de dichos ámbitos?, ¿acaso las bendiciones no podrían estar precedidas de algún juramento o compromiso de observar una adecuada normativa, también a elaborar, que indicase la conducta cristiana en un ámbito determinado? Estos y otros muchos interrogantes nos quedan en esta línea de pensamiento, al constatar que no se cumple ni remotísimamente lo pedido por el Concilio de que todas las circunstancias de la vida y las actividades de los hombres sean santificadas por los sacramentales. De hecho, la inmensa mayoría de las actividades de la vida humana cotidiana hodierna, en una sociedad urbana –no agraria como la medieval–, industrial o postindustrial, tecnificada y, sobre todo, inficionada de secularismo, no está santificada por los sacramentales de la Iglesia, salvo de un modo muy genérico. Podríamos preguntarnos si la Iglesia no debería irrumpir con sus bendiciones en esa misma sociedad, incluso con una cierta omnipresencia, con intrepidez paulina, como una forma de enfrentar tanto el secularismo como la injusticia presente en el mundo actual, y como una forma de trabajar por la paz y de aproximar a los hermanos separados y a los no cristianos.

V. La sacramentalidad peculiar del matrimonio

El matrimonio tiene la particularidad de encontrarse simultáneamente con un pie en el ámbito que de algún modo podríamos llamar profano y, por otra parte, con otro pie en el ámbito religioso, sagrado, sacramental. Porque en él hay una realidad preexistente que es elevada a sacramento, que no tiene un valor meramente simbólico, como el

lavado del bautismo o la alimentación de la eucaristía. En el matrimonio su realidad natural asumida importa en sí misma. Más aún, el sacramento no sólo eleva esa realidad, sino que la sana, con respecto a las consecuencias que el pecado original y los pecados personales han dejado en lo humano. Esta sacramentalidad del matrimonio tan peculiar es quizá lo que ha ocasionado que la toma de conciencia de la Iglesia haya tenido lugar en épocas relativamente tardías.

Al respecto, podríamos decir que, en la Historia de la Iglesia, como es sabido, siempre se ha considerado el carácter sagrado del matrimonio. Podríamos decir que aún en el matrimonio contraído por los no bautizados aparece dicho carácter, también ahora, dado que en el matrimonio se da la participación del amor de Dios, aunque nos quedáramos en un plano natural. Se trataría de un amor muy total entre los cónyuges, en cuya totalidad se incluye el tiempo[35]. Y, por otra parte, el acto conyugal, expresión de ese amor, debe estar abierto a la procreación; y en el origen de la vida está Dios.

Más aún. Incluso en el matrimonio natural se puede encontrar, de alguna manera, un cierto signo y una cierta participación de la unión de Cristo con su Iglesia, como lo dice Santo Tomás, a propósito de la fe del hombre anterior al estado de pecado[36].

Pero la Iglesia adquirió plena conciencia de que el matrimonio entre bautizados es uno de los siete sacramentos. Ello tuvo lugar a través de un largo proceso. A través de más de un centenar de columnas el *Dictionnaire de Théologie Catholique* expone dicho proceso[37]. En él tuvo lugar lo que podría considerarse como una etapa de preparación de la doctrina clásica, en el siglo XI, con las colecciones canónicas francesas, alemanas e italianas; las doctrinas de teólogos y canonistas; y las decisiones pontificias. Pero las primeras síntesis las encontramos en la mitad del siglo XII. Podemos señalar que una gran influencia en el desarrollo de la doctrina sobre la sacramentalidad del matrimonio la tuvieron dos grandes obras, una canónica y otra teológica. Fueron el *Decreto* de Graciano y las *Sentencias* de Pedro Lombardo[38].

Anteriormente nos hemos encontrado con la distinción entre "sacramentos" mayores y menores, que aparece en Hugo de San Víctor y que, con el tiempo, llegará a constituir la distinción entre sacramentos en sentido estricto y sacramentales de la Iglesia[39].

[35] *Familiaris consortio*, n. 11.

[36] II - II, q. 2, a. 7, in c.

[37] Cf. "Mariage", en *Dictionnaire de Théologie Catholique* (DTC), Tome IX, 2a. p., col. 2129 y s.

[38] Cf. *Ibidem*, col. 2149 y s.

[39] Cf. *Ibidem*, col. 2144 y s.; cf. José BONET ALCÓN, *Los "Sacramentos menores"*, Publ. ACS, Buenos Aires, 1993, pág. 29 y s.

Junto con la controversia que se plantea sobre si es sacramental o no el matrimonio no consumado y sobre si son sacramentales o no las segundas nupcias, se irá llegando al triunfo definitivo de la doctrina consensual, como es sabido, por etapas que irían, desde Alejandro III hasta Inocencio III o Gregorio IX[40]. Y, en una concurrencia de la teología y el derecho canónico, diversas otras problemáticas se irán planteando como, por ejemplo, el valor del acto conyugal: si es simplemente útil o verdaderamente honesto[41].

Por otra parte, desde mediados del siglo XII se encuentran las enumeraciones septenarias de los sacramentos, incluyendo al matrimonio, al punto de que se llegará a plantear si el matrimonio de los infieles es sacramento[42].

También se toma conciencia de que "entre bautizados no puede haber contrato matrimonial válido que no sea por eso mismo sacramento"[43]. Al respecto, puede señalarse, como excepción, la postura de Duns Scoto[44] que considerará la "forma" del sacramento entendida muy rígida y materialmente, de tal modo que serían necesarias las palabras de los contrayentes para que hubiera sacramento. Y así, en el caso de los mudos o del matrimonio por poder tendríamos un matrimonio no sacramental entre bautizados[45].

Posteriormente, en el siglo XVI, Melchor Cano considerará que el matrimonio contraído sin la presencia de un sacerdote o ministro sagrado no es sacramento. Ello por considerar erróneamente que dicho ministro sagrado que asiste al matrimonio es el verdadero ministro del sacramento. La tesis de Cano será refutada anticipadamente por Domingo de Soto y con posterioridad por Belarmino, con numerosos argumentos[46].

Y, por último, también podemos señalar la postura de Billuart en el siglo XVIII[47], para quien la sacramentalidad o no del matrimonio dependía de la voluntad de los esposos, de modo tal que pudiera realizarse un matrimonio natural solo, sin que fuera, por eso mismo sacramento.

Pero esa posición no prevalecerá de tal manera que la inseparabilidad entre contrato matrimonial y sacramento entre bautizados se robustecerá

[40] Cf. *DTC*, citado, col. 2156 - 2158.
[41] Cf. *Ibidem*, col. 2177 y s.
[42] Cf. *Ibidem*, col. 2196 y s.; col. 2201.
[43] Can. 1055 § 2.
[44] Cf. DTC, citado, col. 2203 - 2205.
[45] Cf. J. BONET ALCÓN, *El matrimonio en el nuevo Código de Derecho Canónigo*, Buenos Aires, 1985, págs. 6 y 7.
[46] Cf. *Ibidem*, pág. 7; DTC, citado, col. 2255 - 2257.
[47] Cf. *Ibidem*, pág. 7; DTC, citado, col. 2259 - 2260.

como doctrina clásica en la Iglesia, incluso como consecuencia de la secularización del matrimonio y la posición del laicismo y liberalismo que tratará de ubicar el matrimonio en cuanto tal en el orden civil, dependiendo del estado, dejando la sacramentalidad como un simple agregado que puede estar o no. Pero la Iglesia siempre condenó esa división y desde Pío VI, pasando por León XIII en la Encíclica *Arcanum* y después Pío XI en la Encíclica *Casti Connubii,* etc., hasta el Concilio en la *Gaudium et Spes,* nº 48 y ss., y la *Familiaris Consortio,* y el Código en el citado canon 1055, siempre el Magisterio ha afirmado la absoluta inseparabilidad entre el verdadero matrimonio entre bautizados y el sacramento. Entre bautizados, si hay matrimonio, hay sacramento; si no hay sacramento, no hay matrimonio[48].

VI. Casos en que el Rito del matrimonio constituye un sacramental de la Iglesia y no un sacramento

Un caso digno de ser conocido es el que tiene lugar en Tokyo, en la Universidad "Sophia" de los PP. Jesuitas, y, más en concreto, en la iglesia San Ignacio de dicha Universidad. Allí, desde hace tres décadas y con un permiso por diez años de la Santa Sede que se ha ido renovando sucesivamente, se celebra el matrimonio de no bautizados usando el Rito del sacramento del matrimonio. Esto tiene lugar a petición de los interesados. Y, en los últimos lustros, ha alcanzado la cifra de unos 800 matrimonios por año. Lógicamente, en este caso, al no estar bautizados los contrayentes, el Rito del matrimonio se convierte en el Rito propio de un sacramental de la Iglesia.

Sobre el tema puede ser útil tener en cuenta el contexto religioso cultural en que tiene lugar la mencionada realidad, la preparación al matrimonio y la consecuencia religiosa posterior. Con respecto a lo primero, cabe señalar que una gran parte de la población está tan absorbida por el trabajo que no le queda tiempo ni para la familia, ni para las amistades, ni para el arte, ni para la cultura, ni para la religión. Con notable espíritu de sacrificio, con una singular autodisciplina, con un sentido trágico de la vida, ese pueblo es, sin embargo, capaz de captar el simbolismo expresivo de los ritos; y de percibir, aunque sea vagamente, la incidencia de esos ritos en hacer eficaces los compromisos que se asumen. Lo cual, entre otras cosas, les lleva a la aceptación y a la elección de la celebración del matrimonio cristiano.

Más aún. Ellos aceptan someterse a una larga preparación, de seis meses, con una o dos reuniones semanales, a pesar de las dificultades

[48] DTC, citado, col. 2272 y s.; Cf. J. BONET ALCÓN, *El matrimonio en el nuevo Código de Derecho Canónigo,* Buenos Aires, 1985, pág. 7.

que tienen para el tiempo libre. Y, en dichas reuniones, no sólo van rectificando y/o complementando sus ideas sobre el matrimonio y la familia, hasta llegar a adherir a los principios y valores propios del matrimonio natural, sino que afianzan su fe en Dios y obtienen algún conocimiento acerca de Jesucristo.

La consecuencia es que, en bastantes casos, al cabo de unos años, o cuando tiene lugar el nacimiento del primer hijo, solicitan el bautismo. Ello, normalmente, habiendo continuado la vinculación con el sacerdote y el grupo de su preparación al matrimonio. De tal manera que, siendo un pueblo en el que las conversiones escasean, llega a ser la vía indicada la principal o una de las principales por las que se arriba a dicha conversión.

El otro caso, con el que nos encontramos más familiarizados, es el del matrimonio contraído entre un bautizado católico y un no bautizado, habiendo obtenido previamente la dispensa del impedimento de disparidad de cultos[49]. Dado que es considerado de modo casi unánime que este matrimonio no es sacramento, el Rito se convierte en un sacramental de la Iglesia. Y, en este caso, no sólo ni principalmente la bendición nupcial es un sacramental, sino lo fundamental del Rito[50].

VII. La bendición de la casa, sacramental de la Iglesia vinculado al matrimonio y la familia[51]

Es indudable la importancia de la vivienda, como lugar de estadía del hombre civilizado. Y, además, 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

[49] Cf. can. 1086, §§ 1 y 2; can. 1078, §§ 1 y 2.

[50] Prescindimos del problema planteado por las Iglesias orientales sobre si la bendición nupcial es parte integrante de la "forma" del sacramento, aunque excepcionalmente pueda no estar presente. Consideración ésta vinculada a la del verdadero ministro del sacramento del matrimonio. En la Iglesia latina son claras ambas consideraciones: los ministros son los contrayentes, y la bendición nupcial es un sacramental que acompaña y ayuda a la mejor recepción de los efectos del sacramento del matrimonio.

[51] Cf. Mons. Dr. L. ALESSIO, *Cuatro paredes y un techo,* en "Vida Pastoral", nº 210, págs. 5-8.

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"[52]. Esta plegaria puede prolongar y acompañar en la familia las grandes celebraciones de los tiempos y festividades del año litúrgico. Y se desarrolla especialmente en formas típicamente domésticas, como las oraciones al levantarse y al acostarse y la bendición de la mesa. Al mismo tiempo, la casa debe brindar algún espacio o algún elemento para el silencio, la meditación y la oración individual y secreta de cada miembro de la familia[53].

Esto supuesto, es lógico que los cristianos soliciten la bendición de su casa, y la liturgia de la Iglesia ofrece para ello una *Bendición para una nueva casa*[54]. Y puede ser conveniente que tanto la esposa[55] como el esposo[56] comiencen pidiendo la bendición de la casa, cuando ella pue-

[52] *Familiaris Consortio*, 59.

[53] Cf. Mons. Dr. L. ALESSIO, *Cuatro paredes y un techo*, en "Vida Pastoral", n. 210, págs. 5 y 6.

[54] Cf. *Bendicional*, págs. 238-248.

[55] He aquí una bella fórmula con la que la esposa pide la bendición de su hogar: *Señor Jesucristo, te pedimos que bendigas nuestra casa y todo lo que hay en ella: el aire que respiramos y el espacio donde nos movemos, las cosas de que nos valemos para nuestros quehaceres, la cocina, el fuego y la comida, el trabajo, a fin de que haya siempre para nosotros y para los demás; el recinto sagrado en el que marido y mujer se hacen una sola cosa en el amor; construyendo así la familia que hoy somos y la que seremos. Te pedimos, Señor, que bendigas también el patio, el jardín, los adornos y los juguetes, y esos lindos recuerdos que colgamos en las paredes y que nos dicen cosas que nunca debemos olvidar. Bendice, Señor, sobre todo a los seres vivos que la construimos como hogar; padres e hijos, parientes y amigos. Haz, Señor, que en nuestra casa reine siempre la paz, el amor y la unidad, que sus puertas estén siempre abiertas para acoger a cuantos busquen en ella una mano amiga, un corazón de hermano* (L. ALESSIO, o. c., pág. 6).

[56] He aquí otra bella fórmula con la que el esposo pide la bendición: *Y ahora que asistiremos a la bendición del sacerdote, te pedimos, Señor, que se realice plenamente cuanto queremos simbolizar con este gesto: que todo se purifique al contacto con esta agua bendecida, que nos recuerda a la de nuestro Bautismo. Y ya que esta agua, además de pura, es fecunda, haz, Señor, que se multipliquen en esta casa toda suerte de bienes materiales y espirituales. Por nuestra parte, no olvidaremos, Señor, que después de esta bendición nuestra casa será también tuya. Queremos que, de hoy en adelante, Tú estés presente, que seas miembro de nuestra familia, el más importante, el Amigo fiel en las buenas y en las malas. Siempre habrá un lugar para Ti entre nosotros, porque así lo decidimos cuando nos casamos. Y como sabemos que Tú estarás con nosotros, te prometemos esforzarnos por ser cada día lo que Tú esperas de nosotros: amigos, y estar siempre atentos para poder descubrirte en todo lo que suceda a fin de hacerte ese lugar que ahora te ofrecemos. Todo esto, Señor, lo digo y te lo prometo en mi nombre y en el de mi esposa y mis hijos* (L. ALESSIO, o. c., pág. 6).

de ser realizada por los pastores. Pero si no se pudiera contar con la presencia de un ministro sagrado, la bendición podrá ser presidida por un laico (normalmente el padre o la madre), en presencia de los que habitan la casa.

La celebración comienza con la señal de la cruz y el saludo de quien preside. Le sigue una breve introducción en la que se expone el sentido de la bendición: que Cristo se digne entrar en la casa y bendecirla con su presencia. A continuación se realiza una lectura bíblica que aporte la luz de la Revelación a la ceremonia que se está realizando. Entre otras varias, puede elegirse el relato de Jesús en la casa de Zaqueo[57]; o el de Jesús en la casa de Marta y María en Betania[58]. En ellas vemos el efecto benéfico del ingreso de Jesús a un hogar. La indicada lectura puede ser seguida de un salmo responsorial. Y después se hace un momento de oración comunitaria, de la manera que mejor responda a la situación espiritual y a las posibilidades de los participantes: en silencio o con invocaciones[59].

A esto sigue la parte culminante del Rito que está constituida por la oración de bendición. El ministro, si es sacerdote o diácono, la recitará con las manos extendidas, de lo contrario, con las manos juntas. Y ella expresa: *Asiste, Señor, a estos servidores tuyos que, al inaugurar (hoy) esta vivienda, imploran humildemente tu bendición, para que, cuando vivan en ella, sientan tu presencia protectora, cuando salgan, gocen de tu compañía, cuando regresen, experimenten la alegría de tenerte como huésped, hasta que lleguen felizmente a la morada preparada para ellos en la casa de tu Padre. Tú que vives y reinas por los siglos de los siglos. Amén*[60].

Notemos que, si no se tratara de la inauguración de una vivienda, podría decirse en la invocación inicial: *...estos servidores tuyos que habitan esta vivienda e imploran tu bendición....* Notemos también que la oración está dirigida a Jesucristo, no al Padre Celestial, como es lo común. Por ello, no podría ser utilizada por quien y para quien no tuviera la fe en Cristo, Hijo de Dios. Y señalamos que el sentido más profundo de la bendición es la petición de que Cristo sea el protector, el refugio *(te refugium),* el acompañante *(te cómite)* y el huésped *(te hospes),* de los habitantes de la vivienda[61].

[57] Lc 19, 1-10.
[58] Lc 10, 38-42; o bien, Jn 12, 1-11.
[59] Cf. *Bendicional,* n. 547, pág. 242.
[60] *Ibidem,* n. 548, pág. 243.
[61] Cf. L. ALESSIO, o. c., pág.7.

VIII. La bendición del lecho nupcial[62]

Es evidente que este Rito, propio de la liturgia romana y presente en el viejo Ritual, supone una concepción positiva, natural y sobrenaturalmente, de la sexualidad. Al respecto podríamos decir que la sexualidad para la Iglesia católica es un don de Dios. Está integrada a toda la persona. Su ejercicio es expresión de un amor muy total, en cuya totalidad se incluye el tiempo. Tiene su ubicación adecuada exclusivamente en el matrimonio indisoluble. Tiene sentido sagrado. En el acto conyugal hay una especial presencia de Dios, porque Dios es amor y se participa del amor divino en el amor humano; y porque Dios está en el origen de la vida y el acto conyugal debe estar siempre abierto a la vida.

La Iglesia lamenta que al acto conyugal se lo cierre artificialmente a la procreación; que se lo saque fuera del matrimonio; que se lo desvincule del amor, convirtiéndole en una pura búsqueda egoísta de placer; que se busque el placer individual con la autoexcitación; que se pretenda legitimar uniones desordenadas como las homosexuales; y, peor aún, las llamadas perversiones psicosexuales como sadismo, masoquismo, fetichismo, etc. En estos casos la corrupción de lo mejor da por resultado lo peor.

En la educación para el amor, la Iglesia considera que la castidad prematrimonial es posible e incluso sería relativamente fácil si el apetito sexual no estuviera exacerbado desde afuera por los medios de comunicación social. La exhibición infame de aquello que debería tener lugar en la intimidad obliga a un esfuerzo ascético y autodominio más intensos, a una guarda de los sentidos y una más abundante gracia de Dios que se obtiene en la oración. Además, es útil recordar que la juventud no está hecha para el placer sino para el heroísmo. En la alegría del sacrificio y el servicio a los necesitados se recibe el ciento por uno de lo que se da; y se obtiene una felicidad mucho mayor que la que brindan los permisivismos.

Y, con respecto al noviazgo, Dios bendice a los que lo viven castamente, con las dificultades que eso implica hoy. En ellos crece el amor espiritual; se suscitan energías ocultas y se garantiza una mayor felicidad futura. Y, como es sabido, la Iglesia no acepta las relaciones prematrimoniales, porque todavía no existe un compromiso pleno de amor total ante Dios y los hombres, que expresa el acto sexual; y porque puede surgir una nueva vida humana, con la tentación de cometer el terrible y odioso crimen del aborto; o de recibir el nuevo ser sin la posibilidad de brindarle educación; o puede conducir a un casamiento nulo

[62] Cf. *Ibidem*, pág. 8.

o imprudente, sin las mínimas garantías de un matrimonio exitoso y feliz.

Finalmente, la Iglesia valora e incluye en su vida y santidad el celibato y la virginidad por el Reino de los cielos. Ellos suponen una virilidad o femineidad bien definidas. Pero es algo que sólo pueden entender aquellos a los que se les otorga de lo Alto.

Quizá la problemática pastoral que entraña lo anteriormente expuesto puede haber conducido a no considerar prudente incluir esta bendición en el actual Bendicional. Sin embargo, el sentido cristiano de la sexualidad humana es perfectamente compatible con este viejo Rito, que no sabemos cuando fue introducido en la práctica religiosa católica. Ahora bien, San Avito de Vienne (hacia 494-518) hace un paralelo entre la consagración de las vírgenes ("en el tálamo del santo altar") y la bendición de la esposa en la cámara nupcial ("en el tálamo"). Se tiene una descripción de la ceremonia tal como existía en el siglo V: el presbítero o el obispo era invitado a dar la bendición a ambos esposos en la habitación nupcial. Esta bendición de los esposos en el dormitorio terminó siendo una bendición del lecho matrimonial[63]. Más recientemente, un Ritual Latinoamericano acompaña con una admonición pastoral la *Benedictio thalami*[64] en la que encontramos estas significativas palabras: "Desea la Iglesia que todos los actos de la vida humana, sean santificados y dirigidos a la vida eterna. Vivid, pues, de tal manera que todos ellos os sirvan para alcanzarla, y sed ejemplo para los demás en el amor y servicio a Dios y a vuestros prójimos"[65]. Vemos, pues, que si "todos los actos de la vida humana deben ser santificados", también se incluye el acto conyugal.

Y son también significativas las palabras de la oración de bendición: *Bendice, Señor, este lecho, para que los que reposen en él, vivan en paz y permanezcan obedientes a tu voluntad. Que vivan muchos años, multipliquen su descendencia y lleguen por fin al reino de los cielos. Por Cristo Nuestro Señor. Amén*[66].

El citado artículo termina su presentación de esta bendición diciendo: "Esta práctica litúrgica –que no debería abandonarse– constituye un estímulo para la reflexión de todos los interesados (esposos, jóvenes,

[63] Cf. *Ibidem.*

[64] Cf. *Elenchus Rituum –Ad instar "Appendicis" Ritualis Romani ad usum Americae Latinae–* CELAM, Typis Bedout-Medelii –ex auctoritate Sanctae Sedis Apostolicae–, MCMLXII, págs. 201-203 (Rit. Rom., tit. IX, cap. VI, n. 5).

[65] *Ibidem,* pág. 202.

[66] *Ibidem;* He aquí el texto latino: *Benedic, Dómine, thálamum hunc: ut omnes habitantes in eo, in tua pace consístant, et in tua voluntáte permáneant, et senéscant, et multiplicéntur in longitúdinem diérum, et ad regna caelórum pervéniant. Per Christum Dóminum nostrum. Amén.*

educadores, pastores) sobre el sentido cristiano de la sexualidad humana que no es ni la de las bestias ni la de los ángeles. Aquéllas no tienen espíritu y éstos no tienen cuerpo..."[67].

IX. Diversas bendiciones (sacramentales de la Iglesia) vinculados al matrimonio y la familia

En la primera parte del *Bendicional* que reúne las bendiciones que se refieren directamente a las personas, en su capítulo primero, presenta la bendición de las familias y sus miembros. Dentro de este capítulo se nos presentan ocho bendiciones[68], que incluyen, a su vez, uno, dos, tres o cuatro Ritos distintos, según que la bendición sea dentro de la Misa o fuera de ella; o se emplee el Rito breve; o el Rito de bendición esté unido a la celebración de la comunión fuera de la Misa; o se dé alguna circunstancia especial por la que se disciernan los Ritos.

Así, nos encontramos con la bendición de una familia[69]; la bendición anual de las familias en sus propias casas[70]; las bendiciones de los esposos[71], distinguiendo el Rito que se ha de emplear dentro de la Misa con motivo del aniversario del matrimonio o en otras circunstancias; las bendiciones de los niños[72], estén ellos ya bautizados o todavía no lo hayan sido; la bendición de los hijos[73]; la de los prometidos[74]; la de la mujer antes o después del parto[75]; y la bendición de los ancianos que no salen de casa[76]. Esta sola enumeración ya nos indica la gran riqueza bíblica y simbólica que puede impregnar a toda la vida de la 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 muy fuerte restricción del poder de los demonios.

Pero, aún limitándonos a la mera enumeración, sin pretender exponer ni comentar los contenidos, cosa que excede ampliamente los límites de este artículo, debemos notar que las bendiciones vinculadas o vinculables a la familia se encuentran también en otros lugares del

[67] Cf. L. ALESSIO, o. c., pág. 8.
[68] Cf. *Bendicional*, págs. 27-131.
[69] *Ibidem*, pág. 30 y s.
[70] *Ibidem*, pág. 40 y s.
[71] *Ibidem*, pág. 48 y s.
[72] *Ibidem*, pág. 68 y s.
[73] *Ibidem*, pág. 85 y s.
[74] *Ibidem*, pág. 93 y s.
[75] *Ibidem*, pág. 100 y s.
[76] *Ibidem*, pág. 117 y s.

Bendicional. En efecto, en la misma primera parte, en su capítulo segundo, nos presenta la bendición de los enfermos[77], sean ellos adultos o niños. Y es evidente que ellos pertenecen a alguna familia. Asimismo, en el capítulo octavo, se encuentra la bendición de los que van a emprender un viaje[78], que también pertenecen a alguna familia.

Por otra parte, en la segunda parte del *Bendicional,* que se refiere a las bendiciones que atañen a las construcciones y a las diversas actividades de los cristianos, también encontramos muchas bendiciones que pueden vincularse a la familia. En primer lugar, la que corresponde al capítulo X, ya tratada en particular, que es la bendición de una nueva casa[79]. También, la que se encuentra en el capítulo XIX, la bendición de todo lo relacionado con los desplazamientos humanos, que tiene una especificación concreta referida al vehículo singular, que bien puede ser el auto usado por los miembros jóvenes y adultos de la familia[80]. Y cada vez más, de acuerdo a la evolución de la vida moderna, podemos encontrar sentido y vinculación familiar a la bendición de algunos instrumentos técnicos (capítulo XX)[81]; y la de los instrumentos de trabajo (capítulo XXI)[82]. No se excluye del ámbito familiar la bendición de los mismos animales (capítulo XXIII)[83]. Y tampoco la bendición de los campos, las tierras de cultivo y los terrenos de pasto (capítulo XXIV)[84]; y la bendición en la presentación de los nuevos frutos (capítulo XXVI)[85]. Pero, la que tiene una impronta familiar indudable es la última bendición de esta segunda parte del *Bendicional,* la del capítulo XXVII, la bendición de la mesa[86]. De ella se nos presentan cuatro esquemas. Y en ellos se distingue la bendición antes de las comidas y la acción de gracias después de las comidas. También se distingue, en los esquemas de mayor extensión, lo que corresponde a los distintos tiempos litúrgicos y la bendición va precedida de alguna lectura bíblica. Asimismo, notemos que en la petición se recuerda a los benefactores y se pide que a nadie le falte el sustento necesario. También se puede distinguir entre el almuerzo y la cena. Y, por nuestra parte, entendemos que cuando la bendición va precedida, según la costumbre, de otra oración, como por ejemplo, el *Angelus,* puede emplearse el esquema cuarto, más breve.

[77] *Ibidem,* pág. 132 y s.
[78] *Ibidem,* pág. 219 y s.
[79] *Ibidem,* pág. 238 y s.
[80] *Ibidem,* pág. 324 y s. (335).
[81] *Ibidem,* pág. 337 y s.
[82] *Ibidem,* pág. 347 y s.
[83] *Ibidem,* pág. 360 y s.
[84] *Ibidem,* pág. 370 y s.
[85] *Ibidem,* pág. 389 y s.
[86] *Ibidem,* pág. 396 y s.

Todavía, en la tercera parte del *Bendicional,* referido a la bendición de las cosas que en las iglesias se destinan al uso litúrgico o a las prácticas de devoción, podemos encontrar alguna vinculación a la familia, realizada por el mismo texto litúrgico. Así, cuando en el capítulo XXXVIII presenta la bendición del belén navideño, se refiere, en primer lugar, a la "bendición del belén familiar"[87]. Y también podríamos incluir aquí la bendición del árbol de Navidad (capítulo XXXIX)[88].

Con respecto a la cuarta parte del *Bendicional,* destinado a la bendición de ciertos objetos del pueblo cristiano, se nos indica que la Iglesia trata de atender a ciertas formas de piedad, dado que, "entre los fieles, ha adquirido fuerza de costumbre el hecho de llevar consigo ciertos objetos de devoción, o de usar otros para la plegaria, de exponer en sus casas imágenes sagradas para venerarlas en familia y también guardar en sus hogares cosas bendecidas, como por ejemplo, ciertas bebidas y alimentos"[89]. En esta parte se encuentra la bendición de bebidas, comestibles y otras cosas por motivos de devoción (capítulo XLII)[90]. Señalamos que en el *Bendicional* italiano se distinguen diversas bendiciones para el mar, para un lago, para un río, para un manantial, para una fuente, para el fuego, para alimentos, bebidas y otras cosas, presentando bendiciones particulares, con Ritos breves distintos, 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[91].

Dentro de esta misma parte se encuentra el capítulo XLIII, dedicado a la bendición de los objetos destinados a ejercitar la piedad y la devoción[92]. Este rito se utiliza para la bendición de medallas, pequeñas cruces, escapularios y objetos similares que se usan para la práctica de ejercicios piadosos. Pero aquí se incluyen también aquellas imágenes religiosas destinadas a ser expuestas en lugares no sagrados, como son las casas de familias cristianas[93]. Otras bendiciones son la de los rosarios (capítulo XLIV)[94] y la bendición e imposición del escapulario (capítulo XLV)[95]. Estas bendiciones parecen más ordenadas

[87] *Ibidem,* pág. 557 y s.
[88] *Ibidem,* pág. 569 y s.
[89] *Ibidem,* pág. 597, nn. 1320 y 1321.
[90] *Ibidem,* pág. 598 y s.
[91] Cf. *Bendizionale,* págs. 650-699.
[92] *Bendicional,* pág. 609 y s.
[93] Cf. *Ibidem,* n. 1346, pág. 609.
[94] *Ibidem,* pág. 617 y s.
[95] *Ibidem,* pág. 628 y s.

a la oración y devoción individual, sin embargo, así como se recomienda el rezo del rosario en familia, así también podría tener sentido la bendición de los rosarios de sus miembros en una reunión familiar. Y lo mismo, si se vive en común la devoción, también vale para la bendición de los escapularios.

Finalmente, la quinta parte del *Bendicional* está destinada a las bendiciones para diversas circunstancias, incluyéndose la bendición en acción de gracias por los beneficios recibidos (capítulo XLVII)[96] y la bendición para diversas ocasiones (capítulo XLVIII)[97]. Se trata de bendiciones genéricas, que deben adaptarse a las diversas situaciones. La primera de ellas puede utilizarse, según la costumbre, incluso para hacer alguna celebración de acción de gracias al finalizar el año[98]. Y la segunda, puede ser destinada a santificar todas aquellas circunstancias de la vida que en los ritos precedentes no se indican de manera expresa (por ejemplo, una reunión de los miembros de alguna familia o grupo para celebrar un acontecimiento determinado, o un conjunto de cosas destinadas a los pobres, etc.). En cambio, no sería conveniente utilizar este rito por cualquier motivo (por ejemplo, la erección de un monumento cualquiera, la inauguración de unos instrumentos bélicos, u otras motivaciones similares). Cada celebración debe siempre someterse a un ecuánime criterio pastoral, sobre todo si se prevé el riesgo de que tal celebración pudiera causar extrañeza en los fieles o en los demás asistentes[99].

Vemos, pues, la inmensa riqueza de medios que la Iglesia nos brinda 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 haciendo que tenga vigencia esa cuasi sacramentalidad permanente del matrimonio, mediante el vínculo sagrado indisoluble, que es signo y participación de la unión de Cristo y de su Iglesia; haciendo que la gracia sacramental del matrimonio concretice su derecho a múltiples gracias actuales. Y que, por otra parte, se santifiquen las diversas circunstancias de la vida familiar, aun aquéllas menos vinculadas de modo inmediato a las realidades sagradas, e incluso en su proyección a diversos ámbitos de la vida social[100].

[96] *Ibidem*, pág. 642 y s.
[97] *Ibidem*, pág. 650 y s.
[98] Cf. *Ibidem*, nn. 1418-1420, pág. 642.
[99] Cf. *Ibidem*, nn. 1437-1439, pág. 650.
[100] Cf. L. M. ETCHEVERRY BONEO, "La sacramentalización de lo social, función de la inteligencia católica contemporánea", en *Lo eterno y lo temporal*, pro manuscripto, Buenos Aires, 1959, págs. 11-19.

X. Los sacramentales de la Iglesia (las bendiciones) en las situaciones familiares difíciles y en las uniones irregulares

Ante todo, conviene distinguir cuidadosamente las situaciones familiares "difíciles" de las "irregulares"[101], dado que la ayuda pastoral en general, y esta ayuda pastoral concreta de que tratamos que son los sacramentales de la Iglesia, será distinta en unos casos que en los otros.

Entre las 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[102].

Es claro que todos estos tipos de familias necesitan el sostén de una acción pastoral eficaz, no sólo 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, deberá tener lugar dentro de un ámbito comunitario, donde la solidaridad y la caridad cristiana ayuden a percibir la benevolencia de Dios y su Providencia paternal. Deberá acentuarse en estos casos una causalidad recíproca según la cual las bendiciones llamen a la caridad fraterna, más allá de los estrechos límites de la llamada "familia nuclear", constituida por padres e hijos; y la caridad conduzca a la alabanza y la petición a Dios propia de los sacramentales.

Distinto es el caso de las uniones "irregulares", bajo cuya expresión se comprenden varias situaciones que en sí mismas son incoherentes con la moral y que ellas sí, son, por lo tanto, objetivamente pecaminosas. Esas situaciones no sólo se originan en opciones contrarias a la moral, sino que constituyen objetivamente "estados" de pecado. La con-

[101] Cf. J. A. MEDINA ESTÉVEZ (Card.), *Acción pastoral con personas con status familiar irregular*, 1998.

[102] Cf. *Familiaris Consortio*, nn. 77, 78 y 83.

ciencia acerca de lo inmoral de estas situaciones varía mucho de persona a persona, y depende de muchos factores, a veces en parte ajenos a la propia voluntad[103].

Varias de estas situaciones son las de personas que conviven en uniones "a prueba" o "experimentales"; las de los que conviven en uniones libres de hecho; las de los católicos unidos sólo civilmente; y las situaciones de los que, habiendo contraído matrimonio canónico, recurrieron al divorcio y contrajeron una nueva unión civil: son los "divorciados y casados de nuevo"[104].

Con respecto a las personas que se encuentran en estas situaciones se debe diferenciar las acciones apostólicas y pastorales hacia ellas, acciones tendientes a ponerlas en contacto con algunos medios de salvación; y, en segundo lugar, la participación de dichas personas en las actividades apostólicas, pastorales y cultuales de la Iglesia. También se debe diferenciar el pecado mismo, siempre detestable e inaceptable, y algunas consecuencias suyas, no malas en sí mismas y de las que cabe incluso alegrarse, porque tienen signo positivo, en los designios salvadores de Dios. Tales son, por ejemplo, los hijos, que, aunque fruto del pecado, son siempre una bendición de Dios.

Y, más en concreto, para aproximarnos al tema de la recepción de algunos sacramentales de la Iglesia por parte de las personas dichas, es claro que esas personas no deben considerarse "separadas de la Iglesia", lo que significa que no están excomulgadas canónicamente y que no han roto necesariamente los vínculos de la fe y la esperanza, así como de su reconocimiento y acatamiento a la legítima autoridad de la Iglesia, sea al nivel universal o al de la Iglesia particular. Pero, por su situación objetiva de pecado grave, es claro que no pueden ser admitidas a los sacramentos, mientras no haya arrepentimiento y el consiguiente cambio de vida[105]. Sin embargo, a esas personas se las exhorta a escuchar la Palabra de Dios, a frecuentar el sacrificio de la Misa, a perseverar en la oración, a incrementar las obras de caridad y las iniciativas de la comunidad a favor de la justicia, a educar a los hijos en la fe cristiana, a cultivar el espíritu y las obras de penitencia, para implorar de este modo, día a día, la gracia de Dios[106].

[103] Cf. J. A. MEDINA ESTÉVEZ, o. c., IV.

[104] Cf. *Familiaris Consortio,* nn. 80, 81, 82 y 84.

[105] Cf. *Ibidem,* n. 84.

[106] Cf. *Ibidem;* Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica,* nn. 2382-2386; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la recepción de la Comunión Eucarística por parte de los fieles divorciados y casados de nuevo,* 1994.

La Iglesia, precisamente porque es Madre, no puede dar a las personas que viven esa situación aquellos medios de salvación que su misma condición les impide recibir y no puede concederles una participación eclesial incoherente con su situación, que crearía confusión acerca de un dato de fe, como lo es el vínculo matrimonial, su indisolubilidad y sus exigencias[107]. Y la Iglesia no puede renunciar a su doctrina constante que enseña que "entre bautizados no puede haber contrato matrimonial válido que no sea por eso mismo sacramento"[108].

La consecuencia de todo lo que antecede es que existen sacramentales de la Iglesia que, ciertamente, no pueden ser impartidos ni recibidos por las indicadas personas. No podrá realizarse para ellas la bendición de los anillos, ni podrán recibir la bendición de los esposos, porque no lo son. Y tampoco se podrá realizar la bendición del tálamo nupcial; y es dudoso que pueda realizarse la bendición de la casa, dado que puede producir escándalo. Pero, en cambio, estimamos que sí pueden recibir, e incluso impartir, la bendición de los hijos, la de los enfermos, la de los ancianos que no salen de casa, la de los que van a emprender un viaje. Y podrán y deberán realizar la bendición de la mesa. Y recibir la bendición de la mujer antes del parto y después del parto. Y podrán realizar 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 su hogar, a los efectos de facilitarlès la oración.

En este delicado asunto se deberá evitar la práctica de "las virtudes que se volvieron locas" –al decir de Chesterton– porque se desvincularon entre sí. Esas "virtudes" son peores que los vicios. Y eso ocurriría si se desvinculara la caridad de la verdad. Pero, ésta afirmada, y distinguiendo bien entre el pecador y el pecado, se debe brindar la mayor ayuda espiritual posible a las personas que se encuentran en uniones irregulares, aproximándolas también de ese modo a la conversión. Y una forma quizá poco tenida en cuenta está constituida por los sacramentales de la Iglesia. No sólo los más vinculados a la familia, sino también los relacionados con lo laboral, aunque en este campo exista quizá un notable déficit en las bendiciones propuestas por la Iglesia. Al respecto, también se debe tener en cuenta que muchas de las bendiciones dichas pueden ser dadas por los mismos laicos, lo que favorece una prudente discreción, según lo que aconseje la situación concreta.

[107] Cf. Mt 5, 31 y s.; 19, 3-9; Mc 10, 11 y s.; Lc 16, 18; 1Co 7, 10 y s.
[108] CIC, can. 1055 § 2.

XI. Algunas reflexiones finales

Nos referiremos en este punto a examinar si lo establecido por el Concilio con respecto a los sacramentales de la Iglesia se ha llevado a la práctica en su integridad, y nos permitiremos algunas sugerencias al respecto.

Con respecto al Libro de las Bendiciones, notemos que en ellas se da un reflejo de la Eucaristía, ya que incluyen 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; además, siempre se da alguna vinculación a los sacramentos –y, por lo tanto, a la Eucaristía–, aunque se trate de ritos autónomos y vinculados a actividades temporales.

Al tratar de las Bendiciones ya indicamos lo limitado del campo de la existencia humana cotidiana que de hecho abarcan; y la necesidad de su extensión. Si nos limitamos al ámbito del matrimonio y la familia, esa extensión está bastante lograda. Pero, para acompañar y dar eficacia a los sacramentales vinculados a estados o tareas temporales, del orden civil, sería conveniente elaborar una Teología de las realidades terrenas, que sistematizase y asumiese lo universal y necesario de la Doctrina social de la Iglesia; así como sería también sumamente conveniente la elaboración de una normativa del actuar verdaderamente cristiano, en los diversos campos del trabajo humano.

Todo ello, por difícil que parezca, se hace necesario para salvar al hombre en el lugar donde se encuentra y evitar la dicotomía o el famoso divorcio entre la fe y la cultura, así como entre la fe y la vida. Además, si –en contra de la letra y el espíritu del Concilio–, la Iglesia no se hace presente con su doctrina, su sacramentalidad y su normativa cristiana, en casi todo el actuar humano, podría, vitalmente, interpretarse que la Iglesia abandonó a su suerte al mundo decadente, indiferente, inmanente, secularista, recluyéndose Ella, de algún modo, en una especie de catacumbas morales. O podría interpretarse que la Iglesia ha lanzado un implícito anatema sobre ese mundo; o que no confía en su conversión; o que se considera expulsada de él, sin posibilidad de revertir la situación.

Ciertamente, una gran ampliación a diversos campos de las Bendiciones, así como la reiteración periódica de las invocativas, requeriría una intensa catequesis. Por la ausencia de ésta, y no por falta de doctrina explícita, riqueza sacramental y sabia normativa cristiana, fracasan tantos matrimonios católicos. Esa catequesis debería obtener un compromiso personal firme y profundo. A ello le ayudaría una profundización en el ámbito de la simbología religiosa. Y el ejercicio, con la luz del Espíritu Santo, de vincular los seres de la naturaleza y los seres

de la cultura, con las realidades sobrenaturales y eternas. Si dicho ejercicio llegase a ser habitual, a la Iglesia le resultaría mucho más fácil ampliar el ámbito de sus sacramentales.

Por otra parte, algo que se hace particularmente necesario en nuestro tiempo es la recuperación de la interioridad, de la vida interior de las personas, sin lo cual pierden su eficacia los ritos externos. Porque cuando uno vive periféricamente no penetra ni en sí mismo, ni en la realidad exterior. Se queda en la superficie de todo. En cambio, desde la interioridad, nuestra mirada se vuelve perspicaz y penetrante y puede llegar a captar el sentido de las cosas, de sí mismo y de Dios. Y el hombre se descubre y reconoce también como pecador, necesitado de conversión. Sabemos que "en el interior del hombre habita la verdad", y que sólo "la verdad nos hace libres". Sin interioridad no hay libertad y se cae en la dictadura de las modas, las propagandas, las pasiones desordenadas, etc. Igualmente, el amor en la familia, así como la amistad, dependen de la interioridad. Cuando no hay vida interior, no hay comunidad. Por todo lo cual, la Iglesia insiste en la conversión del corazón, sin la cual fracasan –frente a los innegables problemas– las pretendidas soluciones externas de tipo político, social, económico, cultural, etc. Y esta conversión del corazón debe ser causa y consecuencia, a la vez, a distintos respectos, de la eficacia de los sacramentales de la Iglesia.

Y, completando lo anteriormente expuesto, podemos señalar que la conocida interioridad agustiniana y carmelitana es, en algún sentido, necesaria a todo cristiano; y que sin ella, también los signos sagrados se vacían de contenido.

En otro orden de cosas, una problemática que queda abierta es el tema de los sacramentales en las liturgias orientales. Ante todo, debe destacarse la riqueza de sus ritos, la profundidad y amplitud de su simbolismo, la exquisita sensibilidad natural y sobrenatural para captar recónditos, elevados y sublimes significados detrás y por encima de las realidades sencillas de la vida cotidiana o del arte. A este respecto, notemos la abundante y valiosa literatura sobre el icono. Hay, pues, en la liturgia oriental, grandes riquezas que podrían ayudar a abrir ventanas a la trascendencia en el cerrado mundo secularista occidental.

Otros aspectos relativos a los Sacramentales en general y a las Bendiciones, en particular, son de orden especulativo y quedan para una futura publicación. Entre ellos están los diversos efectos de los sacramentales; el modo de producirse tales efectos: *ex opere operantis Ecclesiae*; e, incluso, otros temas, como el de si –a imitación de los sacramentos– puede darse en los sacramentales un efecto análogo a la denominada *res et sacramentum*.

Con lo expuesto, creemos que aparece suficientemente lo mucho que se ha trabajado en la Iglesia, en el tema de los sacramentales; pero también lo mucho que todavía queda por realizar, tanto en el campo teológico-dogmático, como en el jurídico-canónico, como en el pastoral, como en el mismo terreno de una reforma litúrgica más profunda y más enraizada en la auténtica relación culto-cultura[109].

[109] Cf. J. BONET ALCÓN, *Los "Sacramentos menores". Estudio sobre la naturaleza de los sacramentales,* Buenos Aires, 1993, págs. 142-145.

AADC V (1998) 45-70

LOS CONSEJOS DE ASUNTOS ECONÓMICOS*

Alejandro W. BUNGE

SUMARIO: *Introducción. I. Los consejos de asuntos económicos en general. A. El principio de corresponsabilidad. B. Las normas canónicas vigentes. C. Una limitación a la potestad de los administradores. II. El consejo de asuntos económicos de la diócesis. A. Normas universales. 1. Constitución. 2. Miembros. 3. Funciones. a) Cuentas y presupuestos. b) Necesidad del consentimiento del consejo de asuntos económicos. c) Necesidad del parecer del consejo de asuntos económicos. d) Otras funciones. B. Normas particulares. III. El consejo de asuntos económicos de la parroquia. A. Normas universales. 1. Constitución. 2. Miembros. 3. Funciones. B. Normas particulares. 1. Constitución. 2. Miembros. 3. Funciones. 4. Un modelo de estatuto o reglamento. IV. Otros consejos de asuntos económicos. Conclusiones. Apéndice: Proyecto de reglamento del consejo de asuntos económicos de la parroquia.*

Introducción

Abordamos el tema de los consejos de asuntos económicos, principalmente de las diócesis y parroquias, pero también, aunque más brevemente, los de otras personas jurídicas públicas dentro de la Iglesia particular. Lo hacemos con la difícil pretensión de sujetarnos a la norma jurídica, utilizando sin embargo, en la medida de lo posible, un lenguaje que resulte asequible a los que no son peritos en la ciencia canónica.

Pretendemos prestar un servicio principalmente a quienes, sin ser expertos del derecho canónico, deben aplicarlo ya que se ocupan, en su tarea diaria, de las materias que son reguladas por el mismo. Los temas abordados podrán parecer a algunos demasiado conocidos. Para otros podrán parecer ideas platónicas, dichas inútilmente a quienes no tienen tiempo que perder, ante la urgencia de atender sin demora los graves asuntos de la administración de los bienes eclesiásticos que se encuentran bajo su responsabilidad.

* Ponencia del autor en el Curso sobre "La administración de los bienes eclesiásticos" dictado por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico del 29 de septiembre al 1° de octubre de 1997.

Sin embargo, por grande que sea la distancia que encontremos entre las normas canónicas vigentes, que serán el eje de nuestra exposición, y la realidad en la que nos movemos, tenemos que tener siempre en cuenta que todas estas prescripciones han sido preparadas después de una extensa consulta hecha con espíritu colegial, y promulgadas para que sean cauces por los que lleguen a los hombres de nuestro tiempo los bienes salvíficos que Jesús confió a la Iglesia. También las normas sobre los bienes temporales de la Iglesia tienden "a crear en la sociedad eclesial un orden tal que, asignando la parte principal al amor, a la gracia y a los carismas, haga a la vez más fácil el crecimiento ordenado de los mismos en la vida tanto de la sociedad eclesial como también de cada una de las personas que pertenecen a ella", y por eso se puede esperar que constituyan "un eficaz instrumento que permita a la Iglesia configurarse de acuerdo al espíritu del Concilio Vaticano II, disponiéndose así cada vez mejor para cumplir en este mundo su misión salvadora"[1].

Nos ocuparemos de los consejos de asuntos económicos, a partir de la legislación universal vigente, y sugiriendo algunas propuestas en cuanto a la legislación particular que cada Obispo debería promulgar en su diócesis. Comenzaremos con algunos temas comunes a todos los consejos de asuntos económicos: el principio de corresponsabilidad eclesial que en ellos se expresa, las normas generales que los rigen y el problema teológico de la limitación qüe pueden constituir a la potestad de los administradores de bienes eclesiásticos. Después nos detendremos con más detalle en los consejos de asuntos económicos de las diócesis y las parroquias, para hacer finalmente algunas observaciones sobre los consejos de asuntos económicos de otras personas jurídicas de la diócesis. Existe una abundante bibliografía sobre estos temas[2].

[1] JUAN PABLO II, Constitución Apostólica *Sacrae disciplinae leges*.

[2] Se pueden ver, entre otros, los siguientes autores, que presentamos según el orden cronológico de sus obras: R. PAGÉ, *Les Églises particulières*, Tome I, Montréal, 1985, págs. 106-111; A. DE ANGELIS, *I consigli per gli affari economici: statuti e indicazioni applicative*, en "I beni temporali della Chiesa in Italia: Nuova normativa canonica e concordataria", Studi Giuridici XI, Città del Vaticano 1986, págs. 57-68; M. MORGANTE, *La Chiesa particolare*, Milano 1987, págs. 242-250; D. LE TOURNEAU, *Les conseils pour les affaires économiques: origine, nature*, Il Diritto Ecclesiastico 99 (1988) 609-627; J. L. SANTOS, *El consejo de asuntos económicos*, en AA. VV., *Nuevo derecho parroquial*, Madrid, 1990, págs. 64-67; F. AZNAR GIL, *La administración de los bienes temporales de la parroquia*, en AA. VV., *La parroquia desde el nuevo derecho canónico, X Jornadas de la Asociación Española de Canonistas*, Madrid, 18-20 abril 1990; Salamanca, 1991, págs. 175-195; F. AZNAR GIL, *La administración de los bienes temporales de la Iglesia*, Salamanca 1993², págs. 324-329 y 337-341; V. DE PAOLIS, *I beni temporali della Chiesa*, Bologna, 1995, págs. 163-164; J. C. PÉRISSET, *Les biens temporels de l'Église*, Fribourg ,1996, págs. 163-165; A. BORRAS, *Les communautés paroissiales, droit canonique et perspectives pastorales*, Paris, 1996, págs. 249-255.

I. Los consejos de asuntos económicos en general

Detengámonos primero en algunas consideraciones sobre los consejos de asuntos económicos en general, antes de dedicarnos más detalladamente a algunos de ellos, porque resultará iluminador para todo el desarrollo posterior.

A. El principio de corresponsabilidad

Como veremos enseguida, existe en el Código de 1983 una norma nueva, que obliga a todas las personas jurídicas en la Iglesia, públicas y privadas, a contar con un consejo de asuntos económicos, o al menos dos consejeros, para ayudar al administrador en su función[3]. Constituye una de las concreciones del principio de corresponsabilidad eclesial. Creemos que es oportuno identificar los antecedentes de esta norma en los documentos conciliares.

En primer lugar, se puede recordar que el Concilio pidió a los sacerdotes que administren los bienes eclesiásticos con la ayuda, en la medida de lo posible, de laicos peritos[4]. Además, enumerando las diversas formas en las que puede concretarse el papel activo que corresponde a los laicos en la vida y la acción de la Iglesia, menciona que, con la ayuda de su pericia, puede hacerse más eficaz la administración de los bienes[5].

Por otra parte, el Directorio para el ministerio pastoral de los Obispos *Ecclesiae imago*, enumerando los principales criterios a aplicar en la administración de los bienes diocesanos, menciona el criterio comunitario y señala que la colaboración y la corresponsabilidad que supone corresponden al Obispo, al clero y a todos los fieles, cada uno según su capacidad[6].

El mismo Directorio señala al Obispo que, al constituir los consejos de administración en la diócesis, en cada una de las parroquias y en las demás instituciones y obras diocesanas, debe admitir en ellos, en la medida de lo posible, además de clérigos, a laicos escogidos entre expertos en administración, dotados de reconocida honestidad y de amor a la Iglesia y al apostolado[7].

Finalmente, los consejos de asuntos económicos aparecen en el Código como órganos en los que se concreta la participación de los fieles en la misión de la Iglesia y donde éstos despliegan su derecho a coope-

[3] Cf. can. 1280.

[4] Cf. *Presbyterorum ordinis*, n. 17.

[5] Cf. *Apostolicam actuositatem*, n. 10.

[6] Cf. CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, *Directorio para el ministerio pastoral de los Obispos* Ecclesiae imago, nn. 133 y 134b.

[7] Cf. *Directorio...*, n. 135 (allí se cita también *Presbyterorum ordinis*, n. 17).

rar en su edificación, a manifestar su opinión sobre aquello que pertenece al bien de la Iglesia y a subvenir a las necesidades de la Iglesia, no sólo con su dinero sino también con su trabajo[8].

B. Las normas canónicas vigentes

Damos por conocido el principio normativo según el cual la administración de los bienes de una persona jurídica corresponde a la persona que la gobierna, salvo que en algún caso el derecho particular, los propios estatutos o una costumbre legítima determine otra cosa, y el derecho del Ordinario a intervenir cuando se produce una negligencia en la administración[9]. A partir de allí, nos detenemos en este canon:

> *Toda persona jurídica ha de tener su consejo de asuntos económicos, o al menos dos consejeros, que, a tenor de los estatutos, ayuden al administrador en el cumplimiento de su función*[10].

Es una norma nueva, que no existía antes del Código de 1983. Ni siquiera se encontraba en el esquema del año 1977. Recién fue propuesta por un consultor en la discusión del 12 de noviembre de 1979 de la Comisión redactora de esta parte del Código[11]. Fue propuesto primeramente con el nombre de *consejo de administración*, y finalmente se llamó *consejo de asuntos económicos*, como ya se titulaba este organismo mandado para las diócesis desde el esquema de 1977[12].

Es obligatorio para todas las personas jurídicas, sean públicas o privadas, según se desprende del sentido universal del sujeto del canon[13]. La razón la encontramos en que la administración de los bienes resulta hoy una tarea compleja, que no conviene cargar a la responsabilidad de una sola persona.

El consejo de asuntos económicos está concebido como un *coetus*, un grupo, y debe contar como mínimo con tres miembros[14]. Sin embargo, la

[8] Cf. cáns. 208, 212 § 3 y 222 § 1.

[9] Cf. can. 1279 § 1.

[10] Can. 1280.

[11] Cf. *Communicationes* 12 (1980) 415 y 416.

[12] J. C. PÉRISSET, *Les biens...*, pág. 164.

[13] Hay quien sostiene que no se aplica esta norma a las personas jurídicas privadas, ya que el can. 1280 no lo dice expresamente, como lo exige el can. 1257 § 2 para que los bienes de una persona jurídica privada se rijan por los cánones del Libro V (cf. J. C. PÉRISSET, *Les biens ...*, pág. 165). Nosotros preferimos la interpretación de L. DE ECHEVERRÍA, *Código de Derecho Canónico, Edición bilingüe comentada*, B.A.C., 1993[12], comentario al can. 1280, pág. 608; cf. también en el mismo sentido V. DE PAOLIS, *I beni...*, pág. 163.

[14] Cf. cáns. 115 § 2 y 492 § 1; ver también V. DE PAOLIS, *I beni...*, pág. 163.

norma prevé la posibilidad de suplir el consejo por dos consejeros que cumplan su función.

La diferencia entre un consejo con tres miembros como mínimo y dos consejeros, a modo de excepción, tiene su importancia. Si se trata de un consejo, cuando el administrador requiere, según las prescripciones del derecho, su parecer o su consentimiento, debe convocar al consejo a tenor del canon 166[15], salvo que, tratándose solamente de pedir el consejo, se disponga de otro modo en el derecho particular o bien en el propio. Y para que pueda realizar válidamente los actos que se propone, necesita obtener el consenso de la mayoría absoluta de los presentes o bien pedir el consejo de todos los presentes[16].

Dentro del consejo de asuntos económicos el administrador asume las funciones del Superior. Y según quedó perfectamente aclarado en una interpretación auténtica, el Superior no tiene derecho a votar cuando para realizar determinado acto necesita el parecer o el consentimiento de un colegio o grupo de personas[17]. Por lo tanto, cuando el consejo de asuntos económicos debe dar su parecer o su consentimiento, el administrador tiene voz pero no tiene voto.

Si, en cambio, la persona jurídica tiene dos consejeros en vez de un consejo, la norma que rige el modo en el que el administrador tiene que pedir su parecer o su consentimiento es otra. En este caso, si el derecho exige el consentimiento, es inválido el acto del administrador cuando no pide el consentimiento de todos los consejeros o cuando actúa contra el parecer de alguno de ellos; y si se exige el consejo, es inválido el acto del administrador cuando no escucha a todos los consejeros. Por último, aunque el administrador no tiene ninguna obligación de seguir el parecer recibido, ni siquiera si es unánime, no debe sin embargo apartarse del mismo, sin una razón que, a su juicio, sea más poderosa[18].

[15] Can. 166: *§ 1. El presidente del colegio o bien del grupo convocará a todos los pertenecientes al colegio o al grupo; pero la convocatoria, cuando deba ser personal, será válida si se hace en el lugar del domicilio o cuasidomicilio o en el lugar de residencia. § 2. Si alguno de los que debían ser convocados hubiera sido preterido, y por tanto estuviera ausente, la elección es válida; sin embargo, a petición del mismo, después de probar su preterición y ausencia, la elección debe ser rescindida por la autoridad competente, aunque hubiera sido confirmada, con tal de que conste jurídicamente que el recurso se interpuso al menos dentro de los tres días después de recibir la noticia de la elección. § 3. Pero si hubieran sido preteridos más de la tercera parte de los electores, la elección es nula por el mismo derecho, a menos que todos los preteridos hubieran estado de hecho presentes.*

[16] Can. 127 § 1.

[17] Cf. PONTIFICIA COMISIÓN PARA LA INTERPRETACIÓN AUTÉNTICA DEL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO, 15 de mayo de 1985, AAS 77 (1985) 771.

[18] Can. 127 § 2.

En este caso no bastaría con realizar la convocatoria a los dos miembros y proceder en la sesión con el que estuviera presente, sino que tendría que contarse siempre con el parecer o el consentimiento de los dos consejeros.

Por otra parte, se afirma que todos aquellos a los que se requiere su parecer o su consentimiento están obligados a manifestar sinceramente su opinión, y también, si lo pide la gravedad de los asuntos, a guardar cuidadosamente secreto[19].

Teniendo en cuenta estas consideraciones generales, cada persona jurídica, sea pública o privada, deberá definir en sus estatutos si tendrá un consejo de asuntos económicos o sólo dos consejeros que ayuden al administrador. En los estatutos también deberán determinarse las funciones del consejo o de los consejeros, teniendo en cuenta, por supuesto, todas las demás normas universales, que veremos enseguida.

Será sumamente importante que la autoridad que aprueba los estatutos de una nueva persona jurídica, sea ésta pública o privada, verifique que en los mismos se indique con toda claridad la existencia y el modo de funcionamiento del consejo de asuntos económicos o, en su defecto, de los dos consejeros que ayudan al administrador en su tarea[20].

C. Una limitación a la potestad de los administradores

Los consejos de asuntos económicos tienen una función primariamente consultiva. Esto resulta difícil de comprender si se mira desde la mentalidad de un ordenamiento jurídico civil, ya que en ese terreno los consejos que intervienen en la administración de los bienes de algún ente tienen generalmente funciones deliberativas, e incluso ejecutivas.

Para entender esta particularidad del ordenamiento canónico conviene tener presente la naturaleza propia de la Iglesia, realidad a la vez humana y divina, terrestre y dotada de bienes celestiales, que no ha de considerarse como compuesta de dos cosas separadas. Es una realidad compleja, constituida por un elemento humano y otro divino[21]. Esta Iglesia está animada por el Espíritu Santo, que garantiza su integridad a través de los dones jerárquicos y carismáticos.

Los órganos de participación en la Iglesia así entendida no tienen la finalidad de permitir la búsqueda del bien común a través de un recuento numérico de los votos, sino que se convierten en instrumentos

[19] **Can. 127 § 3.**
[20] **Cf. cáns. 116, 117, 312 § 1; 314, 322 § 2.**
[21] **Cf. *Lumen gentium*, n. 8.**

para la escucha atenta de la voluntad divina. Su finalidad es buscar una comunión en la que se integren los pareceres de sus miembros en la búsqueda de la mejor solución a los problemas que se plantean.

Sin embargo, como veremos en breve, el derecho universal le confiere al consejo de asuntos económicos de la diócesis la facultad de limitar la potestad del Obispo diocesano, que no puede realizar determinados actos de la administración sin su consentimiento. Lo mismo podrían decir las normas o estatutos particulares respecto a otros consejos de asuntos económicos. Puede resultar sorprendente, teniendo en cuenta que, por una parte, al Obispo diocesano le compete en la diócesis que se le ha confiado toda la potestad ordinaria, propia e inmediata que se requiere para el ejercicio de su función pastoral, y por otra parte, como veremos, el consejo de asuntos económicos está integrado principalmente por laicos. Un ministro que tiene la plenitud del sacramento del orden se ve sometido, en el ejercicio de su ministerio, a la decisión de un grupo en el que la mayoría de sus miembros han recibido sólo el carácter que imprimen los sacramentos del bautismo y la confirmación[22].

Recordemos en primer lugar que están exceptuadas de la potestad del Obispo diocesano aquellas causas que por el derecho o bien por decreto del Sumo Pontífice se reserven a la autoridad suprema o a otra autoridad eclesiástica. Pero además, el Papa es el administrador y distribuidor supremo de todos los bienes eclesiásticos, en virtud de su primado de régimen[23]. Por esta razón, tiene la facultad de disponer, como lo ha hecho, que determinadas personas, los miembros del consejo de asuntos económicos, ejerzan el control de determinados actos de administración del Obispo diocesano. El Romano Pontífice, como administrador y distribuidor supremo de todos los bienes eclesiásticos, toma la decisión de conceder al consejo de asuntos económicos de la diócesis la facultad de dar el consentimiento para que el Obispo diocesano pueda realizar válidamente determinados actos de administración.

Cabría preguntarse finalmente por qué en esos casos se hace depender al Obispo del consentimiento o del parecer no de uno sino de dos organismos, el colegio de consultores, formado exclusivamente por clérigos, y el consejo de asuntos económicos, formado preferentemente por laicos. Encontraremos la respuesta si observamos que cada uno tiene su especialidad. El colegio de consultores, integrado por un grupo de sacerdotes elegidos por el Obispo dentro del consejo presbiteral, asegura la competencia propia de los colaboradores del Obispo en el gobierno de la diócesis, y el consejo de asuntos económicos, integrado por exper-

[22] Cf. can. 381 § 1.
[23] Cf. can. 1273.

tos en materia económica, aporta su ciencia y experiencia en estos temas específicos[24].

Es posible que en algún caso el parecer de ambos sea diferente. Puede ser oportuno que el Obispo prevea para esas circunstancias algún tipo de reunión conjunta, en la que se pueda tratar de aproximar los puntos de vista, aportando cada uno la riqueza de su propia especialidad. En todo caso, parece congruente que el colegio de consultores examine primero la cuestión sobre la que hay que expresar el parecer o el consentimiento, analizando especialmente la oportunidad pastoral de los proyectos de la diócesis, y que sólo en un segundo momento intervenga el consejo de asuntos económicos, para expedirse sobre los aspectos más estrictamente financieros y económicos.

Sería sumamente enriquecedor dedicar en este lugar unos párrafos al estudio de la función del consenso y del consejo en el ejercicio de la potestad eclesiástica. Pero esto nos llevaría mucho más allá que la pretensión de este artículo. Digamos simplemente que se trata de un asunto largamente estudiado, y, sobre todo, constantemente aplicado a lo largo de la ciencia canónica y de la historia de la Iglesia[25].

II. El consejo de asuntos económicos de la diócesis

Este instituto no es enteramente nuevo en el Código de 1983, aunque en el esquema del año 1977 cada uno de los cánones que se ocupaban de él era presentado con la indicación de *novus*[26]. Encontramos ya su antecedente en el consejo de administración, obligatorio para toda diócesis, prescrito en el Código de 1917, del que formaban parte el Ordinario y dos o más miembros que eran elegidos por el mismo Ordinario, habiendo oído al Cabildo[27]. El Obispo necesitaba del consentimiento[28] o del parecer[29] de este consejo para realizar determinados actos de administración.

[24] Cf. cáns. 492 § 1; 495 § 1 y 502 § 1.

[25] Remitimos para la profundización de este tema al artículo de Salvatore BERLINGÓ, *"Consensus", "Consilium" (cc. 127 CIC/ 934 CCEO), e l'esercizio della potestà ecclesiastica*, en IC 38 (1998) 87-118, que comienza con el análisis de algunas de las afirmaciones de la obra de J. H NEWMAN, *Sulla consultazione dei fedeli in materia di dottrina*, Traducción italiana, Brescia, 1991. En el artículo de Berlingó se encuentra abundante bibliografía sobre el tema.

[26] Cf. PONTIFICIA COMMISIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema canonnum Libri II De Populo Dei (resservatum)*, Typis Polyglotis Vaticanis 1977, cáns. 306, 307, 308, págs. 123 y 124.

[27] Cf. *CIC 1917*, can. 1520* (indicaremos con un asterisco todos los cánones del *CIC 1917*).

[28] Cf. cáns. 1532 § 3*; 1533*, 1538 § 1*; 1539 § 2*; 1541 § 2, 1°-2°*; 1542 § 1*.

[29] Cf. cáns. 1532 § 2*; 1533*, 1538 § 1*; 1541 § 2, 3°*; 1542 § 1*; 1547*.

Ya desde los comienzos de los trabajos de la Comisión para la renovación del Código se propuso la creación de un consejo de asuntos económicos y de un ecónomo en la diócesis. El primero tendría, bajo la presidencia del Obispo, la función directiva de la administración de los bienes de la diócesis y el segundo la función ejecutiva, según los modos definidos por el consejo. Los textos propuestos en la sesión de trabajo del 16 de abril de 1980 llegaron casi sin modificaciones a formar parte del Código[30].

Digamos aquí alguna palabra sobre el ecónomo diocesano, antes de entrar en el análisis detallado de las normas vigentes sobre los consejos de asuntos económicos. Todo Obispo diocesano debe nombrar un ecónomo en su diócesis, después de oír al consejo de asuntos económicos (y al colegio de consultores). El ecónomo debe ser verdaderamente experto en materia económica, y de total honradez. No habiendo más exigencias que éstas, puede ser un laico. Es nombrado por un quinquenio, puede ser renovado por iguales períodos sin limitación alguna, y no puede ser removido durante el plazo de tiempo para el que fue nombrado si no es por una causa grave, y después de oír a los mismos organismos que dieron su parecer para nombrarlo[31].

La función del ecónomo es ejecutar las decisiones administrativas del Obispo y hacer los gastos que éste, o quienes hayan sido encargados por él, ordenen legítimamente, con los ingresos propios de la diócesis y de acuerdo con el plan determinado por el consejo de asuntos económicos. Además, a fin de año debe rendir cuentas de los ingresos y los gastos de la diócesis al consejo de asuntos económicos[32].

El Obispo puede confiarle al ecónomo otras funciones, como vigilar la administración de todos los bienes pertenecientes a las personas jurídicas públicas a él sujetas, o la administración de los bienes de una persona jurídica pública sujeta a su autoridad, que no tenga administradores propios en virtud del derecho, o de las escrituras de fundación o de sus estatutos propios[33].

A. Normas universales

Las normas universales sobre la constitución, miembros y funciones del consejo de asuntos económicos de la diócesis son muy bre-

[30] Cf. *Communicationes* 5 (1973) 228 y 229, *Communicationes* 9 (1977) 255 y *Communicationes* 13 (1981) 126-128, junto con los cáns. 492-494.

[31] Cf. can. 494 §§ 1 y 2.

[32] Cf. can. 494 §§ 3 y 4.

[33] Cf. cáns. 1276 § 1 y 1279 § 2.

ves. Será evidentemente necesario, como tendremos ocasión de demostrar, que sean complementadas y detalladas por las normas particulares.

1. Constitución

El consejo de asuntos económicos debe ser constituido en cada diócesis por el Obispo diocesano, a quien le corresponde presidirlo, ya sea personalmente o a través de un delegado. El delegado puede ser un laico, ya que se trata de un oficio que no comporta la cura de almas[34]. El Obispo lo preside, pero no forma parte estrictamente del consejo, ya que él, como Superior (es el administrador de la diócesis), no puede votar cuando el consejo debe expresar su parecer o consentimiento. Lo mismo debe decirse, llegado el caso, del delegado que preside el consejo en su nombre. En el caso de la diócesis no es posible sustituir el consejo de asuntos económicos por dos consejeros que cumplan con sus funciones[35].

2. Miembros

El consejo de asuntos económicos de la diócesis está presidido por el Obispo diocesano o por un delegado suyo, y los demás miembros, que deben ser por lo menos tres, son elegidos libremente por el Obispo diocesano. La norma universal exige para los miembros del consejo de asuntos económicos sólo dos condiciones: que sean expertos en materia económica y en derecho civil, y de probada integridad[36].

Tienen que ser expertos en materia económica, porque de eso se ocuparán, y en derecho civil, porque el Código da valor de norma canónica a las leyes civiles de cada estado sobre los contratos, tanto en general como en particular, y sobre los pagos, salvo que sean contrarias al derecho divino o canónico[37]. La probada integridad se justifica por sí misma, sin necesidad de mayores aclaraciones.

No pueden formar parte de este consejo los parientes del Obispo, por consanguinidad o por afinidad, hasta el cuarto grado. Sus miembros serán nombrados para un quinquenio, aunque transcurrido ese tiempo, puede renovarse su nombramiento para otros quinquenios, sin límite[38]. Aunque esta determinación pueda parecer arbitraria, tiene

[34] Cf. can. 150.

[35] Cf. cáns. 393, 492 § 1 y 1279 § 1, y más arriba, *"I.- Los consejos de asuntos económicos en general, B. Las normas canónicas vigentes"*: págs. 48 y ss.

[36] Cf. can. 492 § 1.

[37] Cf. can. 1290.

[38] Cf. can. 492 §§ 2 y 3.

una gran utilidad. Permite al Obispo contar por todo el tiempo que sea necesario con las personas que resultan competentes para este oficio, y le da la oportunidad de cambiarlas periódicamente si resulta oportuno.

Debe recordarse que, si se vence el tiempo por el que han sido nombrados, los miembros del consejo siguen siendo titulares de su oficio hasta que el Obispo se los notifique por escrito. Es necesario también tener presente que cuando se produce la situación de sede vacante, los miembros del consejo de asuntos económicos no pierden su oficio, y tienen en esa circunstancia algunas funciones especiales[39].

Tratándose de un oficio eclesiástico de la curia diocesana, el nombramiento deberá hacerse por escrito, a través de un decreto que firma el Obispo y el canciller, y los miembros del consejo deberán prometer el fiel cumplimiento de sus funciones y guardar el secreto según lo establezca el derecho o el Obispo[40].

La condición de expertos en materia económica y en derecho civil hace que, en el contexto argentino, la mayoría de los miembros de este consejo sean generalmente laicos, debido a su competencia profesional en la materia. Nos encontramos con una de las situaciones donde encuentra aplicación la capacidad de los laicos idóneos de ser incorporados por los Pastores en determinados oficios eclesiásticos y de prestar ayuda como peritos o como consejeros, también formando parte de consejos a tenor del derecho, a condición de que se distingan por sus conocimientos, prudencia y honestidad[41]. Esto no impide, por supuesto, que también formen parte del consejo clérigos o miembros de institutos de vida consagrada, si tienen los conocimientos y la experiencia necesarias. Permanece firme que, supuesta la probada integridad, la condición fundamental es la de ser expertos en materia económica y en derecho civil, independientemente del estado canónico del fiel que es llamado a formar parte del consejo de asuntos económicos de la diócesis.

Cabe preguntarse si los laicos que forman parte de este consejo deben ser remunerados por su tarea. Es evidente que no existe una respuesta única. Dependerá, entre otras cosas, del tiempo que deban dedicar a la tarea, de las condiciones generales de la diócesis y de sus posibilidades económicas, salvadas siempre las razones de justicia[42].

[39] Cf. cáns. 186, 184 § 2 y 423 § 2.
[40] Cf. cáns. 156, 471 y 474.
[41] Cf. cáns.129 § 2; 150 y 228.
[42] Cf. cáns. 231 § 2 y 1286 § 2.

3. Funciones

El Código precisa algunas de las funciones que corresponden al consejo de asuntos económicos de la diócesis, dejando a la ley particular agregar las que crea necesario. Sirve como orientación tener en cuenta que, desde el primer momento de la historia de la redacción del Código, se pensó que al consejo se le confiaría la *orientación* de los asuntos económicos, mientras que al ecónomo le correspondería la *ejecución*[43].

a) Cuentas y presupuestos

El consejo de asuntos económicos tiene la función de preparar cada año, siguiendo las indicaciones del Obispo, el presupuesto de ingresos y gastos del año entrante para todo el régimen de la diócesis, así como aprobar el balance de ingresos y gastos de cada año[44].

También debe determinar el modo según el cual el ecónomo diocesano debe administrar los bienes de la diócesis, bajo la autoridad del Obispo, y recibir la rendición de cuentas que el ecónomo le presente cada año[45].

Le corresponde al consejo de asuntos económicos revisar la rendición de cuentas que deben presentar al Ordinario del lugar los administradores de bienes eclesiásticos sujetos a la potestad del Obispo diocesano. No cabe duda que esta tarea puede ser cuantitativamente muy grande, y quizás la que le ocupe más tiempo. Por este motivo puede ser razonable que se distribuya la tarea entre los diversos consejeros y se analicen en el consejo sólo los casos en los que se deban hacer observaciones importantes[46].

b) Necesidad del consentimiento del consejo de asuntos económicos

El Obispo diocesano necesita del consentimiento del consejo de asuntos económicos para realizar los actos de administración extraordinaria. Corresponde a la Conferencia episcopal decidir cuáles actos deben considerarse de administración extraordinaria para la diócesis[47]. Recordemos que, como dijimos más arriba, cuando un superior, en este caso el Obispo diocesano, necesita el consentimiento de un consejo para realizar un acto, es necesario para la validez del mismo el consentimiento

[43] Cf. *Communicationes* 5 (1973) 228 y 229.
[44] Cf. can. 493.
[45] Cf. can. 494 §§ 3 y 4.
[46] Cf. can. 1287 § 1.
[47] Cf. can. 1277.

de la mayoría de los presentes en la convocatoria hecha legítimamente a todos los miembros del consejo[48].

También necesita el consentimiento del consejo de asuntos económicos de la diócesis para poder enajenar bienes muebles o inmuebles de la diócesis, cuando el valor de los mismos se encuentra por encima de la suma mínima fijada por la Conferencia episcopal. Si, además, el valor supera la suma máxima fijada por la misma autoridad, o se trata de ex votos o bienes preciosos por razones artísticas o históricas, requiere también la licencia de la Santa Sede. Hay que tener en cuenta que canónicamente se equipara a la enajenación cualquier otra operación de la que pueda resultar perjudicada la situación patrimonial de la persona jurídica, razón por la que se debe aplicar en esos casos la misma exigencia del consentimiento del consejo[49].

El Obispo diocesano necesita el mismo consentimiento y licencia del caso anterior, además del de los interesados, para autorizar la enajenación de bienes muebles o inmuebles de personas jurídicas públicas sujetas a su autoridad[50].

En las diócesis de Argentina se requiere el consentimiento del consejo de asuntos económicos para poder arrendar bienes eclesiásticos de personas jurídicas sometidas al Obispo diocesano por cifras menores hasta un 10 % de las tasaciones, existiendo una causa justa, o para otorgar un arrendamiento por un tiempo mayor a tres años (por ejemplo a causa de la remodelación del local a costa del inquilino)[51].

c) Necesidad del parecer del consejo de asuntos económicos

El Obispo diocesano debe consultar al consejo de asuntos económicos (y al colegio de consultores) sobre el nombramiento del ecónomo y sobre su remoción durante el plazo de tiempo para el que fue nombrado, siempre que exista una causa grave[52].

También debe consultar el Obispo diocesano al consejo de asuntos económicos (y al consejo presbiteral) antes de imponer un tributo moderado y proporcionado a sus ingresos a las personas jurídicas pú-

[48] Cf. can. 127 § 1.
[49] Cf. can. 1292 §§ 1 y 2.
[50] Cf. *ibid.*
[51] Cf. decisión de la Conferencia Episcopal Argentina, aprobada en la 58a Asamblea Plenaria en el año 1989, reconocida por la Santa Sede el 2 de diciembre de 1989 y promulgada el 6 de marzo de 1990.
[52] Cf. Can. 494 §§ 1 y 2.

blicas sujetas a su jurisdicción para subvenir a las necesidades de la diócesis, o una contribución extraordinaria y moderada a todas las personas físicas o jurídicas, en casos de grave necesidad. Será interesante tener presente que el volumen de la gestión económica de la diócesis depende en gran parte de los servicios que se pretenda tener en común en la misma. Imponer un tributo para subvenir a las necesidades de la diócesis no será entonces sólo una decisión económica, sino fundamentalmente pastoral. De allí que se deba oír también el parecer del consejo presbiteral[53].

Los actos de administración que resultan de mayor importancia con relación a la situación económica de la diócesis requieren igualmente la consulta del Obispo al consejo de asuntos económicos (y al colegio de consultores)[54].

También debe oírlo el Obispo diocesano antes de determinar qué actos deben considerarse de administración extraordinaria para las personas jurídicas que le están sujetas, cuando no lo dicen los propios estatutos[55].

El Obispo debe oír al consejo de asuntos económicos en cuanto a la colocación cauta y útil de los bienes muebles y el dinero recibido como dote de las fundaciones pías, y la reducción de las cargas de las causas pías[56].

d) Otras funciones

Recordemos también que al consejo de asuntos económicos le corresponde nombrar un nuevo ecónomo diocesano cuando, en la situación de sede vacante, es nombrado administrador diocesano el que hasta ese momento desempeñaba el oficio de ecónomo[57].

Además de estas competencias fijadas por el derecho universal, le corresponderán al consejo de asuntos económicos otras determinadas por el derecho particular de cada diócesis, siempre teniendo en cuenta que su terreno propio es más el del asesoramiento y el control, que el estrictamente ejecutivo, propio del ecónomo[58].

[53] Cf. can. 1263.
[54] Cf. can. 1277.
[55] Cf. can. 1281 § 2.
[56] Cf. cáns. 1305 y 1310 § 2.
[57] Cf. can. 423 § 2.
[58] Cf. *Communicationes* 5 (1973) 228 y 229, *Communicationes* 9 (1977) 255 y *Communicationes* 13 (1981) 126-128, junto con los cáns. 492-494.

B. Normas particulares

Según lo que hemos visto, puede resultar oportuno que las normas particulares que promulga el Obispo para su diócesis se ocupen de determinar más detalladamente algunos aspectos de la constitución, miembros y funciones del consejo de asuntos económicos.

Las normas particulares sobre el consejo de asuntos económicos estarán contenidas principalmente en sus estatutos. En ellos se recogerán todas las prescripciones del derecho universal que ya hemos analizado, más las determinaciones que el Obispo decida para su diócesis.

En primer lugar, convendrá especificar si este consejo será presidido habitualmente por el Obispo o por un delegado suyo, y en este caso por quién.

También puede resultar de especial importancia determinar sobre el número, las cualidades y el modo de designación de los miembros del consejo de asuntos económicos de la diócesis. Podrían establecerse, por ejemplo, algunas consultas que el Obispo tenga que realizar antes de designarlos ya sea al consejo presbiteral, al colegio de consultores o al consejo pastoral de la diócesis.

En cuanto a las funciones del consejo, podrían fijarse los plazos dentro de los cuales éste debe preparar el presupuesto y presentar el balance de cada año, y el modo en que se realizará la revisión de la rendición de cuentas de los administradores de bienes eclesiásticos sujetos a la potestad del Obispo diocesano.

También podrán incorporarse algunas prescripciones sobre la frecuencia y el modo de las reuniones, el desarrollo de las mismas, la confección de las actas, junto con otros detalles operativos de interés.

III. El consejo de asuntos económicos de la parroquia

Tampoco el consejo de asuntos económicos de la parroquia es una creación enteramente nueva en el Código de 1983. Encontramos ya su antecedente en el consejo de fábrica de la parroquia presentado por el Código de 1917. Este podía constituirse (sin ser obligatorio) con miembros nombrados generalmente por el Ordinario o su delegado. Su competencia se limitaba a la administración de los bienes relativos al templo parroquial y al culto realizado en el mismo[59].

En el esquema de 1977 del Código no había ningún canon que se refiriera a este consejo. En la reunión del 14 de mayo de 1980 del *coetus De Populo Dei* se sugirió un canon que propusiera la creación de un

[59] Cf. can. 1183*.

consejo de asuntos económicos parroquial cuando las circunstancias lo aconsejaran, con la finalidad de administrar, junto con el párroco, los bienes de la parroquia[60].

A. Normas universales

Finalmente, se impuso como obligatorio el consejo de asuntos económicos de las parroquias, con un cambio de peso en cuanto a su finalidad, que no consiste en administrar junto con el párroco los bienes de la parroquia, sino en ayudar al párroco en esta tarea. Una sutil, pero significativa diferencia. La norma es muy sobria. Se trata de un solo canon, que se refiere a la constitución, a los miembros y a las funciones del consejo, remitiendo a las normas dadas por el Obispo diocesano para más detalles sobre todos estos aspectos[61]. De allí que en este caso sea aún más relevante la promulgación de normas particulares en cada diócesis, como tendremos oportunidad de señalar más adelante.

1. Constitución

La norma universal señala que el consejo de asuntos económicos es obligatorio en toda parroquia. Sus funciones no pueden ser confiadas solamente a dos consejeros, sino que debe constituirse el consejo en cuanto tal.

2. Miembros

En cuanto a la elección de los miembros del consejo de asuntos económicos de la parroquia, la norma universal remite a las normas promulgadas por el Obispo diocesano en cada diócesis.

3. Funciones

El consejo de asuntos económicos de la parroquia deberá ayudar al párroco en la administración de los bienes de la parroquia. Pero la norma universal no desciende al detalle de los modos en los que se realizará esa ayuda[62].

Han discutido los autores si se trata de un consejo administrador, o simplemente de una comisión que asesora al párroco en la administra-

[60] Cf. *Communicationes* 13 (1981) 307 y 308.
[61] Cf. can. 537.
[62] El can. 537 envía al can. 532, que a su vez reenvía a los cáns. 1281-1288.

ción de los bienes de la parroquia. Yo creo que se trata de una discusión inútil, porque la norma universal es clara. En la primera propuesta durante la redacción del Código, como hemos dicho, se pensó en un Consejo con verdaderas funciones administrativas. Pero en la redacción final del canon se lo presenta como un consejo que ayuda al párroco en la administración de los bienes parroquiales. Serán las normas diocesanas las que tendrán que fijar el contenido y los modos de esa ayuda[63].

B. Normas particulares

El Obispo diocesano deberá especificar y determinar con más detalle las normas universales sobre la constitución, miembros y funciones de los consejos de asuntos económicos de las parroquias. Para ello necesitará el debido asesoramiento, tanto desde el punto de vista pastoral como desde el aspecto económico. Por lo tanto, será prudente que realice una consulta al consejo presbiteral o al colegio de consultores y al consejo de asuntos económicos de la diócesis, antes de promulgar las normas diocesanas.

1. Constitución

Las normas diocesanas resultarán oportunas para determinar la relación entre el consejo pastoral y el consejo de asuntos económicos de las parroquias. Se trata ciertamente de dos consejos distintos, tal como vienen presentados por el Código. Cada uno tiene su propia y específica finalidad: ayudar al fomento de la actividad pastoral en un caso, ayudar al párroco en la administración de los bienes de la parroquia en el otro. El primero de ellos se constituirá si, a juicio del Obispo diocesano resulta oportuno, mientras que el segundo existirá necesariamente en todas las parroquias[64].

Durante la redacción del Código se convino en que no era necesario legislar sobre la relación entre estos dos consejos, ya que se trata de órganos diversos[65]. Sin embargo, es indudable que hay entre ellos cierta conexión. Las cuestiones económicas tienen también su aspecto pastoral, y desde este punto de vista interesan a ambos consejos. De allí que algunos sugieren la conveniencia de que algún miembro del consejo de asuntos económicos de la parroquia forme parte del consejo pasto-

[63] Cf. las principales posiciones de esta discusión en F. AZNAR GIL, *La administración...*, págs. 177-179.

[64] Cf. cáns. 536 y 537.

[65] Cf. *Communicationes* 14 (1982) 226.

ral, e incluso que todo el consejo de asuntos económicos funcione como una subcomisión del consejo pastoral[66].

2. Miembros

Las normas diocesanas también podrían aportar precisiones sobre los miembros del consejo de asuntos económicos de las parroquias. Por ejemplo, sobre su pertenencia a la parroquia, ya sea según el criterio territorial, o al menos por su participación activa en la vida de la misma. También se podría señalar si el párroco, para elegir a los miembros del consejo de asuntos económicos, debe realizar alguna consulta al consejo pastoral, o a otro organismo parroquial. Debería señalarse también el tiempo por el que son nombrados los miembros del consejo de asuntos económicos. Y, en consonancia con lo dispuesto por la norma universal para el consejo de asuntos económicos de la diócesis, las normas diocesanas podrían prohibir formar parte del consejo a los parientes del párroco, hasta el cuarto grado, por vía de consanguinidad o afinidad[67].

3. Funciones

Podría tomarse como guía o modelo para determinar las funciones de los consejos de asuntos económicos de las parroquias lo que se ha dicho del consejo de asuntos económicos de la diócesis, salvando las oportunas diferencias. Así, las normas diocesanas podrían encargarle la preparación del presupuesto anual de la parroquia, previendo los ingresos y los gastos según las prioridades que aconsejen las circunstancias pastorales.

Vistas las limitaciones impuestas al Obispo diocesano, que no puede realizar válidamente los actos de administración extraordinaria de la diócesis sin contar con el consentimiento de su consejo de asuntos económicos y del colegio de consultores, resulta aconsejable pensar en alguna condición semejante para los actos de administración extraordinaria del párroco.

Por ejemplo, es posible imponer al párroco que, antes de pedir al Ordinario del lugar la licencia escrita necesaria para realizar válidamente los actos de administración extraordinaria, deba contar con el parecer de su propio consejo de asuntos económicos, que adjuntará siempre en hoja aparte y firmada por los miembros del consejo[68]. También

[66] Cf. D. LE TOURNEAU, *Les conseils...*, 620 y F. AZNAR GIL, *La administración...*, 193 y 194.

[67] Cf. can. 492 § 3.

[68] Cf. can. 1281.

podría establecerse que el párroco necesita no sólo recabar el parecer, sino contar con el consentimiento de su consejo de asuntos económicos antes de pedir al Ordinario del lugar la licencia escrita para realizar estos actos. Pero esto podría presentar no pocos inconvenientes.

Por supuesto, la eficacia de estas normas requiere que, así como la Conferencia episcopal determina qué actos deben ser considerados de administración extraordinaria para la diócesis, el Obispo, oído el consejo de asuntos económicos, determine qué actos deben ser considerados extraordinarios para las personas jurídicas públicas sujetas a su autoridad, si no lo dicen los propios estatutos. Y ciertamente debe hacerlo para las parroquias. Si el Obispo no determinara qué actos deben considerarse de administración extraordinaria para las parroquias, nos encontraríamos con una absurda situación: el Obispo tendría más limitaciones que el párroco para realizar los actos de administración[69].

Las normas diocesanas podrían encargar a los consejos de asuntos económicos de las parroquias confiadas a un instituto religioso o sociedad de vida apostólica, cuidar que las entradas se repartan conforme al acuerdo escrito firmado entre el Obispo diocesano y el Superior competente al momento de confiar la parroquia al instituto o sociedad[70].

Podría encargarse al consejo de asuntos económicos de la parroquia la preparación de la rendición de cuentas que el párroco debe hacer a los fieles[71]. También la planificación de las necesidades económicas parroquiales, la programación de las obras a emprender en la parroquia, el asesoramiento al párroco para la adquisición o enajenación de bienes, la recaudación de los fondos necesarios, etc.

Podría pensarse, finalmente, en la conveniencia de confiar al consejo de asuntos económicos de la parroquia algunas funciones ejecutivas, como la confección y la puesta al día del inventario de los bienes de la parroquia, el cuidado de los libros parroquiales de contabilidad, la ejecución del presupuesto, la conservación y puesta al día de la documentación referente a las propiedades y derechos de la parroquia.

4. Un modelo de estatuto o reglamento

La Conferencia episcopal italiana preparó un proyecto de reglamento de los consejos de asuntos económicos de las parroquias, con la finalidad de prestar ayuda y orientación a los Obispos en la redacción de

[69] Cf. cáns. 1277, 1281 §§ 1 y 2.
[70] Cf. can. 520.
[71] Cf. can. 1287 § 2.

las normas diocesanas para este instituto canónico[72]. Allí se abordan los temas de la naturaleza del consejo de asuntos económicos de la parroquia, presentado como el órgano de colaboración de los fieles con el párroco en la gestión administrativa de la parroquia; los fines del consejo, entre los que figuran la elaboración del presupuesto y del balance, verificar el cumplimiento de los acuerdos entre el Obispo y los institutos religiosos o sociedades de vida apostólica a los que se les ha confiado una parroquia, expresar su parecer ante los actos de administración extraordinaria y vigilar sobre el estado de los documentos que tienen que ver con el estado patrimonial de la misma. Se dan algunas indicaciones sobre su composición, sobre el modo de nombramiento de sus miembros y sobre la duración de los mismos en su cargo. Se definen otros aspectos del consejo de asuntos económicos como sus potestades, las tareas del presidente, las reuniones, las vacancias por muerte, dimisión, remoción o invalidez, las informaciones a la comunidad, etc. Creemos oportuno entregarles una traducción de dicho proyecto de reglamento, porque puede ser útil para orientar la decisión de las normas particulares que debería promulgar cada Obispo en su diócesis en orden a un adecuado funcionamiento de estos consejos. Nosotros aportamos al final de este artículo una traducción al castellano del original italiano.

IV. Otros consejos de asuntos económicos

Como veíamos al comienzo, todas las personas jurídicas debe tener su consejo de asuntos económicos, o al menos dos consejeros que ayuden al administrador en el cumplimiento de su función, conforme a las prescripciones de los propios estatutos. El Obispo diocesano deberá velar para que los estatutos de todas las personas jurídicas que están sujetas a su autoridad contengan las prescripciones necesarias sobre la constitución y el funcionamiento de estos consejos de asuntos económicos.

Nos interesa prestar atención a algunas de ellas, por su especial importancia o significación, ya sea que tengan su carácter de persona jurídica por prescripción del derecho o por decreto de la autoridad[73].

En primer lugar los seminarios, que son personas jurídicas públicas por prescripción del derecho[74]. El rector representa al seminario en

[72] Este reglamento, que no tiene carácter vinculante para los Obispos de la Conferencia episcopal mencionada, es del 12 de julio de 1985. Podemos encontrar su texto en A. DE ANGELIS, *I consigli...*, págs. 64-68.

[73] Cf. can. 114 § 1.

[74] Cf. can. 238 § 1.

todos los asuntos y es su administrador, salvo que en algún caso especial la autoridad competente lo haya dispuesto de otro modo[75].

Esto quiere decir que el rector debe contar con un consejo de asuntos económicos, o al menos dos consejeros, que lo ayuden en su función, conforme a los estatutos. Esto reviste una especial importancia. Significa que el seminario tiene que tener su propia administración, autónoma respecto de la administración diocesana, aunque ciertamente dependiente de ella, ya que corrientemente no tendrá la posibilidad de generar sus propios recursos, sino que dependerá de los que le facilite la diócesis.

En segundo lugar, nos parece necesario referirnos a las escuelas, especialmente a las escuelas parroquiales. Desde el punto de vista canónico las escuelas parroquiales u otras estructuras educativas pueden estar erigidas como personas jurídicas públicas distintas, o formar parte de personas jurídicas públicas preexistentes, como parroquias, decanatos, etc. Sea una u otra la situación, los administradores de las escuelas u otras estructuras educativas en la diócesis, deben contar con su consejo de asuntos económicos, o al menos dos consejeros.

Si la escuela está unida a la parroquia de modo de no constituir una persona jurídica pública distinta, el consejo de asuntos económicos de la parroquia tendrá que ocuparse también de los asuntos económicos de la escuela. Si, en cambio, la escuela está erigida como una persona jurídica pública distinta de la parroquia, deberá contar con su propio consejo de asuntos económicos, o al menos dos consejeros que ayuden a su administrador en el desempeño de su función.

Tocará al Obispo diocesano decidir cuál de estas dos formas será la más adecuada para la administración de los bienes de las escuelas u otras estructuras educativas de la diócesis. Podrá hacerlo a través de determinaciones generales de carácter legislativo, o con decisiones particulares para cada caso. Pero, sea uno u otro el camino elegido, deberá garantizarse que el administrador cuente con su consejo de asuntos económicos, o al menos con dos consejeros que lo ayuden en su función.

Detengámonos finalmente en diversas instituciones diocesanas, como el consejo presbiteral, el consejo pastoral, los equipos o juntas de educación, de catequesis, de liturgia, de jóvenes, de medios de comunicación, etc. También es necesario prestar atención a Cáritas.

Todas estos institutos jurídicos pueden manejar fondos, necesarios para desarrollar su propia misión. El volumen de esos fondos y la mayor o menos complejidad de su administración determinará las modali-

[75] Cf. can. 238 § 2.

dades propias de sus consejos de asuntos económicos. Pero deberá cuidarse siempre que, si son personas jurídicas, cuenten con este consejo, salvo que, en casos especiales, basten dos consejeros. Todo esto deberá determinarse en los propios estatutos.

Convendrá que el Obispo diocesano confeccione una lista de todos los administradores sujetos a su potestad, que tienen la obligación de presentar anualmente su rendición de cuentas al Ordinario del lugar. De esta manera podrá velar adecuadamente, a través de los organismos e instrumentos que considere convenientes, el fiel cumplimiento de esta grave obligación[76].

Conclusiones

Apuntemos rápidamente algunas conclusiones finales. En primer lugar, debe destacarse la importancia que el legislador da a los consejos de asuntos económicos, al punto de imponer su obligación a todas las personas jurídicas, salvo que en casos particulares se tolere como excepción que sus funciones sean asumidas por sólo dos consejeros. De todos modos, para la diócesis y para la parroquia, no es posible esta excepción, y debe contarse siempre con el consejo de asuntos económicos.

A través de estos consejos el legislador ha querido darle forma al principio de la corresponsabilidad en la Iglesia, aplicándolo a la administración de los bienes eclesiásticos. Esto no significa que se hayan confundido las funciones propias de cada uno al aplicarse el principio de corresponsabilidad, ya que, aún en los casos en los que se somete al Obispo diocesano al consentimiento de su consejo de asuntos económicos, esto se hace sin romper la estructura jerárquica de la Iglesia, sino en virtud de la potestad suprema que ejerce el Romano Pontífice.

Además, es de destacar la flexibilidad de la legislación universal, que no desciende demasiado a los detalles de la constitución, miembros y funciones de estos consejos, ni siquiera en los casos más importantes de los consejos de asuntos económicos de las diócesis y las parroquias. De allí que en todos los casos tenga una especial relevancia la concreción de las normas universales a través de la legislación particular de cada diócesis.

Es mucho el camino recorrido, sobre todo en Iglesias particulares más desarrolladas y con mayor infraestructura. Pero también es cierto que queda mucho por hacer, al menos en las Iglesias particulares de Argentina.

[76] Cf. can. 1287 § 1.

Muchos autores se han referido ya al Código vigente como una ley marco, que debe ser concretada en muchos casos por la ley particular. Esto puede decirse especialmente de las normas sobre los consejos de asuntos económicos. También en este caso, la eficaz aplicación de la ley universal, cuya finalidad es siempre la salvación de los hombres[77], dependerá en gran manera de su concreción en la ley particular.

Podemos augurar un sabio, maduro, pronto y eficaz ejercicio de la potestad legislativa de nuestros Obispos diocesanos, que permita avanzar en la creación de la legislación particular de las diócesis de Argentina, que favorezcan un desarrollo cada vez mayor del ejercicio de las funciones propias de sus consejos de asuntos económicos, tanto diocesanos como parroquiales.

Apéndice: Proyecto de reglamento del consejo de asuntos económicos de la parroquia

(Conferencia episcopal italiana, 12 de julio de 1985)

Art. 1: Naturaleza

El consejo de asuntos económicos de la parroquia..., constituido por el párroco conforme al canon 537 del Código de Derecho Canónico, es el órgano de colaboración de los fieles con el párroco en la gestión administrativa de la parroquia.

Art. 2: Fines

El consejo de asuntos económicos de la parroquia tiene las siguientes finalidades:

a) ayudar al párroco a preparar el presupuesto de la parroquia, enumerando los gastos previsibles para los diversos sectores de la actividad e individuando los respectivos medios de cobertura;

b) aprobar el balance al finalizar cada ejercicio, previo examen de los libros contables y la documentación respectiva;

c) verificar en lo que hace a los aspectos económicos la aplicación de la convención prevista por el canon 520 § 2 para las parroquias confiadas a religiosos;

[77] Cf. can. 1752.

d) expresar su parecer sobre los actos de administración extraordinaria;

e) supervisar la actualización anual del estado patrimonial de la parroquia, el depósito de las respectivas actas y documentos en la Curia diocesana (canon 1284 § 2, 9°) y de las copias en los archivos parroquiales.

Art. 3: Composición

El consejo de asuntos económicos de la parroquia está compuesto por el párroco, que es por derecho el presidente, por los vicarios parroquiales y por al menos tres fieles (sacerdotes, diáconos permanentes, religiosos, religiosas y laicos; se recomienda mantener el número de consejeros en una proporción razonable respecto al número de componentes de la comunidad parroquial), nombrados por el párroco, sentido el parecer del consejo pastoral o, en su defecto, de personas maduras y prudentes; los consejeros deben ser eminentes por su integridad moral, activamente comprometidos en la vida parroquial, capaces de evaluar las opciones económicas con espíritu eclesial y en lo posible expertos en derecho o economía. Sus nombramientos deben comunicarse a la Curia diocesana al menos quince días antes de asumir su cargo.

Los miembros del consejo de asuntos económicos de la parroquia duran en su cargo tres (o cinco) años y su mandato puede ser renovado. Durante su mandato los consejeros no pueden ser removidos si no es por graves y documentados motivos.

Art. 4: Incompatibilidad

No pueden ser nombrados miembros del consejo de asuntos económicos de la parroquia los parientes del párroco hasta el cuarto grado de consanguinidad o de afinidad y los que tiene relaciones económicas con la parroquia.

Art. 5: Presidente del consejo de asuntos económicos de la parroquia

Corresponde al presidente:

a) convocar y presidir el consejo de asuntos económicos de la parroquia;

b) fijar el orden del día de cada reunión;

c) presidir las reuniones.

Art. 6: Potestad del consejo

El consejo de asuntos económicos de la parroquia tiene función consultiva, no deliberativa. Sin embargo, en él se expresa la colaboración responsable de los fieles en la gestión administrativa de la parroquia en conformidad al canon 212 § 3. El párroco pedirá y evaluará atentamente su parecer, no se apartará del mismo a no ser por graves motivos, y lo usará ordinariamente como válido instrumento para la administración de la parroquia.

Queda firme, en todo caso, que corresponde al párroco la representación legal de la parroquia en todos los negocios jurídicos, siendo el administrador de todos los bienes parroquiales, según el canon 532.

Art. 7: Reuniones del consejo

El consejo de asuntos económicos de la parroquia se reúne al menos una vez cada tres (o cada cuatro) meses, y toda vez que el párroco lo juzgue oportuno, o lo pidan al párroco al menos dos miembros del consejo.

Podrán participar de las reuniones del consejo de asuntos económicos de la parroquia otras personas en calidad de expertos, por invitación del presidente.

Todo consejero tiene la facultad de hacer poner por escrito todas las observaciones que crea oportuno.

Art. 8: Vacancias en el consejo

En caso de muerte, dimisión, remoción o invalidez permanente de uno o más miembros del consejo de asuntos económicos de la parroquia, el párroco procede, dentro de los quince días, a nombrar los sustitutos. Los consejeros así nombrados permanecen en el cargo hasta el término del mandato del mismo consejo y pueden ser confirmados después de ese término.

Art. 9: Ejercicio

El ejercicio financiero de la parroquia va desde el 1° de enero al 31 de diciembre de cada año. Al fin de cada ejercicio, y antes del 31 de marzo sucesivo, el párroco someterá al Obispo diocesano el balance debidamente firmado por los miembros del consejo.

Art. 10: Informaciones a la comunidad parroquial

Primera fórmula: El consejo de asuntos económicos de la parroquia presenta anualmente al consejo pastoral de la parroquia la rendición

de cuentas sobre la utilización de las ofrendas recibidas de los fieles (canon 1287), indicando también las oportunas iniciativas para el incremento de los recursos necesarios para la realización de las actividades pastorales y para la sustentación del clero parroquial.

Segunda fórmula: El consejo de asuntos económicos de la parroquia presenta al consejo pastoral de la parroquia el balance y lleva al conocimiento de la comunidad parroquial los componentes esenciales de las entradas y las salidas verificadas en el curso del ejercicio, junto con una rendición de cuentas analítica de la utilización de las ofrendas hechas por los fieles, indicando también las oportunas iniciativas para el incremento de los recursos necesarios para la realización de las actividades pastorales y para la sustentación del clero parroquial.

Art. 11: Validez de las reuniones y actas

Para la validez de las reuniones del consejo es necesaria la presencia de la mayoría de los consejeros. Las actas del consejo, redactadas sobre un registro, deben llevar la firma del párroco y del secretario del consejo, y deben ser aprobadas en la reunión siguiente.

Art. 12: Reenvío a las normas generales

Para todo aquello que no está contemplado en el presente reglamento se aplicarán las normas del Derecho Canónico.

AADC V (1998) 71-80

I BENI CULTURALI DI INTERESSE RELIGIOSO IN ITALIA: LA COLLABORAZIONE TRA AUTORITÀ ECCLESIASTICHE E AUTORITÀ CIVILI

Giorgio FELICIANI

SOMMARIO: *Premessa. Disposizioni di carattere generale. Le Norme della Conferenza Episcopale Italiana (C.E.I.). L'Intesa tra il Presidente della C.E.I. e il Ministro per i beni culturali e ambientali. La collaborazione delle conferenze episcopali regionali con le Regioni civili. I compiti dei vescovi diocesani. Gli istituti religiosi.*

Premessa

L'Accordo Italia–Santa Sede del 1984, con una norma assolutamente nuova rispetto alla precedente disciplina concordataria, prevede che "gli organi competenti delle due Parti" pervengano a specifici accordi circa i beni culturali di interesse religioso. E le successive normative statali e regionali riguardanti la materia contengono numerosi riferimenti ad autorità ecclesiastiche, quali la Conferenza Episcopale Italiana, le conferenze episcopali regionali, i vescovi diocesani. Al fine di favorire una miglior comprensione di tali disposizioni il presente articolo si propone di offrire una sintetica informazione sulla natura e le funzioni di queste istanze gerarchiche alla luce della legislazione canonica e pattizia che disciplina la materia nel nostro Paese[1].

Disposizioni di carattere generale

Sotto il profilo canonistico i beni culturali ecclesiastici esistenti in Italia sono innanzitutto soggetti alle leggi universali della Chiesa, in particolare alle disposizioni del Codice di diritto canonico, promulgato da Giovanni Paolo II nel 1983. Una normativa che segna un rilevante

[1] Raccolta organicamente in *Codice dei beni culturali di interesse religioso*, I, *Normativa canonica*, a cura di M. VISMARA MISSIROLI, Milano, Giuffrè, 1993.

progresso rispetto alla disciplina precedente, in quanto, oltre a recepire il termine di "beni culturali", contiene specifiche norme, sparse nei diversi libri, dirette ad assicurarne una miglior conservazione e tutela. Si vedano, a titolo di esempio, le disposizioni relative all'istituzione degli archivi storici diocesani (can. 491 § 2), alle opere di manutenzione e ai sistemi di sicurezza (can. 1220 § 2); al restauro delle immagini (can. 1189) e degli edifici sacri (1216); alla inventariazione dei beni culturali (can. 1283, 2°)[2].

Particolare attenzione merita poi il can. 1292 § 2 che condiziona la valida alienazione dei beni da considerarsi preziosi a causa del loro valore storico e artistico alla previa "licenza" della Santa Sede. Tale autorizzazione viene concessa dai dicasteri romani a cui sono soggetti gli enti ecclesiastici proprietari, mentre per i prestiti che non comportino alienazione è necessario il permesso della Pontificia Commissione per i beni culturali della Chiesa. Un organismo di recente istituzione che ha il compito il compito di presiedere in tutto il mondo cattolico alla tutela del patrimonio storico e artistico, comprendente "tutte le opere di qualsiasi arte del passato", i "beni storici" in genere e, in particolare, "tutti i documenti e strumenti giuridici, che riguardano e attestano la vita e la cura pastorale, nonché i diritti e le obbligazioni" dei vari enti ecclesiastici[3].

Si avverta che l'eventuale mancanza della autorizzazione prescritta potrà comportare l'invalidità o l'inefficacia dell'alienazione anche agli effetti civili ai sensi dell'art. 7, n. 5 dell'Accordo concordatario del 1984 e dell'art. 18 della legge 222/85 riguardante gli enti e i beni ecclesiastici.

Le Norme della Conferenza Episcopale Italiana (C.E.I.)

A partire degli anni settanta l'episcopato italiano intraprende iniziative di carattere collegiale riguardo ai beni culturali ecclesiastici. Una assunzione di responsabilità favorita sia dalla valorizzazione del ruolo delle conferenze episcopali operata dal Vaticano II, sia dalle precise sollecitazioni provenienti dalla Santa Sede. Tra queste merita partico-

[2] Per una esposizione più completa e approfondita vedi G. FELICIANI, *I beni culturali nel nuovo Codice di diritto canonico*, in AA.VV., *Vitam impendere vero. Studi in onore di Pio Ciprotti*, a cura di W. SCHULZ e G. FELICIANI, Libreria Editrice Vaticana, 1986, pp. 249-259.

[3] Per più ampie notizie vedi F. MARCHISANO, *Azione della Commissione per i beni culturali della Chiesa,* in AA.VV., *Beni culturali di interesse religioso. Legislazione dello Stato ed esigenze di carattere confessionale*, a cura di G. FELICIANI, Bologna, Il Mulino, 1995, pp. 277-292.

lare menzione la lettera della Congregazione per il clero dell'11 aprile 1971, che, denunciando le "tante alienazioni, furti, usurpazioni, distruzioni del patrimonio storico-artistico della Chiesa", operate anche con il "pretesto dell'esecuzione stessa della riforma liturgica", "esorta le conferenze episcopali affinché emanino norme atte a regolare questa materia di tanta importanza"[4]. La C.E.I. diviene così titolare di veri e propri poteri legislativi circa i beni culturali ecclesiastici e si impegna immediatamente ad esercitarli, provvedendo ad elaborare un complesso organico di disposizioni che vengono promulgate il 14 giugno 1974 sotto il titolo di "Tutela e conservazione del patrimonio storico artistico della Chiesa. Norme dell'Episcopato italiano"[5]. Con tali Norme i vescovi si propongono, innanzitutto, di "promuovere una maggiore intesa con le autorità statali" in un clima di armoniosa e mutua collaborazione che faccia comunque salve le rispettive autonomie e sfere di competenza. E, come logica conseguenza, non mancano di sottolineare che "se lo Stato (...) interviene in un ambito, nel quale i diritti della Chiesa sono universalmente riconosciuti, l'osservanza della legislazione predisposta da parte civile a favore e tutela del patrimonio culturale è doverosa, perché lo Stato ha la responsabilità della conservazione di esso di fronte alla società". E, per dare concreta attuazione a queste affermazioni di principio i vescovi avvertono l'esigenza di porsi come diretti interlocutori della autorità civile, limitando drasticamente, sotto diversi profili, l'autonomia dei diversi enti ecclesiastici ad essi sottoposti.

Le Norme del 1974 non si limitano, ovviamente, ad occuparsi solo delle relazioni con le autorità civili, ma contengono anche numerose e significative disposizioni di carattere, per così dire, interno, dirette cioè ad assicurare nell'ambito dell'ordinamento canonico una migliore conservazione, tutela e valorizzazione del patrimonio storico e artistico della Chiesa italiana. In tale contesto viene dedicata specifica attenzione agli "adattamenti" degli edifici sacri richiesti dalla riforma liturgica, alle alienazioni delle suppellettili di interesse storico e artistico, alla istituzione nelle singole diocesi di commissioni di esperti in materia di beni culturali.

Successivamente la C.E.I. avverte l'esigenza di dotarsi di strumenti adeguati ai nuovi compiti e provvede quindi a istituire la "Consulta nazionale per i beni culturali ecclesiastici" a cui più tardi verrà affiancato un apposito Ufficio Nazionale. E, agli inizi degli anni novanta, si impegna a rivedere, aggiornare e sviluppare le delibere precedentemente assunte in questa materia. Il relativo documento –che vede la luce il 9 dicembre 1992 sotto il titolo di "I beni culturali della Chiesa in Italia.

[4] Se ne veda il testo in *Codice dei beni culturali di interesse religioso*, I, cit., pp. 131-134.

[5] In *ivi*, pp. 228-238.

Orientamenti"[6]– pur mancando di valore legislativo, è tutt'altro che privo di autorevolezza poiché, secondo i principi generali relativi alle decisioni delle conferenze, i singoli vescovi possono evitare di darvi attuazione solo per gravi ragioni di coscienza che in questo caso appaiono del tutto improbabili.

Pur preannunciando l'imminente revisione delle Norme del 1974, gli Orientamenti non intendono sostituirsi ad esse ma, più semplicemente, integrarle. Si propongono, in particolare, "di estendere organicamente l'attenzione a tutti i settori dei beni culturali" e di dare "particolare rilievo a quei problemi che negli ultimi anni sono venuti acquistando notevole importanza", collocandosi "nella prospettiva della collaborazione con le istituzioni civili e con le molteplici realtà associative, gli enti e i privati che operano nella società italiana".

Dopo aver evidenziato l'importanza dei beni culturali come "segno e strumento di vita ecclesiale", il documento illustra le competenze che, nell'ambito dell'ordinamento canonico, spettano ai vari "soggetti istituzionali", precisandone le modalità di esercizio soprattutto a livello regionale e diocesano, come meglio si mostrerà in seguito.

Per quanto riguarda, in genere, i rapporti con le istituzioni pubbliche gli Orientamenti prendono innanzitutto atto che "lo Stato, le Regioni e le Province autonome con competenza primaria in materia, potendo disporre di una vasta e articolata normativa, di competenza tecnico–scientifica, di adeguati organi istituzionali, sono da tempo, di fatto, i principali interlocutori della Chiesa nel compito delicato della tutela e valorizzazione dei beni culturali ecclesiastici". E impegnano le comunità dei fedeli in genere e gli enti ecclesiastici in specie a mantenere nei riguardi delle pubbliche istituzioni "un atteggiamento di fattiva collaborazione", che presuppone "la conoscenza e il rispetto delle competenze, il coordinamento e la valorizzazione dei beni culturali ecclesiastici, la identificazione di procedure che facilitino l'ordinato svolgimento dei rispettivi compiti e l'applicazione ai beni culturali ecclesiastici delle leggi statali".

In questa sede non è possibile offrire una sia pur sommaria informazione degli altri contenuti di questo documento[7] che si occupa in modo dettagliato dei più vari problemi di carattere generale –come la disponibilità del personale necessario, la formazione di base e permanente, i finanziamenti e le agevolazioni, l'informazione e la documentazione–

[6] In *ivi*, pp. 244-269.

[7] Per più ampie notizie sulle Norme e sugli Orientamenti vedi G. FELICIANI, *Normativa della Conferenza episcopale italiana e beni culturali di interesse religioso*, in AA.VV., *Beni culturali di interesse religioso*, cit., pp. 129-145.

senza trascurare le questioni relative a materie più specifiche, quali gli archivi, le biblioteche, i musei, le alienazioni, le modalità di valorizzazione dei beni culturali.

Si può solo rilevare come, nel loro complesso, gli Orientamenti siano formulati in termini essenzialmente propositivi nell'intento di promuovere e stimolare l'iniziativa dei diversi soggetti interessati. Si presentano, infatti, come un documento "aperto" nei confronti delle ulteriori determinazioni che, come meglio si mostrerà in seguito, dovranno derivare sia dalle intese attuative dell'Accordo di revisione del Concordato lateranense, sia dall'azione dalle Conferenze episcopali regionali sia, infine, dai singoli vescovi diocesani.

L'Intesa tra il Presidente della C.E.I. e il Ministro per i beni culturali e ambientali

L'art. 12 dell'Accordo concordatario del 1984 –oltre a impegnare la Santa Sede e la Repubblica italiana a collaborare "nel rispettivo ordine (...) per la tutela del patrimonio storico ed artistico"– prevede che "al fine di armonizzare l'applicazione della legge italiana con le esigenze di carattere religioso" gli organi competenti delle due Parti concordino "opportune disposizioni per la salvaguardia, la valorizzazione e il godimento dei beni culturali d'interesse religioso appartenenti ad enti e istituzioni ecclesiastiche". É inoltre stabilito che "la conservazione e la consultazione degli archivi di interesse storico e delle biblioteche dei medesimi enti e istituzioni" vengano favorite e agevolate "sulla base di apposite intese tra i competenti organi delle due Parti"[8].

In prima attuazione di tali impegni concordatari il Ministro per i beni culturali e ambientali e il Presidente della C.E.I. hanno sottoscritto il 13 settembre 1996 un'intesa "relativa ai beni culturali di interesse religioso appartenenti ad enti ed istituzioni ecclesiastiche", entrata in vigore nell'ordinamento italiano con il d.P.R. 26 settembre 1996, n. 571 e nell'ordinamento canonico con decreto del Presidente della C.E.I. del 29 ottobre successivo[9].

L'Intesa si propone, essenzialmente e principalmente, di definire le procedure da adottare per quella collaborazione a vasto raggio

[8] Tra i diversi studi relativi a queste disposizioni concordatarie vedi, in particolare, i saggi di F. MERUSI, G. PASTORI, F. FINOCCHIARO, C. CARDIA in AA. VV., *Beni culturali di interesse religioso*, cit., pp. 21-75.

[9] Per un primo commento vedi G. FELICIANI, *I beni culturali ecclesiastici. Dall'Accordo di revisione del Concordato lateranense alla recente Intesa*, in "Vita e pensiero", 80 (1997), pp. 493-507.

che è prevista dall'Accordo concordatario. A tale fine si prevede che i "competenti organi centrali e periferici del Ministero" invitino "i corrispondenti organi ecclesiastici" ad "apposite riunioni" per "la definizione dei programmi o delle proposte di programmi pluriennali e annuali di interventi per i beni culturali e i relativi piani di spesa" sulla base di una reciproca informazione circa gli interventi che si intendono intraprendere. In tale sede gli organi statali potranno anche acquisire "eventuali proposte di interventi" e le "valutazioni in ordine alle esigenze di carattere religioso". Non vi è, peraltro, alcuna espressa previsione di intese od accordi, salvo che per "interventi ed iniziative che prevedono, in base alla normativa vigente, la partecipazione organizzativa e finanziaria rispettivamente dello Stato e di enti e istituzioni ecclesiastici, oltre che, eventualmente, di altri soggetti".

Le forme di reciproca consultazione previste dall'Intesa non si limitano a queste riunioni, poiché essa assicura "la più ampia informazione" fra gli organi ecclesiastici e quelli statali "in ordine alle determinazioni finali e all'attuazione dei programmi pluriennali e annuali di spesa, nonché allo svolgimento e alla conclusione degli interventi e delle iniziative" sopra menzionate.

In questo contesto il ruolo della C.E.I. viene notevolmente valorizzato sotto un duplice profilo. Nelle "apposite riunioni" il Presidente della C.E.I. e le persone da lui delegate sono gli interlocutori del Ministro per i beni culturali e dei direttori generali degli uffici centrali del Ministero da lui designati. Inoltre i rappresentanti della C.E.I. partecipano su base paritetica con i rappresentanti del Ministero all'Osservatorio centrale per i beni culturali di interesse religioso di proprietà ecclesiastica, istituito "al fine di verificare con continuità l'attuazione delle forme di collaborazione previste (...), di esaminare i problemi di comune interesse e di suggerire orientamenti per il miglior sviluppo della reciproca collaborazione".

Infine, per completezza, va ricordato che l'art. 57 della legge 222/1985 attribuisce alla stessa C.E.I. la designazione di tre componenti il consiglio di amministrazione del Fondo edifici di culto, istituito presso il Ministero dell'interno e proprietario, tra l'altro, di circa 600 chiese ex-conventuali, spesso di notevole pregio sotto il profilo storico e artistico[10].

[10] A tale proposito vedi MINISTERO DELL'INTERNO. DIREZIONE GENERALE DEGLI AFFARI DEI CULTI, *Il Fondo Edifici di Culto. Chiese Monumentali. Storia, immagini, prospettive*, Roma, Elio de Rosa Editore, 1997.

La collaborazione delle conferenze episcopali regionali con le Regioni civili

Il territorio del nostro Paese è ripartito in sedici regioni ecclesiastiche[11], soggette all'autorità delle rispettive conferenze episcopali regionali, composte dai membri della C.E.I. che esercitano il proprio ministero nella regione. A tali conferenze compete, tra l'altro, ai sensi dello statuto della C.E.I., mantenere "rapporti con le autorità civili e con le realtà culturali, sociali e politiche delle regioni civili, al fine di contribuire, in spirito di sincera collaborazione, alla promozione umana delle popolazioni delle regioni stesse".

A differenza della C.E.I. le conferenze episcopali regionali non godono di poteri legislativi. É peraltro espressamente previsto che, là dove alla regione ecclesiastica corrisponde una sola regione civile, le loro deliberazioni riguardanti l'approvazione di "accordi o intese" con le Regioni civili, una volta ottenuto il nullaosta della Santa Sede, abbiano efficacia vincolante per tutte le diocesi interessate[12].

Per quanto specificamente concerne la materia del beni culturali va ricordato che gli "Orientamenti" approvati dalla C.E.I. nel 1992 prevedono l'istituzione presso ogni conferenza episcopale regionale di una apposita Consulta che affronti "le questioni di carattere generale e in particolare tutto quanto riguarda i rapporti tra le Diocesi e le Amministrazioni locali (Regioni, Province, Comuni) e gli organi periferici del Ministero per i beni culturali e ambientali" (nn. 3-8). Non sorprende, quindi, che le conferenze regionali abbiano sviluppato in questa materia una notevole attività che ha comportato anche la stipulazione di intese con le regioni civili per la tutela, conservazione e valorizzazione dei beni culturali[13], come è avvenuto prima dell'entrata in vigore dell'Intesa nazionale in Toscana, Umbria, Calabria e, successivamen-

[11] Il numero risulta inferiore a quello delle Regioni civili in quanto il Veneto, il Trentino-Alto Adige e il Friuli-Venezia Giulia sono riunite in un'unica regione ecclesiastica, e così pure l'Abruzzo e il Molise e anche il Piemonte e la Val d'Aosta. Per un organico confronto tra l'ordinamento territoriale ecclesiastico e quello civile a livello non solo regionale ma anche provinciale e comunale vedi *Atlante delle diocesi d' Italia,* a cura di G. BRUNETTA, supplemento a "Jesus", gennaio 1996.

[12] Per più ampie notizie sull'istituto delle conferenze episcopali regionali vedi G. FELICIANI, *Le regioni ecclesiastiche italiane,* in "Le regioni", 23 (1995), pp. 863-878.

[13] Il testo di queste e delle altre intese sottoscritte da autorità ecclesiastiche ed enti autonomi territoriali viene di norma pubblicato nei "Quaderni di diritto e politica ecclesiatica" editi da Il Mulino di Bologna. Per quanto specificamente concerne gli accordi con le regioni vedi R. ASTORRI, *I beni culturali di interesse religioso in Italia: tra legislazione canonica e intese con le regioni,* in "Panorami. Riflessioni, discussioni e proposte sul diritto e l'amministrazione", 1994, n. 6, pp. 33-60.

te, in Sicilia. Disposizioni relative ai beni culturali si trovano anche negli accordi sottoscritti dalle conferenze episcopali regionali con diversi enti pubblici per la realizzazione degli interventi riguardanti l'evento giubilare dell'anno 2000. Si vedano in particolare quelli concernenti le regioni ecclesiastiche Marche, Abruzzo-Molise, Calabria, Toscana[14].

La rilevanza del ruolo così assunto dagli episcopati regionali è stato ora espressamente riconosciuto dal decreto legislativo 31 marzo 1998, n. 112, recante "Conferimento di funzioni e compiti amministrativi dello Stato alle regioni e agli enti locali, in attuazione del Capo I della legge 15 marzo 1997, n. 59". In esso, infatti, si dispone che un membro designato dalla rispettiva conferenza episcopale regionale faccia parte della "commissione per i beni e le attività culturali" da istituirsi in ogni Regione a statuto ordinario per perseguire, secondo modalità precisamente indicate, "lo scopo di armonizzazione e coordinamento, nel territorio regionale, delle iniziative dello Stato, della regione, degli enti locali e di altri possibili soggetti pubblici e privati" (art. 154-155).

Una disposizione che porrà qualche problema là dove la regione ecclesiastica comprende i territori di più regioni civili. Basti a questo proposito ricordare come la Regione civile Veneto abbia stipulato la propria intesa in tema di beni culturali con la provincia ecclesiastica veneta[15] e non con la conferenza episcopale regionale dal momento che questa comprende anche i vescovi del Trentino-Alto Adige e del Friuli-Venezia Giulia.

I compiti dei vescovi diocesani

Come noto il vescovo diocesano ha tutti i poteri necessari allo svolgimento del suo ministero salvo che in quelle materie che il pontefice abbia riservato a sé stesso o ad altra autorità. Ne segue che, nell'ambito della diocesi e sempre nel rispetto delle norme stabilite dalla Santa Sede e dalla C.E.I., "il compito di coordinare, disciplinare e promuovere quanto attiene ai beni culturali ecclesiastici spetta al Vescovo che, a tale scopo si avvale della Commissione diocesana per l'arte sacra e i beni culturali e di un apposito Ufficio presso la Curia diocesana" (Orientamenti, n. 4).

[14] Per queste intese vedi R. ACCIAI, *Grande Giubileo del 2000: l'intervento finanziario pubblico fra evento religioso e 'business' turistico*, in "Quaderni di diritto e politica ecclesiastica", nota 35 (in corso di stampa).

[15] Composta dalle diocesi di Adria-Rovigo, Belluno-Feltre, Chioggia, Concordia-Pordenone, Padova, Treviso, Venezia, Verona, Vicenza, Vittorio Veneto. Si avverta che alcune di queste comprendono anche territori appartenenti ad altre Regioni civili.

L'Intesa sottoscritta dal Presidente della C.E.I. e dal Ministro per i beni culturali e ambientali ha ampiamente riconosciuto e notevolmente valorizzato il ruolo del vescovo diocesano, che partecipa personalmente o per mezzo di delegati alle previste "apposite riunioni" indette dagli organi periferici del Ministero. È inoltre espressamente stabilito che tutte "le richieste di intervento di restauro, di conservazione o quelle di autorizzazione, concernenti beni culturali" di proprietà di enti ecclesiastici vengano presentate ai soprintendenti e, per quanto riguarda i beni librari, al competente ufficio centrale del Ministero, esclusivamente tramite il vescovo diocesano che, relativamente agli enti soggetti alla sua giurisdizione, ha anche il compito di valutarne previamente "congruità e priorità".

I vantaggi offerti da questa sorta di "accentramento" sono evidenti: gli organi statali si troveranno a dover esaminare richieste già attentamente vagliate dall'autorità ecclesiastica non solo sotto il profilo della correttezza formale e sostanziale di ognuna di esse, ma anche in relazione alle esigenze complessive di tutela dell'intero patrimonio storico e artistico che fa capo alla diocesi.

Si aggiunga che, in conformità a quanto già previsto dell'art. 8 della legge 1089/1939, l'Intesa nazionale dispone che "i provvedimenti amministrativi concernenti i beni culturali appartenenti ad enti e istituzioni ecclesiastiche" siano assunti dai competenti organi ministeriali "previa intesa, per quel che concerne le esigenze di culto, con l'ordinario diocesano competente per territorio" e vengano "comunicati ai titolari dei beni per il tramite dell'ordinario stesso".

Va, infine, ricordato come non manchino accordi in tema di beni culturali sottoscritti da enti autonomi territoriali e uno o più vescovi diocesani. Si vedano, a titolo di esempio l'intesa intercorsa tra la Regione Piemonte e la diocesi di Susa e quella sottoscritta dalla Provincia di Lecce con le diocesi del suo territorio.

Gli istituti religiosi

Restava però da risolvere "un'antica questione che vedeva gli istituti religiosi reticenti a fare riferimento alle autorità diocesane, nel timore di perdere le autonomie loro riconosciute dall'ordinamento canonico" con la conseguenza di rendere "ancora più complessa e difficile per la pubblica amministrazione una efficiente tutela" dei beni culturali di loro pertinenza "che in alcuni casi rappresentano un patrimonio di eccezionale importanza storica e artistica"[16].

[16] F. MARGIOTTA BROGLIO, *Patrimonio culturale e interesse religioso*, in "Gazzetta ambiente", 1996, n. 5, p. 210.

Gli autori dell'Intesa hanno ritenuto necessario porre rimedio a tale grave inconveniente prevedendo che non solo gli istituti religiosi, ma anche gli istituti secolari, le società di vita apostolica nonché le loro articolazioni, purché riconosciuti agli effetti civili, "concorrano" con il presidente della C.E.I. e con i vescovi diocesani nella prevista collaborazione con gli organi statali, ma "a livello non inferiore" a quei raggruppamenti delle loro case che nell'ordinamento canonico assumono il nome di provincie[17]. La varietà e la molteplicità delle forme organizzative adottate da questi enti non hanno consentito di pervenire a più precise determinazioni circa le modalità di tale concorrenza, che dovrà comunque avvenire secondo apposite disposizioni della Santa Sede di cui si è attualmente in attesa.

Peraltro anche le richieste provenienti da questi enti dovranno essere inoltrate alle autorità civili tramite il vescovo diocesano competente per territorio. In questo caso, però il compito di quest'ultimo sembra limitarsi alla semplice trasmissione dal momento che, almeno espressamente, non gli viene attribuito alcun compito di previa valutazione. E resta, comunque, ferma la competenza del vescovo circa le intese dirette a tutelare le esigenze del culto dal momento che in tale materia anche i religiosi sono soggetti alla sua autorità (can. 678 § 1 del Codice di diritto canonico).

[17] Intesa, art. 1, n. 2.

AADC V (1998) 81-134

EL OPUS DEI Y SUS TRIBUNALES

Carlos I. HEREDIA

SUMARIO: *1. Las prelaturas personales en el CIC. A. La ubicación de los cánones 294-297. B. La naturaleza de las prelaturas personales. 2. Las sucesivas configuraciones canónicas del Opus Dei. A. De instituto secular a prelatura personal. B. El Congreso general especial. C. La solicitud de 1979. D. "Dilata et compleantur acta". E. La decisión pontificia de 1982. F. Las "normas propias" del Opus Dei. 3. La naturaleza de la Prelatura personal del Opus Dei. A. Su finalidad. B. Sus miembros: los clérigos; los laicos. C. La potestad del Prelado. D. ¿Una prelatura personal? E. ¿Una iglesia particular? 4. Los Tribunales del Opus Dei. Anexo: Documentos sobre los Tribunales del Opus Dei.*

El 18.11.95, S.E.R. Mons. Javier Echevarría Rodríguez, Prelado de la Santa Cruz y Opus Dei, solicitó al Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica la aprobación del Tribunal del Vicariato de Roma como Tribunal de *apelación*, lo cual fue concedido el 15.1.96[1].

Pocos días después, el 24.1.96, el Prelado erigió su Tribunal de *primera instancia*, designando los oficiales el 8.2.96[2].

Para comprender esta decisión debemos preguntarnos cuál es la naturaleza de la potestad del Prelado de la Santa Cruz y Opus Dei y cuáles sus miembros. Esto exige, primeramente, analizar la naturaleza canónica de las prelaturas personales en general y de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei en particular[3].

[1] Cf. Romana. Boletín de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei, edición en lengua castellana, n. 22 (1996) 22-23.

[2] Cf. Romana. Boletín de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei, edición en lengua castellana, n. 22 (1996) 26-27.

[3] Por razones de brevedad, usaremos la denominación más simple de "Opus Dei". En muchos aspectos remitimos al respectivo capítulo de mi tesis doctoral, dirigida por el R.P. Jean BEYER sj (cf. *La naturaleza de los movimientos eclesiales en el derecho de la Iglesia. Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum in Facultate Iuris Canonici Pontificiae Universitatis Gregorianae,* Educa, Buenos Aires, 1994, 174 págs.).

1. Las prelaturas personales en el CIC

A. La ubicación de los cánones 294-297

En el "Schema canonum Libri II De populo Dei" de 1977 y en el Esquema 1980, las prelaturas personales aparecen enumeradas entre las iglesias particulares (Libro II, Parte II, Sección II). Por iniciativa del Card. J. Ratzinger, la 5ª cuestión tratada en la Reunión Plenaria fue la normativa relativa a las prelaturas personales, proponiendo que se asumen casi literalmente los cuatro parágrafos al respecto de *Ecclesiae Sanctae*, lo que fue aceptado, dejando a la Comisión redactora estudiar dónde debían insertarse[4]. El Esquema 1982 contiene los cuatro cánones (que con pocas variantes serán promulgados) en la misma sección dedicada a las iglesias particulares, pero bajo un título separado.

Por lo tanto, la ubicación de las prelaturas personales en la Parte I del Libro II del CIC es una decisión tomada por el Supremo Legislador, con lo cual se pone de manifiesto que las prelaturas personales no son organismos de la constitución jerárquica de la Iglesia ni se equiparan con las iglesias particulares[5].

Por último, debemos recordar que las prelaturas personales han sido expresamente excluidas del CCEO, lo que las constituye un organismo exclusivo de la Iglesia latina[6].

[4] PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS. *Acta et documenta Pontificiae Commissionis Codicis Iuris Canonici Recognoscendo. Congregatio Plenaria diebus 20-29 octobris 1981 habita* Typis Polyglottis Vaticanis (Città del Vaticano 1991) 376-392 y 399-417 [citamos Plenaria].

[5] No es correcto lo que afirma J.I. Arrieta, según el cual, "il legislatore ha adottatto il criterio di contemplare nella Parte II del Libro II unicamente quelle strutture giuridiszionali della Chiesa *aventi un sustratto territoriale*" (*L'atto di erezione di erezione dell'Opus Dei in prelatura personale*: Apollinaris 56 [1983] 96), pues en el c. 372 § 2 de esa sección aparecen las así llamadas iglesias particulares de carácter *personal*, y la creación de los ordinariatos militares -que tienen tal carácter- da vida a lo dispuesto en el c. 569 contenido en dicha Parte. Ciertamente la ubicación del título en el CIC es un problema para los canonistas del Opus Dei: "En nuestra opinión, afirma J. HERVADA, la posición de las personales en el CIC 83 adolece de falta de precisión sistemática... En cualquier caso, la ordenación sistemática de un cuerpo legislativo es siempre algo secundario, toda vez que la verdadera naturaleza de las instituciones ha de deducirse de las normas sustantivas que la regulan" (*Comentario exegético al Código de derecho canónico* [dir. A. MARZOA, J. MIRAS y R. RODRÍGUEZ-OCAÑA] EUNSA [Pamplona 1997²] II/1, 401).

[6] La Comisión codificadora afirma al respecto: "Benché fossero consapevoli dell'importanza di questa nuova figura giuridica per la Chiesa latina, i componenti del gruppo di studio hanno convenuto che essa non è congeniale alle tradizioni ed alla mentalità dell'Oriente cristiano e pertanto non sembra opportuno recepirla in un Codice comune a tutte le Chiesa orientali. Del resto il silenzio del CICO in questa materia, lascia sufficientemente aperta la porta a quelle Chiese *sui iuris* che in futuro vorranno intro-

B. La naturaleza de las prelaturas personales

La ubicación de los cánones 294-297, luego de los clérigos y antes de las asociaciones de fieles, no es casual. La decisión personal del Papa Juan Pablo II encuentra su confirmación en la misma normativa sobre las prelaturas personales al presentarlas como agrupaciones de clérigos.

Según el canon 294, las prelaturas personales son:

– organismos pontificios, es decir, erigidos por la Santa Sede, oídas las Conferencias de obispos que les competa;

– "para promover la apta distribución de los presbíteros o para llevar a cabo peculiares obras pastorales o misionales"[7];

– "en favor de varias regiones o diversos grupos sociales"[8].

---

durre nella loro disciplina canonica questo istituto giuridico e di equiparare in ciò il loro *ius particulare* a quello proprio della Chiesa latina" (Nuntia n.21 [1985] 4-5).

[7] Las prelaturas personales –según el can. 294– se destinan *ad aptam presbyterorum distributionem promovendam aut ad peculiaria opera pastoralia vel missionalia pro variis regionibus aut diversis coetibus socialibus perficienda.* Mientras PO 10 les adjudica esta doble finalidad, en *Ecclesiae Sanctae* sólo se menciona la segunda con el agregado de *vel missionaria,* implícito en la dimensión universal prevista en PO 10 y explicitada en AG 20, nota 4. Por lo cual, como dice G. GHIRLANDA: "praelaturas personales, iuxta Concilium, tantum ad presbyteros spectare; id est, earum rationem essendi praecipue ac proprie esse meliorem cleri distributionem atque in peculiaribus operibus pastoralibus ministerii sacri exercitium" (*De differentia praelaturam personalem inter et Ordinariatum militarem seu Castrensem*: Periodica 76 [1987] 222). No es correcto, por lo tanto, afirmar que las prelaturas personales tienen como *única* finalidad la distribución del clero (cf. ROCCA, G., *"L'Opus Dei". Appunti e documenti per una storia* Paoline [Roma 1985] 106-106); ni tampoco se puede subordinar la segunda finalidad ("peculiares obras pastorales o misionales") a la primera hasta casi identificarla con ella. Al respecto debemos notar que el "Annuario Pontificio" omitió la mención de la distribución del clero en la descripción de las prelaturas personales desde 1983 hasta 1985.

[8] Observemos que el ámbito de las prelaturas personales según el CIC, contra una opinión difundida, no es nacional ni internacional, sino "regional" o "grupal". Según PO 10, las "obras pastorales" pueden ser regionales, nacionales o universales. La "Mission de France", para quienes la consideraban el modelo de las prelaturas personales, se trataba de una prelatura de "ámbito nacional". Esta concepción influyó en la terminología de *Ecclesiae Sanctae* (asumida en el can. 295 del CIC vigente), al disponer que sean erigidos seminarios "nacionales o internacionales", de lo cual se dedujo que tales eran los ámbitos de acción de la prelatura misma (cf. GUTIÉRREZ, J.L., *De praelatura personali iuxta leges eius constitutivas et codicis iuris canonici normas*: Periodica 72 [1983] 105). Por lo tanto, podrían existir prelaturas no sólo nacionales o internacionales, sino también regionales, o bien dedicadas a un apostolado específico que requiera una formación especial, por ejemplo los inmigrantes de una determinada nación, la comunidad universitaria de alumnos y docentes, los migrantes o nómades, etc.

Estos organismos "constan de presbíteros y diáconos del clero secular" (can. 294)[9], "presididos por un Prelado como ordinario propio" (c. 295- § 1)[10], con los cuales pueden "cooperar orgánicamente" los laicos mediante "convenciones" (cf. can. 296), a lo que nos referiremos en particular más adelante.

"La prelatura personal se rige por estatutos establecidos por la Sede Apostólica" (can. 295 § 1), en los cuales se determinarán las relaciones de la prelatura personal con las iglesias particulares donde ejercerá su finalidad (cf. can. 297).

El prelado puede erigir un seminario, "así como incardinar a los alumnos y promoverlos a las órdenes a título de servicio a la prelatura" (can. 295 § 1; cf. cáns. 265, 266 § 1)[11].

Estos elementos son suficientes para poder analizar el derecho propio del Opus Dei.

[9] Dice G. GHIRLANDA al respecto: "Elemento essenziale e costitutivo di una prelatura personale è l'esercizio del ministero sacro, che definisce la natura di essa e il fine per il quale viene eretta... La posicione dei laici che si dedicano alle opere apostoliche di una prelatura personale si può piuttosto assimilare a quella dei laici appartenenti ad un terz'ordine secolare (can. 303), o ad altre associazione di fedeli laici unite ad istituti religiosi o secolari (cáns. 677 § 2; 725)" (*Natura delle prelature personali e posizione dei laici*: Gregorianum 69 [1988] 310). Por esta razón, algunos autores afirman que las prelaturas personales del CIC[2] se asemejan a una asociación pública internacional con facultad de incardinar clérigos, siendo éstos los únicos *miembros* de la misma (cf. MESSNER, F., *Conflit de pouvoir dans l'Église: la prélature personnellle au service de l'Opus Dei*: Praxis Juridique et Religion 2 [1985] 238-242; MANZANARES, J., *De praelaturae personalis origine, natura et relatione cum iurisdictione ordinaria*: Periodica 69 [1980] 412; OLMI, M., *L'Opus Dei. Son évolution canonique*: Etudes T. 365 [1986] 688; BEYER, J., *Le droit de la vie consacrée. Commentaire des canon 607-746. Instituts et sociétés* Tardy [Paris, 1988] 261).

[10] A diferencia de *Ecclesiae Sanctae* que utiliza el término "regimine", el can. 295 § 1 prefiere un término más neutro: "praeficitur", que para nada prejuzga de la naturaleza de la potestad del Prelado. Sin embargo, toda potestad eclesial que no sea de orden es de jurisdicción o régimen (cf. can. 129 § 1-2), incluida la que ejercen quienes presiden las agrupaciones de fieles, como son los institutos de vida consagrada, quienes –más allá de la compleja redacción del can. 596– reciben su "potestad de Dios por ministerio de la Iglesia" (can. 618). Por tal razón, no veo objeción en considerar que el prelado de una prelatura personal, aunque no presida una iglesia particular, ejerce una verdadera potestad de régimen.

[11] Ya hemos visto que se llega tardíamente a la formulación de estos cánones, por lo cual, la terminología no es homogénea con las otras partes del CIC. Así se habla de seminario "nacional o internacional", cuando en realidad los seminarios solamente pueden ser "diocesanos o interdiocesanos" (cf can. 237), y se menciona el "título de ordenación", finalmente suprimido en todo el CIC.

2. Las sucesivas configuraciones canónicas del Opus Dei

La configuración canónica del Opus Dei ha ido variando desde su fundación por el Beato José María Escrivá el 2.10.1928: pía unión (1941), sociedad de vida común de derecho diocesano (1943), primer instituto secular de derecho pontificio (1947), primer –y hasta ahora única– prelatura personal (1982)[12].

La pía unión de laicos de 1941, asumió una clara orientación clerical en 1943 con la Sociedad sacerdotal de la Santa Cruz erigida en sociedad de vida común de derecho diocesano, la cual extendía su acción entre los laicos por la asociación del "Opus Dei". En 1947, por sugerencia de la Sagrada Congregación para los religiosos, la Obra se transforma en el primer instituto secular de derecho pontificio, al cual estaba unida intrínsecamente la Sociedad sacerdotal. En la actualidad es, desde 1982, la primera prelatura personal, la cual cuenta con una asociación clerical.

Todas estas transformaciones fueron siempre respuesta a una solicitud expresa del Beato Escrivá, manteniendo la identidad del carisma originario en la medida en que las figuras canónicas del derecho eclesial lo permitieron. Signo de ello es que la enunciación de la finalidad se mantuvo idéntica en todas las formas jurídicas que la Obra fue asumiendo en sus más de sesenta años de vida.

Si bien con nombres que cambian de contenido en las diferentes etapas de su desarrollo, y articulaciones canónicas diversas, podemos afirmar que la configuración fundamental del Opus Dei es la misma, al menos, desde 1943[13], dentro de la necesaria evolución de las estructuras que expresan un carisma originario. La historia de la mayoría de los institutos religiosos muestra que pocos fundadores vieron claramente y realizaron, desde un primer momento, todo lo que implicaba el don del Espíritu Santo que habían recibido. Por eso, no nos extraña constatar que la progresiva toma de conciencia del carisma originario –tanto

[12] Muchos documentos están publicados en: ROCCA, G., *L'"Opus Dei"*, 129-233 [citamos esa parte documental con ROCCA]; FUENMAYOR, A. de - GÓMEZ IGLESIAS, V. - ILLANES, J.L., *El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma* EUNSA, Pamplona, 1990[4], 509-657 [citamos la parte documental con Itinerario].

[13] No es correcta la conclusión de G. ROCCA, según la cual "i dati storici sin qui conosciuti... mostrano, sin dall'inizio, un indirizzo dei membri verso la professione dei consigli evangelici, la prevalenza (almeno giuridica) del carattere clericale e l'orientamento piuttosto tardivo verso il 'laicato' " (*L'"Opus Dei"*, 121). Los testimonios revelan que desde un primer momento el Beato Escrivá dirigió su apostolado a los laicos; por otra parte, del hecho que algunos miembros asumieran los consejos evangélicos no significa que *todos* lo hicieran desde los primeros tiempos, esto se impuso obligatoriamente a partir de 1943 para los clérigos y desde 1947 a los laicos.

por parte del fundador como por los miembros del Opus Dei– ha buscado continuamente expresarse en formas canónicas más acordes, con la consiguiente tensión cuando tal correspondencia no era plena.

A. De instituto secular a prelatura personal

La Obra se había desarrollado aceleradamente tanto en cantidad de adherentes como de obras apostólicas. Sin embargo, haber asumido la configuración de los institutos seculares también comportaba sus riesgos para el Opus Dei, pues resultaba comprometida la unidad de régimen[14], la identidad de vocación de todas las categorías de miembros, la pertenencia de los casados y la plena secularidad de sus miembros.

Antes de transcurrido un año del *Decretum laudis,* el Beato Escrivá manifestaba en una circular interna que la situación canónica era transitoria[15]. En 1951, el fundador presenta como criterios determinantes de la solución buscada dos principios que había ya enunciado en 1932: no se busca una configuración por vía de excepción o privilegio sino en el marco del derecho universal de la Iglesia, sin asumir estructuras propias de la vida religiosa[16].

El 2.10.58, en el 30º aniversario de la fundación, el Beato Escrivá envía la Carta *Non Ignoratis* en la cual desarrolla orgánicamente su visión del problema[17]. La vocación específica del Opus Dei es la santificación en el propio estado de vida y en el ejercicio de las tareas temporales, *quaprop-*

[14] Según F. Gondrand, el Beato Escrivá tuvo conocimiento a través del Card. Ildebrando Schuster, Arzobispo de Milán, que se estaba estudiando la separación de las dos secciones del Opus Dei y su alejamiento como presidente general del Instituto (cf. *Au pas de Dieu,* 233), lo que fue impedido por una intervención personal del Siervo de Dios Pío XII solicitada por el fundador (cf. Itinerario 303-304).

[15] "Ancora una volta, escribía el 29.12.47, questo sforzo per ottenere l'inquadramento giuridico nella Chiesa, che si avvicini di più al modello di cui abbiamo bisogno, mi sono visto obbligato ad accettare -nella forma, e in ciò che era possibile- alcune cose, sempre nell'attesa che tutto si sistemerà meglio, per poter giungere all'ideale giuridico che ci permetterà di servire la Chiesa e le anime senza dover temere che lo spirito resti soffocato da leggi inadeguate" (citado en LE TOURNEAU, D., *L'Opus Dei,* Scientifiche Italiane [Napoli, 1986] 67).

[16] Escribe el 24.12.51: "Non accetterà una soluzione eccezionale o di privilegio, ma una formula canonica tale da permetterci di lavorare così che i reverendissimi Ordinari, che amiamo 'opere et veritate', continuino sempre a essere riconoscenti per il nostro lavoro: tale da mantenere i diritti dei vescovi com'è stato fino a oggi, ben garantiti e saldi... Quand verrà promulgato questo risultato giuridico davvero decisivo, dovrá restare ben chiara la nostra condizione: non siamo religiosi o persone a essi equiparate, ma cristiani coerenti con la loro fede..." (citado en LE TOURNEAU, D., *L'Opus Dei,* 71). La misma afirmación aparece en la Carta *Non ignoratis* (cf. ROCCA, 41, n.11).

[17] El texto latino en ROCCA, 41 y su traducción española en Itinerario, 40.

ter, escribe, statum perfectionis pro nobis non desideramus (n. 6): los miembros de la Obra no son religiosos (n. 2), y *de facto neque institutum saeculare sumus neque amplius hoc nomine appellari possumus* (n. 9)[18].

Sin embargo, según el fundador, la Obra tampoco se reduce a una "asociación de fieles":

> "Sed neque ut simplex motus apostolicus 'Opus Dei' considerari valet: huic enim considerationi suae notae peculiares obstant, scilicet, vinculum mutuum atque supernaturale quo Operi Dei quisque nostrorum institutio, continua sane et firma quam nunquam perfectam consideramus, sed per totam vitam magis magisque complendam curamus; nostra interna hierarchia, quae universalis constituta est, quo efficacior fiat labor noster in Ecclesiae Sanctae servitium; sollicita ac sollers cura, quam de sociis aegrotantibus vel senioribus agere debemus; et aliae quidem multae huius generis notae" (n. 9)[19].

[18] Aporta el siguiente argumento: "quod enim haec denominatio hodie significat, longe differt a primigeno sensu qui eidem tribui solebat, quando scilicet haec verba primo adhibita sunt a Sancta Sede nobis concedente anno 1947 'Decretum laudis' " (id.). Sin embargo, la asimilación de los institutos seculares a la vida consagrada está en la misma *Provida Mater*. Respecto a los miembros de tales institutos afirma: "christianae perfectionis adquirendae atque apostolatum plene exercendi causa, in saeculo consilia evangelica profitentur" (Art. 1); "quoad substantiam accedunt ad status canonicos perfectionis" (Proemio). Una cosa es que los sucesivos documentos hayan "precisado" la naturaleza de los institutos seculares, otra muy diversa que el concepto haya "evolucionado" hasta designar una realidad diversa (cf. BEYER, I., *De vita per consilia evangelica consecrata* [Roma, 1969] 89-92). Además, si así hubiese sido, la "evolución" se había efectuado dos años *antes* de que el Beato Escrivá solicitara la aprobación definitiva del Opus Dei precisamente como instituto secular. Los miembros del Opus Dei, subrayando lo que los institutos seculares tienen de común con los religiosos (la consagración por los consejos evangélicos), infravaloran la especificidad que los diferencia de la vida religiosa: la *secularidad*. Por esta razón, para referirse a los institutos seculares, prefieren hablar de "consagración secular" más que de "secularidad consagrada" (cf. RINCÓN-PÉREZ, T., *La noción canónica de secularidad consagrada* en *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo. VIII Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra [dir. A. SARMIENTO y otros]* EUNSA [Pamplona, 1987] 415-425). Pero el problema, en realidad, reside en que el carisma originario del Opus Dei no se identifica plenamente con un carisma de vida consagrada.

[19] "Di fatto, escribía el 19.3.54, non siamo un istituto secolare, così come non costituiamo una come associazione di fedeli, i cui membri mancano di un vincolo mutuo e permanente con la società di appartenenza; e nemmeno possiamo essere confusi con i cosiddetti movimenti di apostolato..." (citado en LE TOURNEAU, D., *L'Opus Dei*, 72). Sin embargo, el Fundador del Opus Dei también usaba la expresión "asociación" para describir el Opus Dei en la carta al Siervo de Dios Pablo VI del 14.2.64 (Itinerario 48; cf. *L'Opus Dei: un'impresa spirituale*: Avvenire [Milano] 26 marzo 1971, 3), y el 15.8.64 escribirá al Sustituto de la Secretaría de Estado relacionando la Obra con "qualche rassomiglianza con altri movimenti precedentemente promossi da Dio" (Itinerario, 49).

Los miembros del Opus Dei reiteradamente vuelven sobre este punto, pero sin subrayar que el fundador rechaza que se considere su Obra como un *motus apostolicus* en cuanto *mera* expresión del derecho de asociación sin referencia a lo que hoy denominamos carisma originario[20]. Sin embargo, como se acepta actualmente, la dedicación plena y completa a Dios en una institución de carácter internacional, que surge de un común "vínculo sobrenatural" y exige una formación constante, son elementos que caracterizan otras realidades eclesiales que se autodenominan "movimientos apostólicos".

Un primer elemento de la institución que buscaba el fundador aparece en la carta antes citada de 1951. Se refiere a los vínculos por los cuales los socios se incorporarían a la Obra: *i laici, quanto alla forma, attraverso un comune contratto civile, praticando le virtù cristiane come è indicato nello spirito e nei regolamenti dell'Opera, per un tempo determinato o per tutta la vita; i sacerdoti, inoltre, con le conseguenze derivanti dall'ordinazione e dall'incadinazione all'Opera*[21].

Luego de una audiencia con el Siervo de Dios Juan XXIII, el 9.4.60, el Beato Escrivá presentó una carta al Secretario de Estado a la vez que Protector de la Obra exponiendo oficiosamente que la solución canónica posible para el Opus Dei podría buscarse en una prelatura *nullius* similar a la "Mission de France"[22]. El 27 de junio, el Card. D. Tardini

[20] Lo mismo habría que decir de quien, como J.V. Casanova, con una visión meramente sociológica, sólo viera en el Opus Dei un "movimiento religioso" (cf. *The Firt Secular Institute: The Opus Dei as a Religious Movement-Organization*: Annual Review of Social Sciences of Religion 6 [1982] 243-285).

[21] Citado en LE TOURNEAU, D., *L'Opus Dei*, 72.

[22] Cf. LE TOURNEAU, D., *L'Opus Dei II*, 74. Su experiencia en la jurisdicción palatina española y su estudio de la jurisdicción de las abadesas de Las Huelgas (España), deben haber influido para solicitar ser equiparados a una jurisdicción episcopal. El Beato Escrivá ya en 1936 habría manifestado una idea similar a Pedro Casciaro (cf. LE TOURNEAU, D., *L'Opus Dei*, 62; Itinerario, 335-336, nota 106). La "Mission de France" fue objeto de la tesis doctoral de la Universidad de Navarra de J.M. Ribas "Incardinación y distribución del clero" en 1971. Dicha entidad, creada en 1941 por la Asamblea de Cardenales y Obispos de Francia, tenía desde setiembre de 1942 un Seminario en Lisieux para formar su clero. El 10.5.49 la Santa Sede aprobó un estatuto provisional de la misma, hasta que el Siervo de Dios Pío XII la reorganiza mediante la Constitución Apostólica *Omnium Ecclesiarum* del 15.8.54 dotando a la "asociación de clérigos seculares" de un territorio propio y un Prelado como Ordinario (cf. AAS 46 [1954] 567-574). Acorde a dicha normativa, recibió su ley propia el 19.11.1955, la que fue sustituida por un nuevo texto promulgado el 18.6.88 (editado en La Documentation Catholique 85 [1988] 1155-1157). Siempre fue citada como modelo de prelatura personal, pero la Conferencia Episcopal de Francia rechazó tal figura jurídica en 1987 para continuar con la de una *peculiar* Prelatura territorial (cf. VALDRINI, P., *La nouvelle Loi propre de la Mission de France. Quelques aspects canoniques*: L'Année Canonique 31 [1988] 275-276). Una visión crítica de tal opción en LE TOURNEAU, D., *La Mission de France: passé, présent et avenir de son statut juridique*: Studia Canonica 24 [1990] 357-382.

manifestó al Beato Escrivá que no era oportuno realizar una solicitud formal al respecto[23].

Los tiempos parecían maduros en la víspera del Concilio Vaticano II, por tal razón, el fundador solicitó formalmente a la Secretaría de Estado el 7.1.62 la transformación de la Obra en una Prelatura *nullius*[24]. El Beato Escrivá lamenta que no sea reconocida plenamente la secularidad de los miembros del Instituto que preside, generalmente identificados como "religiosos modernos". Afirma que la confusión se ve favorecida porque los institutos seculares dependen del mismo Dicasterio que los religiosos, y porque los sacerdotes tienen el mismo título de ordenación que los religiosos, lo que ha inducido a prohibirse también a los laicos el ejercicio de tareas seculares[25]. El Secretario de Estado respondió que el pedido no podía ser aceptado porque, por el momento, existían dificultades insuperables[26].

Mientras tanto, las Constituciones habían sufrido algunas modificaciones: a) se dotó a la Sección de mujeres de un gobierno semejante a la otra Sección[27]; b) se suprimieron los capítulos III y IV referidos a devociones de los miembros, las Semanas generales de trabajo, y la venia previa del respectivo Obispo para la incorporación de sacerdotes seculares[28].

Ante una solicitud en igual sentido enviada por el Beato Escrivá el 14.2.64, el Siervo de Dios Pablo VI contestaba que si bien no era posible todavía encontrar una fórmula adecuada en el derecho vigente, la cuestión podía ser replanteada una vez concluido el Concilio Vaticano II[29].

B. El Congreso general especial

Una vez concluido el Concilio, en cumplimiento de lo dispuesto por el Siervo de Dios Pablo VI en el Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, y con la autorización expresa de la Sagrada Congregación para los religiosos

[23] Cf. Itinerario 327

[24] Cf. Itinerario 332-338. Algunos de los textos del intercambio epistolar entre el Beato Escrivá y el Card. A. Cicognani en Itinerario 43-46.

[25] El texto dirigido al Siervo de Dios Juan XXIII en Itinerario 44.

[26] El texto en Itinerario 45.

[27] Solicitud presentada el 16.7.53 y aprobada el 12 de agosto siguiente (cf. Itinerario 348-349, nota 148).

[28] Solicitud presentada el 2.10.63 y aprobada el 24 de octubre (cf. Itinerario 348-349).

[29] Cf. Rocca, 44, n.9. El texto de la carta del Beato Escrivá en Itinerario 48.

e institutos seculares, el Beato Escrivá convocó el 25.6.69 un Congreso general "especial"[30].

El Congreso estudió –en dos etapas diversas– la adaptación de las Constituciones pensando en la transformación del Instituto. Las conclusiones aprobadas, que pasaron a ulterior profundización de una Comisión teológico-jurídica, señalan que se desea una configuración jurídica diversa de los institutos seculares suprimiendo la asunción de los consejos evangélicos mediante un vínculo sacro, que respete la unidad de la Obra y la índole secular de sus miembros[31].

Fue así que se redactó el "Codex iuris particularis" aprobado por el Padre y su Consejo el 1.10.74. Se trata del Codex de 1963 revisado sin alterar la fisonomía del Opus Dei en cuanto instituto secular, el cual sería presentado a la Santa Sede al solicitar la nueva configuración jurídica[32]. No obstante –como se comunicara el 23.3.71 al Dicasterio competente– se habían derogado los juramentos especiales y se había aclarado la situación de los sacerdotes diocesanos incorporados para evitar toda doble obediencia[33].

[30] La expresión proviene del "capítulo general especial", que las congregaciones religiosas debían convocar para adaptar sus Constituciones a los principios promulgados por el Concilio Vaticano II, y que por analogía se aplicó también en los institutos seculares (cf. *Ecclesiae sanctae*, II.3: EV 2/843). Mons. M. Costalunga, subsecretario de la S.C. para los obispos, afirma que fue el Siervo de Dios Pablo VI "a consigliare al Fondatore dell'Opus Dei la convocazione del Congresso Generale speciale" (*L'erezione dell'Opus Dei in prelatura personale*: L'Osservatore Romano, 28 novembre 1982, 3). Lo cierto es que el Beato Escrivá solicitó autorización de dicho Dicasterio para convocar dicho Congreso el 20 de mayo, recibiendo respuesta favorable el 11 de junio del mismo año (los textos en Itinerario 50-51). Es en este sentido que debe entenderse la afirmación de la Constitución Apostólica *Ut sit*: "Paulus Sextus petitioni Servi Dei Joseph Mariae Escrivá de Balaguer benigne annuens potestatem illi dedit Congressum generalem specialem convocandi" (AAS 75 [1983] 423).

[31] El texto de las conclusiones en Itinerario 55. Nada se dice de asumir la configuración de una prelatura personal como lo informa el fundador a la Sagrada Congregación para los religiosos e institutos seculares al terminar la 1ª parte del Congreso (cf. Itinerario 54, pág. 583). En *Ecclesiae Sanctae* se permitía que el "Capítulo general especial" se desarrollara en dos períodos diversos (cf. II.3: EV 2/843). La primera parte del Congreso se realizó del 1° al 15-16 de setiembre de 1969 (cf. Itinerario 374-380), habiendo sido informada a dicho Dicasterio a los pocos días (los textos en Itinerario 52-54). La segunda parte tuvo lugar desde el 30 de agosto al 14 de setiembre de 1970 (cf. Itinerario 381-387).

[32] El texto del acta de aprobación y el primer capítulo del nuevo cuerpo normativo en Itinerario 58-59. G. Rocca afirma que "l'Opus Dei non sottopose mai le sue nuove costituzioni all'approvazione della Santa Sede e quindi esse non avevano, nel loro aggiornamento, alcun valore" (*Opus Dei 1985-1986: Cronaca e contenuti di un dibattito*: Il Regno-Attualità 32 [1987] 35). La afirmación no es correcta por cuanto, a tenor de *Ecclesiae Sanctae*, el Capítulo general especial tenía facultad de modificar experimentalmente las Constituciones "dummodo finis, natura, indoles Instituti serventur" (II.6: EV 2/846), reservándose la aprobación definitiva a la autoridad eclesiástica competente luego de un tiempo de prueba (II.8: EV 2/848). Fue así que, cambiada la configuración jurídica de la Obra, las Constituciones fueron aprobadas por la Santa Sede.

[33] El texto de la carta en Itinerario 56.

C. La solicitud de 1979

En 1979 la Obra cuenta con 72.375 miembros de 87 nacionalidades diversas, de los cuales 2.248 son sacerdotes[34], sin embargo, la muerte del Beato Escrivá había retardado la solución canónica deseada.

El Papa Juan Pablo I, en setiembre de 1978, manifestó al P. A. del Portillo que debía proceder con rapidez al estudio de la anhelada solución jurídica de la Obra[35]. Pero fue Juan Pablo II quien –a sólo dos meses de su elección– impulsó al Presidente general a resolver la cuestión[36].

Luego de algunas conversaciones con los Dicasterios interesados, el Presidente general solicitó el 12.1.79 a Juan Pablo II la trasformación del Opus Dei en una prelatura personal *cum proprio populo* a fin de salvaguardar la índole secular de sus miembros[37]. El Papa transfirió la competencia sobre el Instituto a la S.C. para los obispos el 3 de marzo siguiente, y el 23 de abril se presentaba formalmente por escrito la solicitud ante dicho Dicasterio[38].

Para comprender la configuración lograda y sus dificultades es conveniente señalar que el organismo es descripto en la solicitud del 23.4.79 "più che come una società, un movimento o una associazione, come una vera *portio Populi Dei* gerarchicamente ordinata, *molto assomigliante*

[34] Así lo afirma el Presidente general en la carta dirigida a Juan Pablo II (cf. Itinerario 61). Dado que el "Annuario Pontificio" de 1983 indica que la prelatura personal del Opus Dei cuenta con 1043 sacerdotes, la cifra de 1979 incluye también a los sacerdotes seculares.

[35] Cf. ROCCA, 44, n. 10; Itinerario 422.

[36] Cf. ROCCA, 44, n.10. Con ocasión del 50° aniversario de la fundación del Opus Dei, el Papa envió una carta de felicitación el 15.11.78. "Al transmitir esa carta, el Cardenal Jean Villot, Secretario de Estado, añadía otra, comunicando que el Santo Padre consideraba "una improrrogable necesidad que se resuelva la cuestión de la configuración jurídica del Opus Dei" (Itinerario 423).

[37] Para todo este período cf. Itinerario 421-438. El texto de la solicitud presentada a Juan Pablo II y el anexo 1 en Itinerario 61. El P. A. del Portillo manifiesta que la erección podrá realizarse mediante una Constitución Apostólica como sucede con los Vicariatos Castrenses, mientras los estatutos deberían ser aprobados mediante decreto de la S.C. para los obispos. La terminología es acorde con los cáns. 217 § 1 y 219 § 2 del Esquema de 1977, en los cuales *cum proprio populo* sustituye el *nullius* de los respectivos textos del CIC[1]. La solicitud distingue entre prelaturas *sine populo* (exclusivamente clericales) y prelaturas *cum populo* (en las que también se incorporan laicos). Pero en la revisión del proyecto realizada en marzo de 1980, la expresión fue suprimida en el caso de las prelaturas personales, y sustituida por *territorialis* en las otras figuras (cf. Communicationes 12 [1980] 275-276 y 279). Por tal razón no es del todo precisa la interpretación de Mons. A. del PORTILLO en *La ricerca della santità nel lavoro di ogni giorno (intervista di J. NAVARRO)*: Avvenire (Milano) 30 novembre 1982, 5.

[38] Cf. ROCCA n.44, Itinerario 62-63.

a una Chiesa particolare o diocesi di carattere personale secondo la definizione data dal Concilio" (n.2)[39]. El P. A. del Portillo afirma que la documentación posconciliar acerca de las prelaturas personales, y la configuración de la Obra permiten llegar a una respuesta satisfactoria de lo solicitado[40].

En la solicitud, además, se afirma que "l'Opus Dei ha un regime a carattere personale di ambito internazionale ma centralizzato, con la sua sede centrale a Roma... essa si trova in un *piccolo territorio proprio, che offre già l'imprescindibile base materiale della prelatura*"[41]. Según lo que ya había afirmado el Beato Escrivá en 1962, la expresión "territorio propio" insinúa la posibilidad de una zona exenta de la jurisdicción del Ordinario del lugar (¡en este caso el Papa!), como sucede con la Prelatura *nullius* de Pontigny, citada en la nota 8.

La Obra debía abandonar la configuración de instituto secular pero tampoco podía asumir la de una asociación de fieles[42].

[39] El subrayado es nuestro. El P. A. del Portillo, fundamentándose en la "Relatio" del "Textus emendatus" (cf. AS III.6, 156), aplica la definición de CD 11 al Opus Dei. La prelatura es concebida como "un'unità pastorale, organica e indivisibile, che è integrata da sacerdoti e da laici di ogni stato di vita e condizione sociale e professionale... tutti partecipi dello stesso spirito e vocazione e uniti sotto lo stesso regime, formazione e disciplina" (n. 3). Más tarde, Mons. A. del Portillo afirmó que quienes se mostraban contrarios a lo solicitado por la Obra "immaginavano richieste mai fatte come quella della prelatura 'nullius dioecesis' o quella della diocesi personale che comportano una autonomia totale dei vescovi diocesani... una specie di 'diocesi personale mondiale' o di 'microchiesa' a livello universale" (*La ricerca* 5). Ciertamente no se solicitó una "exención" al estilo de las órdenes mendicantes, pero la semejanza reinvindicada y –como veremos más adelante– la potestad "cumulativa" del Prelado de hecho terminó siendo una potestad absoluta respecto a los clérigos y limitada (?) a algunos ámbitos en los laicos.

[40] La solicitud cita PO 10; *Ecclesiae Sanctae* I, 4: EV 2/764; Constitución Apostólica *Regimi Ecclesiae* 15.8.67, art. 49 § 1: EV 2/1589. Pero las prelaturas personales aparecen también en AG 21, nota 4 y AG 27, nota 28. El Directorio *Ecclesiae imago* publicado el 22.2.73, cuando se describen las "iglesias particulares personales o rituales", afirma que pueden llamarse "prelaturas", citando PO 10 y *Ecclesiae Sanctae* I,4 (n. 172: EV 4/2223).

[41] Rocca, 44, n. 18a. El subrayado es nuestro.

[42] En efecto, el P. A. del Portillo dice en la entrevista antes citada: "Il nostro spirito ed il nostro modo apostolico, nettamente secolare, escludevano di per sé tutte le soluzioni proprie dei religiosi e delle istituzioni che professano quel particolare stato ecclesiale che prima si chiamava 'stato di perfezione', e ora viene denominato 'di vita consacrata'. D'altra parte l'Opus Dei, al fine di garantire il suo sviluppo apostolico, aveva bisogno di continuare ad essere un'organizzazione internazionale con una potestà ecclesiastica di regime, con governo centralizzato e con la possibilità di continuare ad incardinare i propri sacerdoti; non poteva quindi essere strutturata come un movimento apostolico o come una semplice associazione di fedeli" (*La ricerca* 5).

La solicitud de 1979, por otra parte, afirma que no es necesario consultar a las Conferencias Episcopales interesadas antes de la erección de la prelatura personal como preveía *Ecclesiae Sanctae*, por las siguientes razones: 1) *todos* los Centros de la Obra ya cuentan con la aprobación del respectivo Ordinario del lugar (ya vimos que el n. 407 de las Constituciones permitían la creación de "Centros dependientes" sin la venia del Ordinario del lugar)[43]; 2) sería necesario dirigirse a *todas* las Conferencias Episcopales retrasando la solución del problema (en realidad, era necesario consultar las Conferencias Episcopales de las 87 naciones donde estaba presente el Opus Dei); 3) no se trata de una erección *ex novo,* sino sólo de una transformación de una institución preexistente *senza sostanziali cambiamenti di regime e di organizzazione*[44].

El P. A. del Portillo presentó el 2 de junio del mismo año ulteriores precisiones acerca de las competencia asignada al Prelado. Respecto a su jurisdicción, afirma que la misma se extendería sólo a los clérigos incardinados y a los laicos incorporados en la prelatura personal, siendo "cumulativa" con la del respectivo Ordinario del lugar. El Prelado, por otra parte, deberá cumplimentar los requisitos exigidos por el derecho universal más los que determinase el "derecho particular" del Opus Dei; elegido por el Congreso general de la prelatura, debe ser confirmado por el Santo Padre[45].

D. "Dilata et compleantur acta"

A los pocos días, como se informó al Presidente general el 18.7.79, el Papa confirmó el *dilata et compleantur acta* de la Congregación Plenaria de la S.C. para los obispos sobre la cuestión, solicitando algunas aclaraciones y la intervención de la Sagrada Congregación para los religiosos e institutos seculares hasta entonces marginada del asunto[46]:

> "A tal fine, escribe el Card. S. Baggio, sarebbe necessario che questa nostra Congregazione conoscesse i vigenti Statuti dell'Opus Dei e possibilmente anche quelli originali, nonché la *ratio studiorum* e gli atti di approvazione pontificia di tali documenti. Interesserebbe inoltre, nei limiti del possibili, una

[43] Cf. ROCCA, 44, n.18b; cf. n.17, 9°. La afirmación final de que "il clero della prelatura non si costituirebbe sotraendolo al clero secolare o ai seminaristi di nessuna diocesi" parece suponer que la única fuente de problemas con los Ordinarios del lugar es la concurrencia en la captación de vocaciones.

[44] ROCCA, 44, n. 18b; cf. n. 17, 10°.

[45] Cf. ROCCA, 45, Itinerario 64.

[46] El texto de la carta en Itinerario 65. Quizás sea éste el único aporte documental de importancia de esa voluminosa obra, ya que los demás documentos ya eran conocidos.

documentazione storica della volontà del Fondatore circa la configurazione ecclesiale dell'Opera, particolarmente con anteriorità al 7 gennaio 1962, data in cui venne inoltrata al Segretario di Stato di Sua Santità la prima istanza di erezione in Prelatura. Parimenti si vorrebbe che venisse fugato ogni dubbio sulla possibilità di procedere nel senso desiderato in base al *ius conditum*, senza che sia necessario riferirsi al *ius condendum* ed anticiparlo."

Se trata de elementos sobre los cuales muchos se interrogaban: ¿cuáles eran las Constituciones vigentes?, ¿podía demostrarse que el fundador había pensado en esta configuración jurídica desde 1928? Por último, como tendremos oportunidad de constatar, en la decisión finalmente adoptada se tuvo en cuenta –contra lo dicho– más el Esquema de 1980 que el *ius condito* sustancialmente contenido en *Ecclesiae Sanctae*.

Además de solicitar las estadísticas de los miembros por categoría y país, el Prefecto manifiesta que permanecen algunas incertezas que es necesario aclarar:

"1) la specifica secolarità dell'Opus Dei in quanto la contraddistingue dagli Istituti Secolari, e differenzia i suoi membri dagli altri battezzati;

2) la 'specialis ratio devinctionis' o di sudditanza al Prelato di chierici e laici, uomini e donne, nei diversi gradi della loro appartenenza all'Opus Dei, in rapporto con la loro qualità di soci o di aggregati;

3) i criteri concreti intesi a prevenire la costituzione di una 'chiesa parallela' all'interno delle giurisdizioni territoriali, praticamente in tutto il mondo."

Mientras tanto, el 17.11.79 la S.C. para los obispos comunicaba al P. A. del Portillo, que el Papa había aprobado la creación de una Comisión "mixta" a fin de estudiar la cuestión[47]. En el informe final se lee:

[47] La Comisión, compuesta por los Mons. M. Costalunga, Mario F. POMPEDDA y Mariano Olés de parte de la S.C. para los obispos, y por Amadeo de Fuenmayor, Xavier de Ayala, y Julián Herranz de parte del Opus Dei, tuvo 25 sesiones desde el 27.2.80 al 19.2.81. El informe conclusivo comprende dos volúmenes de más de 600 págs. en total, titulado "Circa la trasformazione dell'Opus Dei in Prelatura personale. Studio realizzato dalla Commissione paritetica approvata da S.S. Giovanni Paolo II e composta da rappresentanti della S.C. per i Vescovi e da rappresentanti dell'Opus Dei", Roma, febbraio 1981 (cf. Itinerario 432-435).

"Por lo que se refiere a las características de la Prelatura en la que el Opus Dei desea transformarse, parece oportuno hacer las siguientes puntualizaciones:

a) no se trata de una Prelatura del tipo *nullius dioecesis* (cf. CIC 319 § 1) o territorial, cuyos fieles dependerían en todo y para todo de la jurisdicción exclusiva del Prelado;

b) tampoco se trata de una Prelatura del tipo de las Diócesis personales *ratione ritus,* que poseen igualmente una independencia o autonomía completa respecto a las Iglesias locales;

c) no se trata de una Prelatura comparable a los Vicariatos castrenses, cuyo Prelado posee una potestad cumulativa con los Ordinarios locales, por habérsele confiado la *ordinaria cura animarum* del laicado perteneciente a la Prelatura;

d) se trata de una Prelatura del tipo de las Prelaturas *ad peculiaria opera pastoralia perficienda,* que, dotadas de Estatutos propios, están previstas en las normas del Concilio Vaticano II y en los sucesivos actos pontificios de aplicación"[48].

Vemos, pues, que se ha precisado mejor la naturaleza de la prelatura solicitada, así como la jurisdicción del Prelado. No obstante, como tendremos oportunidad de analizar, el "Codex" confirmará una potestad cumulativa (o mixta) del Prelado sobre los fieles de la Obra, y afirmará que los laicos son "miembros" de la Prelatura.

El informe final fue sometido a una Comisión de Cardenales nombrados por el Papa *ad hoc* bajo la presidencia del Prefecto del Dicasterio antes mencionado, la cual dió su parecer favorable el 26.9.81[49]. Es así como el 7.11.81, Juan Pablo II ve la conveniencia de erigir la prelatura personal, pero informando antes a los obispos diocesanos donde tenga Centros la Obra a fin de recibir sus observaciones al respecto[50].

[48] Citado en Itinerario 435.

[49] Cf. BAGGIO, S., *Un bene per tutta la Chiesa*: L'Osservatore Romano 28 novembre 1982, 1.

[50] La decisión fue comunicada al P. A. del Portillo el 9 del mismo mes en los siguientes términos: "Me es grato comunicarle que en la audiencia del 7 de este mes, el Santo Padre ha deliberado erigir el Opus Dei en Prelatura personal de conformidad con lo previsto en los pertinentes documentos conciliares, en el Motu proprio 'Ecclesiae Sanctae' de 6 de agosto de 1966 y en la Constitución Apostólica 'Regimini Ecclesiae universae' de 15 de agosto de 1967, aprobando los Estatutos" (citado en Itinerario 439). Vemos que se afirma claramente que la prelatura personal es conforme al "ius condito", pero no está claro si el Papa simplemente *vió la conveniencia* de erigir la prelatura o si, por el contrario, *tomó la decisión* de erigirla.

El 14 de noviembre de ese año, la S.C. para los obispos envió una "Nota informativa" a los Ordinarios de lugar de las naciones en que el Opus Dei tenía "Centros canónicamente erigidos"[51]. Dice en su comienzo:

> "Después de largo y detallado estudio, ordenado por la competente Sagrada Congregación para los Obispos, en el que se han valorado atentamente todos los necesarios elementos de hecho y de derecho, *el Santo Padre ha decretado la erección del Opus Dei como Prelatura personal*, y ha aprobado los Estatutos correspondientes. Por disposición expresa del Santo Padre, se informa a los Obispos de las características concretas de la Prelatura y del real alcance de la resolución adoptada. Esta resolución, en efecto, al mismo tiempo que asegura un encuadramiento jurídico del Opus Dei adecuado a su carisma fundacional y a su realidad social, mantiene inalteradas las normas que actualmente regulan las relaciones de la mencionada institución de derecho pontificio con los Obispos diocesanos y las Iglesias locales"[52].

En consonancia con esta "Nota", el P. A. del Portillo escribe en la Circular *Nuper nuntiatum* fechada el 8 de diciembre pero que se haría pública luego de erigida la prelatura, que el Papa *decrevisse Operis Dei erectionem in Praelaturam personalem*[53].

E. La decisión pontificia de 1982

Un escueto comunicado de la Oficina de Prensa de la Santa Sede daba noticia el 23.8.82 de que el Papa había decidido la erección del Opus Dei como primera prelatura personal[54].

[51] El texto castellano de este documento inédito, sin número de protocolo y firma, se titula "Nota informativa sobre la erección del Opus Dei como Prelatura personal, para conocimiento de los Obispos".

[52] El subrayado es nuestro. El Card. S. BAGGIO afirma que el documento enviado a los obispos era "allo scopo di informarli e di consentire loro di fare quelle osservazioni che sono state poi attentamente studiate in sede competente" (*Un bene* 3). Sin embargo, algunos dudan de que los obispos hayan hecho observaciones a una "notificación" de la Santa Sede. Por otra parte, resulta llamativo que Mons. Gabino Díaz Merchán, entonces Presidente de la Conferencia Episcopal Española, declarara el 26 de marzo del año siguiente: "I vescovi, che io sappia, non hanno ricevuto alguna lettera personale per dare un opinione sull'Opus. Glielo assicuro; noi vescovi spagnoli non abbiamo ricevuto niente" (RegAt 27 [1982] 166). Sin embargo, Mons. M. Costalunga brinda algunos particulares sobre las observaciones remitidas por los obispos (cf. *L'erezione* 3).

[53] ROCCA, 47, n. 1. El texto afirma más adelante que –en realidad– se trata de una decisión aún no tomada: "proxima approbatione Sanctae Sedis" (n.11).

[54] El Comunicado, no publicado en "L'Osservatore Romano", dice: "El Santo Padre ha decidido la erección del Opus Dei como prelatura personal; sin embargo, la publicación

La Declaración *Praelaturae personales* de la S.C. para los obispos, con sendos comentarios de su Prefecto y Subsecretario, explicaba la fisonomía de la nueva institución. Esta intervención fue publicada el 28.11.82[55], fecha que lleva la Constitución Apostólica *Ut sit* por la que formalmente se erige la "Prelatura personal internacional del Opus Dei" al mismo tiempo que la "Sociedad sacerdotal de la Santa Cruz", y se "confirma" la elección del P. A. del Portillo como Prelado de la misma[56].

F. Las "normas propias" del Opus Dei

La *Ut sit* afirma que el Opus Dei se rige por el derecho general y por sus normas propias, es decir, la misma constitución y sus Estatutos[57].

---

del documento ha sido retrasada por motivos técnicos" (citado por FUENMAYOR, A. de, *La erección del Opus Dei en prelatura personal*: Ius Canonicum 23 [1983] 12). La noticia recibió muchas críticas, sobre todo en España (cf. *Vida Nueva,* n.1343 [1982] 1721). Quizás por esta razón, el texto publicado por G. ROCCA (según la versión que le fuera entregada por J. NAVARRO-VALLS, miembro del Opus Dei a cargo de la Oficina de Prensa de la Santa Sede a partir de 1986) ha sustituído la problemática última frase por un escueto "Il documento verrà reso pubblico in seguito" (cf. *L'"Opus Dei"* 104, nota 185). Las hipótesis que los medios periodísticos se formularon acerca de las causas del retraso en ACCATTOLI, L., *Opus Dei. La prelatura annunciata e non spiegata*: Il Regno-Attualità 27 [1982] 378).

[55] Cf. L'Osservatore Romano 28 novembre 1982, 1 y 3; más tarde en AAS 75 (1983) 464-468; EV 8/276-287. El texto de AAS sustituye la expresión "erectum est" de "L'Osservatore Romano" por "erigendum est". El texto de la Declaración con el comentario de Mons. M. COSTALUNGA fueron dados a conocer antes de su publicación oficial por "Katholische Nachrichten Agentur" (KNA) y publicados en setiembre de ese año en España (cf. *Vida Nueva* [Madrid], n. 1343 [1982] 17-23).

[56] Estas decisiones fueron comunicadas en "L'Osservatore Romano" de la fecha. La Constitución fue publicada con ocasión de la ejecución de la decisión pontificia en "L'Osservatore Romano" del 19.3.83 (cf. AAS 75 [1983] 423-425, fascículo fechado el 2.5.83). El nombre del documento pontificio proviene de una jaculatoria que el Beato Escrivá repetía pidiendo al Señor –por intercesión de María– conocer su voluntad sobre su misióm sacerdotal. El Siervo de Dios decía el 26.7.74 en Perú: "El Señor quiere algo, ¿qué es? Y, con un latín de baja latinidad, cogiendo las palabras del ciego de Jericó, repetía: *Domine, ut videam! Ut sit! Ut sit*! Que sea éso que Tú quieres y que yo ignoro, *Domine, ut sit*!" (citado en ILLANES, J.L., *Dos de octubre: alcance y significado de una fecha*: Scripta Theologica 13 [1981] 421, nota 18). Según M. Di Giacomo, la jaculatoria ya era usada por el Beato Escrivá en el año 1924, pues la había grabado en la base de una imagen de Ntra. Sra. del Pilar durante su último año en el Seminario de Zaragoza (cf. *Opus Dei. La storia, i nomi, le segli, i collegamenti internazionali, le luci e le ombre della multinazionale di Dio. In appendice, le vecchie e le nuove "Costituzioni" segrete* T. Piconti [Napoli, 1987] 2-3).

[57] Cf. ROCCA, 52, n. II. El texto latino del "Codex" y una traducción española bastante defectuosa fueron publicados por "El Tiempo" (Madrid) en agosto de 1986. Un año después, M. Di Giacomo publicó una traducción italiana (cf. *Opus Dei,* 177-230). Recientemente se ha publicado el texto latino en Itinerario 73. La Declaración *Praela-*

Todo el proceso de la "transformación" del Opus Dei en prelatura personal se realizó *antes* de que el nuevo CIC entrara en vigor[58], por lo cual el *derecho general* vigente en ese período –como ya lo hemos dicho– es fundamentalmente la normativa que se encuentra en *Ecclesiae Sanctae*.

Sin embargo, es necesario tener en cuenta que el CIC se encontraba en revisión y, en la redacción de los diversos proyectos, hubo una notable fluctuación en lo relativo a la naturaleza de las prelaturas personales, lo cual ha dejado sus huellas en los documentos de 1982. En efecto, algunos aspectos de la normativa y vida del Opus Dei parecen equipararlo con una iglesia particular: los Estatutos son denominados *ius particulare*[59], cuya ejecución –como sucede respecto a las iglesias particulares– fue encomendada a un Legado del Romano Pontífice[60]; la Declaración *Praelaturae personales* afirma que la Prelatura es una *structura iurisdictionalis*[61]; el Prelado del Opus Dei –ya antes de ser ordenado obispo– usaba

---

turae personales no tiene valor legislativo alguno. Si bien esclarece la naturaleza de la Prelatura erigida tampoco es una interpretación auténtica de las normas sancionadas por la Santa Sede respecto al Opus Dei, como afirma J.L. GUTIERREZ (cf. *De praelatura personali* 98), pues la S.C. para los obispos de ordinario carece de competencia para ello.

[58] Al respecto, A. LIVI, afirma que "l'erezione dell'Opus Dei a prelatura personale ... è avvenuta dopo la promulgazione del nuovo Codice di diritto canonico (la pubblicazione in AAS del decreto di erezione è infatti del 2 maggio 1983)" (*Le prelature nelle diocesi a servizio della pastorale*: Avvenire [Milano] 30 novembre 1985, 12; cf. ROCCA G., *Opus Dei* 34). Sin embargo, la afirmación no es correcta. La *Ut sit* no es una ley sino un acto administrativo singular, por lo cual, no surte efecto desde su publicación en AAS sino desde su ejecución, acaecida el 19.3.83. El nuevo Código, por su parte, fue promulgado el 25 de enero del mismo año, pero entró en vigor, por expresa disposición del Supremo Legislador, el 27 de noviembre siguiente (cf. JUAN PABLO II, *Constitución Apostólica "Sacrae disciplinae leges"*, 25.1.83: AAS 75 [1983] II, XIV).

[59] ROCCA, 52, n.II. Mejor habría sido usar el término "ius proprium, peculiare, speciale", pues "ius particulare" se reserva en el CIC[2] para designar la legislación vigente en una iglesia particular.

[60] La *Ut sit* no especifica la razón por la cual se encomienda la ejecución al Nuncio Apostólico en Italia, por otra parte, cercano a la Obra desde que se desempeñara en la Nunciatura de Perú. Según R. TOMASSETTI, "l'esecuzione è stata affidata in questo caso al Nunzio apostolico presso la nazione dove si trova la sede del governo centrale della Prelatura e la chiesa prelatizia" (*L'Opus Dei e la nuova figura giuridica delle prelature personali*: Aggiornamenti Sociali 35 [1984] 679, nota 10). Tratándose de una estructura de ámbito *internacional*, el criterio no se impone de suyo, por la misma razón podría haber sido mandada la ejecución al Secretario de Estado o al Vicario del Papa para Roma.

[61] ROCCA, 48, n.IIa. La expresión, que desde 1983 describe estos organismos también en el "Annuario Pontificio", ha sido utilizada por algunos autores para fundamentar que las prelaturas personales forman parte de la "constitución jerárquica" de la Iglesia, equiparándolas a las iglesias particulares (cf. DALLATORRE, G., *Prelato e Prelatura* en *Enciclopedia di diritto* Giuffrè [Milano, 1985] 977 y 980). Sin embargo, no toda

privilegios propios de quienes rigen iglesias particulares[62]; y, por último, la Prelatura depende de la Congregación para los obispos[63].

El "Codex", como lo había sugerido el P. A. del Portillo en su solicitud de 1979, reproduce fundamentalmente las Constituciones de 1950 con los acomodamientos que requería la nueva configuración canónica[64]. Sin embargo, ambos cuerpos normativos difieren en el modo en que han sido producidos: mientras las Constituciones fueron "aprobadas" por un decreto del Dicasterio correspondiente, el "Codex" fue "sancionado" por un documento del Sumo Pontífice mismo[65]. Pero esto no significa –como afirma G. Lo Castro– que los Estatutos del Opus Dei sean una ley pontificia "promulgada" en sentido estricto[66]. Tampoco son normas que los miembros de la Prela-

---

institución erigida por la Santa Sede y cuyo superior sea nombrado por el Papa es una "estructura jerárquica", como supone R. TOMASETTI (cf. *L'Opus Dei e la nuova figura giuridica delle prelature personali*: Aggiornamenti Sociali 35 [1984] 683-684). "Una prelatura personale, observa G. GHIRLANDA, può dirsi organo giurisdizionale gerarchico nel senso che, in quanto istituto ecclesiastico, non puó non essere gerarchico" pero en este sentido "tutta la Chiesa in tutti i suoi istituti è gerarchicamente ordinata" (*Natura delle prelature* 311). La expresión también podría aplicarse, por lo tanto, a algunos institutos de vida consagrada.

[62] La función de Prelado no comporta las prerrogativas de "Prelado doméstico de Su Santidad"; sin embargo, el título de "Monseñor" le viene dado en el "Annuario Pontificio" desde 1983. Por otra parte, el Prelado personal no era obispo hasta fines de 1990, ni preside una iglesia particular, por lo cual -salvo un privilegio cuya concesión desconocemos- no tenía facultad para usar las insignias pontificales (lo cual estaba en contradicción con lo dispuesto en el Motu proprio *Pontificalia insignia*, cf. n.6: EV 3/482). El Prelado es un obispo "titular", lo que confirma que no preside una iglesia particular. En coherencia con ello, recientemente –dada la asimilación de los ordinariatos militares a las diócesis– Juan Pablo II ha dispuesto que en adelante a los nuevos Ordinarios militares no se les asigne una sede titular (cf. CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, *Circular a los Legados Pontificios*, 20.11.97: Pastoralis Militum Cura, n. 2 [1997] 3).

[63] Cf. ROCCA, 52, n.V-VI; "Codex", n. 173.1. G. GHIRLANDA afirma: "Secondo la natura vera delle prelature personali, cosi come emerge dallo studio del Concilio, della legislazione postconciliare e del CIC 1983, la loro erezione dovrebbe essere competenza non della S. Congr. per i Vescovi, ma della S. Congr. per il Clero, in stretta connessione con la Segreteria di Stato" (*Natura delle prelature*, 303, nota 5).

[64] Cf. ROCCA, 44, n.17, 10°. Los 479 artículos de las Constituciones son reducidos a 185 en el "Codex".

[65] Ese es el término usado por Mons. M. COSTALUNGA (cf. *L'erezione* 3), influído por la terminología de la "Relatio" de 1981 (cf. Communicationes 14 [1982] 203). Mientras *Ecclesiae Sanctae* se limitaba a constatar que las prelaturas "propriis gaudent statutis" (EV 2/764), el can. 295 del CIC[2] afirma que se rigen por estatutos "ab Apostolica Sede *conditis*".

[66] Cf. *Un'istituzione personale Opus Dei*: Il Diritto Ecclesiastico 96 (1985) I, 553. Lo mismo afirma J. HERVADA en *Comentario exegético* 408. Estos autores parecen olvidar que no todo acto del Papa es necesariamente una ley y –si lo fuera en este caso– carecería de valor pues no fue promulgada en AAS como lo requiere tanto el CIC[1] como el CIC[2]. La misma dificultad encontraban los canonistas para encuadrar en la jerarquía de fuentes la "Lex propria" de la "Mission de France" (cf. BONET MUIXI, M., *Reseña jurídico-canónica. 2. Régimen diocesano*: Revista Española de Derecho Canónico 10 [1955] 668).

tura se den a sí mismos –aunque hayan colaborado en su redacción– como sucede en los institutos de vida consagrada y las asociaciones de fieles[67]. No obstante, se confiere al Opus Dei la facultad de interpretar el "Codex" (n.184) y la posibilidad de proponer oportunas modificaciones (n.181)[68].

Según sus "Disposiciones finales", los Estatutos entraron en vigor el 8.12.82, sin que perdieran valor los privilegios concedidos por la Santa Sede al Opus Dei y las autorizaciones dadas por los Ordinarios del lugar para erigir Centros de la Obra (n.1). Los deberes y derechos contraídos en el régimen del instituto secular *están vigentes*, salvo que se disponga *expresamente* (explícita o implícitamente) otra cosa o hayan sido *abrogados* por alguna norma del "Codex"[69]. Por otra parte, el "Codex" recoge sustancialmente las Constituciones de 1950[70].

[67] "Los estatutos, dice J. HERVADA, o derecho particular de las prelaturas personales difieren formalmente (can. 94 § 3) de los correspondientes a las formas asociativas: efectivamente, en el caso de una prelatura personal, es la Santa Sede quien dicta y constituye esa ley... mientras que las normas por las que se rigen las asociaciones provienen de ellas mismas y requieren solamente, cuando más, la aprobación de la autoridad... Ese acto pontificio no es como la aprobación o la *recognitio* de una actividad previa de los miembros de una asociación, que implique su erección como persona jurídica: es precisamente un acto constitutivo en virtud del cual viene a la existencia la prelatura" (*Comentario exegético* 408).

[68] La aprobación de las modificaciones de los Estatutos se reserva a la Santa Sede a propuesta de tres Congresos generales (no se precisa de qué sección se trata) en lugar de los cuatro requeridos por las Constituciones de 1950.

[69] El segundo parágrafo del n. 2 dice así: "Hi omnes iisdem obligationibus tenentur et eadem servant iura, quae habebant in regimine iuridico praecedenti, nisi aliud expresse statuant huius Codicis praescriptiones vel de iis agatur quae ex normis novo hoc iure abrogatis proveniebant". Esta disposición ha sido objeto de encontradas interpretaciones. El término *abrogatio,* evidentemente, no tiene el sentido técnico de revocación total, sino que, por el contexto, significa una revocación *parcial* por obrogación o derogación. Según G. ROCCA, "todo aquello que ha sido excluído de los estatutos o no ha sido tratado en los mismos queda como en los estatutos anteriores, los de 1950" (*El Estatuto "secreto" del Opus Dei [entrevista de G.M. RODRÍGUEZ]*: Vida Nueva n. 1519 [1986] 513). Por el contrario, según G. LO CASTRO, "fanno salva *soltanto* la pregressa decorrenza dei diritti e dei doveri previsti nel *Codex iuris particularis*" (*Un'istituzione* 554, nota 6). Ahora bien, ni la disposición final habla de *todas* las normas, ni están vigentes *solamente* los derechos y deberes previstos en el "Codex". Los Estatutos nada dicen explícitamente acerca de las normas de 1950 (sea acerca de su revocación como de su permanencia). Sin duda, deben considerarse abrogadas aquellas disposiciones referidas a los "votos sociales", por cuanto correspondían a una exigencia de la configuración del Opus Dei como instituto secular. Sin embargo, las obligaciones formativas, ascéticas y apostólicas asumidas en la oblación y la fidelidad -como tendremos ocasión de ver- mantienen su vigor, pues se refieren a la finalidad de la Obra y a la espiritualidad de la misma que se mantiene inalterada en la nueva configuración canónica.

[70] Del "Codex" han sido suprimidas algunas prácticas piadosas y formativas a las cuales estaban obligados los miembros del Instituto secular, pero de cuya permanencia existen algunos indicios en los Estatutos. L. de ECHEVERRÍA ha propuesto la hipótesis de la existencia de "una legislación complementaria que es desconocida" (*El "Opus Dei" y sus "secretos"*: Vida Nueva, n. 1520 [1986] 562).

3. La naturaleza de la Prelatura personal del Opus Dei

La Prelatura personal, que asume la misma denominación del Instituto secular, es una estructura *internacional* (n. 1.3), dotada de personalidad jurídica[71], descrita en el "Codex" del siguiente modo:

> "Opus Dei est Praelatura personalis clericos et laicos simul complectens, ad peculiarem operam pastoralem perficiendam sub regimine proprii Praelati" (n. 1.1).

Para conocer la naturaleza del Opus Dei deseamos analizar los tres elementos contenidos en la definición antes citada: cuáles son los miembros de la Prelatura[72], cuál es la finalidad de la misma, y cuál es la potestad del Prelado.

A. Su finalidad

El Opus Dei se ordena a una "peculiar obra pastoral", la cual coincide –al igual que los medios propuestos– con los fines y medios enunciados en las Constituciones de 1950. La tarea pastoral a la que se ordena el Opus Dei tiene dos grupos de destinatarios[73]. Inmediatamente tiende a promover la santificación de *sus miembros* por el ejercicio de las virtudes cristianas en su propia profesión y condición de vida según la espiritualidad propia del Opus Dei (n. 2.1). De modo mediato trata

[71] Cf. Lo Castro, G., *Le prelature personali per lo svolgimento di specifiche funzioni pastorali*: Il Diritto Ecclesiastico 94 (1983) I, 145. Afirma G. Dalla Torre al respecto: "In base al combinato disposto dei can. 295 § 1 e 238 § 1 è indubbio che il Seminario della prelatura abbia *ipso iure* personalità giuridica canonica. D'altra parte l'uso nel can. 294 del termine tecnico erigere, nel diritto canonico adoperato per indicare il procedimento di personificazione, dovrebbe significare che anche le prelature godono della personalità giuridica" (*Prelato e prelatura* 976-977, nota 22). Sin embargo, no es necesario hacer esta deducción en relación con el Opus Dei. En efecto, si bien el CIC[2] no explicita que las prelaturas personales tengan personalidad jurídica ni ello se afirma en el "Codex", el Opus Dei conserva la personalidad obtenida en 1943. Tal personalidad jurídica de suyo es perpetua y sólo se extingue si la legítima autoridad la suprime (cf. can. 102 § 1 del CIC[1]; hoy, can. 120 § 1), lo que no ha sucedido en el caso.

[72] Si bien el "Codex" sólo usa los términos *christifideles, fideles* para referirse al conjunto de bautizados de la prelatura, preferimos la palabra "miembro" que también aparece en la Declaración *Praelatura personales* aplicada tanto a los laicos como a los clérigos (cf. Rocca 48, n. IId y VI respectivamente).

[73] Por esta razón, la "Nota informativa" de 1981 dice que el Opus Dei tiene una finalidad *reduplicativamente pastoral*, de lo cual, J. I. Arrieta deduce que se trata de una *doble finalidad* (cf. *El Opus Dei, prelatura personal. Decisión histórica del papa Juan Pablo II*, Revista Española de Teología 42 [1982] 460).

de extender ese ideal *en los diferentes grupos sociales*, especialmente entre los intelectuales (n. 2.2)[74]. Sin embargo, tal objetivo no puede decirse que sea propiamente un "peculiar" trabajo pastoral, pues la especificidad del mismo reside en asumir "en serio" y "responsablemente" los compromisos ordinarios de todos los bautizados[75].

Ahora bien, la erección de una prelatura personal es fruto de la interacción entre una necesidad pastoral y la responsabilidad primacial del Papa[76], con la participación de los obispos a través de la consulta realizada

[74] En el primer esquema "De ministerio et vita presbyterorum" (20.11.64) del Concilio Vaticano II se agregó, para ejemplificar esos "grupos sociales", el inciso "v.g. pro opificibus vel intellectualibus" (AS IV.4, 847), el cual fue suprimido por considerárselo "innecesario" (cf. AS IV.4, 383). Mientras en PO 10 las obras pastorales son destinadas "pro diversis coetibus socialibus, quae *in aliqua regione*, vel natione aut in quacumque terrarum orbis parte perficienda sunt", en *Ecclesiae Sanctae* -estos dos aspectos subordinados- se equiparan para dar lugar a la formulación que encontramos en el c. 294 del CIC².

[75] El Beato Escrivá había expresado que el objetivo de la Obra consiste en "el hecho de que los socios del Opus Dei centren su espiritualidad en el sencillo propósito de vivir *responsablemente* los compromisos y exigencias bautismales del cristiano" (*Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer,* Rialp [Madrid, 1969³], n. 22; el subrayado es nuestro). Por su parte, J. HERVADA afirma: "Tale finalità è presente nella "communio fidelium" propria di tutti i fedeli –è inerente alla vocazione battesimale e alla costituzione della Chiesa–, ma nel nostro caso è specificata dalla *decisione seria* di portarla a compimento secondo peculiari concrete modalità" (*Aspetti della struttura giuridica dell'Opus Dei*: Il Diritto Ecclesiástico 97 [1986] I, 420; poco antes dice "il fedele si impegna... a *vivere seriamente* secondo lo spirito e le norme dell'Opus Dei", id. 419; todos los subrayados son nuestros). El autor desarrolla estas afirmaciones en su obra *Elementos de derecho constitucional canónico* EUNSA (Pamplona, 1987), 304-307. Las formulaciones –fruto de cierta mentalidad de "promoción del laicado"– son poco felices, pues si bien no todos los cristianos somos totalmente "responsables" de los compromisos bautismales asumidos, existen más católicos viviendo con seriedad y responsabilidad su bautismo que miembros del Opus Dei.

[76] Cf. FUENMAYOR, A. de, *Primatial Power and Personal Prelatures* en *Le Nouveau Code de Droit canonique. Actes du Ve Congrés international de droit canonique organisé par l'Université Saint-Paul et tenu à l'Université d'Ottawa du 19 au 25 août 1984 (dir. M. THERIAULT et J. THORN)* Faculté de Droit Canonique-Université Saint-Paul (Ottawa, 1986) I, 317. El autor cita el can. 782 § 1, que se refiere a la "acción misional de la Iglesia", para fundamentar su afirmación (cf. id. 314), y luego sostiene: "They show how a plurality of jurisdictions, each one with its own scope, fit perfectly into the life of the particular Church in its ecclesial existence –which implies, as in the universal Church–, unity and variety" (id. 315). Es claro que –a imagen de la Iglesia universal– las iglesias particulares deben reflejar en su vida y estructuras la variedad de los dones del Señor, pero de ninguna manera esta variedad puede ir en detrimento de la necesaria unidad de esa determinada porción del pueblo de Dios, la cual se ve disminuída en cuanto signo y realidad cuando existe más de un Obispo diocesano en cada lugar (como sucede cuando existen ordinarios de diferentes ritos en una misma sede).

a las Conferencias Episcopales. En el caso del Opus Dei, si bien se trató formalmente de la erección de una nueva institución –como dice la misma *Ut sit*– en realidad es la *transformación* de un instituto secular ya existente, lo cual ha marcado una fisonomía peculiar. En efecto, para el Concilio Vaticano II y el derecho eclesial para la iglesia latina, la erección de una prelatura personal responde a necesidades pastorales de toda la Iglesia o de un grupo de iglesias particulares, por lo cual se prevé que los sacerdotes de la prelatura son "enviados" a diversas comunidades locales. El Opus Dei, en cambio, destina su clero primariamente a un objetivo *ad intra* de la Prelatura, cual es la atención pastoral de los miembros laicos[77].

B. Sus miembros

Según el "Codex", la misma constitución del Opus Dei –formado de clérigos y laicos– manifiesta la "íntima unión" que existe entre el sacerdocio ministerial y el sacerdocio común de los fieles (n. 4.2)[78]:

> "Cuncti christifideles qui Praelaturae incorporantur vinculo iuridico... hoc faciunt eadem divina vocatione moti: omnes eundem finem apostolicum prosequuntur, eundem spiritum eandemque praxim asceticam colunt, congruam recipiunt doctrinalem institutionem et curam sacerdotalem..." (n. 6).

Los clérigos

Los Estatutos afirman que "todos los clérigos" incardinados al Opus Dei forman su presbiterio (n. 1.2; 36.1)[79], el cual *universum Opus Dei*

[77] El único autor consultado que señala esta dificultad es G. GHIRLANDA: "è da tener conto che il Concilio esplicitamente parla di distribuzione del clero e di opere pastorali: la vera ragion d'essere della prelatura personale è il supplire alla mancanza di clero o la peculiarità dell'azione da svolgere in un determinato luogo o settore, e non di per sé la cura pastorale ordinaria di alcuni fedeli già appartenenti ad una diocesi, alla cura del cui clero sono affidati" (*Natura delle prelature* 301).

[78] El "Proemio" de la *Ut sit* afirma: "Cum Opus Dei divina opitulante gratia adeo crevisset ut in pluribus orbis terrarum dioecesibus extaret atque operaretur *quasi apostolica compages* quae sacerdotibus et laicis sive viris sive mulieribus constabat eratque *simul organica et indivisa*, una scilicet spiritu fine regimine et spirituali institutione, necesse fuit aptam formam iuridicam ipsi tribui quae peculiaribus eius notis responderet" (AAS 75 [1983] I, 423, los subrayados son nuestros). El P. A. del Portillo, por su parte, en un párrafo de la solicitud de 1979, afirma: "l'Opera costituisce un'*unità pastorale, organica e indivisibile*" (ROCCA, 44, n. 3). ¿Serán éstos textos el origen de la expresión "organica cooperatio" del can. 296?

[79] Según PO 10, la incardinación no es el único medio por el cual los presbíteros pueden dedicarse a las actividades de una prelatura personal. En efecto, el primer modo

vivificat atque informat (n.4.1). No podemos dar al concepto un sentido técnico, pues incluye a los diáconos, lo cuales no pueden considerarse canónica ni teológicamente miembros de presbiterio alguno. La expresión sugiere que los clérigos constituyen un "cuerpo" (que no se identifica con la "Sociedad sacerdotal de la Santa Cruz"), por lo cual habría sido mejor usar la palabra *clero* y no "presbiterio"[80].

La "Sociedad sacerdotal de la Santa Cruz" es una "asociación clerical" de ámbito internacional propia e intrínseca de la Prelatura (n.36.2). Los documentos de 1982 se preocupan en estrechar la relación entre ambas instituciones[81], sin embargo, la Sociedad no es *aliquid intrinsecum* a la Prelatura como sucedía en el régimen anterior[82]. Se trata de una institución que está "unida" al Opus Dei, y por lo tanto –aunque esta unión sea todo lo intrínseca que se quiera– es *diversa* de la Prelatura misma[83], aunque el prelado sea su presidente general (n.36.3)[84].

Los clérigos *incardinados* en el Opus Dei, desde su ordenación "presbiteral", son "asociados" a la "Sociedad sacerdotal de la Santa Cruz" (n. 36.2)[85]. A diferencia de las Constituciones de 1950, además de los nu-

---

propuesto es la "agregación" (addictio), modo que no es mencionado en *Ecclesiae Sanctae* ni en el CIC[2].

[80] Así sucede en el art. 58.1 del "Codex" y en la Declaración *Praelaturae personales* (cf. ROCCA, 48, n. Ib). La idea de un "presbiterio" propio debe haber surgido por comparación con la Prelatura "nullius" de Pontigny, sin embargo, canónicamente no existe un presbiterio sino en las iglesias particulares. Contrariamente a lo afirmado por J. HERVADA, el can. 294 no habla de "presbiterio" (cf. *Comentario exegético* 405-407).

[81] La Declaración *Praelaturae personales* utiliza la expresión "inseparabiliter iungita" (n.VI), que en la *Ut sit* se modifica por "intrinsecus coniuncta" (n. I).

[82] Los términos están tomados del art. 64 de las Constituciones de 1950.

[83] La Constitución Apostólica *Ut sit*, si bien no lo dice expresamente, parece poner la Sociedad sacerdotal bajo la dependencia de la C. para los obispos, aunque de suyo debiera depender de la C. para los clérigos. La competencia de este Dicasterio sobre las asociaciones de clérigos, implícita en la *Regimini Ecclesiae*, es claramente afirmada en la Constitución Apostólica *Pastor Bonus* (cf. art. 97.1: AAS 80 [1988] 884).

[84] La potestad del prelado en la asociación, según J.L. ARRIETA, no es "una potestad eclesiástica de régimen o jurisdicción, sino una potestad de tipo asociativo" (*El Opus Dei*, 465).

[85] El n. 36.2 afirma: "Hi sacerdotes, ex ipso suae ordinationis facto, fiunt socii....", por lo cual –a diferencia de las Constituciones de 1950– los candidatos y los diáconos incardinados a la Prelatura no son miembros de la Sociedad sacerdotal; sin embargo, pueden admitirse diáconos del clero secular (n. 58.1), lo cual resulta una contradicción. Por otra parte, los sacerdotes de la Prelatura no son considerados miembros "in senso stretto" de la Sociedad, como afirma G. ROCCA (*L'"Opus Dei"*, 107). Al contrario, al igual que los miembros del clero secular, a su propia incardinación agregan la asociación.

merarios, también los agregados incorporados definitivamente al Opus Dei pueden acceder al Orden sagrado (nn.37.1; 44)[86]. Corresponde al prelado: a) según el canon 295 § 1, la promoción a los ministerios y órdenes (nn. 44; 47); b) la concesión de las dimisorias para la ordenación de los miembros de la Prelatura, incluso dispensando a los candidatos de la edad requerida (n. 48)[87]; c) la concesión de la misión canónica –por sí o por los Vicarios Regionales– a los sacerdotes de la Prelatura (n. 50.2)[88]; d) de acuerdo con el canon 295 § 2, proveer a la honesta sustentación del clero de la Prelatura (n. 55).

Los sacerdotes de la Prelatura se dedican *praeprimis* a la "peculiar" cura pastoral de los demás miembros del Opus Dei (n.38), pero obtenidas las licencias necesarias también pueden ejercer su ministerio en favor de los demás fieles (n.39). Sin embargo, no pueden aceptar ningún oficio eclesiástico ni ser miembros de los organismos pastorales de una diócesis sin la venia expresa del Prelado (nn.40; 51.1)[89]. Sin embargo, *non tamen ipsis prohibetur exercere actuositatem professionalem*

[86] Los agregados, miembros de la Prelatura, en la Sociedad –para distinguirlos de los clérigos seculares– se denominan *coadjutores* (n. 36.2; 37.2). Se mantiene la exclusión de los miembros o postulantes de los institutos de vida consagrada o sociedades de vida apostólica, como así también de los seminaristas (n. 20.2-3).

[87] Si bien los cáns. 265-266 del CIC[2] mencionan explícitamente la incardinación de clérigos en las prelaturas personales, el prelado no se encuentra entre quienes pueden dar las dimisorias según los cc. 1018-1019. Si bien la omisión puede ser debida a un descuido de los redactores después de haberse modificado la hubicación de dichas prelaturas en el CIC, esta disposición del "Codex" constituye un *privilegio* respecto a la legislación general de la Iglesia.

[88] *Ecclesiae sanctae* preveía "initis conventionibus cum Ordinariis locorum ad quos sacerdotes mittuntur" (I.4: EV 2/764), inciso que no fue asumido en el can. 295 § 2 del CIC[2]. La Declaración *Praelaturae personales* preveía tales convenciones para cualquier "oficio eclesiástico" que involucre al Opus Dei o a los sacerdotes incardinados en ella (ROCCA, 48, n. Vb), pero el "Codex" se limita a afirmar que en tales casos se requiere venia del Prelado (n. 51.1). Con lo cual queda claro que, mientras la Declaración sigue a *Ecclesiae Sanctae*, el "Codex" se inspira en el Eschema del CIC de 1982. Por otra parte, ninguno de los documentos de 1982 prevé los deberes y derechos al seno de la Sociedad de sus miembros promovidos al episcopado, y que ya superan la decena.

[89] Al respecto, afirma G. GHIRLANDA: "Nel Codice i presbiteri incardinati nella prelatura personale non sono detti presbiterio del prelato, in quanto esse debbono entrare nel presbiterio della diocesi nella quale prestano il loro servizio... Infatti la prelatura personale non ha un consiglio presbiterale, per il fatto stesso che i presbiteri in essa incardinati fanno parte del consiglio presbiterale della diocesi al servizio della quale operano (can. 498 § 1 2°)" (*Natura delle prelature* 307; acerca de la participación en los Consejos presbiterales ver Declaración *Praelaturae personales,* ROCCA, 48, n. II a). No obstante, la Declaración antes mencionada prevee que se realice un convenio cada vez que un Ordinario del lugar encomiende algún "oficio eclesiástico" a los clérigos del Opus Dei (cf. ROCCA, 48, n. Vb).

sacerdotali characteri, ad normam iuris Sanctaeque Sedis praescriptorum atque instructionum, non oppositam (n. 51.2).

Pero la razón última de la Sociedad de la Santa Cruz es la promoción de la santificación de los *clérigos seculares* –según el espíritu del Opus Dei– en el ejercicio de su propio ministerio (n. 57). Estos clérigos pueden "asociarse" como agregados y supernumerarios a la misma (n. 58)[90]. Como ya dijimos, no se menciona entre los requisitos para su admisión e incorporación la necesidad de tener la venia del propio obispo (cf. n. 64)[91].

El "Codex" subraya que, habiéndose suprimido el voto de obediencia, aparece con mayor claridad que los clérigos seculares asociados dependen sólo del respectivo Ordinario, pues no existen "superiores internos" a los cuales deban obedecer (n. 58.2). Sin embargo, los Estatutos disponen que en la admisión, incorporación y dimisión de los clérigos seculares se observen las *mismas* disposiciones que respecto a los *miembros del Opus Dei* (n. 64, cf. 67). De lo cual se deduce que, los clérigos seculares, también han de realizar la "incorporación" temporal y definitiva, la cual consiste –como dijimos antes– en una *declaratio ad Prelaturam,* que incluye el compromiso de *obedecer* a los Ordinarios de la misma (n. 27.3)[92].

Mons. A. del Portillo afirma que en este caso se trata de un "vínculo de carácter meramente asociativo"[93]. Sin embargo, ¿por qué el

[90] El "Codex" –a diferencia de las Constituciones de 1950– define mejor los deberes y derechos de los clérigos seculares asociados (nn. 61-62; 68-72). Además, también explicita que los agregados se dedican *total e inmediatamente* al apostolado, no así los supernumerarios (nn. 61-62).

[91] La Declaración *Praelatura personales* ha invertido el procedimiento previsto en las Constituciones de 1950, dejando la iniciativa a los Ordinarios: "Vi tamen huius adscriptionis ipsi non efficiuntur membra cleri Praelaturae, sed quod omnes effectus sub regimine manent proprii Ordinarii, quem, *si id desideret*, de praedicta adscriptione certiorem reddent" (ROCCA, 48, n.VI; el subrayado es nuestro).

[92] Según J.A. MARQUES, "existe uma distinÿâo clara de competências e do tipo de poder que ele exerce como Prelado do Opus Dei e como Presidente Geral da Sociedade Sacerdotal da Santa Cruz... no primeiro caso, tratase de verdadeiro poder de regime ou de jurisdiÿâo; no segundo, porém, é um simples poder de tipo associativo" (*A situaÿâo jurídica no Opus Dei dos sacerdotes incardinados numa diocese*: Theologica 17 [1982] 477). Sin embargo, el "Codex" afirma que la facultad para oir confesiones concedida por los Ordinarios de la prelatura se extiende también a los clérigos seculares asociados (n. 50.3). El texto de la norma es similar al can. 969 § 2 del CIC², en el cual, los fieles son denominados "súbditos" del Ordinario. Sea lo que fuere de la discusión acerca de la naturaleza de la facultad de confesar, el canon antes citado supone que quienes conceden tales facultades tienen potestad de jurisdicción, y que pueden conferir tales facultades sólo respecto a sus *subditos* (cf. can. 969). Con lo cual podemos deducir que la juristicción del prelado se extiende *también* a los sacerdotes diocesanos.

[93] Cf. *Opus Dei: le radici di una novità ecclesiali (Intervista di J. NAVARRO)*: Avvenire [Milano] 1 dicembre 1982, 5).

mismo vínculo tendría diversa naturaleza (contractual en un caso y asociativo en el otro) y diferentes efectos (allá incorporaría en la Prelatura y aquí a una "asociación")? Si se afirmara que –dada la índole contractual de la declaración– ello depende de la intención subjetiva del bautizado, se establecería un principio inadmisible en el ordenamiento canónico ya que originaría una incerteza acerca de la real incorporación en la Prelatura. Si, por el contrario, se afirmara que el vínculo tiene una misma naturaleza en la Prelatura y en la asociación, el clero secular quedaría incorporado en la Prelatura *a través de la Sociedad* a la cual está intrínsecamente unida, lo cual, sería *contra legem*. Es una contradicción que deberá ser aclarada por la autoridad eclesiástica competente.

Los seminaristas pueden ser admitidos como *aspirantes* (n.60.1), pero respecto a las Constituciones de 1950 se explicita que los clérigos que son miembros o candidatos en los institutos de vida consagrada no pueden ser incorporados en ninguna categoría de la Sociedad sacerdotal (n. 60.2). Por último, los clérigos seculares que colaboran con la Sociedad sacerdotal pueden "asociarse" a la misma como *cooperadores* (n. 43).

Los laicos

La incorporación de los laicos a la Prelatura quizás sea el punto más polémico de la actual configuración del Opus Dei. En efecto, la participación de los laicos en las prelaturas personales no era prevista en los documentos conciliares. Fue en *Ecclesiae Sanctae* donde se posibilitó que los laicos "dediquen" su "pericia profesional" al servicio de estas prelaturas por medio de "convenciones" realizadas con la misma[94]. Pero mientras algunos conciben estas convenciones como una especie de "contrato de trabajo" fundado en la capacidad *profesional* del laico y como ayuda "externa" a la actividad del clero de la prelatura, otros piensan que se trata de un "compromiso" por el cual el laico –en virtud del *bautismo*– participa en el "apostolado" de la prelatura[95].

[94] *Ecclesiae Sanctae* remite a CD 6, en donde los laicos aparecen como "auxiliares" "pro missionibus atque regionibus cleri penuria laborantibus" (EV 1/583). Para J. HERVADA, "sese dedicent" "indica que no se trata de un simple contrato de servicios o un contrato laboral, sino que contiene un factor espiritual y ascético que le es esencial" (*Comentario exegético*, 414-415).

[95] La segunda opinión cuenta a su favor que el can. 296 del Código vigente no menciona la capacidad profesional de los laicos (cf. GUTIÉRREZ, J.L., *De praelatura personali* 107). Sin embargo, el uso del adjetivo "apostolicis" en lugar de "pastoralia" (utilizado en el can. 294 referido a los clérigos) sugiere que unos y otros tienen una diversa función al interno de la prelatura.

Las disposiciones del CIC vigente al respecto pueden sintetizarse en los siguientes puntos: a) el canon 294 afirma explícitamente que la prelatura personal "consta" de presbíteros y diáconos incardinados a la misma (cf. c. 295); b) si bien no se excluye explícitamente la "incorporación" de los laicos en la prelatura, el texto promulgado sustituyó en el canon 296 el término *incorporationis* del Esquema de 1982 por *organicae cooperationis*[96].

Sin embargo, su aplicación no resulta tan clara en los Estatutos de la única prelatura personal erigida hasta el momento. El "Codex" afirma que los laicos se "incorporan" en la Prelatura, agrupándose en *dos secciones* –la masculina y la femenina– con apostolados diversos (n. 4.3)[97]. ¿Es esto *contra legem*? Algunos autores –fundados en el canon 6 § 1 2° del CIC vigente– responden afirmativamente, por lo cual muchas de las disposiciones de los Estatutos del Opus Dei sancionados en 1982 habrían sido abrogadas en 1983[98]. Como dijimos antes, ni la *Ut sit* ni el "Codex" son leyes, por lo cual no entran en el c. 6. Si se entiendese que el Papa, erigiendo la Prelatura de acuerdo a las disposiciones del "Codex", dispensó de la legislación vigente, en tal caso se aplicaría el canon 4, y no se podría afirmar que el derecho propio del Opus Dei es contrario al CIC[2].

Una vez aceptada la finalidad del Opus Dei, se sigue como consecuencia que toda la Prelatura está al servicio *principalmente* de los laicos, lo cual hace posible la "participación" de los mismos en la consecución del objetivo propuesto. Pero no por esto se hacía imprescindible la "incorporación" de los mismos en la Prelatura ni mucho menos colocarlos bajo la jurisdicción del Prelado. Ambas opciones tienen su explica-

[96] Esta también fue una decisión propia del Supremo Legislador. "Allora, dice G. GHIRLANDA, la collaborazione dei laici dal can. 296 è detta 'organica' in quanto dev'essere subordinata all'azione ministeriale dei chierici, i quali soltanto costituiscono la prelatura personale... Se la collaborazione organica dei laici fosse intesa nel senso di un'incorporazione nella prelatura e da una soggezione alla giurisdizione del prelato, la prelatura personale sarebbe di fatto un organismo con un popolo proprio, cosa che sarebbe contro la mente del Legislatore, il quale, si puó dedurre, di proposito non volle equipararla né assimilarla ad una Chiesa particolare" (*Natura delle prelature,* 310-311). Si bien estamos de acuerdo con el autor en sostener que el Opus Dei no es una iglesia particular, si nos atenemos al significado de los términos, "cooperación" no indica subordinación sino "corresponsabilidad" en la consecución de una finalidad determinada. Por otra parte, que los laicos se vinculen a la prelatura siempre se trata de una *posibilidad* y no de una "necesidad" de la naturaleza de la misma como afirma J.L. GUTIERREZ (cf. *De praelatura personali,* 92).

[97] Desde 1987, el Annuario Pontificio indica también la cantidad de laicos que se "dedican mediante convención" a la prelatura personal, precedida de la siguiente aclaración: "secondo il can. 296 del CIC e la Costituzione Apostolica *Ut sit*".

[98] Cf. *Abrogati dal nuovo Codice i laici dell'Opus Dei*?: Adista nn.3456-3458 (1986) 2; ROCCA, G., *L'"Opus Dei"*, 112. Por su parte, G. GHIRLANDA piensa que es posible que la configuración del Opus Dei constituya una "contraddizione nell'ordinamento ecclesiastico" (*Natura delle prelature,* 313).

ción en el hecho de que la configuración actual del Opus Dei resulta de la transformación de una institución ya existente[99]. En efecto, siguiendo la sugerencia del P. A. del Portillo, se hizo coincidir la composición de la Prelatura con la del Instituto secular, y la jurisdicción del Prelado con la que tenía el presidente general del mismo[100].

La pertenencia a una determinada "categoría" se basa en las condiciones familiares y profesionales, y en el grado de disponibilidad para asumir las iniciativas de la Obra[101]. El "Codex" afirma que los *numerarios, speciali motione ac dono Dei coelibatum apostolicum servantes,* se dedican plenamente a las tareas apostólicas de la Obra y viven en los Centros (n. 8.1). Los *agregados*, por su parte, *vitam suam plene Domino tradentes in coelibatu apostolico et iuxta spiritum Operis Dei,* se dedican parcialmente a las obras de la Prelatura y habitan de ordinario con su familia (n. 10.1)[102].

Los numerarios y agregados asumen la obligación de observar la *castidad perfecta* en su incorporación, sea temporal o definitiva (n. 27.3 2°)[103].

[99] Para J. HERVADA, las "convenciones" del can. 296 no se refieren tanto a la *cooperación* de los laicos en la finalidad de la prelatura personal cuanto a la vinculación de sus *destinatarios* con la misma, lo que es contrario al texto y al sentido de las fuentes (cf. *Comentario exegético,* 410-411).

[100] Entre las aclaraciones presentadas el 2.6.79 afirma: "No è nostra intenzione, né sembrerebbe opportuno, che la giurisdizione del Prelato venga estesa oltre l'ambito di persone sulle quali il Presidente generale dell'Opus Dei ha già una potestà ordinaria di regime, vale a dire i sacerdoti incardinati all'Opera e i laici (uomini e donne, celibi e sposati) ad essa appartenenti" (ROCCA, 45, n.1). La "Nota informativa", por su parte, precisaba que "la potestad del Prelado no difiere de la que, según las normas sancionadas por la Santa Sede, ha tenido hasta ahora el Presidente General del Opus Dei, aunque, en el nuevo encuadramiento jurídico, es conceptualmente distinta" (n.5). Al respecto, G. ROCCA hace una importante observación. Desde el momento de la erección de la Prelatura personal, "vengono sospinti fuori dallo stato di consacrazione, in cui si trovavano fino a quel momento...perdono... i loro 'voti sociali', con il risultato di far sorgere il dubbio (a parte quello se tutti siano stati interpellati...) di che cosa può essere avvenuto nei riguardi dei membri dell'Opus Dei che, per un motivo o l'altro, potevano non essere d'acordo con la trasformazione in Prelatura" (*L'"Opus Dei"*, 114).

[101] Dice el art. 7.1: "Pro habituali cuisque disponibilitate ad incumbendum officiis formationis necnon aliquibus determinatis Operis Dei apostolatus inceptis, fideles Praelaturae, sive viri sive mulieres, vocantur Numerarii, Aggregati vel Supernumerarii, quin tamen diversas classes efforment. Haec disponibilitas pendet ex diversis uniuscuisque permanentibus adiunctis personalibus, familiaribus, professionalibus aliisve id genus". Los "agregados" corresponden a los oblatos del Instituto secular (n. 10), mientras las "servidoras" ahora se denominan "auxiliares" (n. 9; cf. nn. 101, 4 y 146, 2).

[102] El "Codex" no usa ya la denominación de "vida en familia", pero tampoco dice claramente que los residentes en los Centros hacen "vida en común".

[103] Lo afirma explícitamente J. HERVADA: "Parlo di *materie*. Così la vocazione al celibato apostolico è materia contenuta nello statuto del fedele come possibilità e diritto" (*Aspetti della struttura,* 419, nota 14).

Se trata, dice J.L. Gutierrez, del "celibato de quien, respondiendo a una llamada divina al apostolado dentro de su propia condición de vida y sin abandonarla en modo alguno, se dedica a esa tarea apostólica en un celibato que, para esa persona, es consecuencia y aspecto concreto de la vocación al apostolado"[104].

Los numerarios y agregados, como los demás miembros, por éste vínculo se comprometen también a *obedecer* a los superiores de la Prelatura (n. 27.3 1°). Con espíritu de *pobreza evangélica* proveen con su propio trabajo a sus necesidades económicas personales, familiares y apostólicas (nn. 22; 94.2), pero si fuere necesario la Prelatura ayuda materialmente a los numerarios y agregados (n. 24.2), e incluso –por deber de caridad– tiene en cuenta a los familiares carenciados de aquellos (n. 24.3)[105].

Los numerarios y agregados responden a un llamado del Señor, asumen la pobreza, la obediencia y la castidad perfecta *propter Regnum coelorum*[106], mediante un vínculo jurídico estable y mutuo, reconocido y aprobado por la Iglesia[107], por lo que el "vínculo contractual" de los laicos con el Opus Dei, tie-

[104] *El laico y el celibato apostólico*: Ius Canonicum 26 (1986) 212; con algunas simplificaciones (y omitiendo el adjetivo "apostólico" en el título) fue publicado en *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo. VIII Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra (dir. A. SARMIENTO y otros)* EUNSA (Pamplona, 1987) 991-1006. La castidad perfecta asumida por los laicos aparece en: LG 39; 41e; PO 16a; AA 22a; PABLO VI *Carta Encíclica "Sacerdotalis Caelibatus"*, n. 13: EV 2/1427; ASAMBLEA ORDINARIA DEL SÍNODO DE LOS OBISPOS, *Relación "Ultimis temporibus"*, 30.11.71: EV 4/1207.

[105] Vemos, pues, que las exigencias respecto a la vida de pobreza son menos rigurosas que en las Constituciones de 1950. Todos los miembros del Opus Dei, por otra parte, deben asumir las previsiones legales por desocupación, enfermedad y vejez (n. 24.1).

[106] Una de las pocas citas bíblicas que se encuentran en el "Codex" se halla precisamente en el n.8 (acerca del compromiso de los numerarios) y es precisamente Mt 19,11.

[107] La "incorporación" se realiza en una institución erigida por la Autoridad Suprema de la Iglesia y de acuerdo a normas sancionadas por la misma. Algunos canonistas del Opus Dei excluyen que la "incorporación" constituya un *vínculo sacro*: para J.L. ARRIETA este vínculo no tiene "el carácter *sacro* de unos votos" (*El Opus Dei*, 463); según A. de FUENMAYOR, tampoco es uno de los "sacra ligamina" mencionados en LG 44 (cf. *La erección del Opus Dei*, 24-25); para J. FORNÉS es "un vínculo contractual de naturaleza *no sagrada* (no se trata de votos, ni de otros 'sacra ligamina'... como pueden ser los juramentos o las promesas), sino de índole pacticia, en el ámbito canónico, y de contenido espiritual" (*El derecho de asociación y el acto jurídico de incorporación a estructuras institucionales en el ordenamiento canónico* en *Das konsoziative Element in der Kirche. Akten des VI. Internationalen Kongresses für kanonisches Recht. München, 14-19 September 1987* EOS Verlag Erzabtei [St. Ottilien 1989] 497). Sin embargo, tales vínculos pueden considerarse "sacros" por la razón formal de los mismos (se asumen "propter Deum"), por su contenido (los consejos evangélicos), y porque al ser asumidos "coram Deo", obligan en conciencia.

ne gran similitud con los vínculos sacros. Esto explicaría la continuidad de los derechos y obligaciones de los miembros del Opus Dei asumidos en el instituto secular. Seguramente el Opus Dei no aceptaría el calificativo de "consagración secular" para algunos de sus miembros, por las mismas razones por las que abandonó la configuración de instituto secular, pero creemos que la naturaleza de los compromisos asumidos por los numerarios y agregados en la Prelatura es la misma a la de los vínculos en el instituto secular.

Se denominan *supernumerarios* quienes, solteros o casados, participan plenamente del apostolado de la Prelatura con aquella disponibilidad que sea compatible con sus obligaciones familiares, profesionales y sociales (n.11). Se adscriben a la Prelatura con los mismos vínculos que los numerarios y agregados, y por lo tanto se consideran miembros de la Prelatura, obligándose *ad manendum sub iurisdictione Praelati aliarumque Praelaturae competentium auctoritatum, ut fideliter sese impendant in iis omnibus quae ad finem peculiarem Praelaturae attinent* (n.27.3.1°). Ahora bien, dado que ese fin peculiar es la santificación en las propias condiciones de vida, todos los ámbitos de la vida de los supernumerarios estaría sometida a la jurisdicción del Prelado.

Los *cooperadores* del Opus Dei –entre los cuales también pueden ser recibidos los no católicos (n.16)– tienen una configuración menos precisa aun que en las Constituciones de 1950. No son miembros de la Prelatura, sino que se "agregan" a la misma como "asociados" (n.7.2)[108]. Tampoco se trata de una "asociación de fieles" dependiente de la Obra, ni el "Codex" menciona la existencia de moderadores propios de esta categoría, sin embargo, se han presentado como "Asociación Cooperadores de la Prelatura del Opus Dei" en Encuentro '87[109].

C. La potestad del Prelado

El régimen de la Prelatura está encomendado al Prelado, a quien ayudan sus Vicarios y Consejos (n.125.1). Acerca de la jurisdicción de los mismos, la *Ut sit* dispone:

> "Praelaturae iurisdictio personalis afficit clericos incardinatos necnon, tantum quoad peculiarium obligationum adimpletionem quas ipsi sumpserunt vinculo iuridico, ope Conventionis cum Praelatura initae, laicos qui operibus apostolicis

[108] El art. 108 habla de su formación pero sin especificar quién es el responsable de la misma (según las Constituciones de 1950 era el director local).

[109] Cf. *I movimenti nella Chiesa. Atti del 2° Colloquio internazionale su "Vocazione e missione dei laici nella Chiesa oggi". Rocca di Papa, 28 febbraio-4 marzo 1987* Nuovo Mondo (Milano, 1987) 7.

Praelaturae sese dedicant, qui omnes ad operam pastoralem Praelaturae perficiendam sub auctoritate Praelati exstant iuxta praescripta articuli praecedentis"[110].

Por su parte, la Declaración *Praelaturae personales* contiene importantes afirmaciones acerca de la potestad del Prelado:

"a) ipsa est potestas ordinaria regiminis seu iurisdictionis[111], ad id circumscripta quod finem respicit Praelaturae proprium, et ratione materiae substantialiter differt a iurisdictione quae, in ordinaria cura pastorali fidelium, Episcopis competit[112];

"b) praeter regimen proprii cleri, generalem secum fert directionem tum institutionis doctrinalis tum peculiaris curae spiritualis et apostolicae quas laici 'Operi Dei' incorporati recipiunt, quo impensius ad Ecclesiae servitium sese dedant"[113].

El "Codex" reconoce al Prelado la facultad de dar leyes, preceptos e instrucciones, de imponer sanciones (n.133.5), y de dispensar –oído su Consejo– de las normas del "Codex" no reservadas a la Santa Sede (n.182.2)[114].

[110] ROCCA, 52, n.III.

[111] El P. GHIRLANDA opina que esta potestad es *vicaria*: "praelatus potius videtur officium autonomum non habere et obtienere potestatem vicariam, quam exercet nomine alterius, id est Romani Pontificis, a quo immediate pendet, qui quidem vi sui officii sollicitudinis omnium Ecclesiarum diiudicat de opportunitate praelaturae personalis erectione, eius finem et vitam per Statuta ab ipso lata determinat et regulat, potestatem praelati definit et circumscribit" (*De differentia praelaturam*, 247, nota 55). La "Nota informativa" precisaba que "la jurisdicción del Prelado no es mayor que la que tienen los Superiores Generales de las Ordenes Religiosas" (n.6). Si en estos casos la potestad es "propia", no vemos la razón por la cual la potestad del Prelado deba ser considerada "vicaria", lo cual, además, asemejaría la Prelatura a algunas iglesias particulares (los vicariatos y prefecturas apostólicas regidas, como dice el can. 371 § 1, "in nomine Summi Pontificis"). Por lo cual, estamos de acuerdo con G. DALLA TORRE al afirmar que se trata de potestad *propia* (cf. *Prelato e prelatura*, 980).

[112] Dice L. de ECHEVERRÍA: "La distinción 'substancial' le viene, no de la naturaleza de la jurisdicción, que creemos que es la misma, sino de su extensión. Lo que en el obispo es universal de suyo, sin más limitación que lo que el Papa se haya reservado, en el prelado es limitado a los fines de la prelatura" (*Un comentario difícil*: Vida Nueva n.1343 [1982] 1731).

[113] ROCCA, 48, n.III.

[114] En 1986, el Viernes Santo coincidía con el aniversario de la ordenación sacerdotal del Beato Escrivá, por lo cual, el P. Philip Sherrigton, Vicario regional del Opus Dei en Inglaterra, envió una circular a los miembros de la Prelatura dispensándolos del ayuno. Para fundamentar tal facultad, el portavoz oficial del Opus Dei en Inglaterra afirmó que los Ordinarios del Opus Dei pueden dispensar de las leyes universales de la Iglesia (cf. *Opus Dei change Good Friday fast*: The Universe [London] 4 aprile 1986). No conocemos la existencia de un privilegio al respecto y debe excluirse la aplicación del

Son "Ordinarios de la prelatura" aquellos que tienen "potestad ejecutiva ordinaria", es decir, el Prelado y sus Vicarios a nivel general y regional (n. 125.4). Todos ellos pueden dispensar de los votos privados, del juramento promisorio y suspender la adscripción a un Tercer orden (secular) (n. 27.4)[115]. También –previo exámen– conceden las licencias ministeriales para celebrar Misa, predicar y oir confesiones a los sacerdotes incardinados en el Opus Dei (nn. 50.2; 54)[116]. La facultad de confesar se extiende a todos los miembros de la Prelatura y de la Sociedad sacerdotal, incluídos los que habiten cotidianamente en sus Centros (n. 50.3).

Los documentos no brindan ulteriores determinaciones acerca de la naturaleza de la potestad prelaticia, pero sin duda se trata de una potestad no territorial sino *personal*. El "Codex" precisa que esta potestad es plena en el fuero externo e interno de los sacerdotes incardinados en la Prelatura[117], *in laicos vero Prelaturae incorporatos haec*

---

can. 87 § 1 pues el Prelado no está equiparado a los obispos diocesanos (cf. can. 381 § 2 del CIC²). A la misma conclusión llega R. Sobanski, quien afirma que tampoco puede aplicarse el § 2 del can. 87 pues si bien el Prelado es el "Ordinario propio" de la Prelatura (cf. c. 295 § 1), no se encuentra comprendido en el can. 134 § 1, el cual -según el autor- contiene una "enumeración taxativa" (cf. *La potestà dei moderatori delle associazioni ecclesiali*: Monitor Ecclesiasticus 113 [1988] 531). En efecto, fuera del título dedicado a las prelaturas personales, el CIC² no menciona al Prelado de las mismas. El can. 370 habla del Prelado de una prelatura territorial, y en el can. 353 § 4 el término tiene un sentido general.

[115] Según G. Lo Castro, esta norma "appare principalmente volta a rimuovere, nei limiti dalla stessa norma sanciti, gli ostacoli che potrebbero opporsi all'incorporazione alla Prelatura... La richiesta d'incorporazione determina, in altri termini, la facoltà di dispensa del Prelato nei confronti dei fedeli che, pur non essendo ancora a rigore fedeli della Prelatura, sono disposti a diventarlo" (*Un'istituzione,* 570). Se nos hace difícil aceptar esta extensión de la potestad "extra Praelaturae", pero si se diera una interpretación estricta de "Praelaturae fideles" (sólo los incorporados), de manera que -si existiese alguna dificultad para la incorporación- una vez admitido el candidato se debiera remitir el problema a quien corresponda, la norma carecería de sentido. Por otra parte, no vemos –como afirma el autor– que exista una semejanza con la situación de los catecúmenos, pues –en el caso de los admitidos al Opus Dei– se trata de miembros ya incorporados a la Iglesia, que están sometidos a la común jurisdicción de la misma.

[116] Respecto a la concesión de facultades para confesar, debemos señalar que el Prelado no es mencionado en los cáns. 968 § 2 y 969 § 2.

[117] J. Hervada establece una diferencia entre potestad de jurisdicción "plena" y "semiplena". En el primer caso, el obispo diocesano la "riceve direttamente da Cristo - per mezzo della missione canonica"; en el otro, la potestad es recibida del Romano Pontífice por participación "a iure" (prelados territoriales y personales) o por vicariedad (vicarios y prefectos apostólicos) (cf. *Aspetti della struttura,* 421-422). El problema del origen de la potestad de jurisdicción excede nuestro estudio, pero creemos que la distinción propuesta carece de fundamento pues en la Iglesia no existe ninguna potestad de jurisdicción que no sea recibida de Cristo y sea "transmitida" por el Papa que preside la "hierarchica communio".

potestas ea est tantum quae spectat finem peculiarem eiusdem Praelaturae (n. 125.2).

El silencio acerca de los fueros respecto a los laicos –según el canon 130 del CIC[2]– podría sugerir que la potestad del Prelado sobre los laicos se limita al fuero externo. Sin embargo, los Ordinarios de la prelatura tienen facultad para dispensar a los mismos, disolver los vínculos que hubiesen contraído, y dar licencia para oir sus confesiones, y –lo que es más significativo aún– los laicos se comprometen a "obedecer" a los Ordinarios de la prelatura en todo aquello que hace a la finalidad de la misma, es decir, su santificación y el apostolado cotidiano, aspectos que tocan indudablemente también su fuero interno[118].

Basados en esta falta de precisión, algunos canonistas vinculados al Opus Dei sostienen que –respecto de los laicos– la potestad del Prelado se ejerce en ámbitos de la "autonomía personal" de los mismos que no caen bajo la jurisdicción del obispo y que –al mismo tiempo– constituyen los fines de la Prelatura[119]. Los laicos tienen derecho a asociarse para fomentar la vocación cristiana en el mundo (cf. can. 215), y también tienen el derecho a practicar una determinada espiritualidad (cf. can. 214). Ciertamente el ejercicio de tales derechos constituyen "legítimos ámbitos de autonomía personal", sin embargo, no son ámbitos que por su naturaleza "excedan" la cura pastoral del Ordinario del lugar, pues –según el can. 223 § 2– es competencia de la autoridad eclesiástica la moderación del ejercicio de tales derechos.

Dado que la potestad del Prelado no es "cumulativa" con la del Obispo diocesano pues recae en ámbitos diversos[120], dichos autores la deno-

[118] Según G. GHIRLANDA, "non sembra che si possa ammettere che i laici siano sottomessi alla giurisdizione del prelato, neppure nelle materie che riguardano la prelatura... in quanto i loro diritti e doveri sorgono da una convenzione, quindi da una relazione contrattuale di parità, e non di subordinazione" (*Natura delle prelature*, 310-311). Si la Prelatura está encomendada al Prelado, es natural que pueda y deba moderar a aquellos que por medio de una "convención" participan en la consecución de la finalidad de la prelatura. Además, la convención puede estipular que los laicos deben obedecer las legítimas directivas de los superiores, como lo afirma el autor pocas líneas antes: "la collaborazione dei laici dal can. 296 è detta 'organica' in quanto dev'essere *subordinata all'azione ministeriale dei chierici*" (ib.; el subrayado es nuestro).

[119] Cf. FUENMAYOR, A. de, *La erección del Opus Dei*, 50-51; ARRIETA, J.I., *L'atto di erezione* 106-107. Dice J. I. ARRIETA en otro artículo: "las obligaciones asumidas por esos fieles al incorporarse al Opus Dei corresponden a ámbitos de autonomía que la Iglesia reconoce a todo bautizado, y que cada cual puede o no ejercer en uso de su libertad y responsabilidad personales. Recaen sobre materias no confiadas previamente a ninguna jurisdicción eclesiástica, justamente porque constituyen ámbitos de autonomía del fiel, que muchos fieles no ejercen ni tienen obligación jurídica de hacerlo" (*El Opus Dei*, 460).

[120] Cf. GHIRLANDA, G., *Natura delle prelature*, 307, nota 14.

minan *mixta* por cuanto –afirman– tanto el Prelado como el Ordinario del lugar ejercen su jurisdicción sobre los mismos sujetos pero en materias diversas[121].

D. ¿Una prelatura personal?

El Opus Dei reúne clérigos incardinados en la Prelatura (incluyendo varios obispos), laicos varones y mujeres, solteros y casados. También los no católicos pueden "agregarse" como cooperadores.

Los miembros se agrupan según su estado de vida, la disponibilidad para asumir las obras de la Prelatura, y la diversidad de profesiones; esto permite recibir una formación espiritual y doctrinal adecuada a tales circunstancias, y alimentar el apostolado, en su propio ambiente, según el espíritu del Opus Dei.

Los clérigos forman parte *también* de una "asociación de clérigos" intrínsecamente unida a la Prelatura, a la que se asocian y agregan diáconos y sacerdotes seculares, y de la cual los seminaristas pueden ser aspirantes.

Todos viven una común vocación radicada en el mismo carisma originario, con un idéntico régimen de gobierno, y –excepto los cooperadores y los seminaristas– relacionados con la Prelatura por el mismo vínculo jurídico.

La conducción y animación de la Prelatura está a cargo fundamentalmente de los miembros que viven en común, asumen el "celibato apostólico" y se dedican plenamente a la Prelatura.

Esta que es la realidad de la Obra excede el marco de las prelaturas personales previstas por el Concilio Vaticano II y el CIC vigente.

Todo carisma originario, subraya un aspecto de la vida cristiana, así también sucede con la espiritualidad del Opus Dei, pero si bien esto fundamenta la existencia de los diversos fenómenos asociativos de la Iglesia, no nos parece suficiente para dar existencia a una prelatura personal. El objetivo del Opus Dei es vivificar los compromisos ordinarios de los bautizados, lo cual no puede considerarse que sea una "peculiar" obra pastoral a tenor del canon 294.

La Prelatura no dirige su apostolado prioritariamente *ad extra* de la institución como lo preveía el Concilio, sino que asume el cuidado pas-

[121] Cf. GUTIÉRREZ, J.L., *De praelatura personali*, 96; FUENMAYOR, A. de, *La erección del Opus Dei*, 25, nota 34; ARRIETA, J.I., *L'atto di erezione*, 99, nota 37. D. LE TOURNEAU prefiere hablar de jurisdicción *yuxtapuesta* por cuanto "la jurisdiction personnelle s'exerce sans interférence aucune avec la juridiction de l'évêque diocésain: ces deux jurisdictions portent sur des matières juxtaposées, non mixtes ou mélangées" (*Les prélatures personnelles vues par la doctrine*: Revue des Sciences Religieuses 60 [1986] 257 nota 97).

toral *ordinario* de parroquias y de obras *propias* de índole cultural, deportiva, laboral, etc.

Según el Concilio Vaticano II, las prelaturas personales son realidades institucionales que suponen la creación *ex novo* de una institución que responda a necesidades que no pueden ser atendidas con las estructuras pastorales existentes[122]. En el caso del Opus Dei, se realizó la "transformación" de la configuración canónica de un ente ya existente, sin modificar sustancialmente sus finalidades y estructuras.

La Declaración *Praelatura personales* afirma que, al transformarse en prelatura personal, el Opus Dei ha solucionado su "problema institucional"[123]. Ciertamente, la imposición de los consejos evangélicos a *todos* los miembros resultaba extraña al carisma del Opus Dei y, en cuanto instituto secular, la legislación actual le habría impedido admitir como miembros a los casados. Sin embargo, la transformación en una prelatura personal ha colocado a los laicos en una posición de dudosa pertenencia a la nueva institución, ha robustecido una conducción estrictamente clerical de la Obra, poco acorde con la composición mayoritaria del Opus Dei (los laicos constituyen aproximadamente el 97% de la Obra) y con la reiterada afirmación de que los clérigos están "al servicio" de los laicos, habiendo recluído a los sacerdotes diocesanos, que eran miembros de un instituto de vida consagrada, en una asociación de clérigos anexa a la Prelatura.

Desde un primer momento la vocación del Opus Dei fue una novedad para la Iglesia, que antecedió vitalmente la doctrina del Concilio, y con esfuerzo tuvo que amoldarse a las estructuras canónicas existentes. Por eso, me uno a otros autores que consideran al Opus Dei uno de los "movimientos eclesiales" que hoy enriquecen la vida de la Iglesia[124], pero que necesitan ser recibidos en el derecho eclesial con su propia novedad: *vinum novum in utres novos.*

[122] Cf. GHIRLANDA, G., *Natura delle prelature,* 306. Si tal insuficiencia no se diera, faltaría la causa para crear la prelatura personal. En el caso del Opus Dei, como en otras entidades que aspiran a adquirir la configuración de prelatura personal, la dificultad proviene en el punto de partida del razonamiento: no es la configuración la que ha de servir para solucionar un problema institucional, sino una institución la que ha de resolver un problema pastoral.

[123] Cf. ROCCA, 48, intr.

[124] Cf. BEYER, J., *Motus ecclesiales*: Periodica 75 (1986) 621, nota 8; *Il nuovo diritto dei religiosi e la vita associativa della Chiesa*: Vita Consacrata 24 (1988) 352, nota 26.

E. ¿Una iglesia particular?

Si bien los miembros del Opus Dei al vincularse a la Prelatura ejercen el derecho de asociación reconocido en los cánones 215 y 278 del CIC[2], sin embargo, el ejercicio de la potestad de jurisdicción, la facultad de incardinar clérigos, la dedicación plena de algunos miembros al apostolado de la Prelatura, las obligaciones que contrae la misma respecto a la mantención, enfermedad y vejez de aquéllos, indican que el Opus Dei no puede encuadrarse entre las asociaciones de fieles previstas por el CIC vigente[125].

La presencia simultánea de clérigos y laicos en un mismo régimen jurisdiccional, y cierta confusión en la redacción de los Esquemas previos del CIC, ha inducido a considerar al Opus Dei como una iglesia particular "personal", similar a instituciones como los "vicariatos castrenses"[126]. Muchas polémicas se habrían evitado si hubiese sido conocido el siguiente texto de la "Nota informativa", desgraciadamente aún inédita:

> "–no se trata de una Prelatura *nullius dioecesis* (cfr. can. 319 § 1) o territorial, ni tampoco de una Prelatura igual a las Diócesis *ratione ritus* o a otro tipo de "diócesis personal"; estas estructuras, en efecto, se basan sobre el principio de la completa independencia o autonomía respecto a las Iglesias locales y a sus respectivos Obispos diocesanos, lo que no ocurre, ni ha sido solicitado, en el caso del Opus Dei;
>
> –tampoco se trata de una Prelatura igual a los Vicariatos castrenses, en los que los laicos están confiados al Prelado y a su presbiterio, para la *ordinaria cura animarum*. Por esto, la potestad del Ordinario castrense y la del Ordinario del lugar son en todo acumulativas, ya que se refieren no sólo a los mismos súbditos, sino también a las mismas materias (bautizos, matrimonios, etc.)" (n. 2 b).

[125] No obstante, considero que la potestad ejercida por los moderadores de las asociaciones de fieles, como la de los superiores de los institutos de vida consagrada, es verdadera potestad de jurisdicción, y sólo a último momento se impidió que las asociaciones de fieles tuviesen facultad de incardinar los clérigos dedicados plenamente a su servicio.

[126] A modo de ejemplo ver RODRÍGUEZ, P.- FUENMAYOR, A. de, *Sobre la naturaleza de las prelaturas personales y su inserción dentro de la estructura de la Iglesia*: Ius Canonicum 24 (1984) 9-47.

La "incorporación" de los laicos en la Prelatura, el cuidado pastoral que los clérigos brindan a los mismos, y la sujeción de todos al Prelado no son suficientes para hacer del Opus Dei una iglesia particular, ya que lo mismo habría que decir de cualquier instituto de vida consagrada de derecho pontificio que tuviese clérigos y laicos como miembros.

La incorporación a una iglesia particular, *in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica exsistit* (can. 368), se realiza en virtud del bautismo, al cual el derecho eclesial le añade una circunstancia, objetivamente constatable, que concretiza tal pertenencia: el domicilio o quasi-domicilio, el rito, la profesión militar. Difícilmente un bautizado cambie de domicilio, ciudadanía o profesión para "optar" por una determinada iglesia particular, y aunque esta situación se diera por vía de excepción, las iglesias particulares –así llamadas– "personales" no se crean por tal decisión de los bautizados[127], sino que son erigidas por la Sede Apostólica para responder a situaciones objetivas de un grupo de fieles cristianos de un determinado lugar[128].

Por el contrario, la "convención" por la cual los laicos se vinculan con el Opus Dei, expresa una "opción subjetiva"[129] sin la cual la Prelatura no exis-

[127] El can. 111 § 2 del CIC vigente, al disponer que el catecúmeno mayor de catorce años "ipse ad eam Ecclesiam pertinet quam elegerit", no contradice nuestra afirmación. La elección de que se trata es una determinación *previa* al bautismo, de tal forma que tal catecúmeno se incorpora a una determinada Iglesia ritual "sui iuris" por el *bautismo* elegido, pero no en virtud de la *elección* realizada. De hecho, el can. 30 del CCEO corrige la redacción: "Quilibet baptizandus, qui decimum quartum aetatis annum explivit, libere potest seligere quamcumque Ecclesiam sui iuris, *cui per baptismum in eadem susceptum ascribitur*" (el subrayado es nuestro; ver las variaciones con respecto al can. 29 § 1 del proyecto en Nuntia, nn. 24-25 [1986] 5).

[128] También podría argumentarse que ninguna iglesia particular tiene "Estatutos" propios, como es el caso del Opus Dei, ya que el caso de la Prelatura territorial de Pontigny es del todo peculiar. En efecto, la "ley propia" regula la asociación clerical que constituye la "Mission de France", la cual es la "portio populi Dei" de dicha Prelatura. Por tal razón, la ley antes mencionada no regula la vida de los fieles del territorio de la Prelatura (creada por una Constitución Apostólica) sino exclusivamente a los clérigos allí incardinados (cf. VALDRINI, P., *La nouvelle Loi*, 279-280 y 283). Sin embargo, tal argumentación no es válida, pues los ordinariatos militares –que se asimilan a las diócesis, cf. can. 368– *deben* tener sus propios estatutos (cf. JUAN PABLO II, *Constitución Apostólica "Spirituali militum curae"*, 21.4.86, art. I § 1: EV 10/348).

[129] Así lo entiende el Card. J. RATZINGER al fundamentar la necesidad de revisar las normas relativas a las prelaturas personales del Esquema 1980, de tal manera que las prelaturas personales se colocan en el ámbito asociativo diverso del constitucional fundado en circunstancias objetivas (cf. Plenaria, 377 y 403). Mientras W. AYMANS afirma que el derecho constitucional desarrolla el concepto de "communio" y el derecho asociativo gira en torno al de "consociatio", L. GEROSA –siguiendo a E. CORECCO– dice que el primero estructura jurídicamente la Palabra y los sacramentos, mientras el derecho asociativo reglamenta el carisma (cf. GEROSAL, *Carisma e diritto nella Chiesa. Riflessioni canonistiche sul "carisma originario" dei nuovi movimenti ecclesiali*, Jaca

tiría, pues no podría ejercer la finalidad fundamental para la cual ha sido erigida, que consiste precisamente en la atención pastoral de tales laicos[130].

Además, dado que el Opus Dei es de dimensión "internacional", en el supuesto que fuera una iglesia particular tendría la misma extensión de la "iglesia universal", lo cual es teológica y canónicamente inaceptable[131].

La exigencia de la venia del Ordinario del lugar para erigir Centros e iglesias propias de la Prelatura tampoco concuerda con el *modus operandi* entre dos iglesias particulares.

Por otra parte, quizás intentando responder al problema puesto por la ubicación de los cánones 294-297 fuera de la Parte II del Segundo Libro del CIC[2], J. Hervada realiza la siguiente afirmación:

> "Nella costituzione della Chiesa, dice el autor, dobbiamo distinguere fra Chiese locali e strutture complementari. Queste ultime sono strutture composte dal clero o dall'insieme ordo–plebs, la cui attività completa e aiuta i compiti pastorali e apostolici delle Chiese locali. L'Opus Dei è una specie delle strutture complementari, e di conseguenza non può darsi alcun parallelismo"[132].

Book [Milano, 1989] 220-227). Por el contrario, J. HERVADA afirma: "las prelaturas personales no son asociaciones, sino estructuras de la organización eclesiásticas. Por tanto, cada prelatura personal debe su existencia no a la voluntad de sus posibles miembros, sino a un acto constitutivo de la Sede Apostólica" (*Comentario exegético,* 408, cf. 403).

[130] "Sarebbe tuttavia erroneo, dice al respecto J. HERVADA, ritenere che il vincolo tra il laico e la Prelatura sia unicamente costituito dal rapporto contrattuale in quanto tale... L'impegno o convenzione costituisce la *causa* dell'incorporazione e della sua stabilità nel tempo; ma non crea la struttura giuridica della Prelatura, come se questa fosse costituita da un insieme di vincoli convenzionali" (*Aspetti della struttura,* 426). Sin embargo, en coherencia con el "Codex", el autor afirma repetidas veces que los laicos constituyen el objeto principal de la atención pastoral de la Prelatura (cf. id. 423), más aún, sostiene que los laicos son el "elemento constitutivo della Prelatura" (id. 428). Según R. TOMASETTI, la cooperación de lo laicos es *esencial* al Opus Dei (cf. *L'Opus Dei,* 678, nota 6). Por lo tanto, si ningún laico se hubiese incorporado a la Prelatura a través de la "declaración", la Prelatura no habría podido "constituirse", pues le faltaría el elemento què permite la actuación de su finalidad pastoral primaria.

[131] Frecuentemente aparece un concepto erróneo de la *determinación* de la "portio populi Dei" que constituye una iglesia particular, pues se contrapone el criterio así llamado "territorial" a otro denominado "personal", olvidándose que aún las así llamadas "iglesias particulares personales" están determinadas –como dice el 8° Principio para la revisión del CIC– por una razón (el rito, la profesión militar) "insimul cum territorio" (cf. Communicationes 1 [1969] 84). En efecto, no existe *ninguna* iglesia "personal" de ámbito universal, es decir, cuyos fieles no estén circunscriptos a una determinada zona geográfica. El Card. G. SIRI llamó la atención al respecto en el debate del Congreso Plenario de 1981 (Plenaria, 408-409).

[132] *Aspetti della struttura,* 430. En ambos casos –por cuanto se ejerce la potestad de régimen– se trata de "estructuras jurisdiccionales". Pero los autores vinculados a

Según el autor, las estructuras complementarias formadas sólo por clérigos no tienen "pueblo propio" pues los laicos –en todo caso– sólo colaboran con los clérigos por medio de un contrato. En cambio, las estructuras de *ordo-plebs* son circunscripciones o divisiones mayores (es decir, *portiones Populi Dei*), de índole distinta a la iglesia particular, en las cuales los laicos se incorporan en su doble condición pasiva (como sujetos de la acción pastoral del Prelado y su clero) y activa (participan en la consecución de la finalidad de esa estructura). La prelatura personal, según el autor, sería una de estas estructuras complementarias "con pueblo"[133].

Es importante constatar que –si bien el autor recurre a una categoría que sugiere la equiparación de las prelaturas personales con las iglesias particulares– afirma repetidas veces que el Opus Dei *no es una iglesia particular* sino una estructura *complementaria* de aquellas, lo cual constituye una ulterior evolución en la autocomprensión de la naturaleza del Opus Dei por parte de sus mismos miembros[134].

4. Los Tribunales del Opus Dei

Lo primero que debemos afirmar es que el "Codex" nada dice del ejercicio de la potestad judicial del Prelado, pero podrían existir modificaciones al respecto posteriores a 1982 no publicadas. No obstante, si bien ningún autor hasta ahora lo había señalado explícitamente, la potestad de régimen reconocida al Prelado ciertamente comprende también la potestad judicial. Por lo tanto, las dificultades no

---

la Obra suelen subrayar que la Prelatura también es una "estructura jerárquica" por cuanto, como dice V. GÓMEZ-IGLESIAS, "la potestà del prelato è una vera giurisdizione di natura episcopale non soltanto ordinaria ma anche giuridicamente *propria*, e non vicaria, perciò e per quanto detto finora risulta la piena congruenza dell'ordinazione episcopale del prelato delle prelature personali" (*L'ordinazione episcopale del Prelato dell'Opus Dei*: Romana 7 [1991] 190). Demás está decir que de la designación episcopal de los sucesores del Beato Escrivá no se deduce que *siempre* el Prelado será obispo ni que tal designación sea requerida por la naturaleza misma de la prelatura personal.

[133] Cf. *Elementos de derecho constitucional*, 308-313.

[134] El autor repropone estos conceptos en su reciente comentario a los cáns. 294-297 en *Comentario exegético*, 398-415. En esta obra, además de las "fontes" publicadas por la Santa Sede, se señalan los cánones "conexos". En el can. 294 se cita en dicha categoría el can. 372 § 2, el cual se refiere a las *iglesias particulares* determinadas no por el territorio sino por el rito o por otra característica de los fieles. Por lo tanto, la "conexión" no es acorde con la decisión del Supremo Legislado de haber "sacado" a las prelaturas personales de entre las iglesias particulares.

se centran en la naturaleza de la potestad judicial del mismo ni en su posibilidad de juzgar las causas tanto contenciosas como penales, sino en la extensión de dicha jurisdicción, es decir, a cuáles sujetos comprende.

Según lo ya expresado, ciertamente el Tribunal de primera instancia del Opus Dei tiene jurisdicción sobre los clérigos incardinados en la Prelatura y sobre los laicos numerarios y agregados, no así respecto a los clérigos seculares asociados a la Sociedad de la Santa Cruz cualquiera que sea su categoría, ni sobre los laicos que como cooperadores participan del espíritu del Opus Dei.

Más difícil es determinar la situación de los laicos supernumerarios que son considerados miembros de la Prelatura, y sometidos a la jurisdicción del Prelado en todo lo que respecta a la finalidad de la Prelatura. Por una parte, dicha finalidad se extiende a todo aquello que hace a la santificación y el apostolado cotidiano de los mismos, pero por otra, se afirma que la potestad del Prelado "en razón de la materia sustancialmente difiere de la jurisdicción que compete a los obispos en la cura pastoral ordinaria de los fieles" (Declaración *Praelaturae personales* III.a). ¿Cuál es la "peculiariedad" que hace que la obligación de santificarse y el apostolado de los miembros de la Prelatura, incluídos los supernumerarios, sea "sustancialmente" diversa de los demás fieles de la Iglesia? Además, la Declaración antes mencionada afirma que los laicos miembros de la Prelatura "no cambian su condición personal, teológica o canónica, de comunes fieles laicos, y como tales obran en todo, en concreto, en el ejercicio de su apostolado" (II.b), "atendiendo las normas generales que para el apostolado de los laicos den la Santa Sede o los obispos diocesanos" (II.c). ¿Cómo, entonces, los supernumerarios estarían *totalmente* bajo la potestad judicial del Prelado, la cual sobre los mismos se extiende exclusivamente a la santificación y apostolado personal de los mismos?

Los documentos relativos a los Tribunales del Opus Dei no establecen ninguna limitación en su competencia, por lo cual pueden tratar judicialmente *todas las causas*, sean penales o contenciosas, incluidas las matrimoniales.

Se comprende que si surgieran causas contenciosas y penales entre los clérigos y laicos numerarios, agregados y supernumerarios de la Prelatura, la causa sea tratada por el Tribunal de primera instancia del Opus Dei, pero no se comprende por qué tal Tribunal sería competente para tratar una causa entre un miembro de la Prelatura y otra persona física o jurídica que no lo fuera[135].

[135] Siempre quedará la posibilidad de que el tribunal diocesano competente actúe antes y consolide su jurisdicción a tenor del can. 1512.

Por otra parte, respecto de los clérigos y los numerarios-agregados que viven el celibato apostólico no habría lugar a eventuales causas matrimoniales, pero ¿por qué los eventuales procesos matrimoniales de los supernumerarios o de un supernumerario casado con alguien que no es miembro de la Prelatura no podría ser tratado por los tribunales diocesanos o interdiocesanos? ¿No existiría en tales casos –al menos– una competencia cumulativa entre el Tribunal de primera instancia del Opus Dei y el tribunal diocesano o interdiocesano competente a tenor del canon 1673? Esta es generalmente la praxis respecto a los fieles de las iglesias católicas orientales[136].

Si bien la configuración del Opus Dei como prelatura personal fue impulsada para mantener la "secularidad" de sus miembros (a la cual se oponía la asunción de los consejos evangélicos mediante un vínculo sacro propio de los institutos seculares), la configuración de los Tribunales del Opus Dei emparenta esta Prelatura personal con los institutos religiosos clericales de derecho pontificio (cf. cáns. 1427; 1438.3°; 1653, § 3), las únicas entidades eclesiales que –sin ser iglesias particulares (diócesis, iglesias orientales, ordinariato militar)– pueden tener tribunales propios[137]. Esto nos permite hacer algunas ulteriores consideraciones.

Por ser el Opus Dei una Prelatura "internacional" (Codex n. 1 § 3), cada Vicario Regional es un potencial instructor, como lo afirma expresamente el Decreto de constitución del Tribunal de primera instancia del Opus Dei (n.8). Por tal razón, la jurisdicción de este Tribunal es prácticamente universal, pero esto no debe extrañarnos ya que lo mismo sucede con la potestad judicial en los institutos religiosos clericales de derecho pontificio más extendidos en la Iglesia. Sin embargo, en los tribunales de los institutos religiosos clericales de derecho pontificio, la competencia especial rige solamente sobre los religiosos de un mismo instituto, pues las controversias de dichos religiosos con alguna persona física o jurídica externa son competencia de los tribunales ordinarios:

[136] Respecto de los miembros de los ordinariatos militares de suyo el tribunal de primera instancia es el de la diócesis en la cual tiene su sede la curia del ordinariato militar, o bien, el ordinariato militar puede erigir su propio tribunal de primera instancia. El tribunal de segunda instancia debe ser determinado en los estatutos aprobados por la Santa Sede (cf. JUAN PABLO II, *Constitución Apostólica "Spirituali militum curae"*, 21.4.86, art. XIV: EV 10/369). La situación del Opus Dei se asemeja a esta segunda posibilidad de los ordinariatos militares.

[137] De allí que la mención del can. 1438.2° en los considerandos del Decreto del Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica por el que se aprueba el Tribunal de apelación del Opus Dei, emparentando la única prelatura personal hasta ahora existente con una sede metropolitana, si bien con la salvedad de que se trata de una "analogia", no ayuda a la comprensión de la naturaleza del Opus Dei.

"Cuando, finalmente, la controversia nazca entre personas religiosas físicas o jurídicas de diversos institutos religiosos, o también del mismo instituto clerical o laical de derecho diocesano, o entre una persona religiosa y un clérigo secular o un laico o una persona jurídica no religiosa , en primera instancia juzga el tribunal diocesano" (can. 1427 § 3).

Una ulterior intervención del Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica podría determinar que el Tribunal de primera instancia del Opus Dei sea competente cuando se trata de causas contenciosas y penales de los miembros de la Prelatura (clérigos incardinados y laicos numerarios y agregados, pero no supernumerarios), pero cuando se trate de causas de un miembro de la misma con otras personas físicas o jurídicas no pertenecientes al Opus Dei sean competentes los tribunales diocesanos o interdiocesanos.

Aunque el Opus Dei no es una iglesia particular ni un instituto de vida consagrada, la "discreción" exigida inicialmente a todos los miembros del Opus Dei se concretó paulatinamente en un conjunto de privilegios que prácticamente constituyen una "exención" de la jurisdicción del Ordinario del lugar. Esta situación, semejante a la que gozaban las órdenes mendicantes *antes* del Concilio de Trento, confiere a la Prelatura la apariencia de un cuerpo eclesial autónomo en dependencia directa de la Santa Sede[138]. La creación de los Tribunales del Opus Dei, de no mediar una interpretación auténtica que impida la sustracción de los miembros del Opus Dei a los Tribunales ordinarios de la Iglesia, tiende a consolidar esa concepción.

[138] Así lo afirma L. de ECHEVERRÍA, para quien el Opus Dei conserva en una nueva fórmula el contenido "que supusieron las exenciones de los religiosos y más en concreto la Compañía de Jesús: un cuerpo móvil, a las órdenes del Papa, esparcido por toda la Iglesia universal. Con dos connotaciones contemporáneas, que no se daban ni en la Edad Media ni en la Reforma católica: que eso se hace en un clima posconciliar de potenciación de la colegialidad y de la Iglesia local, y que el nuevo organismo incluye de manera masiva el elemento seglar" (*Un comentario difícil,* 1729). Por su parte, J. HERVADA afirma: "Las prelaturas personales creadas por el Vaticano II son distintas porque, por su naturaleza, no son exentas (en realidad la exención no es aplicable a las prelaturas, personales o territoriales; su autonomía es un fenómeno de naturaleza diversa)" (*Comentario exegético,* 403). La afirmación es errónea por cuanto las prelaturas territoriales no son exentas de la autoridad del obispo diocesano sino que *son* iglesias particulares equiparadas a las diócesis (cf. can. 368). Al mismo tiempo, es interesante constatar que el autor asocia el Opus Dei a la "autonomía" propia de las asociaciones de fieles e institutos de vida consagrada (cf. cáns. 323 y 586).

ANEXO: DOCUMENTOS SOBRE LOS TRIBUNALES DEL OPUS DEI

1. SUPREMO TRIBUNAL DE LA SIGNATURA APOSTOLICA, Decreto de aprobación del Tribunal de apelación del Vicariato de Roma como Tribunal de segundo grado del Tribunal de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei, 15.1.1996 (Prot. N. 4419/1/96 SAT)*

Examinada la solicitud del 18 de noviembre de 1995, por la cual el Excmo. Sr. Javier Echevarría Rodríguez, Prelado de la Santa Cruz y Opus Dei, pide a la Santa Sede la aprobación de la designación del Tribunal de apelación constituido ante el Vicariato de la Urbe para tramitar en segundo grado las causas definidas, en primera instancia, en el Tribunal de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei;

Ponderado con madurez lo pedido y consideradas todas las circunstancias del caso y teniendo en cuenta que la Prelatura personal está inmediatamente sometida a la Santa Sede;

Vista la analogía canon 1438, n. 2 del Código de derecho canónico**;

Teniendo en cuenta el consenso del Emmo. Moderador del Tribunal de Apelación constituido ante el Vicariato de la Urbe;

Oído el Rev. Promotor de Justicia;

EL SUPREMO TRIBUNAL DE LA SIGNATURA APOSTOLICA

En virtud del art. 124, n.4, de la Constitución Apostólica "Pastor Bonus"***,

Decreta:

Concédese la pedida aprobación, a saber: se aprueba el Tribunal de Apelación ante el Vicariato de la Urbe en forma estable como foro para juzgar, en segunda instancia, las causas tramitadas y definidas en pri-

* Traducción del Pbro. Vicente NUGHEDU. Original latino en: Romana. Boletín de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei (Edición en lengua castellana) n. 22 (1996) 22-23.

** Nota del traductor: "Quedando firme lo prescripto en el can. 1444 § 1, n. 1... 2° en las causas llevadas en primera instancia ante el Metropolitano, la apelación se hace al tribunal que él mismo haya designado de modo estable con aprobación de la Sede Apostólica".

*** Nota del traductor: "Al mismo le corresponde también... 4° conceder la aprobación, reservada a la Santa Sede, del tribunal de apelación correspondiente, así como promover y aprobar la erección de tribunales interdiocesanos".

mera instancia por el Tribunal de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei, permaneciendo íntegra la facultad de solicitar para la segunda instancia al Tribunal de la Rota Romana según las prescripciones de la ley.

Dado en Roma, en la sede del Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica, el 15 de enero de 1996.

Gilberto CARD. AGUSTONI
Prefecto
+ Zenón GROCHOLESKI
Secretario

2 PRELATURA DE LA SANTA CRUZ Y OPUS DEI, Decreto erigiendo el Tribunal de primera instancia, 24.1.96*

NOS Doctor Don JAVIER ECHEVARRIA
por gracia de Dios y de la Sede Apostólica
Prelado de la Santa Cruz y Opus Dei

DECRETO

1. Teniendo en cuenta la potestad de jurisdicción ordinaria propia que compete al Prelado respecto a los sacerdotes incardinados en la Prelatura, y respecto de los fieles laicos que están sometidos a la jurisdicción del Prelado en cuanto a las materias relacionadas con el fin peculiar de dicha Prelatura[1];

2. Como tal potestad incluye también la potestad judicial[2];

3. Atendida la conveniencia de erigir el Tribunal de primera instancia de la Prelatura;

4. Aprobado por el Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica lo que respecta al Tribunal de apelación[3];

* Traducción del Pbro. Vicente NUGHEDU. Original latino en: Romana. Boletín de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei (Edición en lengua castellana) n. 22 (1996) 26-27.

[1] Cfr. JUAN PABLO II Constitución Apostólica Ut sit 28 noviembre 1982, nn. III y IV: AAS 75 (1983) 423-425; CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, Declaración Prelaturae personales 23 agosto 1982, nn. II, III y VII: AAS 75 (1983) 464-468; CIC cans. 295 y 296; *Código de derecho particular o Estatuto de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei,* nn. 1 y 125.

[2] Cfr. can. 135 §§ 1 y 3.

[3] Cfr. Const. Ap. Ut sit n. V; Declaratio *Praelaturae personales,* n. VII; Const. Ap. *Pastor Bonus* art. 124, 4°; Rescripto del Emmo. Vicario General del Sumo Pontífice para la Urbe, 16 nov. 1995; SUPREMO TRIBUNAL DE LA SIGNATURA APOSTÓLICA Decreto Prot. N. 4419/1/96 SAT, 15 enero 1996.

5. Por el presente Decreto erigimos y declaramos erigido, en Roma, en la sede de nuestra Curia Prelaticia, el Tribunal de primera instancia de la Prelatura Opus Dei.

6. Forman el Tribunal de la Prelatura:

– el Vicario judicial;
– un congruo número de jueces, en relación con la composición de los colegios judiciales;
– el promotor de justicia;
– el defensor del vínculo;
– el notario.

7. Pueden ejercer la tarea de abogados ante el Tribunal de la Prelatura quienes estén inscriptos en su registro.

8. Por delegación del Prelado o su Tribunal, los actos instructorios pueden hacerse en la respectiva sede del Vicario de cualquier circunscripción[4].

9. La apelación de las causas tramitadas ante este Tribunal de la Prelatura se hace al Tribunal de apelación constituido ante el Vicariato de la Urbe, salvo lo prescripto en el Código de derecho canónico, can. 1444 y Const. Ap. *Pastor Bonus*, art. 128[5].

Dado en Roma, en la sede de nuestra Curia, el 24 de enero de 1996, Santa María de la Paz, fiesta del título de nuestra iglesia prelaticia.

+ Javier ECHEVARRIA
Obispo titular Cilibiensis
Prelado del Opus Dei

Federico Dolan
Canciller de la Curia Prelaticia
Reg. Gen. lib. V pág. 65

TEXTOS CITADOS EN LAS NOTAS

1. *Ut sit* III. La jurisdicción de la Prelatura personal se extiende a los clérigos en ella incardinados, así como también –sólo en lo referente

[4] Cfr. CIC cans. 135 § 3; 1428 y 1561; *Código del derecho particular o Estatutos de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei*, nn. 126 y 152.

[5] Cfr. JUAN PABLO II, Motu proprio *Sollicita cura* 26 diciembre 1987: AAS 80 (1988) 121-124; Const. Ap. *Pastor Bonus* art. 124, 4°; Rescripto del Emmo. Vicario General del Sumo Pontífice para la Urbe, 16 noviembre 1995; SUPREMO TRIBUNAL DE LA SIGNATURA APOSTÓLICA Decreto Prot. N. 4419/1/96 SAT, 15 enero 1996.

al cumplimiento de las obligaciones peculiares asumidas por el vínculo jurídico, mediante convención con la Prelatura– a los laicos que se dedican a las tareas apostólicas de la Prelatura, los cuales todos dependen de la autoridad del Prelado para la realización de la tarea pastoral de la Prelatura, a tenor de lo establecido en el artículo precedente.

IV. El Ordinario propio de la Prelatura del Opus Dei es su Prelado.

Prelaturae personales

II. La Prelatura "Opus Dei" es una estructura jurisdiccional secular, y por lo tanto:

a) los clérigos incardinados a la misma pertenecen a todos los efectos al clero secular, según las prescripciones del derecho general y el derecho propio de la Prelatura; por lo tanto, promoverán relaciones de estrecha unidad con los sacerdotes seculares de las iglesias locales y, por cuanto respecta a la constitución de los consejos presbiterales, goza de voz activa y pasiva;

b) los laicos incorporados en la Prelatura no cambian su condición personal, teológica o canónica, de comunes fieles laicos, y como tales obran en todo, en concreto, en el ejercicio de su apostolado;

c) el espíritu y el fin del "Opus Dei" iluminan la fuerza santificante del trabajo profesional ordinario, es decir, el deber de santificarse en el mismo trabajo, sobre todo de santificar el mismo trabajo y convertirlo en instrumento de apostolado; por lo tanto, el trabajo y el apostolado de quienes pertenecen a la Prelatura se ejerce principalmente en el propio ambiente y en las estructuras propias de la sociedad secular, atendiendo las normas generales que para el apostolado de los laicos den la Santa Sede o los obispos diocesanos;

d) por cuanto concierne a la elección en materia profesional, social, política, etc., los fieles laicos pertenecientes a la Prelatura gozan, dentro de los límites de la fe católica y las costumbres cristianas y la disciplina de la Iglesia, de la misma libertad que gozan los demás católicos, de los cuales son conciudadanos; por lo tanto, la Prelatura no hace suyos en absoluto los trabajos profesionales, sociales, políticos, económicos, etc. de sus miembros.

III. En relación a la potestad del Prelado:

a) la misma es potestad ordinaria de régimen o jurisdicción, circunscripta a aquello que se relaciona con el fin propio de la Prelatura, y en razón de la materia sustancialmente difiere de la jurisdicción que compete a los obispos en la cura pastoral ordinaria de los fieles;

b) además del régimen del clero propio, comporta la dirección tanto de la formación doctrinal como del peculiar cuidado espiritual y apostólica que reciben los laicos incorporados al "Opus Dei", en vista a una mayor donación al servicio de la Iglesia;

c) junto con el derecho de incardinar los propios candidatos al sacerdocio, el Prelado tiene obligación de cuidar su peculiar formación en los centros de la Prelatura, según las normas dadas por la competente Sagrada Congregación, y la vida espiritual y la formación permanente de los sacerdotes que haya promovido a las sagradas órdenes y su conveniente asistencia en caso de enfermedad, ancianidad, etc.;

d) los laicos están bajo la jurisdicción del Prelado en aquello que se relaciona con el cumplimiento de las peculiares obligaciones, vida espiritual, formación doctrinal y ejercicio del apostolado, que ellos libremente asumieron a través del vínculo de la dedicación al fin propio de la Prelatura.

VII. La Prelatura depende de la Sagrada Congregación para los obispos (cf. Const. Ap. *Regimini Ecclesiae universae* n.49 § 1) y, no diversamente que las demás jurisdicciones autónomas, goza de capacidad para tratar, según la materia de que se trate en cada caso, con los competentes Dicasterios de la Santa Sede.

CIC 295 § 1 La prelatura personal se rige por los estatutos hechos por la Sede Apostólica y su gobierno se confía a un Prelado como Ordinario propio, que tiene el derecho de erigir un seminario nacional o internacional, así como de incardinar a los alumnos y promoverlos a las órdenes a título de servicio de la prelatura.

§ 2 El Prelado debe proveer a la formación espiritual de aquellos que ha promovido con el título predicho, así como a su decoroso sustento.

296 Mediante acuerdos establecidos con la prelatura, los laicos pueden dedicarse a las obras apostólicas de la prelatura personal; pero han de determinarse adecuadamente en los estatutos el modo de esta cooperación orgánica y los principales deberes y derechos que ella implica.

Código de derecho particular o Estatuto de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei

1 El Opus Dei es la Prelatura personal que comprende simultáneamente clérigos y laicos para realizar una peculiar obra pastoral bajo el régimen propio del Prelado (cfr. n.125).

125 § 1 El régimen de la Prelatura se encomienda al Prelado, a quien ayudan sus Vicarios y Consejos según las normas del derecho universal y este Código.

§ 2 La potestad de régimen de que goza el Prelado es plena en el foro tanto externo como interno en los sacerdotes incardinados a la Prelatura; sin embargo, en los laicos incorporados a la Prelatura esta potestad es sólo en lo que se relaciona al fin peculiar de la misma Prelatura.

§ 3 La potestad del Prelado, tanto sobre los clérigos como sobre los laicos, se ejerce a norma del derecho universal y de este Código.

§ 4 Con el nombre de Ordinarios de la Prelatura se entiende en derecho y son el Prelado y quienes en la misma gozan de potestad ejecutiva ordinaria general, es decir, los Vicarios constituidos para el régimen tanto general como regional de la Prelatura.

2. *CIC* 135 § 1 La potestad de régimen se divide en legislativa, ejecutiva y judicial.

§ 3 La potestad judicial de que gozan los jueces o los tribunales debe ser ejercida del modo prescripto por el derecho y no puede ser delegada si no es para realizar los actos preparatorios de un decreto o sentencia.

3. *Ut sit* V. La Prelatura depende de la Sagrada Congregación para los Obispos y según la materia trata las diversas cuestiones con los demás Dicasterios de la Curia Romana.

Praelaturae personales n.VII: ver nota 1.

Pastor Bonus art. 124, 4° Al mismo le corresponde también ... conceder la aprobación, reservada a la Santa Sede, del tribunal de apelación correspondiente, así como promover y aprobar la erección de tribunales interdiocesanos.

4. *CIC* 135 § 3 La potestad judicial de que gozan los jueces o los tribunales debe ser ejercida del modo prescripto por el derecho y no puede ser delegada si no es para realizar los actos preparatorios de un decreto o sentencia.

1428 § 1 El juez o el presidente del tribunal colegial puede designar un auditor para que realice la instrucción de la causa, eligiéndolo o bien entre los jueces del tribunal o bien entre las personas aprobadas por el Obispo para esta función.

§ 2 Para el cargo de auditor, el Obispo puede aprobar a clérigos o a laicos, que se destaquen por sus buenas costumbres, prudencia y doctrina.

§ 3 Corresponde al auditor, según el mandato del juez, únicamente recoger las pruebas y, una vez recogidas, entregárselas al juez; puede no obstante, a menos que se lo impida el mandato del juez, decidir provisoriamente qué pruebas han de recogerse y de qué manera, en el caso de que se discutan estas cuestiones mientras desempeña su tarea.

1561 El examen del testigo lo hace el juez, o su delegado, o un auditor, a los cuales debe asistir un notario; por lo tanto, si las partes o el promotor de justicia o el defensor del vínculo o los abogados que asisten al interrogatorio quieren formular otras preguntas al testigo, deben plantearlas, no al testigo, sino al juez o al que hace sus veces, para que sea él quien las formule, a menos que la ley particular establezca otra cosa.

Código del derecho particular o Estatutos de la Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei

126 La Prelatura se distribuye en circunscripciones regionales, cada una de las cuales es moderada por el Vicario, que se llama Consejero Regional, a quien asiste el respectivo Consejo.

152 § 1 Cuando no haya todos los elementos necesarios para constituir nuevas Regiones, con el voto deliberativo de su Consejo, el Prelado puede erigir también Quasi-Regiones. Las mismas son moderadas por el Vicario, que se equipara en derecho al Vicario Regional.

§ 2 El Prelado puede también, oído su Consejo, erigir Delegaciones directamente dependientes del mismo, confiriendo al Vicario delegado las facultades que, según los casos, considere encomendarle dentro de los límites de las facultades de los Consejeros Regionales.

5. *CIC* 1444 § 1 La Rota Romana juzga:

1° en segunda instancia, las causas que hubieran sido juzgadas por tribunales ordinarios de primera instancia y que hayan sido elevadas a la Santa Sede por apelación legítima;

2° en tercera o ulterior instancia, las causas ya conocidas por la misma Rota Romana y por cualesquiera otros tribunales, a menos que hayan pasado a cosa juzgada.

§ 2 Este tribunal juzga también en primera instancia las causa de que se trata en el canon 1405 § 3, así como otras que el Romano Pontífice, tanto *motu proprio* como a instancia de las partes, hubiera avocado a su tribunal y encomendado a la Rota Romana; las mis-

mas, la Rota Romana las juzga también en segunda y ulterior instancia, a menos que se hubiera dispuesto otra cosa en el rescripto de comisión.

Pastor Bonus art. 128 Este Tribunal juzga:

1° en segunda instancia, las causas ya sentenciadas por tribunales ordinarios de primera instancia y remitidas a la Santa Sede por legítima apelación;

2° en tercera o ulterior instancia, las causas ya examinadas por el mismo Tribunal Apostólico y por cualquier otro tribunal, a no ser que hayan pasado a cosa juzgada.

Sollicita cura [Parte dispositiva]

a) En el Vicariato de Roma se constituye el tribunal de apelación –distinto de los otros tribunales existente en el mismo Vicariato– al cual se deferirán las causas en segundo grado que han sido definidas en primera instancia: por el tribunal regional del Lacio, para las causas de nulidad del matrimonio; por los tribunales regionales de Nápoles y Cagliari, para las causas de nulidad del matrimonio; por el tribunal de la diócesis de Roma o de otras diócesis de la región del Lacio, para las demás causas; permaneciendo incólume siempre la facultad de recurrir en segunda instancia a la Rota romana, según el canon 1444 § 1.1°.

Por lo tanto, el tribunal regional del Lacio de primera instancia para las causas de nulidad del matrimonio ya no es competente para tratar en grado de apelación las causas juzgadas por los tribunales regionales de Nápoles y Cagliari.

b) El mismo Cardenal Vicario ejerce a norma del derecho la función de moderador en este tribunal; o por el Viceregente en caso de impedimento o ausencia o bien por vacancia de aquel oficio.

c) El Vicario judicial, los Vicarios judiciales adjuntos, los jueces, los defensores del vínculo y el promotor de justicia son nombrados por el Sumo Pontífice por un tiempo cierto y definido, a propuesta del Cardenal Vicario y oída el grupo de obispos de la Región del Lacio.

d) Este tribunal tiene su propia administración.

Pastor Bonus art. 124, 4°: ver nota 3.

APENDICE II: ITER REDACCIONAL DE LOS CÁNONES 294–297

Ecclesiae Sanctae[1]	Plenaria 1981[2]	Esquema 1982[3]	CIC[2]
Cleri distributio et subsidia dioecesibus praestanda (CD 6 et PO 10)	5° Quaestio: De Praelatura personali	De praelaturis personalibus	*De praelaturis personalibus*
I 4. (a) "Praeterea, ad peculiaria opera pastoralia vel missionaria perficienda pro variis regionibus aut coetibus socialibus, speciali indigent adiutorio, possunt presbyteris cleri saecularis, peculiari formatione donatis,...	"§ 1. Ad aptam presbyterorum distributionem promovendam peculiaria opera pastoralia pro diversis coetibus socialibus perficienda, Praelaturae personales ab Apostolica Sede *utiliter* erigi possunt, quae Presbyteris et Diaconis cleri saecularis constent."	can. 573 "Ad aptam presbyterorum distributionem promovendam aut ad peculiaria opera pastoralia *vel missionalia pro variis regionibus aut* diversis coetibus socialibus perficienda, praelaturae personales ab Apostolica Sede erigi possint, quae presbyteris et diaconis cleri saecularis constent."	can. 294 "Ad aptam presbyterorum distributionem promovendam aut ad peculiaria opera pastoralia vel missionalia pro variis regionibus aut diversis coetibus socialibus perficienda, praelaturae personales quae presbyteris et diaconis cleri saecularis constent, ab Apostolica Sede,
(e) "Tales Praelaturae non eriguntur, nisi auditis Conferentiis Episcoporum territorii, in quo operam suam praestabunt."			*auditis quarum Episcoporum conferentiis*, erigi possint."
... quaeque sunt sub regimine proprii Praelati et propriis gaudent statutis. (b) Huius Praelati erit nationale aut internationale erigere ac dirigere Seminarium, in quo alumni apte instituantur. Eidem Praelato ius est eosdem alumnos incardinandi, eosque titulo servi-	"§ 2. Praelatura personalis regitur statutis ab Apostolica Sede conditis, eique praeficitur Praelatus sicut Ordinarius proprius cui ius est nationale vel internationale Seminarium erigendi necnon alumnos incardinandi, eosque titulo servitii Praelatu-	can. 574 § 1. "Praelatura personalis regitur statutis ab Apostolica Sede conditis, eique praeficitur Praelatus ut Ordinarius proprius, cui ius est nationale vel internationale seminarium erigere necnon alumnos incardinare, eosque titulo servitii praelaturae ad ordines promovere."	can. 295 § 1. "Praelatura personalis regitur statutis ab Apostolica Sede conditis, eique praeficitur Praelatus ut Ordinarius proprius, cui ius est nationale vel internationale seminarium erigere necnon alumnos incardinare, eosque titulo servitii praelaturae ad ordines promovere".

tii Praelaturae ad Ordines promovendi."	rae ad ordines promovendi."		
(c) "Praelatus prospicere debet vitae spirituali illorum, quos titulo praedicto promoverit, necnon peculiari eorum formationi continuo perficiendae, eorumque peculiari ministerio,... ... Item providere debet ipsorum decorae sustentationi, cui quidem consulendum est per easdem conventiones, vel bonis ipsius Praelaturae propriis, vel aliis subsidiis idoneis. Similiter prospicere debet iis qui ob infirmam valetudinem aut alias ob causas munus sibi commissum relinquere debent."		§ 2. "Praelatus prospicere debet sive spirituali institutioni illorum, quos titulo praedicto promoverat, sive eorundem decorae sustentationi."	§ 2. "Praelatus prospicere debet sive spirituali institutioni illorum, quos titulo praedicto promoverit, sive eorundem decorae sustentationi"
(d) "Nihil impedit quominis laici, sive caelibes sive matrimonio iuncti, conventionibus cum Praelatura initis, huius operum et inceptorum servitio, sua peritia professionali, sese dedicent."	"§ 3. Conventionibus cum Praelatura initis laici, *tum viri tum mulieres, tum caelibes, tum matrimonio iuncti*, operibus apostolicis Praelaturae personalis sese dicare possunt."	can. 575 "Conventionibus cum praelatura initis laici operibus apostolicis praelaturae personalis sese dedicare possunt; *modus vero huius incorporationis atque praecipua officia et iura ex illa provenientia in statutis apte determinentur*."	can. 296 "Conventionibus cum praelatura initis laici operibus apostolicis praelaturae personalis sese dedicare possunt; modus vero huius *organicae cooperationis* atque praecipua officia et iura *cum* illa *coiuncta* in statutis apte determinentur."
(c) ... initis conventionibus cum Ordi-	"§ 4. *Praelatus, initis conventionibus*	can. 576 "*Statuta pariter definiant rationes*	can. 297 "Statuta pariter definiant

nariis locorum ad quos sacerdotes mittuntur...

(e) ... In qua exercenda sedulo caveatur, ut iura Ordinariorum locorum serventur et cum iidem Conferentiis Episcoporum arctae rationes continuo habeantur."

cum Ordinariis locorum, in quorum Ecclesiis particularibus *membra* Praelaturae sua opera pastoralia vel missionalia exercent, *prospicere debet ut iura Ordinariorum locorum serventur.*"

praelaturae personalis cum Ordinariis locorum, in quorum Ecclesiis particularibus *ipsa* praelatura sua opera pastoralia vel missionalia, *praevio consensu Episcopi diocesani*, exercet *vel exercere desiderat.*"

rationes praelaturae personalis cum Ordinariis locorum, in quorum Ecclesiis particularibus ipsa praelatura sua opera pastoralia vel missionalia, praevio consensu Episcopi diocesani, exercet vel exercere desiderat."

AADC V (1998) 135-151

ERRORE E SIMULAZIONE CIRCA LA SACRAMENTALITÀ DEL MATRIMONIO NELLA REALTÀ DELL'ODIERNA SOCIETÀ POSTCRISTIANA*

Mario F. POMPEDDA

SOMMARIO. *Introduzione. Svolgimento del tema. a) Problema odierno. b) Ragione del problema. c) Duplicità della posizione del consenso dei nubenti in rapporto alla sacramentalità. d) Simulazione ovvero esclusione positiva della sacramentalità. e) Approfondimento del rapporto fra matrimonio e sacramento. f) Proposta di una tesi risolutiva del problema. g) Puntualizzazione storica del problema. h) Approfondimento della tesi. i) Conclusioni in merito. Conclusione.*

Introduzione

"Poiché il disegno di Dio sul matrimonio e sulla famiglia riguarda l'uomo e la donna nella concretezza della loro esistenza quotidiana in determinate situazioni sociali e culturali, la Chiesa, per compiere il suo servizio, deve applicarsi a conoscere le situazioni entro le quali il matrimonio e la famiglia oggi si realizzano"[1].

Questo richiamo di Giovanni Paolo II all a concretezza della situazione odierna, non ha rilevanza esclusivamente per quel servizio evangelico che la Chiesa deve prestare al mondo odierno in ciò che concerne la famiglia, ma deve essere tenuto presente preliminarmente e fondamentalmente anche per quanto riguarda ciò che della famiglia naturale è origine fondamento e condizione essenziale, cioè il matrimonio[2].

*Conferencia pronunciada por el autor en la Università degli Studi, en la Ciudad de Bari, Italia, el 12 marzo de 1997.

[1] Es. Ap. *Familiaris consortio*, n. 4.

[2] "La Repubblica riconosce i diritti della famiglia come società naturale fondata sul matrimonio": art. 29, 1° comma, COSTITUZIONE DELLA REPPUBLICA ITALIANA. Siamo tuttavia ben consapevoli di tutta la problematica giuridica qui contenuta e sottoposta allo studio della dottrina civilistica, come se ne può avere un saggio in R. BIAGI GUERRINI, *Famiglia e Costituzione*, Giuffré, Milano, 1989.

E fra tanti segni dei tempi, preoccupanti per chi ha a cuore il valore del matrimonio, lo stesso Pontefice, in unisono con l'Episcopato cattolico, non ha mancato di richiamarsi in particolare alla accettazione del matrimonio puramente civile, in contraddizione con la vocazione dei battezzati a "sposarsi nel Signore"; e alla celebrazione del matrimonio sacramento senza una fede viva, ma per altri motivi[3].

Di fatto, sono le attuali situazioni di cultura e di religiosità a rendere urgentemente vivo il problema del matrimonio celebrato fra battezzati, i quali o totalmente od anche solo parzialmente nei confronti del matrimonio-sacramento hanno abbandonato la fede. Sia ben chiaro: non ci riferiamo ad un abbandono pratico, cioè di vita cristiana, bensì unicamente ad un atteggiamento intellettuale per cui si rifiuta l'insegnamento della Chiesa circa le verità rivelate, ed in modo specifico circa la realtà sacramentaria del matrimonio[4].

Il problema deve essere inquadrato nell'ordinamento canonico matrimoniale, in cui è fondamentale ed essenziale la concezione secondo la quale il matrimonio fra battezzati è insieme *contratto* e *sacramento*.

Ben so che all'orecchio di non pochi canonisti, soprattutto del nostro tempo, suona quasi sinistro il termine *contratto* riferito al matrimonio, in modo specifico nella dogmatica della dottrina della Chiesa.

Ma non intendo in questa sede affrontare la questione[5], limitandomi soltanto a far presente che il Legislatore canonico ha indifferentemente usato, nel canone 1055, l'espressione "*patto* matrimoniale" insieme con l'altra "*contratto* matrimoniale": e questa seconda noi intenderemo con significato di "*consenso mutuo avente lo stesso oggetto*" cioè la costituzione del matrimonio, secondo il canone 1057 § 2.

Piuttosto dobbiamo ricordare che dal principio sopra ricordato, discende che il consenso degli sposi, elemento costitutivo essenziale ed unico del contratto, lo è parimenti anche del sacramento, poiché di questo sono ministri gli stessi sposi.

Occorre qui tuttavia spendere una parola per rammentare quella che è la connessione tra natura contrattuale e sacramentale e che ha sempre dominato tutta la disciplina canonica dell'istituto matrimoniale: ancora il vigente Codice del 1983, riaffermando quanto era dichiarato nel precedente del 1917, stabilisce che fra battezzati non può esservi contratto matrimoniale valido che non sia per ciò stesso

[3] Es. Ap. cit., n. 7.

[4] Ebbi già ad affrontare l'argomento circa dieci anni addietro: cfr. *Quaderni Studio Rotale* II (1987) 41-71.

[5] Cfr. per es. G. CAPUTO, *Introduzione allo studio del diritto canonico moderno* t. II, Padova, 1984, p. 142 ss. – *Comentario esegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III, Pamplona, 1996, p. 1039 s.

sacramento: il che è posto come conseguenza del fatto che il patto matrimoniale fra battezzati è stato elevato da Cristo Signore alla dignità di sacramento (can. 1055 § 2).

Proprio tenendo presente la connessione fra contrattualità e sacramentalità del matrimonio, la Chiesa ha sempre difeso la sua competenza esclusiva a dettare la disciplina circa l'esistenza, la validità e lo scioglimento del matrimonio fra battezzati (*matrimonium ratum*), mentre riconosce la competenza dello Stato a disciplinare con le sue leggi il matrimonio non sacramento (*matrimonium legitimum*).

Svolgimento del tema

a) Problema odierno

Nell'Italia del passato esistevano certamente delle sottoculture regionali, ma il sistema culturale del popolo di Dio era armonicamente integrato in un sistema di valori umani e religiosi per cui il contesto globale non poteva non dirsi "cristiano e cattolico". Oggi, tenendo conto dei rapidi e profondi cambiamenti che hanno indotto una vera diversificazione nella cultura generazionale, vien d'obbligo considerare la diversità, almeno espressiva, nei valori, nei progetti di vita, nella mentalità della generazione che ha vissuto e vive in una cultura permissiva, tollerante e livellatrice delle opzioni vitali.

La variazione sul tema rimane proprio sulla dispersione culturale che sembra aver elusa la univocità del concetto di matrimonio e pertanto si impone la problematica dell'uomo debole che si trova a vivere nella equivocità della concezione di matrimonio, ove quella cristiana è una delle tante. E quest'una "è obnubilata in uno stragrande numero di uomini ed in tanti suoi elementi essenziali: in modo particolare per quanto attiene l'indissolubilità, ma anche l'unità ed in misura certamente minore le altre proprietà essenziali; di più, presso tanti battezzati soprattutto non cattolici si è anche smarrita la consapevolezza della natura sacramentale del matrimonio cristiano"[6].

[6] P. A. BONNET, *L'errore di diritto sulle proprietà essenziali e sulla sacramentalità* (can. 1099 CIC), in AA.VV., *Error determinans voluntatem*, LEV, 1995, p. 27. Nello stesso volume, A. STANKIEWICZ, *L'errore di diritto nel consenso matrimoniale e la sua autonomia giuridica*, p. 65 ss. - Pur non direttamente connesse con quanto è detto, tuttavia sarà utile in una visione più generale e con significato grandemente dottrinale, leggere le chiare pagine di G. LO CASTRO in *Tre studi sul matrimonio*, Giuffré, Milano, 1992, particolarmente il capitolo II, *L 'idea di matrimonio e i rapporti interordinamentali*, pp. 41-87.

Resta certamente fermo l'assioma filosofico e psicologico che "*nil volitum quin praecognitum*". Nell'attuale società è difficile ammettere che si ignori che cosa sia il matrimonio. Ma di questo matrimonio si danno molte definizioni... Non si ha un vuoto di conoscenza... Ma si ha estensione culturale del concetto di matrimonio e del significato delle sue proprietà essenziali.

La giurisprudenza rotale[7], proprio perché questo glorioso tribunale apostolico è l'osservatorio universale e privilegiato dei mutamenti dei modelli culturali e religiosi, da tempi remoti si è trovata a risolvere cause di nullità di matrimonio dove le parti od una di essa aveva assorbito la cultura dominante della sua società e della sua appartenenza religiosa, per lo più protestante. La nostra giurisprudenza quindi si era trovata a dover dare una risposta al problema della rilevanza soggettiva dell'errore in contesti socio-culturali alieni o contrari alla concezione cattolica del matrimonio.

Il problema concreto che oggi ci si presenta pertanto è quello del matrimonio di cristiani, cioè battezzati che non hanno la fede: riferito questo problema specificatamente e prevalentemente al *cattolico battezzato*.

Il battezzato, cioè, che ha perso la fede può contrarre il vincolo sacramentale? In altre parole: la sacramentalità del matrimonio dipende unicamente dal battesimo dei contraenti o si richiede la fede *in actu* dei medesimi?

Senza peraltro voler qui precludere quasi *a priori* la problematica coinvolta in tali domande, non sarà tuttavia inutile, anzi dovrebbe servire a non porla in modo irrisolvibile, osservare che il "non avere fede" ha una estensione di significato da includere situazioni soggettive e psicologiche le più varie, così che ognuna di queste porterebbe a risposte diverse sul problema posto.

b) Ragione del problema

Ma intanto occorre ricordare la ragione ultima che legittima ed in qualche modo giustifica, se non addirittura esige la posizione di tale problema; essa, come ognuno ben sa, deriva dal fatto che non soltanto il matrimonio, fra battezzati, è stato elevato da Cristo Signore alla dignità di sacramento, ma che, anzi, fra battezzati non vi può essere contratto matrimoniale valido che non sia "eo ipso" sacramento. E si noti che nella formulazione codiciale, del nuovo come anche del vecchio Codice, l'equiparazione (stavo per dire, la automatica identificazione, ma non dobbiamo anticipare quanto più avanti si dirà), l'equiparazione, dunque,

[7] Cfr. in argomento: AA.VV., *Sacramentalità e validità del matrimonio nella giurisprudenza del Tribunale della Rota Romana*, LEV, 1995.

fra contratto valido e sacramento, o se vogliamo fra patto, comunque fra matrimonio e sacramento è data, come conseguenza ("*quare*") della elevazione del matrimonio fra battezzati a sacramentale dignità.

Scriveva già Ugo da San Vittore: "Nel matrimonio vi sono *due sacramenti*: il sacramento delle *nozze* e il sacramento dello *stato coniugale*. Ciò fa sì che sia le nozze che lo stato coniugale siano sacramento. Le nozze consistono nell'alleanza d'amore. Lo stato coniugale è ordinato alla generazione della prole"[8].

Dottrina recepita anche in documenti del Magistero pontificio, quanto al significato cioè della sacramentalità non ristretta al momento del consenso, al matrimonio "in fieri", ma perseverante nello stato coniugale, nel matrimonio "in facto esse"[9].

Né manca chi, in dottrina, osserva che ridurre tutta la sacramentalità alla dimensione *in fieri* del matrimonio, mentre impoverisce la virtualità significante del connubio, favorisce, benché non necessariamente, la tesi della separabilità, la concezione ritualista del sacramento del matrimonio e la svalutazione del battesimo nella configurazione del segno sacramentale.

Ma noi indubbiamente –lasciata la questione ai teologi e rimandando qualche osservazione circa la separabilità a quanto diremo più avanti– ci riferiamo a quello che Ugo da San Vittore chiamava il "sacramento delle nozze", cioè al consenso o contratto matrimoniale, non solo per restare nel tema di questa conversazione, ma altresì in aderenza e fedeltà al testo del can. 1055, § 2.

c) *Duplicità della posizione del consenso dei nubenti in rapporto alla sacramentalità*

Ho già detto che, potendo e dovendo avere rilevanza la mancanza di fede nel battezzato che celebra matrimonio in ragione essenzialmente della sacramentalità del matrimonio stesso, le questioni si pongono tanto sul piano della *esclusione positiva* quanto su quello dell'*errore*. Entrambi gli aspetti sono stati fatti oggetto di attenzione già in passato e dalla dottrina e dalla giurisprudenza canonica.

d) *Simulazione ovvero esclusione positiva della sacramentalità*

Non è necessario insistere –parlando a dei giuristi– sul principio canonistico per cui, nascendo il matrimonio *dal ed unicamente* dal con-

[8] *Opera omnia*, t. II, *Migne*, P.L. 176, c. 874.

[9] Cfr. per es. l'Enciclica di Pio XI "Casti connubii", I, ultimi cpv.

senso, ed essendo questo un atto interno della volontà, il vincolo coniugale non nasce ove difetti cioè manchi quel consenso: ed esso può mancare –per usare ancora la terminologia canonica– o perché non si vuole assolutamente il matrimonio (si parla allora di *simulazione totale*), ovvero perché si vuole sì il matrimonio ma privo di un elemento o di una proprietà essenziale (ed allora si parla di *simulazione parziale*).

Nel primo caso si ha praticamente un matrimonio celebrato con finzione e per gioco; nel secondo rientrano i casi nei quali si esclude per esempio l'indissolubilità, o la fedeltà.

Tale teoria della simulazione deve quindi applicarsi anche per quanto concerne la *sacramentalità*, la quale pur sostanziando nei matrimoni fra battezzati l'intero matrimonio, può essere considerata alla stregua –quanto meno sul piano schematico o processuale– di una delle proprietà essenziali del matrimonio[10].

Ne consegue che escludere, da parte di uno o di entrambi i nubenti, la sacramentalità con atto positivo di volontà, comporta la nullità del matrimonio stesso: poiché si intenderebbe un matrimonio essenzialmente diverso da quello che per i battezzati esso é, cioè sacramento.

La cosa tuttavia non è esente da difficoltà, come dimostrano sia la dottrina sia la giurisprudenza.

Ad esempio, una posizione singolare ebbe in proposito Orio GIACCHI[11], il quale sostenne che la condizione per la quale si esclude la "ratio sacramenti" da parte dei nubenti non comporterebbe una condizione contraria alla sostanza, e cioè renderebbe soltanto *illecito* e non invece *nullo* il matrimonio. Qui mi pare che il compianto canonista, pur non dicendolo espressamente, presenti una dottrina che è l'applicazione esasperata, non tanto della inseparabilità fra contratto e sacramento, quanto piuttosto di una visione rigorosamente automaticistica di tale inseparabilità, che non lascia spazio alcuno alla volontà e intenzione dei nubenti, e quindi non permette neppure che il problema della fede –che qui particolarmente ci interessa– venga affrontato.

Ma al di là di simili posizioni del tutto singolari, la dottrina che ammette l'efficacia della esclusione del sacramento e cioè la sua rilevanza ai fini della nullità del matrimonio, si differenzia ove prende in considerazione la volontà di *contrarre* dei nubenti.

Mentre infatti qualcuno sostiene che se il fedele o anche l'acattolico validamente battezzato nel contrarre matrimonio escludesse positiva-

[10] La dottrina considera semplicemente la sacramentalità come uno dei *bona matrimonii* (accanto al *bonum prolis*, *bonum sacramenti* e *bonum coniugum*): cfr. L. DE LUCA, in Enciclopedia Giuridica, vol. XIX, v. Matrimonio, p. 29 s.

[11] Cfr.: *Il consenso nel matrimonio canonico*, ed. Milano, 1973, p. 338 ss.

mente l'intenzione di ricevere il sacramento, quantunque egli volesse contrarre matrimonio, non compirebbe né il contratto né il sacramento; altri Autori quasi vivisezionano la volontà dei contraenti e stabiliscono così situazioni differenziate.

La prima situazione è quella di colui o di coloro che escludono con intenzione mentale soltanto la *ratio sacramenti* (volo matrimonium sed nolo sacramentum): in tal caso il matrimonio è *valido* ed è vero *sacramento*.

In questa ipotesi si assume esistente nei nubenti una volontà assoluta (o meglio dire, prevalente?) di contrarre matrimonio, coesistente con una volontà (non fatta assoluta né prevalente) di escludere la sacramentalità: questa volontà o intenzione di fronte cioè in concomitanza con quella sarebbe inefficace. Se infatti è vero che l'intenzione del ministro (e i nubenti sono ministri del sacramento del matrimonio) è necessaria per porre il rito sacramentale, tuttavia è altrettanto vero che soltanto dalla istituzione di Cristo, cioè dalla volontà divina dipende che quel rito abbia valore di sacramento e produca gli effetti sacramentali, poiché ciò non dipende dall'intenzione del ministro. In altre parole: il rito sacramentale è costituito dal matrimonio valido e chi vuole assolutamente questo per ciò stesso ed implicitamente fa il sacramento[12].

L'altra situazione invece è espressa con una intenzione che potrebbe essere così formulata: "contraggo ma non voglio il sacramento e, se dovesse sorgere il sacramento, allora non voglio il matrimonio". In altre parole la volontà anti-sacramentale è così forte da togliere o escludere, nelle circostanze particolari e concrete, la volontà di contrarre: si avrebbe una attuale volontà di non contrarre piuttosto che di contrarre sacramentalmente.

In questa seconda ipotesi avviene che esclusa in tal modo la *ratio sacramenti*, si esclude lo stesso *matrimonio*, ed opererebbe una vera condizione cioè mancherebbe il consenso circa il matrimonio.

Avverte la dottrina che una simile volontà è da dimostrare e non può invece presumersi[13].

Pienamente consequenziale da tali principi è la giurisprudenza rotale, che in questo contesto generalmente affronta anche il problema della mancanza di fede, così argomentando:

[12] Cfr. P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio*, ed. 1932, II, p. 46, n. 827; WERNZ-VIDAL-AGUIRRE, *Ius canonicum*, t. V., *Ius matrimoniales*, Romae 1946, p. 595, n. 461; I. CHELODI, *Ius canonicum de matrimonio*, Vicenza, 1947, p. 141, n. 116.

[13] Cfr. P. GASPARRI, o. c., p. 86, n. 907; F. HURTH, *De statibus*, Romae, P.U.G., 1946, p. 211, n. 417; I. CHELODI, o. c., p. 141, n. 116.

- per volontà di Cristo il matrimonio fra battezzati è elevato alla dignità di sacramento, e quindi nei fedeli il contratto matrimoniale e il sacramento non si distinguono realmente;

- a contrarre validamente non è necessaria la fede, bensì il consenso, poiché il sacramento dipende non dalla fede dei contraenti né dalla loro volontà, ma dalla volontà di Cristo;

- il matrimonio è valido se il nubente vuole contrarre un vero matrimonio ed esclude semplicemente la sacramentalità;

- si deve tuttavia badare alla volontà prevalente del nubente, così che se costui volesse escludere il sacramento tanto da non volere eventualmente il matrimonio, egli contrarrebbe invalidamente[14].

e) Approfondimento del rapporto fra matrimonio e sacramento

E' fuori discussione che il matrimonio valido fra battezzati è per ciò stesso anche sacramento: perché questo si realizzi –si faccia–, oltre al battesimo, è necessario esprimere un consenso valido; in questo, a meno di una volontà espressamente e positivamente contraria, non è necessario aggiungere una intenzione sacramentale esplicita, mentre è sufficiente quell'intenzione generale derivante dalla volontà di compiere il sacramento cristiano, in cui è implicita la volontà di fare ciò che fa la Chiesa. Nella valutazione giuridica di questo consenso, inteso direttamente al matrimonio ed implicitamente al sacramento, giocano varie *presunzioni*: e poiché queste devono cedere dinanzi alla verità oggettiva, sarà nostra cura esaminarle più avanti, naturalmente non solo nel contesto storico, cioè generale e di cultura, ma altresì nella concreta situazione soggettiva: e ciò attiene, come si vedrà, direttamente al nostro tema specifico, cioè alla *fede* del soggetto contraente.

Cercando quindi di precisare meglio il significato dell'*intenzione* di cui ci occupiamo, ricorderemo che alla validità del matrimonio si richiede quella intenzione che è necessaria e sufficiente a porre questo contratto qualificato e non sia superata da una volontà contraria, con la quale si respinge la *ratio sacramenti*: ma generalmente prevale la volontà di contrarre, così che i nubenti intendono contrarre benché il matrimonio sia un sacramento[15]: e ciò non vorrebbero.

[14] S.R.R. *Decis.*, vol LXII, p. 476, n. 3, decisio 9 maii, 1970 c. *Pompedda*; cfr.: vol. LII, p. 429, n. 3; decisio 28 julii 1960 c. *Pasquazi*; vol. LXI, p. 1034, n. 4, decisio 20 novembris 1969 c. *Masala*; etc.

[15] Cfr. F. HURTH, P.M. ABELLÁN, *De sacramentis*, Romae, P.U.G., 1947, pp. 317, n. 623.

Nello stesso tempo si esige una intenzione interiore, la quale voglia porre l'atto come opera di Cristo cioè il rito in quanto sacro: il che finisce per essere inteso come intenzione di fare tutto ciò che per mezzo del rito medesimo la Chiesa vuole sia fatto.

Ma molto opportunamente si ricorda dalla dottrina che il richiamo al carattere sacramentale del matrimonio non deve far dimenticare la natura negoziale dello stesso ed in particolare non può far trascurare il principio per cui il consenso deve essere personale[16].

A superare quindi l'apparente incongruenza fra questa esigenza di intenzione personale e la quasi supplenza derivante dal riconoscimento effettuale della volontà della Chiesa, si propone la soluzione secondo cui gli effetti dei negozi giuridici possono essere conosciuti e voluti,

- o nella loro specifica individualità;

- oppure può esservi una mera coscienza di essi che si limiti ad un rinvio a quanto è di dominio pubblico.

Nel nostro caso la legge può ritenere sufficiente per la validità del negozio solo la consapevolezza del significato che l'atto assume nel sentire comune: così il soggetto vuole il matrimonio come è voluto ed inteso dalla prassi consueta della comunità cattolica: quindi contrae validamente.

In tal modo la giustificazione derivante dal carattere sacramentale è conciliabile con la natura negoziale del matrimonio[17].

Né con ciò si avrebbe una sopraffazione da parte della volontà dell'ordinamento sulla volontà del soggetto: in quanto con questa *adesione* alla volontà della Chiesa, le proprietà essenziali opererebbero non solo *vi legis* ma anche *vi voluntatis,* risolvendosi l'*intentio generalis* in un atto volitivo che rimane pur sempre personale anche se fa riferimento ad elementi integrativi esterni: nel caso, *id quod facit Ecclesia*[18].

[16] Cfr. O. FUMAGALLI CARULLI, *Intelletto e volontà nel consenso matrimoniale in diritto canonico,* Milano, 1981, p. 191, n. 101.

[17] Cfr. O. FUMAGALLI CARULLI, *Intelletto e volontà...,* cit., p. 192, n. 101.

[18] Cfr. O. FUMAGALLI CARULLI, *Il matrimonio dopo il Concilio,* Milano, 1987, p. 106. Ma tale usitatissima formula, che fa riferimento all'intenzionalità della comunità ecclesiale, così che l'intenzione soggettiva del singolo diviene efficace quasi in questo immedesimarsi - così come abbiamo sinteticamente delineato - o quanto meno in questo inserirsi nella volontà generale della Chiesa, necessiterebbe certamente di un maggiore approfondimento, che sembra tuttavia portare direttamente alla presenza della fede, anzi alla esigenza di essa, bene inteso non come causativa del sacramento ma indubbiamente prerequisita ad una autentica intenzione: "In reference to the sacrament of matrimony its sacramental definition cannot be realized divorced from an intimate association with the Church. To intend what the Church does is an empty saying without a real reference to the understanding of the community of faith. A sa-

Tutto ciò nella ipotesi di adesione della volontà del singolo alla volontà dell'ordinamento, o se si vuole della comunità ecclesiale. Ma dove esiste *conflitto* fra *intentio contraria* ed *intentio generalis,* esso non può essere risolto se non nel senso che debba essere l'*intentio contraria* a prevalere, poiché essa è quella che *concretamente e di fatto* il soggetto ha dinanzi ai suoi occhi[19].

Né diverso appare l'insegnamento della "Familiaris consortio" laddove afferma che non possono essere ammessi alla celebrazione del matrimonio coloro i quali, "omni conatu ad irritum redacto" di farli recedere dalla propria posizione, apertamente ed espressamente asseriscono di respingere ciò che la Chiesa intende quando si celebra il matrimonio dei battezzati[20]: il che, si badi bene, in un contesto di reiezione, da parte di nubenti battezzati, delle verità cattoliche cioè in una precisa e definita situazione di mancanza di fede.

Tale posizione della "Familiaris consortio" sembra indirettamente confermare la dottrina della inseparabilità, nel senso che se una persona (battezzata) decide di sposare non-sacramentalmente, tale decisione non realizzerebbe di fatto un matrimonio differente (cioè naturalmente valido): essa, per contro, non produrrebbe nessuna realtà.

Da ultimo occorre notare che la dottrina ritiene che per la invalidità del consenso debba considerarsi sufficiente anche una *generalis intentio* contro una proprietà essenziale del matrimonio: la quale intenzione generale elude, cioè rende assente l'intenzione di fare ciò che fa la Chiesa[21].

E questo ci introduce finalmente nel nocciolo del nostro problema, almeno come è mio intendimento proporlo, non già con la pretesa di offrire una soluzione, quanto invece semplicemente nel tentativo di iniziare una riflessione utile per una impostazione di esso e, in prospettiva, per una sua definizione.

---

cramental marriage is specified as a work of the Church, a sanctifying action which demands the free embrace of the parties": R.C. FINN, *Faith and the Sacrament of Marriage,* in *Marriage Studies,* III, Washington, 1985, pág. 103 s. Di questo Autore tuttavia non condivido, almeno nella sua espressione formale e assoluta, la conclusione seguente: "The profound unity between the human reality and its sacramentality in the case of baptized partners is not realized in the absence of faith. While remaining ordered to a sacramental state by the baptismal character, their unbelief prevents the actualization of this state": o. c., p. 106. Le ragioni ma anche i limiti del mio dissenso dovrebbero essere chiari da tutto il discorso fin qui fatto e da ciò che segue nelle prossime pagine.

[19] Cfr. O. FUMAGALLI CARULLI, *Il matrimonio...,* cit., p. 108.

[20] Cfr. A.A.S. 74, 1982, pág. 165, n. 68.

[21] Cfr. O. FUMAGALLI CARULLI, *Il matrimonio...,* cit., p. 175.

f) Proposta di una tesi risolutiva del problema

Dopo aver sintetizzato quanto attiene al primo aspetto del rapporto fra contratto e sacramento, quello cioè attinente alla simulazione per esclusione positiva di volontà della sacramentalità, occorre ora fermarsi più largamente e specificamente sul secondo aspetto, e cioè quello connesso con l'*errore:* poiché sotto questa angolazione mi sembra possa affrontarsi il problema di fondo, cioè la validità del matrimonio fra cristiani battezzati (specificatamente cattolici) che non hanno fede.

Intendo quindi esporre la tesi che mi sembra possa offrire spunti di riflessione alla soluzione del problema, ed essa deve enunciarsi così:

= la mancanza di fede, sul piano giuridico, può ed anzi deve tradursi in termini di "error personam pervadens", cioè di errore che, per collegarci con la terminologia ed anzi con la norma positiva del Codice canonico, è tale da determinare la volontà. Ma aggiungo e preciso subito che non si tratta di ripercorrere la strada a ritroso per giungere all'ipotesi di esclusione positiva, bensì di stabilire una fattispecie autonoma o, se meglio piace, formalmente distinta da questa =[22].

g) Puntualizzazione storica del problema

In realtà il tema *fede-matrimonio* si è imposto nell'ultimo ventennio all'attenzione sia del magistero che della teologia, ma –come qual-

[22] Abbiamo letto con attenzione ed estremo interesse il commento di P. J. VILADRICH sul can. 1099 (in cit. *Comentario Exegético ...*, vol. III) particolarmente in materia, pp. 1304 ss.; sul quale ci sia soltanto consentito osservare: 1) non si sostiene così un puro "automatismo"; 2) che non tiene conto della necessità della "intentio sacramentalis" nei battezzati adulti?

Indubbiamente sono sempre da distinguere la "fede" e la "intenzione" del ministro del sacramento: se è certo che il valore del sacramento non dipende dalla fede del ministro - e non dimentichiamo mai che nel matrimonio i ministri sono gli sposi stessi -, così come non dipende dalla giustizia di esso; altrettanto certo è teologicamente che "ad valide conficienda sacramenta requiritur, ut minister habeat saltem intentionem faciendi quod facit Ecclesia", proposizione questa da ritenere "de fide catholica definita" contro Lutero e Calvino nel Concilio di Trento: Sess. 7, c. 11 de sacr. in gen. E il CATECHISMO DELLA CHIESSA CATTOLICA ci ricorda: "Quando un sacramento viene celebrato *in conformità all'intezione della Chiesa,* la potenza di Cristo e del suo Spirito agisce in esso e per mezzo di esso, indipendentemente dalla santità personale del ministro" (n. 1128).

E il problema sta tutto nel vedere (e dimostrare) come possa sussistere una uniformità all'intenzione della Chiesa in chi, non soltanto, per la perdita della fede, rifiuta il carattere sacro del matrimonio, ma addirittura non crede neppure nella Chiesa quale istituzione soprannaturale.

Abbiamo il timore che non si scorga il limite fra il *sacro* e il *magico,* fra la *pura religione* e la *pratica di superstizione.*

cuno fondatamente osserva[23]– più per la sua rilevanza pastorale che per un'esigenza di approfondimento dottrinale.

D'altro canto –per stare sul piano giuridico– a nessuno sfugge l'efficacia *indiretta* della mancanza di fede circa la validità del vincolo sacramentale, in quanto cioè tale condizione *dell'individuo nella sua credenza e pratica* religiosa favorisce l'esclusione dello stesso matrimonio. con atto positivo di volontà, od anche di una proprietà essenziale.

Ma oggi il problema sembra porsi in questa forma: è possibile che il sacramento –non già il *segno sacramentale,* ma il *sacramento*– possa esistere indipendentemente da qualsiasi legame con la fede e con la volontà di quelli che lo amministrano e lo ricevono, cioè dei nubenti?

In passato, soprattutto nella prassi ordinaria, si riteneva che coloro, i quali errassero circa le qualità essenziali del matrimonio e quindi anche circa la sacramentalità, avessero un *semplice* errore, in quanto si attribuiva ad essi l'*intentio praevalens* di celebrare un vero matrimonio, e quindi si concludeva che anche la comune credenza in una regione o nazione, secondo cui il matrimonio non è un sacramento o piuttosto che il matrimonio è un affare non-sacramentale, non sarebbe sufficiente per se stessa a provare un errore che specifichi l'oggetto del contratto matrimoniale e pertanto lo vizi sostanzialmente.

Ma il problema, io ritengo fermamente, può soltanto e deve essere posto e risolto nella *attuale situazione storica*[24].

Quindi mi pare di dover preliminarmente ammettere che una volta era ragionevole sostenere che i cristiani, vivendo in una società relativamente omogenea, potevano nutrire una disposizione minima a credere, e quindi una minima intenzione di contrarre facendo ciò che fa la Chiesa; ma oggi questo assunto non sembra più valido: dunque non sarebbe facile supporre una cotale intenzione il cui fondamento presupposto è la fede.

La cui mancanza sul piano intenzionale, cioè rapportata al consenso matrimoniale, deve essere tradotta in *errore*: e a questo dobbiamo avere riguardo.

h) Approfondimento della tesi

Il teologo, il quale parla sul piano soprannaturale della grazia e al quale interessa definire in termini di vita "religiosa" o spirituale la po-

[23] Cfr. E. RUFFINI, *Il matrimonio cristiano tra fede e legge,* in *Il matrimonio canonico in Italia,* ed. E. CAPPELLINI, Queriniana, Brescia, 1982², pp. 39-42.

[24] Fondatamente quindi la dottrina si pone il problema in questa prospettiva: cfr. p. es. P. MONETA, *Il matrimonio nel nuovo diritto canonico,* Genova, ed. 1991, p. 29 s.

sizione di colui che non ha fede, userà altre categorie espressive o probabilmente darà alla parola "errore" altri significati, anche e soprattutto in rapporto ad un fenomeno così complesso e articolato tanto dal punto di vista intellettivo che di quello volitivo.

Ma il giurista, il canonista nella concretezza del fenomeno psicologico costituito dal consenso matrimoniale e nella necessità di dover in esso determinare gli elementi costitutivi della sua validità, non può non rilevare che, distinguendosi nel consenso stesso l'aspetto soggettivo da quello oggettivo, la *mancanza di fede* altro non significa che *rifiuto* di una verità (oggettiva) e quindi accettazione dell'errore opposto (mancanza di fede *cosciente*); ovvero *ignoranza* della stessa verità non conosciuta (mancanza di fede *non cosciente*) e quindi adesione ad una dottrina erronea.

In entrambe le ipotesi –tenuto conto che l'ignoranza è il difetto di qualunque cognizione, mentre è la falsa cognizione delle cose che induce ad agire, così che giuridicamente si deve parlare sempre di errore quando si ha riferimento ad un atto giuridico– la *mancanza di fede* deve ravvisarsi come *errore*.

Quindi non possiamo sottoscrivere quanto da taluno affermato, che cioè da un punto di vista sia teologico che giuridico perché il sacramento sorga, basta si tratti di contratto naturale *inter baptizatos,* non essendo necessario che sia *inter credentes,* poiché se con ciò si intende solo ribadire il concetto della efficacia "ex opere operato" indipendentemente dalla fede (e dalla probità) del ministro che fa il sacramento, ci troviamo ancora d'accordo e non può essere altrimenti, trattandosi di dottrina cattolica; ma non in senso assoluto può affermarsi che la mancanza di fede non ha l'effetto di impedire la validità del sacramento, ma solo l'effetto di impedirne la fruttuosità.

Non è infatti la fede direttamente e per sé, o la mancanza di fede ad avere rilevanza ed influsso sul (consenso matrimoniale e quindi sul) sacramento, bensì, mediando attraverso l'intenzione e l'oggetto proposto come termine della volontà, essa può inficiare la stessa validità del matrimonio fra battezzati.

In realtà ed effettivamente la mancanza di fede, quanto attiene al matrimonio, non può non riguardare il fatto che esso è *sacramento* fra battezzati. D'altro canto, l'*errore* circa la *dignità sacramentale* del matrimonio deve essere considerato analogamente all'errore circa le *qualità essenziali,* poiché la sacramentalità non è un elemento aggiuntivo rispetto all'essenza, è invece una componente che, senza distruggerla, trasforma e perfeziona l'essenza stessa. Né altrimenti potremmo intendere i canoni che, tanto del nuovo Codice quanto del Codice del 1917, determinano l'efficacia (o non efficacia) giuridica dell'errore di diritto circa le qualità essenziali del matrimonio.

Ridotta così la *mancanza di fede* alla categoria giuridica dell'errore (*juris circa qualitates*), dobbiamo tuttavia tener presente che essa non assume un significato univoco, ma fa riferimento ad un dato di fatto per sua natura notevolmente complesso: dietro, cioè, l'enunciato "battezzato non credente" vi sono le situazioni che vanno dal battezzato ignorante al battezzato non praticante; dal battezzato che ha perso la fede, ma che conserva una religiosità di fondo, al battezzato che ha perso la fede sotto ogni punto di vista; dal battezzato che non accetta il progetto matrimoniale cristiano in alcuni suoi aspetti al battezzato che contesta la sacramentalità e qualunque istituzionalizzazione religiosa del matrimonio.

Il che non soltanto rende ancora più difficile ed intricata là nostra questione, ma deve preliminarmente farci attenti che gli enunciati e le soluzioni teoriche vanno sempre fatte calare e raffrontate nella realtà concreta del singolo caso.

Sia chiaro subito che non intendo affatto mettere in discussione il principio, ancor positivamente ribadito, per cui il *consenso* matrimoniale è *atto di volontà*, né dimentico che l'*errore* è formalmente *atto dell'intelletto*. Ma non possiamo neppure dimenticare che, rivolgendosi la volontà al suo oggetto come è presentato dall'intelletto –econdo il noto principio "nihil volitum quin praecognitum"–, la volontà stessa può essere viziata, anzi addirittura mancare come specificatamente relativa ad un determinato oggetto, in particolare come indirizzata e tesa ad un determinato negozio giuridico, se per errore essa viene deviata dall'oggetto che l'ordinamento ovvero la norma della legge intende come essenziale nello specifico negozio.

Potremmo forse più esattamente dire allora che la conoscenza dell'oggetto nella sua essenza è *prerequisita* per un atto di volontà diretto ad esso oggetto. E conferma ne è la norma sull'ignoranza –che è poi errore– circa l'identità del matrimonio, cioè sulla natura di esso: e con esattezza, in riferimento al processo psicologico del consenso, il Legislatore canonico usa i termini del canone, ove dice che "*ut* consensus matrimonialis *haberi possit*" è necessario che i nubenti *non ignorino* quanto essenzialmente attiene alla natura del matrimonio.

Certo è comunque che l'errore può impedire l'atto di volontà, è ostativo nei confronti di essa.

Per tornare al nostro argomento, non possiamo certamente dimenticare che *intenzione* della persona e *fede* sono realtà distinte, ma insieme che esse sono strettamente connesse: e quindi l'intenzione deriva dalla fede.

Ma a questo punto è necessario tornare un momento sul concetto di errore e sulle varie qualificazioni di esso, nel rapporto naturalmente con la volontà e non invece relativo all'oggetto, avendo già noi affermato che è essenziale, nel nostro ambito, quello attinente alla dignità sacramentale.

La dottrina parla innanzi tutto del cosiddetto *error simplex*, espressione questa assunta anche nel vecchio Codice. Esso è un giudizio falso dell'intelletto, il cui oggetto, in quanto è erroneo, non è oggetto della volontà del contraente come tale: quindi in questa accezione l'errore è in qualche modo ristretto nell'intelletto e da esso non si distacca.

Si parla poi dell'errore *dans causam contractui*: anch'esso è un giudizio falso, che diviene ragione per cui il contraente è giunto a contrarre. In tale errore indubbiamente si ha influsso sull'esercizio dell'atto di volontà del contraente, in quanto esso è causa per la quale la volontà giunge all'atto di contrarre; ma l'*oggetto* dell'errore *non è l'oggetto della volontà;* in altre parole il consenso del o dei contraenti non è diretto sull'oggetto in quanto questo è inficiato da tale errore.

Vi è infine –e questo soprattutto qui a noi interessa– l'*error specificans obiectum:* esso si ha ove il consenso dei nubenti è diretto all'oggetto in quanto questo è inficiato da tale errore; in altre parole, l'*errore è l'oggetto della volontà* del contraente. Un simile errore non può non falsificare, corrompere il consenso se la qualità, su cui verte l'errore stesso, non può accordarsi coll'autentico oggetto del consenso matrimoniale.

Ed in specie, l'errore sulla dignità sacramentale, qualora sia o diventi "error specificans obiectum" inficia sostanzialmente e rende nullo tutto il consenso, poiché in tal caso si avrebbe un deliberato proposito di contrarre un matrimonio non-sacramentale.

i) Conclusioni in merito

Ci sembra, dunque, giunti a questo punto di poter trarre *alcune conclusioni,* che non si pretende siano definitive, bene inteso, ma solamente orientative, e comunque –mi sembra– coerenti e conseguenti col fin qui detto.

I1 punto attualmente più controverso riguarda la possibilità di una sincera volontà interiore, in chi disprezza il sacramento o addirittura è totalmente non credente.

Sembra che un minimo di fede sia richiesto per un'autentica intenzione. Se questa esige che il nubente intenda fare ciò che fa la Chiesa, è evidente che egli deve sapere che fa un rito ecclesiale. Ma altro è compiere un rito ecclesiale e sapere che è considerato tale, ed altro è credere personalmente al suo significato, cioè al suo mistero.

Se teoricamente questa intenzione è possibile nei battezzati non credenti, altro problema è l'accertarla nel caso concreto.

Se costoro, nonostante l'incredulità, chiedono e celebrano il matrimonio canonico-liturgico, è possibile, anzi è da presumere, che essi abbiano l'intenzione sacramentale.

Ma è ugualmente –possibile, quindi non è da escludere, e naturalmente– da valutare caso per caso una eventualità contraria: e quindi

necessariamente qui si pone in modo preponderante la valutazione, non tanto dei motivi "profani" che inducono i nubenti alla scelta del matrimonio religioso, quanto piuttosto e sostanzialmente della intenzione che essi hanno nel fare quel tipo di matrimonio.

Può darsi che essi, per motivi profani, intendano fare una cosa del tutto profana, nonostante il contesto religioso: l'atto ecclesiale è compiuto esteriormente in modo corretto ma interiormente non è creduto né voluto.

In questo caso c'è simulazione e mancanza totale di intenzione; quanto meno si è in presenza di quell'*error personam pervadens* che essenzialmente intacca l'oggetto della volontà e quindi lo svuota del suo valore.

Quindi sembra di poter dire che l'elemento discriminante della validità del matrimonio non è il motivo di fede o quello profano che induce al matrimonio religioso, ma *la serietà e sincerità interiore con cui ci si lascia coinvolgere nel fare ciò che fa la Chiesa.*

Resta sempre tuttavia il problema se in chi difetta del tutto di fede, questo coinvolgimento sia possibile o comunque di fatto si verifichi, o se invece sia da escludere: poiché non tanto la fede qui interessa come *motivo* –e i motivi sono sempre estranei all'atto in sé–, quanto piuttosto come elemento specificante l'*oggetto* del consenso (diciamo pure dell'intenzione) e conseguentemente determinante la volontà.

Conclusione

"Se la crisi è la perenne ombra di quel viandante che è l'uomo... tutto lascia credere che la crisi dell'uomo, oggi, sia l'ombra di un viandante smarrito in sentieri senza uscita, nella selva selvaggia di idee e di fatti. E' stato detto che l'uomo è uno "sconosciuto" e che è uno "squilibrato"... Oggi lo sconoscimento dell'uomo non riguarda solo organi e cellule e cromosomi; esso è ancora più grave perché riguarda la totalità dell'uomo. E ancor più grave è lo squilibrio, che è radicale minaccia del non-esserci per l'uomo. Pare che il *regnum hominis,* sbandierato nei tempi moderni, abbia ceduto il posto all'inferno di uomini-topi nei laboratori e fuori. L'insicurezza, l'inquinamento, la distruzione indicano la miseria dell'uomo odierno, che s'illude di trovare la salvezza o nella "maschera" delle forme di civiltà o nel "sacramento" della droga"[25].

[25] C. Di Napoli, *La Filosofia della Morte dell'Uomo,* Reggio, Calabria, 1978, p. 7.

Il matrimonio –questo istituto di diritto naturale la cui crisi attuale è dinanzi agli occhi e alla coscienza di tutti– per chi ha il dono delta fede è il "grande sacramento", simbolo dell'unione di Cristo con la sua Chiesa; per chi tale fede non ha potrà ancora essere porto di salvezza nella ritrovata sua sacralità, in quella tradizione dell'antica cultura romana cui il matrimonio fu "divini et humani iuris communicatio"[26].

[26] L. 1, D. de rit. nupt. XXIII, 2.

NOTAS

AADC V (1998) 155-184

LOS ESCRUTINIOS ACERCA DE LA IDONEIDAD DE LOS CANDIDATOS A LAS SAGRADAS ÓRDENES

Ariel D. Busso

SUMARIO: *I. Texto de la Carta Circular. II. Anexos: Anexo. Documentación de cada Candidato. Anexo II. Documentación para el escrutinio en cada uno de los momentos litúrgicos del iter hacia el sacerdocio. Anexo III. Consejo de órdenes y ministerios. Anexo IV. Algunos actos especiales que deben hacerse antes de las ordenaciones diaconal y presbiteral. Anexo V. Una pauta para preparar los informes de órdenes (can. 1029). III. Comentario: A. La Carta Circular: 1. Motivaciones. 2. Antecedentes históricos. 3. Naturaleza. 4. Presentación. B. Observaciones: 1. Los escrutinios y el derecho a la intimidad y a la buena fama. 2. Aplicación de la Carta Circular. 3. El Consejo de órdenes y ministerios. IV. Ejemplos de aplicación concreta: 1. La Diócesis de Quilmes (Argentina). 2. La Arquidiócesis de Santiago de Chile (Chile). V. Decreto de constitución del Consejo de Ordenes y Ministerios en una Iglesia particular. VI. Esquema para la constitución de un Consejo de Ordenes y Ministerios en una Iglesia particular.*

I. Texto de la Carta Circular

Carta circular de la Congregación para el Culto Divino y la disciplina de los Sacramentos a los Excmos. y Rdmos. Señores Obispos Diocesanos y demás Ordinarios canónicamente facultados para llamar a las Sagradas Ordenes, sobre: Los escrutinios acerca de la idoneidad de los candidatos.

(Prot. N° 589/97)

I. Ocasión de esta circular

1. Entre las más delicadas responsabilidades del Obispo diocesano y de los otros Ordinarios canónicamente facultados para llamar a las Ordenes, está sin duda el acto canónico por el cual hacen a un súbdito suyo ese llamado; lo que también vale, guardadas las proporciones, con respecto al rito de admisión entre los candidatos al diaconado y al presbiterado y al rito de institución como lector y acólito.

2. El principio básico en la materia es que la autoridad competente debe hacer estos llamados en nombre de la Iglesia, al diaconado y al presbiterado, sobre la base de poseer certeza moral *fundada en* argumentos positivos, *acerca de la idoneidad del candidato (can. 1052 § 1). No es aceptable el criterio de hacer llamados como estímulo o ayuda al candidato: el llamado no puede hacerse si hay duda prudente acerca de la idoneidad. Y se entiende por "duda prudente" aquellas que se funda en hechos objetivos, debidamente analizados.*

3. Si bien el llamado es un acto canónico que compete a una autoridad unipersonal[1]*, es claro que dicha autoridad no debe proceder en virtud de sus solas convicciones o instituciones, sino que* debe oír el parecer *de personas y Consejos y* no debe apartarse de ellos sino en virtud de muy fundadas razones *(can. 127 § 2,2°).*

4. El acto de discernimiento acerca de la idoneidad de un candidato recibe el nombre de "escrutinio" (can. 1051) y debe hacerse para cada uno de los cuatro momentos del iter de la formación sacerdotal: admisión, ministerios, diaconado y presbiterado. *En el caso de los candidatos al diaconado permanente también deben hacerse los "escrutinios".* Toda la documentación escrita *referente a cada uno de los escrutinios* debe conservarse en una carpeta *(dossier, posizione)* personal *para cada candidato, y una vez recibida la ordenación diaconal la referida carpeta debe pasar del archivo del Seminario o Casa de Formación, al de la Curia diocesana o del Superior mayor correspondiente.*

5. La Congregación para el Culto Divino y la disciplina de los Sacramentos ha tenido ocasión de comprobar que en no pocos casos, cuando llegan solicitudes de dispensa de las obligaciones sacerdotales, se deja constancia de que no se han encontrado los documentos de los correspondientes escrutinios *y por ello no se han podido adjuntar al proceso informativo, lo que hace pensar que hay lugares en las que ellos no se realizan con el debido cuidado.*

[1] La autoridad unipersonal de que se habla es, según el Código de Derecho Canónico, el Obispo diocesano y el Superior Mayor de un Instituto clerical de derecho pontificio competentes *"ratione domicilii"* (can. 1016 en relación con cáns. 102, 103 y 107, § 1) y aquellos que el derecho equipara al Obispo diocesano (can. 134 § 1), es decir, en conformidad con el can. 381 § 2, el Prelado territorial, el Abad de una Abadía territorial, el Vicario y el Prefecto Apostólico, el Pro-Vicario y el Pro-Prefecto Apostólico, el Administrador Apostólico, a los que se debe añadir el Ordinario militar, el Prelado de una Prelatura personal y el Administrador diocesano con el consentimiento del Colegio de consultores (can. 1018 § 1,2°); además el Vicario General siempre que tenga un mandato especial.

6. Quienes tienen la responsabilidad de admitir a las Ordenes saben que su ejercicio no es fácil. Es posible que una decisión que se tomó con serena conciencia, se demuestre posteriormente que fue errónea, sin que ello pueda ser imputable a descuido, imprudencia u otro defecto semejante. Sin embargo hay que destacar que hay casos en los que ha habido descuidos o superficialidad, lo que acarrea una grave responsabilidad moral con respecto a situaciones posteriores que hieren profundamente a las personas y perjudican hondamente a la Iglesia.

7. La primera selección de los candidatos para su ingreso al Seminario, debe ser cuidadosa pues no es infrecuente que los seminaristas, dado ese primer paso, prosigan el iter hacia el sacerdocio considerando cada etapa como una consecuencia y proyección necesarias de ese primer paso (Cf. can. 241 § 1).

8. En el caso de que un candidato haya pertenecido a otra diócesis, o haya sido religioso, o haya recibido la formación referente a una de las etapas en varias casas, deben estudiarse motivadamente las causas de tal iter extraordinario. De particular importancia son los casos en que un candidato haya sido expulsado de una casa de formación, o "invitado a retirarse" de ella: los motivos de tales decisiones deben ser solicitados bajo reserva y deben ser proporcionados por quienes tomaron la decisión con la mayor objetividad y evitando ambigüedades y eufemismos[2].

II. Naturaleza de estas indicaciones y su relación con el CIC

9. Las indicaciones contenidas en esta carta circular *son una orientación basada en la experiencia de no pocas diócesis y en la de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos. Ellas tienden a contribuir a la* libertad *de la asunción de las responsabilidades que provienen del Sacramento del Orden (Cf. can. 1026), y asimismo a la* seriedad de los escrutinios *que deben preceder a los diversos momentos del iter hacia las Sagradas Ordenes. No son una ley en el sentido propio y canónico de la palabra –salvo, naturalmente, aquello ya contenido en el derecho común o particular–, sino una instante recomendación con vistas al bien de la Iglesia. Más vale alejar a un candidato dudoso, por muy grande que sea la necesidad de clero de una determinada*

[2] Cf. Véase lo prescrito en el párrafo 3 del can. 241: Instrucción de la Congregación para la Educación Católica sobre la materia, del 8 de marzo de 1996. Tener también presente el eventual decreto general que haya sido aprobado con respecto a estos casos, por la competente Conferencia Episcopal y haya sido confirmado por la Santa Sede.

Iglesia particular o Instituto, que tener que lamentar después un doloroso –y no pocas veces escandaloso– abandono del ministerio. "Manus cito nemini imposueris" (Cf. 1Tim. 5,22).

10. La prudencia, que es una de las virtudes más necesarias a quien ejercita responsabilidades de gobierno, tiene como una de sus características la de no tomar decisiones de importancia sin antes haber escuchado el parecer de personas experimentadas *y conocedoras de la materia.*

11. El juicio acerca de la idoneidad del candidato para recibir el diaconado en tránsito al presbiterado incluye el de su idoneidad para el sacerdocio. No se puede llamar a un candidato a recibir el diaconado si aún hay dudas acerca de su idoneidad para el sacerdocio. *Por este motivo* el escrutinio para el diaconado es muy decisivo *y, si es positivo, sólo antecedentes nuevos y graves podrían cambiar el juicio en el escrutinio para el sacerdocio.*

12. Tengan presente las autoridades a quienes compete la facultad de llamar a recibir las Sagradas Ordenes o a la institución en los ministerios, las disposiciones del derecho canónico en lo referente a la edad mínima para recibir las Ordenes (Cf. can. 1031 1 § 2); a los intersticios entre los ministerios y la ordenación diaconal (Cf. can. 1035 § 2) y entre la ordenación diaconal y la presbiteral (can. 1031 § 1); a la necesidad de hacer ejercicios espirituales antes de recibir las Sagradas Ordenes (can. 1039); y al nivel de estudios que deben haberse aprobado antes de recibirse las Sagradas Ordenes (can. 1032 §§ 1 y 3). Deben tener presente también las disposiciones acerca de los impedimentos e irregularidades para recibir las Ordenes[3].

Se agregan cinco anexos, preparados por la Congregación, para facilitar la aplicación concreta de esta circular.

Roma, 10 de noviembre de 1997

+ Jorge MEDINA ESTÉVEZ
Arzobispo Pro-Prefecto
+ Geraldo MAJELLA AGNELO
Arzobispo-Secretario

[3] Can. 1025 § 1 en relación con los cáns. 1041 y 1042. Tienen relación además con la materia de esta circular, entre otros, los cáns. 1015-1020; 1024; 1029; 1033-1037; 1050 y 1052.

II. Anexos

Anexo I: Documentación de cada Candidato

En la carpeta personal *de cada candidato debe haber los siguientes documentos:*

1. Certificado de matrimonio *canónico de los padres.*

2. Certificado de bautismo *y de la* confirmación *del candidato (Cf. cáns. 1033, 1050, 3°; 241 § 2).*

3. Certificados, al menos globales, de los estudios *del candidato antes de comenzar su formación con vistas a las Ordenes (Cf. can. 1050, 1°).*

4. Certificados de los diversos ramos de la formación eclesiástica, *con expresión de la votación obtenida (Cf. can. 1032 §§ 1 y 3).*

5. Una hoja con los datos personales del candidato *y sus referencias familiares. Ojalá una* fotografía *del candidato.*

6. Certificados civiles que pudieran tener relación con la formación, como por ejemplo el referente al servicio militar o social.

7. Un certificado médico acerca de la salud del candidato, *expedido luego de un examen realizado antes de su ingreso (Cf. cáns. 1051, 1°; 241 § 1).*

8. Un certificado psicológico, si hubiera razón para pedirlo (Cf. can. 1051,1°).[4]

9. Una solicitud escrita del candidato, pidiendo su admisión al Seminario o Casa de Formación.

10. Informes escritos del Rector de la respectiva Casa de Formación, en el caso en que el candidato haya tenido en ella un tiempo de formación antes de ingresar en la actual *(Can. 241 § 3).*

11. Cartas de recomendación (enviadas directamente al Seminario y no por medio del candidato) del o los sacerdotes que han apoyado al candidato en su discernimiento vocacional (Cf. can. 1051, 2°).

12. Los certificados de la Curia diocesana *acerca de la admisión como candidato a las Ordenes, de la colación de los ministerios, de la Ordenación diaconal y de la Ordenación presbiteral.*

[4] Carta de la Secretaría de Estado, 6-8-1976, N° 311157, con la Nota Indicativa sobre "El uso y abuso de los métodos psicológicos proyectivos y de otro tipo". Monitum de la Congregación para la Doctrina de la Fe, 15-7-1961, AAS (1961) 571.

13. La documentación de cada escrutinio.

14. En el caso de los candidatos al diaconado permanente que estén casados, el certificado de matrimonio religioso y un documento escrito y firmado por la esposa, en que ella declare que consiente en la ordenación de su marido y tiene clara conciencia de lo que implica el ministerio diaconal (Cf. can. 1050, 3°).

Anexo II: documentación para el escrutinio en cada uno de los momentos litúrgicos del iter hacia el sacerdocio

1) Una solicitud escrita del candidato pidiendo ser admitido al respectivo rito. Conviene que esta solicitud sea personal y manuscrita, no un formulario copiado y menos aún un texto policopiado (Cf. can. 1034 § 1).

2) Un informe personal del Rector del Seminario o la Casa de formación. El informe debe ser pormenorizado, sirviéndose, en líneas generales, del modelo que se pondrá en el apéndice (Cf. can. 1051,1°).

3) Un informe colegial de los sacerdotes formadores del Seminario o Casa de Formación.

4) Un informe del párroco donde tiene su domicilio la familia del candidato, o el propio candidato si no vive con su familia.

5) Un informe del sacerdote responsable del lugar o institución en que el candidato presta su colaboración pastoral.

6) Otros informes que el Rector del Seminario o Casa de Formación estime del caso a recabar.

7) El parecer, dado en forma absolutamente secreta, personal y separadamente de algunos de sus compañeros de curso y en el que se exprese clara y motivadamente, a ser posible, la opinión, positiva o negativa acerca de la idoneidad del candidato.

8) Para el diaconado y el presbiterado, el resultado de las "proclamas" que se hayan realizado con suficiente anticipación en la o las parroquias que parezca oportuno (Cf. can. 1051, 2°).

Anexo III: Consejo de órdenes y ministerios

1. Conviene que en cada diócesis o Instituto de Vida Consagrada haya un grupo estable de sacerdotes que constituyan el "Consejo de Ordenes y ministerios", el cual, en sesión colegiada estudie los antecedentes de cada candidato a las Ordenes o a los ministerios. A este "Consejo

de Ordenes" deben pertenecer sacerdotes de experiencia, de sana doctrina y de probado criterio, *nombrados por el respectivo Ordinario por un tiempo determinado. Algunos podrían ser "ex officio" o "ratione muneris".*

2. El Consejo puede establecer la metodología para el estudio de los antecedentes de los candidatos.

3. La sesión colegiada debe ser presidida por el Obispo o Superior Mayor, o por un delegado suyo.

4. En la sesión del Consejo debe haber la más absoluta libertad *para que cada cual exprese su opinión según su conciencia.*

5. Las sesiones del Consejo son, por su naturaleza misma, reservadas.

6. La discusión o estudio de los antecedentes sobre cada candidato debe terminar con un voto, *que puede ser secreto si alguno de los miembros así lo solicita, y en el que se responda acerca de* si se recomienda o no *al Obispo o Superior competente, el llamado del respectivo candidato al rito litúrgico solicitado.*

7. La recomendación del Consejo no es vinculante para el Obispo o Superior, pero es un acto de alto valor moral *y del cual* no se puede prescindir *sino por motivos graves y muy bien fundados (Cf. can. 127 § 2, 2°).*

8. La recomendación o no recomendación del Consejo debe quedar registrada en la carpeta del candidato, dejándose constancia de la votación.

9. Compete al Obispo o Superior, o a quien ellos deleguen, informar a los candidatos acerca de la decisión tomada, luego de la sesión del Consejo, acerca de su solicitud.

10. La decisión del Obispo o del Superior debe ser expresada en forma de Decreto de llamado *(Cf. can. 1034 § 1), expedido con bastante anticipación (no menos de un mes) con respecto a la fecha de la institución u ordenación.*

Anexo IV: Algunos actos especiales que deben hacerse antes de las ordenaciones diaconal y presbiteral

1. Antes de que un candidato reciba la Ordenación diaconal o presbiteral, debe realizar los siguientes actos y firmar los respectivos documentos:

a) Antes de la Ordenación diaconal debe emitir la Profesión de fe católica, ante el Obispo diocesano o su delegado, o ante el Superior Mayor, y debe firmarla propria manu *(Cf. can. 833,6).*

b) Antes de la Ordenación diaconal y de la Ordenación presbiteral debe prestar el juramento de fidelidad[5].

c) Antes de la Ordenación diaconal y de la Ordenación presbiteral debe emitir de igual modo una declaración personal acerca de su libertad para recibir la Sagrada Ordenación y acerca de su clara conciencia en lo que se refiere a las obligaciones y compromisos que ella implica de por vida, especialmente acerca del sagrado celibato (Cf. can. 277 § 1) en el caso de quienes no son llamados al diaconado permanente siendo ya casados. Esta declaración debe ser manuscrita y expresada con palabras propias, no copiada de un módulo (Cf. cáns. 1026, 1028 y 1036).

Conviene que estos actos sean públicos y que se realicen ante el pueblo cristiano durante la celebración de la Santa Misa, luego de la homilía.

2. Los tres documentos antedichos deben archivarse en la carpeta personal del candidato, adjuntos a la documentación de la respectiva ordenación.

3. No se admita que la familia de los candidatos o su parroquia den como un hecho su futura ordenación, antes del llamado de la autoridad competente, y menos aún que se publiquen fechas y se realicen preparativos para la celebración de la ordenación o de su "Primera Misa". Estas actitudes pueden constituir una presión psicológica que hay que evitar a toda costa.

Anexo V: Una pauta para preparar los informes de órdenes (can. 1029)

1. Salud física y equilibrio mental. Suficiente madurez humana. Eventuales antecedentes negativos familiares en cuanto a salud psíquica, al alcoholismo o a la drogadicción.

2. Virtudes naturales: sinceridad, laboriosidad, prudencia, honradez, constancia, firmeza de convicciones, espíritu de sacrificio, servicialidad, capacidad de convivencia y de trabajo en común (cfr. cáns. 245 § 2; 275 § 1).

3. Doctrina: Conocimiento de la doctrina católica y amor a ella. Ortodoxia. Convicciones firmes acerca de posiciones contrarias al magisterio que hoy son patrocinadas por ciertos grupos como son, por ejem-

[5] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE: Profesión de Fe y Juramente de fidelidad, del 1° de julio de 1988, AAS 81 (1989) 104-106; Cf. Ench. Vat. Vol. II, nn. 1190-1195.

plo, las ideologías radicales, la ordenación de mujeres, ciertas opiniones acerca de moral sexual o del celibato eclesiástico. Comprensión de la naturaleza y finalidad del ministerio eclesiástico que se recibe por el Sacramento del Orden.

4. Estudios: Interés por los estudios eclesiásticos, resultados en los exámenes de ciencias sacras. Amor a la Sagrada Escritura. Interés por lecturas formativas. Preocupación por el conocimiento de los documentos del Magisterio de la Iglesia. Capacidad para ejercer el ministerio de la palabra (can. 762).

5. Obediencia: disponibilidad para cumplir lo dispuesto por los superiores, espíritu de fe ante la jerarquía de la Iglesia. Observancia de las leyes de la Iglesia (can. 273).

6. Actitud ante los bienes materiales: cuidado de los bienes de la Iglesia. Desprendimiento. Modestia en el uso de los bienes materiales propios. Sensibilidad con respecto a los pobres y a los que sufren (can. 282 § 1).

7. Celibato: Claridad de ideas acerca de su naturaleza y significado positivo. Aceptación del celibato de corazón y no sólo como una condición inevitable para recibir las Ordenes. Suficiente madurez afectiva y clara identidad sexual masculina (can. 1024). Actitud equilibrada hacia la mujer: prudencia, control de la afectividad, delicadeza en las actitudes. Lenguaje, conversaciones, adicción a la televisión (cáns. 277 § 2; 285 §§ 1 y 2).

8. Virtudes sobrenaturales: Espíritu de fe, amor a Jesucristo y a la Iglesia, espíritu de oración y fidelidad a ella. Celebración de la Liturgia de las Horas. Rezo del Santo Rosario. Recepción regular del sacramento de la Penitencia. Celo apostólico. Amor a la Liturgia. Espíritu de abnegación y de mortificación (cáns. 245 § 2; 246).

9. Criterio: Capacidad para evaluar situaciones y para tomar decisiones posibles de realizar.

10. Espíritu de comunidad: Capacidad para convivir y trabajar con otros. Aprecio del trabajo con razonable planificación. Sensibilidad ante el dolor y la miseria ajenos.

11. Eventual presencia de ciertos defectos: ¿Falsedad? ¿Egoísmo? ¿Avaricia? ¿Búsqueda de status? ¿Poco aprecia de la castidad celibataria? ¿Rebeldía? ¿Falta de honradez? ¿Mal carácter? ¿Pereza? ¿Irresponsabilidad? ¿Tozudez? ¿Resentimiento social? ¿Desaseo? ¿Activismo? ¿Búsqueda de comodidades? ¿Búsqueda de ventajas materiales para la propia familia? ¿Agresividad? ¿Hipocresía? ¿Afición al alcohol o drogas?

¿Tendencias afectivas no normales? ¿Modales poco varoniles? ¿Soberbia? ¿Individualismo?

12. Dirección espiritual: Si la tiene regular y con quién (Cf. cáns. 239 § 2 y 240 § 1).

13. Otras observaciones.

14. Juicio global acerca de la admisibilidad de la petición.

III. Comentario

A. La Carta Circular

1. Motivaciones

El motivo principal de la presente Carta Circular se basa en la dimensión que la certeza moral del Ordinario correspondiente debe tener sobre la idoneidad de un candidato tanto al diaconado como el presbiterado, así como para recibir los Ministerios, en el momento de tomar la decisión de proceder o no a conceder las ordenes.

Ya existe en el Código de Derecho Canónico la norma sobre que esa idoneidad sea probada "de una manera positiva"[6] con argumentos surgidos de una investigación convenientemente realizada, pero la Carta profundiza y otorga elementos en orden a corregir los errores que pueden existir en el ejercicio de esta responsabilidad y para que sea el producto tomado de una serena conciencia.

La Congregación ha observado algunas irregularidades producidas en el momento de conferir las Ordenes y que son especialmente analizadas en el momento de revisar las situaciones vividas por los que solicitan la pérdida del estado clerical y la dispensa del celibato eclesiástico. Muchas de estas irregularidades provienen de la prescindencia de verificar, previamente a la ordenación, la ausencia de defectos, impedimentos e irregularidades, así como de la presencia de aquellos requisitos positivos "exigidos por la prudencia y prescritos por la legislación canónica y la falta de una seria evaluación de ciertos síntomas de inidoneidad aparecidos durante el período de formación". En algunos casos estos escrutinios se han omitido y, otras veces, se realizaron con "una escasa consideración de los resultados negativos

[6] Cf. Can. 1052 § 1.

o, por lo menos, problemáticos" de tal modo que han pasado a ser una simple "formalidad"[7].

Aparecen también irregularidades observadas en los casos donde seminaristas, tanto diocesanos como religiosos pertenecientes a otras diócesis o institutos, pasan por de una casa de formación a otra y no se solicitan los escrutinios correspondientes o, en el mejor de los casos, se reciben informes pero con falta de objetividad o con "ambigüedades y eufemismos"[8].

La llamada al diaconado y al presbiterado presupone siempre una vocación sobrenatural, divina en la que Dios destina a la vida ministerial a quien llama y le proporciona los medios necesarios. Pero también "confía a los legítimos ministros de la Iglesia el que, una vez conocida su aptitud, llamen a los candidatos que solicitan tan alto ministerio con intensión recta y libertad plena y así, una vez conocidos, los consagren con el Sello del Espíritu Santo para el culto de Dios y servicio de la Iglesia"[9].

Esto hace que la vocación divina sea también un hecho canónico con efectos jurídicos y corresponda a la legítima autoridad realizar y luego supervisar lo realizado. Muchos de los requisitos solicitados son canónicamente determinables[10] pero otros escapan a una determinación jurídica y deben ser valorados por la autoridad competente realizando prudentes pasos reservándose, por supuesto, el margen de discrecionalidad correspondiente.

Es precisamente este campo, el de la discrecionalidad, el que resulta lleno de escollos, porque los informes y noticias recibidas sobre las cualidades concretas del candidato, no deben provenir solamente de la valoración aislada de cada uno de los informantes sino de su conjunto, porque sólo así sacará el Ordinario las conclusiones tendientes a aceptar o no la petición de Ministerios y de Ordenes. Deberá tener probado "de manera positiva" la idoneidad del candidato[11] no bastando para ello que solamente "no conste nada en contra".

2. Antecedentes históricos

Las palabras de San Pablo en sus Cartas a Tito y a Timoteo establecen condiciones precisas para los candidatos al presbiterado y al dia-

[7] Cf. Carta del Pro-Prefecto de la Congregación para el Culto Divino y la disciplina de los Sacramentos a los Obispos del 24 de noviembre de 1997.

[8] Cf. Carta, N° 8.

[9] *Optatam* Totius, N° 2.

[10] Cf. cáns. 1031; 1042; 1050.

[11] Cf. can. 1052 § 1.

conado[12]. Estas condiciones fueron las que se utilizaron en los primeros siglos de organización en la Iglesia: ser hospitalario, ordenado, sobrio, irreprochable, hombre de gobierno, docente, moderado, justo, piadoso, dueño de sí; y no ser arrogante, ni colérico, ni bebedor, ni pendenciero, ni ávido de ganancias deshonestas.... La lista paulina no hacía más que resumir las cualidades que una sociedad sana requiere en cualquier época para la formación de un hombre cabal, pero le agregaba decididamente lo que la situación de un jefe de comunidad con fines sobrenaturales exigía.

Luego la Iglesia legisló abundantemente sobre los requisitos de los que solicitaban la Sagrada Ordenación, principalmente en los Concilios, con el objeto de evitar la ordenación de indignos e incapaces.

Las condiciones siempre fueron las mismas: edad, salud, idoneidad moral y ciencia, agregándosele algunas condiciones que afectaban a la calidad de la persona como ciudadano, por ejemplo: si era libre, liberto, siervo, esclavo, etc. Estas disposiciones fueron recogidas en el milenio posterior por el Decreto de Graciano y luego incluidas en el *Corpus Iuris Canonici*[13].

Pero sobre la exigencia de escrutinios propiamente dichos hay que remontarse al Concilio de Nicea, en el año 325, quien legisla todo ello a propósito de la ordenación de los presbíteros[14] y al III Concilio de Cartago, en el año 397, que extiende esa norma para los casos de ordenaciones de todos los clérigos, en general[15].

El mismo Decreto de Graciano dejó testimonios acerca de las fuentes existentes en el primer milenio del cristianismo sobre la institución de los escrutinios[16].

Pero los antecedentes más inmediatos deben remontarse al Código de Derecho Canónico de 1917[17].

El canon 993,3°, prescribía que los ordenandos seculares o religiosos, debían presentar el "testimonio del rector del seminario, o del sacerdote a quien el candidato haya estado confiado fuera de él, acerca de las buenas costumbres del mismo candidato". El canon 1000 se refería a la publicación que el Ordinario debía ordenar que hiciera el Párroco solicitando informes a personas fidedignas "acerca de la vida y costumbre de los ordenandos". Después debía enviar a la Curia testimonio es-

[12] Cf. Tit. 1,5-9; Tim. 3,2.

[13] Cf. D. 24, cáns. 5-6; X I, 22,2.

[14] Cf. can. 9.

[15] Cf. can. 22: *"Nullus ordinetur clericis, nisi probatus fuerit vel episcoporum examine vel popoli testimonio"*.

[16] Cf. D. 24, can. 2; D. 24, C. 5.

[17] Cáns. 993,3° y 1000.

crito referente a la investigación y publicación. Además se agregaba en el mismo canon, párrafo 2, que "no omita el Ordinario hacer otras indagaciones, aun probadas, si lo juzga necesario u oportuno".

Esto constituía el inicio del expediente de ordenación. Allí se incluían también las llamadas "letras testimoniales" que, en el sentido específico de materia de Orden Sagrado, son aquellas que el Ordinario o Superior Mayor religioso respectivo acredita que el ordenando no tiene impedimento canónico alguno para ordenarse (por lo menos, impedimento conocido). El impedimento canónico a que se hace referencia, es el que resulta de la vida y la manera de conducirse el candidato al Orden. Por eso, las "letras testimoniales" debían versar sobre las condiciones, tanto positivas como negativas, del ordenando, manifestadas en los actos de su vida, mientras residió en el territorio de una diócesis o en una casa religiosa determinada.

La Sagrada Congregación de Sacramentos, con fecha del 27 de diciembre de 1930, dio a conocer la Instrucción *"Quam ingens"*[18].

Según este documento, el ordenando debía manifestar, con dos meses de antelación por lo menos, su propósito de recibir la tonsura. Disponía que debían hacerse cuatro escrutinios especiales, a saber: el primero, antes de la tonsura y órdenes menores, y los otros tres antes de cada una de las mayores: subdiaconado, diaconado y presbiterado.

La Institución comenzaba llamando la atención a los Ordinarios sobre los males gravísimos que se auguran para la Iglesia, al admitir a las Ordenes a los que carezcan de vocación sacerdotal.

Dejaba al rector del seminario la tarea de pedir informes a los prefectos de disciplina, a todos y a cada uno de los profesores en particular, a los prefectos y profesores en común.

Para hacer el interrogatorio debía servirse de los formularios que acompañaban a la Instrucción. Luego, el rector, enviaba todo el material recogido al Ordinario, manifestando también el rector su propio parecer acerca de las condiciones del ordenando. El Obispo pedía, asimismo, informes al párroco del ordenando acerca de éste y de su familia, sirviéndose del formulario nº 2 de los ya nombrados; escuchaba por separado, al Rector y al Vice Rector, a otros eclesiásticos e incluso a seglares de reconocida probidad.

La Sagrada Congregación de Religiosos, el 21 de diciembre de 1931 estableció las obligaciones para los novicios que aspiraban al sacerdocio, en otra Instrucción la *Quantum religiones*[19].

El documento constaba de dos partes, la primera hacía referencia a la formación de los religiosos, exentos o no, que se destinaban a recibir

[18] AAS 23 (1931) 120-129.
[19] AAS 24 (1932) 74-81.

ordenes y la segunda al escrutinio que debía preceder a la ordenación. También esta Instrucción era aplicable a las Sociedades de Vida apostólica de varones.

Los religiosos y los miembros de estas Sociedades debían investigar cuáles eran las costumbres del candidato, su piedad, modestia, castidad, inclinación al estado clerical, aprovechamiento de los estudios y disciplina religiosa. Para adquirir este conocimiento se solicitaba el informe al "maestro de espíritu" y a otros que conocieran bien a los novicios por el trato más frecuente con ellos[20].

La Sagrada Congregación de Sacramentos también suscribió la Instrucción *Magna equidem* del 27 de diciembre de 1955[21] que confirmó y completó las anteriores.

Estos y otros antecedentes demuestran el cuidado que la Iglesia puso siempre a los fines de cerciorarse acerca de la idoneidad y vocación de los candidatos a las Ordenes Sagradas[22].

3. Naturaleza

Las indicaciones contenidas en la Carta que nos ocupa "son una orientación", "no son una ley en el sentido propio y canónico de la palabra o salvo naturalmente aquello ya contenido en el derecho canónico o particular". Así está redactado en el mismo documento[23].

La naturaleza del documento se encuentra subordinada al fin que persigue. Basándose en "la experiencia" de la misma Congregación y de no pocas diócesis, lo que se prescribe es una "recomendación" con vistas al bien de la Iglesia.

Es una "Carta Circular". No es un acto administrativo normal, como lo son las "Instrucciones" que dictan los Dicasterios de la Curia Romana con el objeto de desarrollar las leyes y determinar las modalidades de su aplicación.

[20] El can. 995 § 1 del CIC'17 recogía la disciplina acerca de los escrutinios para los religiosos.

[21] Cf. Leges Ecclesiae, vol. II Roma (1969), págs. 3435-3440.

[22] Basta hacer una superficial recorrida sobre algunos documentos emanados en el período comprendido entre los dos códigos: Pío XI, Enc. Ad Catholici Sacerdotii, del 20 de diciembre de 1935 (AAS 28 [1936] 41); Pío XII, Adh. Ap. Mentis nostrae, del 23 de septiembre de 1950 (AAS 42 [1950] 684); Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, Lit. Circ. "Ad Universos Episcopos Missae" del 27 de septiembre de 1960; Sagrada Congregación del Santo Oficio, Monitum Cum compertum, del 15 de junio de 1961 (AAS 53 [1961] 571); Pablo VI, Ep. Ap. Summi Dei Verbum, del 4 de noviembre de 1963 (AAS 55 [1963] 987-988; Enc. Sacerdotalis caelibatus, del 24 de junio de 1967 (AAS 59 [1967] 682 y 685).

[23] Cf. N° 9.

Las "Instrucciones" están subordinadas a las leyes, cuyas normas no pueden modificar. Una "Carta circular" depende de la finalidad a seguir, pero tiene en cuenta además de las leyes las Instrucciones habidas en ese sentido.

En este caso concreto, la finalidad de la Carta es recordar las leyes existentes acerca del juicio de idoneidad del candidato para recibir el diaconado y el presbiterado. El Código de 1983 es explícito en toda esta materia.

Pero hay algo más. Si bien no ordena, *recuerda* los beneficios de constituir una nueva institución canónica en la diócesis y en los institutos de vida consagrada, el "Consejo de Ordenes y Ministerios", indicando la conveniencia de este grupo estable de sacerdotes de actividad colegiada. La actividad reglamentaria actúa en este caso, de modo indicativo, "aconsejando" y formalizando un nuevo organismo diocesano. La carta no instituye el Consejo, pero sienta los antecedentes de lo que podría ser una ley en corto plazo.

4. Presentación

La Carta Circular se presenta con 12 puntos, divididos en 2 partes. La primera de estas partes deja en claro la "Ocasión de esta circular" y la segunda habla su "naturaleza" y "relación con el Código de Derecho Canónico".

Se agregan 5 anexos, "preparados por la Congregación para facilitar la aplicación concreta de esta carta". La firman Jorge Medina Estévez, entonces Arzobispo (y hoy Cardenal) y Gerardo Majella Agnelo, Arzobispo, Pro-Prefecto (hoy Prefecto) y Secretario de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos respectivamente.

B. Observaciones

1. Los escrutinios y el derecho a la intimidad y a la buena fama

El deber de respetar la buena fama de los demás y de proteger la propia intimidad, lo mismo que sus respectivos derechos, no proceden de un derecho positivo, sino de la ley natural. El derecho canónico, después de reconocer un largo camino de antecedentes, recoge el derecho-deber en el canon 220[24].

[24] A nadie le es lícito lesionar, legítimamente la buena fama de que alguien goza, ni violar el derecho de cada persona a proteger su propia intimidad.

En el momento de discernir la idoneidad del candidato a las Sagradas Ordenes, no pocas veces pueden mezclarse el deber de verificar las cualidades existentes y el derecho de que goza el mismo candidato a su intimidad y buena fama.

Debe decirse en primer lugar que no existe un derecho incondicional al sacerdocio por parte del candidato. Al diaconado y al presbiterado se llega por vocación, por invitación divina a un ministerio eclesial, y esta vocación se concretiza por confirmación apostólica. Esta es la razón por la cual la Iglesia retiene el derecho de conocer, opinar, afirmar y negar todo lo que fuera necesario para la admisión al seminario, a los Ministerios y a las Ordenes.

El Ordinario ejercerá este derecho y deber observando siempre el debido respeto por la intimidad de la persona en cuestión. Es posible confeccionar un elenco, ni exclusivo ni excluyente, para sintetizar esta doble interrelación de deberes y derechos:

– *El empleo de la información*: a nadie le es lícito excederse en los elementos de juicio relativos a la evaluación. No corresponde a los informantes extenderse sobre items de otros aspectos del candidato. Tampoco podrá hacer uso de esa ciencia para otros fines que no sea una contribución a la ordenación sagrada. El bien Supremo de las almas debe ser tenido en cuenta también aquí. Se trata de un bien Supremo para "toda la Iglesia" incluyendo al candidato mismo.

– *El derecho a la información*. El candidato tiene derecho a confiar que se adoptarán serios recaudos acerca de que la información relativa al discernimiento que la Iglesia realiza sobre su petición está directamente proporcionada al cuidado que le debe poner sobre la confirmación confidencial[25]. El derecho a la información que tienen los que deben opinar sobre el candidato debe ser total en lo que se refiere a este fin, pero aquellos cuidarán que las informaciones provengan de fuentes fidedignísimas y que, al recabarlas, no se esté revelando aspectos de la intimidad a otras personas extrañas.

En cuanto al acceso, del mismo candidato a las informaciones, estaría en todo su derecho a conocer los resultados de aquellos hechos que son de naturaleza pública, pero se debe evitar que se contacte con otras informaciones que fueron proporcionadas confidencialmente por los sacerdotes consejeros.

El derecho a la información del candidato posee el límite del derecho a informar en "absoluta libertad para que cada cual exprese su opinión según su conciencia"[26]. Y este derecho hace recordar que la actividad del con-

[25] En el anexo III, nº 5, al aconsejar el Consejo de Ordenes y Ministerios, prescribe que "las sesiones del Consejo, son por su naturaleza misma, reservadas".

[26] Cf. nº 4 del III.

sejero no es emitir un simple parecer, sino una opinión fundada en la realidad conocida que se deja constancia registrada de su voto[27], y que el candidato debe conocer la decisión tomada acerca de su solicitud, por medio del Obispo o Superior o por quien ellos deleguen[28].

La protección de la intimidad y la buena fama, fuera del sigilo sacramental, que es sagrado y no puede ser revelado bajo ningún motivo[29], se encuentra con la excepción de que por el derecho divino se tiene de revelar, en determinadas ocasiones, defectos, pecados o delitos cuando está en juego un bien superior. Por supuesto que debe entenderse la situación límite de cada uno de estos casos.

Así y todo, por ejemplo, cuando el canon 642 se refiere que para la admisión de alguien al noviciado se estima necesaria la colaboración de peritos para comprobar las cualidades de salud, carácter y madurez del candidato, debe quedar a salvo –y lo dice explícitamente– lo establecido en el canon 220.

Sin embargo, la obligación del Superior competente de "no tomar decisiones de importancia sin antes haber escuchado el parecer de personas experimentadas y conocedoras de la materia"[30], exige que se subordine el derecho a la intimidad y a la buena fama al deber de la Iglesia que prescribe el canon 1051.

La protección a la intimidad queda cumplida especialmente al excluir el parecer del director espiritual a la hora de admitir a los alumnos a las Sagradas Ordenes o de expulsarlos del seminario. Esta prescripción del canon 240,2 es más amplia que la del antiguo canon 1361 del Código de Derecho Canónico de 1917, según el cual sólo quedaban excluidos los confesores[31].

2. Aplicación de la Carta Circular

Son cinco los momentos del iter de la formación sacerdotal en los cuales deberá observarse la existencia de los escrutinios: admisión a las Sagradas Ordenes[32], ministerios sagrados, lectorado y acolitado[33], diaconado y presbiterado[34].

[27] Cf. nº 8.
[28] Cf. nº 9.
[29] Cf. can. 983,1.
[30] Nº 10 de la Carta.
[31] Para una completa y exhaustiva temática acerca de este tema, se puede acudir a M. D. COLOMBO *La protección de la intimidad* (can. 220) *y el examen psicológico en la admisión a la formación sacerdotal*, dissertatio ad laudeam, Roma, 1995; también a A. S. CANTERUCCIO, *Il diritto alla buona fama. Analisi e commento al canone 220*, Roma, 1991.
[32] Cf. can. 1034.
[33] Cf. can. 1035.
[34] Cf. can. 1036.

Deberá incluirse también los candidatos al diaconado permanente[35].

En el caso de los Ministerios sagrados habrá un solo escrutinio solamente en el caso excepcional en que los ministerios sean conferidos en una única ceremonia. Como lo mandado por la ley universal es la existencia de un "tiempo conveniente" entre ambos y seis meses entre el acolitado y diaconado, la lógica indica que deberá confeccionarse un escrutinio cada vez que el candidato reciba el Ministerio por separado[36].

La recepción de cada uno de los iter marcados componen distintos momentos de la formación para la recepción y ejercicio del sacerdocio que no deben confundirse de ninguna manera como distintos escalones de una promoción. En los *praenotanda*, del Pontifical Romano, dice que se debe diferenciar entre los ritos de recepción de Ordenes sagradas y recepción de Ministerios[37]. Esta diferenciación indicada es por la distinción que debe hacerse entre Ordenes y Ministerios, pero también resalta que la formación sacerdotal no debe confundirse con el tránsito de una carrera jerárquica con estados de menor o mayor importancia.

En cuanto a los aspectos que se deben estimar para valorizar la competencia de un candidato a los Ministerios y Ordenes sagradas, se encuentran todos aquellos que son relativos a las necesidades de la Iglesia universal, en congruencia con los cánones 233 y 257. Sería una visión reduccionista realizar los escrutinios basados en criterios relativos a la utilidad y/o necesidad de una Iglesia particular. Esta práctica fue llevada a cabo en los primeros siglos donde se ordenaba a un clérigo para ocupar un determinado cargo, por ejemplo la existencia de oficios vacantes determinaba el número de clérigos que debían ser ordenados, así como el grado de Orden al que habrían de asignarse. Pero los títulos de beneficio, patrimonio o pensión, lo mismo que el de ordenación, no deben ser tenidos hoy en cuenta. Un sacerdote es ordenado para la Iglesia de Cristo y por eso los criterios a seguir son principalmente universales.

Sin embargo nada obsta para que a lo que prescribe la Iglesia Universal se le agreguen "pareceres" o "criterios" con respecto a la pertenencia de una Iglesia particular determinada cuando ésta posee características muy singulares. De todos modos serán siempre consideradas como subordinadas a los criterios de la ley universal y nunca podrán ser considerados como absolutos. Si bien es cierto que se solicita que

[35] Cf. can. 1037.

[36] Para cada uno de los formularios, tanto de solicitud por parte de los candidatos, como de aceptación por parte del Ordinario o registros relativos a las ordenaciones o letras dimisorias, ver *La Curia Diocesana*, 2ª ed., Colección Facultad de Derecho Canónico-6, Editorial EDUCA (1998).

[37] Cf. Notas preliminares nº 3.

quienes emitan el voto sobre el candidato sean "sacerdotes de experiencia, de sana doctrina, y de probado criterio"[38] no pocas veces, algunas Iglesias particulares, cuentan con clero con poco conocimiento universal o que escasamente se interesan de otras necesidades eclesiales que las que presenta esa Iglesia. Sus criterios estarán de este modo condicionado por la falta de visión universal. Así no se debe abusar de colocar tantos y tan específicos criterios particulares que impidan el acceso a los Ministerios o a las Ordenes de aquellos candidatos que presenten características no tan comunes a esa particularidad, pero que están dentro de los requisitos que la Iglesia universal requiere.

En cuanto a los diversos aspectos que se debe juzgar la idoneidad de un candidato a los Ministerios y Ordenes Sagradas, hay un elenco claramente definido en la misma ley universal[39] y que pasamos a describir:

Fe íntegra: Es una referencia a la fe en sentido objetivo. Al estar destinados a "suscitar e ilustrar en fe, especialmente con el ministerio de la Palabra, por la cual nace la fe y se alimenta"[40] a todos los fieles, los candidatos deben profesar una fe verdadera con ausencia de herejía o cisma, e incluso la apostasía[41].

Pero además la integridad de la fe indica creer todo lo que la Iglesia enseña, de lo que es de fe definida y católica[42] y de lo que se pida asentimiento religioso tanto interno como externo a la doctrina que el Romano Pontífice o el Colegio de los Obispos, en el ejercicio de su magisterio auténtico, enseñen acerca de la fe y costumbres[43]. Esto enseña al formando a evitar todo lo que no sea concorde con estas enseñanzas.

Ciencia debida: La comprobación de los estudios realizados deben presumirse una vez terminados los estudios y exámenes prescritos, pero además debería realizarse una indagación más personalizada, especialmente en aquellos establecimientos donde estudian o se forman una cantidad considerable de candidatos. La complejidad del mundo contemporáneo exige una excelente preparación, también en este sentido, para que puedan responder a los principales interrogantes de esta sociedad globalizada, así como de las inquietudes de las almas más profundas[44].

[38] Cf. anexo III, nº 1.

[39] Cf. cáns. 1029 y 1051.

[40] Cf. can. 836.

[41] Que a su vez son un delito constituyente en irregularidades para recibir las Ordenes, conforme al can. 1041,2º y siguiendo estrictamente las definiciones de cada uno según el can. 751.

[42] Cf. can. 750.

[43] Cf. can. 752.

[44] Basta recordar el lamento de Santa Teresa de Jesús, en el libro de su vida, cuando dice "¡qué mal me hicieron confesores de poca ciencia!".

Buena fama y costumbres intachables: En el Código de Derecho Canónico de 1917[45] se exigía a los sacerdotes mayor santidad que a los laicos, por eso muchos santos confesores y maestros espirituales hicieron hincapié en esta singular sentencia[46]. El Concilio Vaticano II sostiene que la santidad es obligación de todo fiel[47] aunque existan diversos modos de serlo. En el caso de la santidad del sacerdote parece resaltada por su especial consagración a Dios[48].

El celibato, presentado en el Concilio Vaticano II como conforme al sacerdocio[49], debe ser tenido en cuenta, en concreto, según lo que prescribe el canon 277, así como las actitudes frente a la obediencia[50] conjuntamente con la "comunión jerárquica" que hace posible la necesaria unidad.

Especial atención deberá observarse frente al ejercicio de la caridad y de las otras virtudes humanas y sobrenaturales en las que se apoyan el ministerio y la vida de la Gracia[51].

Piedad sincera: La formación de los candidatos al sacerdocio deberá realizarse de tal modo que la piedad no se base principalmente en devociones particulares. La "piedad sincera" no debe dejar lugar a ninguna actitud de hipocresía religiosa, pero también a seguir el modo de santificarse de acuerdo a las leyes universales de la Iglesia. Inclusive, los sacerdotes que se ordenan en un determinado "Instituto" o "Movimiento" o "Camino", no deben olvidarse que se ordenan por, para y en la Iglesia única de Cristo, a quien deberán servir sincera y fielmente más allá de las particularidades de su piedad.

El estado de salud física y psíquica: La idoneidad del candidato dependerá en gran parte de su estado de salud física. Esto no es simplemente para evitar ulteriores conflictos sino en defensa del mismo candidato. No pocas veces la carencia de salud debida termina siendo gravoso para el sacerdote provocando innecesarias angustias y sinsabores.

Que hayan desaparecido las irregularidades por defectos físicos de las leyes anteriores[52] no implica que para ordenarse sacerdote no sea necesario contar con una "adecuada salud corporal". Se tendrá en cuenta

[45] Cf. can. 124.

[46] El Santo Cura de Ars, sentenció: "Cuando el pastor es santo, el rebaño es bueno; cuando el pastor es bueno, es fiel; cuando el pastor es sólo fiel, el rebaño es tibio".

[47] Cf. *Lumen Gentium* 39-42.

[48] Cf. *Presbyterorum Ordinis* 12; can. 276.

[49] Cf. *Presbyterorum Ordinis* 16.

[50] Cf. cáns. 273 y 274,2.

[51] Cf. cáns. 244; 282.

[52] Cf. CIC '17, can. 982,2°.

también "las disposiciones transmitidas, tal vez, por la herencia familiar"[53].

La ley universal[54] pide también la salud psíquica del candidato, no solamente considerando la "amencia" o falta de uso de razón que se da por supuesto, sino a otras enfermedades psíquicas. La ayuda de los peritos en estos casos es muy valiosa y debe existir en caso de prudente duda y, aunque no sea vinculante, su dictamen ha de ser tenido en cuenta una vez que se le ha sido solicitado.

Cabe destacar que es importante la elección de la persona que realizará la pericia. No pocas veces, en ciudades pequeñas existen pocos profesionales y se debe elegir entre ellos, sin ninguna otra opción. Lo primero que debe cuidarse es que el perito posea como base de los estudios que realiza una antropología cristiana y que la aplique luego en sus pericias. Es cierto que las enfermedades existen o no existen, independientemente de la interpretación de las causas y de su etiología, pero es necesario la objetividad del perito que a veces puede estar comprometida por las oscuridades del caso o por la tendencia inconsciente de favorecer a los que tiene simpatía, etc. Sin saber lo que la Iglesia entiende por "hombre", por "humanidad", es imposible elaborar un informe pericial de lo que la Iglesia quiere de ese "hombre", de esa "humanidad". Lo que el perito debe proponerse es ayudar al Superior competente en la búsqueda de la verdad prescindiendo si con esa ayuda sale beneficiado o perjudicado el candidato.

Es insuficiente que el perito se limite a describir los síntomas anormales y a sacar de ellos conclusiones sin haber hecho un análisis de las estructuras psíquicas del candidato. En todo caso, será conveniente redactar un interrogatorio capaz de abarcar todos aquellos cuestionamientos que le serán de utilidad al Superior, pero incluyendo siempre la fundamentación de la pericia.

Si el candidato se trata de una persona con anomalías ahora, en el presente, debe considerarse como inadaptada para el ejercicio del ministerio[55]. Debe observarse que la legislación canónica habla de "quien padece" y no "de quien padeció" la enfermedad psíquica, por lo que, si ha habido curación, no habría irregularidad. Pero eso no desaconseja que también en este caso, el candidato, sea objeto de una pericia psicológica o psiquiátrica, según los casos, a los efectos de tener la certeza de que esa patología ha desaparecido. Porque la salud psíquica requerida no es solamente para que no posea irregularidad canónica, sino para

[53] Cf. *Optatam Totius*, nº 6.
[54] Cf. can. 1041,1°.
[55] Cf. can. 1051 § 1.

que el candidato pueda vivir la forma de vida que pretende asumir y para que pueda eficazmente ejercer el santo ministerio.

En todos estos casos de aplicación para juzgar la idoneidad del candidato, el Obispo propio o el Superior mayor competente debe cuidar que el juicio vertido sea realmente prudente, dada la responsabilidad que pesa sobre el mismo. Si bien la idoneidad necesaria no implica la perfección ideal, es importante recordar que la Gracia no destruye la naturaleza ni la suplanta, sino que la supone y la perfecciona. Una vez que se descubre la semilla de vocación en el candidato, los responsables de conferir las Ordenes deberán facilitar todo lo necesario para que exista el proceso de formación y no se produzcan baches en el mismo, de tal modo que la idoneidad que podrá eventualmente encontrarse en el candidato, sea realmente el producto de un óbice suyo y no de un error, casi siempre culpable, de las estructuras encargadas de la formación del mismo.

3. El Consejo de Ordenes y ministerios

La Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos aconseja sobre la conveniencia de que exista un Consejo de Ordenes y Ministerios. En algunas Diócesis e Institutos de Vida Consagrada este Consejo ya existía aunque no en forma institucionalizada. Muchas veces el Obispo no solamente tenía en cuenta el parecer del rector y de los otros responsables de la formación, sino que escuchaba el parecer del Vicario General, los Vicarios Episcopales, algunos párrocos, etc. A veces, la consulta sobre alguno que otro candidato, la realizaba o al Consejo Episcopal o al Consejo Presbiteral o al Colegio de Consultores. En cualquiera de estos casos no se trataba de un verdadero Consejo de Ordenes y Ministerios tal como se encuentra redactado en el anexo III, sino un modo prudencial de realizar lo prescrito en el canon 1051,2°.

Pero en muchos otros casos, algunos Obispos han impuesto las manos a candidatos que revelaban algunos aspectos que daban acceso a incertidumbres sobre el futuro próximo de los mismos. Incluso sobre dudas presentadas por los mismos candidatos y que fueron solucionadas con la respuesta del Obispo: "puedes ordenarte bajo mi propia responsabilidad". La existencia de este error es repetido hasta el cansancio por muchos de los que han solicitado la pérdida del estado clerical en los últimos tiempos. Las dudas no se logran borrar solamente por la esperanza del Obispo.

El Consejo de Ordenes y Ministerios, convenientemente delineado por la Congregación, es una nueva institución, no obligatoria, no vinculante, pero que de existir debe ser erigida e integrada de acuerdo a los principios que allí figuran.

Puede existir en cada "Diócesis" o "Instituto de Vida Consagrada"; nada dice sobre las Sociedades de Vida Apostólica. Sin embargo debe tenerse en cuenta que se trata de juzgar sobre la idoneidad de los candidatos a ministerios y ordenes por lo tanto bien puede incluírselas por una sana analogía[56].

Integrantes: "Sacerdotes de experiencia, de sana doctrina y de probado criterio"[57]. Deben incluirse aquellos *ex officio* y *ratione munere*. No deben faltar entre sus integrantes el rector del Seminario, los formadores (excluidos los directores espirituales y los confesores), algunos párrocos, el Vicario Episcopal o delegado episcopal para el clero si lo hubiera, el Vicario General. En cuanto al número, del que nada dice el documento, debe ser prudentemente valorado por el Obispo o Superior respectivo de tal modo que se encuentren allí solamente las personas que son las que pueden aportar su juicio y no dificultarla por el gran número de sus componentes.

El Consejo debe tener los integrantes fijos, nada se habla de agregar eventualmente a otros sacerdotes. Esto no significa que el Obispo o Superior pueda consultar a quien crea necesario hacerlo. Pero su juicio no debe incluirse dentro de los emitidos por el Consejo.

Los miembros deben ser sacerdotes, es decir Obispo o Presbítero. Por lo tanto ningún diácono, ni permanente ni transeúnte, ni por supuesto ningún laico deberán formar parte de él.

En el caso de los Consejos pertenecientes a las Diócesis, nada obsta para que puedan integrarlo sacerdotes de un Instituto de Vida Consagrada o Sociedad de Vida Apostólica cuando se deba emitir los votos para sacerdotes diocesanos.

Nada dice tampoco acerca si, un Obispo, puede conformar este Consejo con los mismos miembros de otra institución, colegiada o no, existente en la diócesis, como por ejemplo el Consejo Episcopal o Presbiteral o el Colegio de Consultores, pero si lo constituye de este modo –por la escasez de clero, por ejemplo– se deberá recordar que la naturaleza de estos actos no corresponden a su competencia por derecho propio, sino por libre decisión del Obispo. Pareciera que el espíritu de la Carta es que exista institucionalmente independiente de estos cuerpos jurídicos diocesanos por la principal razón de la relación existente entre el número de sus componentes y la privacidad de la particular finalidad a conseguir.

[56] Además en la Instrucción *Quantum religionis* prescribe lo mismo para los institutos de vida consagrada como para las sociedades de vida apostólica.

[57] Cf. anexo III, n° 1.

Nombramiento: Deben ser nombrados por el respectivo Ordinario. En el Decreto debe constar también el tiempo determinado a que hace referencia el anexo III[58]. Un tiempo prudencial podrán ser de tres a cinco años, de tal modo que no quede comprometido por mucho tiempo el juicio de las personas de siempre, pero por otra parte conservar un ordenado criterio.

En el mismo Decreto de erección del Consejo, se podrán añadir los nombres de los que formarán parte de él en el primer período, aclarando quiénes ejercerán tal oficio *ratione officii* o por propio nombramiento.

Metodología: El Decreto de constitución del Consejo debe constar también la metodología a seguir: convocatoria, periodicidad de reuniones, modos de procedimiento, modo de presentación de los escrutinios, casas de formación de cuyos candidatos se emitirá el juicio, documentación requerida, registro y actas correspondientes, etc. Cuando el Decreto de constitución no lo contenga, es necesario redactarlo aparte, pero en todos los casos debe existir.

La metodología no debe ahogar de ninguna manera el espíritu de libertad para que cada uno exprese su opinión según su conciencia. La finalidad del Consejo es facilitar al responsable unipersonal de conferir las Ordenes y Ministerios para que adquiera la certeza requerida. De nada serviría poseer un Consejo de Ordenes y Ministerios perfectamente ordenado en su metodología pero únicamente útil en su formalidad.

Sin embargo, cuando una Institución posee claros estatutos y/o reglamentos se llega con mayor facilidad a los fines propuestos.

Características: Las sesiones deben ser "reservadas"[59]. El derecho a la buena fama y a la intimidad del candidato debe ser tenido en cuenta en todos y en cada uno de los casos. Esto incluye también la abstención de realizar comentarios acerca de pareceres que no sean fundados en hechos y en la verdad. La formación de la conciencia de quien emite el juicio es condicionante para que todo se mantenga dentro de la discrecionalidad que la materia requiere.

Cada uno de los Consejeros deberá emitir necesariamente un juicio, aun en el caso en que solamente pueda decir "me abstengo" si tiene ese grave dictamen de la conciencia. El juicio terminará con un "voto" que podrá ser emitido de viva voz, pero si alguno de los Consejeros solicita que se realice en secreto, basta ese pedido para que se realice de ese modo. En el voto se responde sobre si se recomienda o no al Obispo o al Superior competente, el llamado del respectivo candidato a la admisión, o al Ministerio o a la Orden respectiva.

[58] N° 1.
[59] Cf. Anexo III, n° 5.

El conjunto de votos dará origen a la recomendación del Consejo sobre si admitir o no al candidato; se trata de una suma de votos que convergerá en una sola recomendación, positiva o negativa. La actuación es en forma colegiada y se debe funcionar de este modo. No se trata por lo tanto de consultas individuales donde el resultado es el de cada uno de los miembros, sino que cada uno podrá expresar su juicio pero, al final, hay una sola conclusión, que es el producto de la suma de los votos.

Esta recomendación no será vinculante para el Obispo o Superior competente, pero constituirá "un acto de alto valor moral y del cual no se puede prescindir sino por motivos graves y muy bien fundados"[60]. Esto indica el valor que debe darse al consentimiento del Consejo debido que se trata de un acto trascendente en el que ya el legislador universal pone algunos límites[61]. La finalidad de todo esto es que el Superior eclesiástico, además de adquirir la certeza moral requerida, no deberá ya regirse por el simple voluntarismo y arbitrariedad.

En todos los casos, el resultado de la recomendación, deberá quedar registrado en el *dossier* del candidato correspondiente, en el que se dejará constancia la votación realizada, por supuesto sin registrar quién votó y cómo.

Información a los Candidatos: El responsable del llamado, especialmente en el clero secular, es una autoridad unipersonal[62], por lo tanto a él le compete la principal responsabilidad de observar todos los requisitos que anteceden a una ordenación. Por eso le compete también a él informar a los candidatos respectivos acerca de la decisión tomada en el Consejo sobre su solicitud. Deberá evitar todo aquello que compromete al libre voto secreto de los sacerdotes intervinientes y deberá dar a conocer el resultado junto con los considerandos y fundamentos. Podrá hacerlo él mismo o por un delegado.

Una vez que el candidato ha sido informado, el Obispo o el Superior deberá expresar su decisión final en forma de Decreto[63], emitido con un tiempo determinado en no menos de un mes, antes de la realización del rito de institución u ordenación[64].

[60] Cf. Anexo III, nº 7.
[61] Cf. can. 127 § 2,2º.
[62] Cf. can. 1016.
[63] Cf. can. 1034 § 1.
[64] Cf. Anexo III, n. 9-10.

IV. Ejemplos de aplicación concreta

1. La Diócesis de Quilmes (Argentina)

Decreto de constitución del Consejo de órdenes para el ministerio presbiteral

VISTO

– La existencia de candidatos al ministerio Presbiteral, pertenecientes al Seminario Santa María Reina de los Apóstoles, y a distintas Asociaciones de fieles autorizadas a formarlos en vistas a su incardinación en nuestra diócesis de Quilmes;

– la presentación de jóvenes célibes como candidatos al ministerio diaconal, en forma permanente;

– la presentación de diáconos permanentes como candidatos a la ordenación Presbiteral;

– la necesidad de proveer a una adecuada consulta para recibir a presbíteros de otras diócesis o congregaciones religiosas que solicitan trabajar pastoralmente o incardinarse en nuestra diócesis de Quilmes.

CONSIDERANDO

– la normativa canónica vigente en relación con la formación de los clérigos (cáns. 232-264); la persona de los ordenandos (cáns. 1024-1025), las condiciones personales exigibles (cáns. 1026-1032), los requisitos previos a la ordenación (cáns. 1033-1039), las irregularidades y otros impedimentos (cáns. 1040-1049), los documentos requeridos para la ordenación y la celebración de distintas instancias de discernimiento previo a la misma (cáns. 1050-11052); así como las disposiciones canónicas relativas a la adscripción o incardinación de los clérigos (cáns. 265-272);

– las sucesivas indicaciones de los Dicasterios romanos en relación con la admisión al seminario de candidatos provenientes de otros seminarios o de familias religiosas (Protocolo n° 157/96 de la Congregación para la Educación Católica) y los escrutinios acerca de la idoneidad de los candidatos a las Sagradas Ordenes (Protocolo n° 589/97 de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos);

– los documentos sobre Vida y Ministerio de los Diáconos Permanentes;

DISPONGO

1.- Se constituya un Consejo de Ordenes y Ministerios, presidido por el Obispo Coadjutor Monseñor Gerardo Tomás Farrell, e integrado de modo permanente por el Equipo de Formadores del Seminario, al que se sumarán aquellos sacerdotes de experiencia, sana doctrina y probado criterio, designados ad hoc para las sesiones colegiadas de escrutinios, pudiendo ser consultados aquellos sacerdotes donde los seminaristas realizaron prácticas pastorales y los docentes de los institutos de formación académica de la diócesis de Quilmes. Este Consejo establecerá un régimen de sesiones y de registro de sus recomendaciones.

2.- Las distintas Asociaciones de Fieles, propondrán al Obispo Diocesano de Quilmes la nómina de aquellos presbíteros miembros para su designación en calidad de formadores.

3.- La primera selección de los candidatos al Presbiterado, en orden al comienzo de su formación sacerdotal, así como la aceptación de los candidatos célibes al Diaconado permanente, estará a cargo del Equipo de Formadores del Seminario María Reina de los Apóstoles.

4.- Esta selección, en el caso de jóvenes pertenecientes a Asociaciones de Fieles, estará a cargo, en modo conjunto, de su Equipo de Formadores y el Equipo de Formadores del Seminario María Reina de los Apóstoles.

5.- La formación eclesiástica de los candidatos célibes al Diaconado Permanente como la de los diáconos en condiciones de pedir la ordenación presbiteral, será discernida por el Consejo de Ordenes y Ministerios.

6.- Los escrutinios en orden a la Admisión, Lectorado, Acolitado, Diaconado y Presbiterado de los seminaristas del Seminario María Reina de los Apóstoles y al Diaconado Permanente de los jóvenes célibes, estarán a cargo del Consejo de Ordenes y Ministerios. En el caso de candidatos provenientes de Asociaciones de Fieles, se incorporarán al mencionado Consejo, los formadores de tales Asociaciones.

7.- En todos los casos, deberá iniciarse y conservarse, una carpeta con documentación personal de cada candidato, quedando radicada dicha información en las distintas casas de formación hasta la ordenación diaconal, momento a partir del cual será transferida a la Curia Diocesana.

8.- La autorización para residir en la diócesis de Quilmes solicitada por los presbíteros de otras diócesis así como religiosos presentados por sus Superiores, la renovación de tal permiso y la eventual incardinación, serán recomendadas al Obispo Diocesano por el Consejo de Ordenes y Ministerios, en sesión colegiada.

Quilmes, 27 de abril de 1998.

Fiesta de Santo Toribio de Mogrovejo

+ Jorge NOVAK
Obispo de Quilmes
Hna. Noemí Alascio
Canciller

2. La Arquidiócesis de Santiago de Chile (Chile)[65]

14.- *Consejo de Ordenes*: Está formado por el Obispo que lo preside; por los Obispos Auxiliares; por el Vicario General y por el director del Departamento del Clero y el Secretario Canciller que actúe de moderador.

Tratará del examen de los candidatos que van a recibir los ministerios o las Sagradas Ordenes del Diaconado o Presbiterado.

Se reunirá cada vez que sea necesario. A dichas sesiones asistirá el Rector del Seminario si se trata de candidatos al Presbiterado (que además será quien los presenta); el Director de la Escuela del Diaconado, si se trata de candidatos al Diaconado Permanente. En este último caso participarán también los Vicarios Episcopales que presentan a los candidatos.

V. Decreto de constitución del Consejo de Ordenes y Ministerios en una Iglesia particular

NN
POR LA GRACIA DE DIOS
Y DE LA SANTA SEDE APOSTOLICA
ARZOBISPO/OBISPO DE .....

VISTO

la conveniencia de constituir el Consejo de Ordenes y Ministerios en esta Iglesia particular;

CONSIDERANDO

lo dispuesto por el canon 1051 del CIC (y del canon 771 § 3 y 4 del CICO) y lo establecido en la Carta Circular Prot N° 589/97 de la Con-

[65] Extraído del Estatuto de la Curia de Santiago de Chile.

gregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos de fecha 10 de noviembre de 1997.

POR LAS PRESENTES

1) Constituyo en la Arquidiócesis/Diócesis de ....., el Consejo de Ordenes y Ministerios;

2) Designo como miembros a: .....

.....

.....

.....

3) Notifíquese a los antes designados, comuníquese a quien corresponda, publíquese en el Boletín Oficial y archívese.

Dadas en ....., a los ..... días del mes de ..... del año del Señor de ....

FIRMA

Arzobispo/Obispo

FIRMA

Canciller

VI. Esquema para la constitución de un Consejo de Ordenes y Ministerios en una iglesia particular

1) En la Arquidiócesis/Diócesis de ..... se constituye el Consejo de Ordenes y Ministerios a los fines de cumplimentar lo dispuesto por el canon 1051 del CIC (y del canon 771 § 3 y 4 del CICO).

2) El Consejo estará integrado por el Vicario General, el Rector del Seminario, el Vicerrector, los formadores del seminario[66] y dos (o tres) sacerdotes elegidos libremente por el Arzobispo/Obispo entre los miembros del Colegio de Consultores Diocesanos o del presbiterio diocesano.

3) Será presidido por el Arzobispo/Obispo o un delegado por él designado. Designará asimismo un secretario quien será el encargado de labrar el acta.

4) El Consejo tendrá una duración de 3 años.

[66] En el caso de que sean numerosos deberán elegirse algunos de ellos, excluyendo siempre al director espiritual y a los confesores.

5) Será convocado, con la debida antelación, por el Arzobispo/Obispo o por su delegado, cada vez que exista la solicitud de los candidatos a la admisión, a los ministerios del lectorado y acolitado y a las sagradas ordenes del diaconado y del presbiterado.

6) Cada uno de los Consejeros contará con la documentación requerida de cada candidato de acuerdo al Anexo II.

7) En las sesiones del Consejo, cada uno de los miembros emitirá su opinión sobre cada uno de los candidatos, según su conciencia y los antecedentes que posean, con la más absoluta libertad. Seguirán para ello las pautas redactadas en el Anexo V.

8) Las sesiones y sus conclusiones poseerán carácter reservado. Los miembros prestarán los juramentos *de veritate dicenda* y *de secreto servando,* según derecho.

9) El voto de cada uno de los miembros, cuando alguno de ellos así lo solicitare, será secreto y no de viva voz. En él recomendará o no al Arzobispo/Obispo el llamado del respectivo candidato al rito litúrgico solicitado.

10) Se dejará constancia de la votación efectuada en el libro de Actas del Consejo. El resultado se incluirá en la carpeta de cada candidato.

11) Las conclusiones del Consejo no poseen carácter vinculante. El Arzobispo/Obispo no prescindirá de ellos sino por "motivos graves y muy fundadas razones"[67].

12) Los resultados serán informados al candidato por el Arzobispo/Obispo o por su delegado.

En ..... a los ..... días del mes de ..... del año del Señor de.....

FIRMA

Arzobispo/Obispo

FIRMA

Canciller

[67] Cfr. can. 127 § 2, 2°.

AADC V (1998) 185-195

MAGISTERIO Y DEFENSA DE LA FE

COMENTARIO CON OCASIÓN DEL MOTU PROPRIO AD TUENDAM FIDEI

José Manuel FERNÁNDEZ

SUMARIO: *I. Dinamismo legislativo. II. Motivo de la nueva normativa. III. Deber de conservar las verdades. 1. Primera categoría de verdades. 2. Segunda categoría de verdades. 3. Tercera categoría de verdades. Conclusión.*

El 18 de mayo de 1998 Juan Pablo II entregaba a la Iglesia la Carta Apostólica en forma de *motu proprio Ad tuendam fidem*, con la cual se introducen algunas normas en el Código de Derecho Canónico y en el Código de cánones de las Iglesias orientales. De ahora en adelante el canon 750 pasa a tener dos párrafos, el primero de los cuales consiste en el texto del canon vigente, y el segundo presenta la legislación canónica en relación con la segunda categoría de verdad, expresada en el 2° párrafo de la fórmula conclusiva de la *Professio fidei*, mediante una integración en el texto de los cánones 750 y 1371, n. 1 del CIC, y de los cánones 598 y 1436 del CCEO.

Desde la promulgación del actual Código de Derecho Canónico, es la primera vez que se le añade un agregado, para colmar una carencia. Quizás éste sea un primer paso de algo que se podrá ir presentando en el futuro. La frecuencia con que se hará, no nos corresponde a nosotros aventurarla. Tal vez a algunos esto les habrá sorprendido y se interrogarán sobre el porqué.

Para responder, se hace necesario no olvidar que el derecho eclesial es un instrumento eficiente para que la Iglesia se vaya perfeccionando a sí misma y realice de manera eficaz su función salvífica en este mundo. El derecho y la potestad judicial en la Iglesia no se comprenden si no se descubre la esencia de la institución eclesial, esto es, como misterio de comunión, sociedad visible y Cuerpo místico de Cristo, que constituyen una sola realidad[1].

[1] Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium* 8. Separar estos tres aspectos equivaldría a reducir la naturaleza de la Iglesia. *Communio* es una de las ideas

No deberíamos imaginar que nada en la legislación canónica puede modificarse o complementarse. Si para favorecer una administración cada vez mejor de la justicia, tanto en sus aspectos sustanciales como en los procesales, Su Santidad ha instituido una Comisión interdicasterial encargada de preparar un proyecto de Instrucción sobre el desarrollo de los procesos relativos a las causas matrimoniales, habrá que pensar pues, que algo en este campo se ha de modificar o complementar[2].

I. Dinamismo legislativo

El sistema del Código vigente posee una fundamentación teológico-jurídica que supone y prevé dinamicidad en la legislación. El sustento teológico lo constituye la concepción eclesiológica del Vaticano II. A esa imagen de Iglesia debe referirse siempre el Código, y aunque le resulte imposible traducirla perfectamente en lenguaje canónico, no la puede ignorar, ya que debe considerarla como el modelo principal cuyas líneas debe expresar él en sí mismo y en lo posible, según su propia naturaleza[3].

La Iglesia es Pueblo de Dios que peregrina en el tiempo buscando alcanzar su meta que está fuera de la realidad temporal. Por eso se alimenta *de* y *en* la esperanza; de ahí la dimensión escatológica que no se debe ignorar. Para entender los cambios y adaptaciones del derecho eclesial hay que remarcar esta nota de la comunidad creyente. Así se comprenderá el carácter histórico de la Iglesia, su provisionalidad y fragmentariedad.

---

eclesiológicas directrices del Vaticano II, si no *la* idea madre. Va unida a *communitas, societas*, pero al mismo tiempo designa su naturaleza, su *mysterium*: cf. KASPER, W., *Teología e Iglesia* (Barcelona, 1989), págs. 380-381. *Corpus mysticum* designa originariamente a la Sagrada Eucaristía, y tanto para Pablo como para los Padres de la Iglesia, la idea de Iglesia como Cuerpo de Cristo estuvo inseparablemente vinculada a la idea de Eucaristía: cf. RATZINGER, J., *Iglesia, ecumenismo y política* (Madrid, 1987), pág. 10.

[2] JUAN PABLO II, *Discurso a los oficiales y abogados del tribunal de la Rota Romana en la apertura del año judicial*, en: *L'Osservatore romano* (6-10-98) 10.

[3] "Instrumentum quod Codex est, plane congruit cum natura Ecclesiae, qualis praesertim proponitur per magisterium Concilii Vaticani II in universum spectatum, peculiarique ratione per eius ecclesiologicam doctrinam. Immo, certo quodam modo, novus hic Codex concipi potest veluti magnus nisus transferendi in sermonem *canonisticum* hanc ipsam doctrinam, ecclesiologiam scilicet conciliarem. Quod si fieri nequit, ut imago Ecclesiae per doctrinam Concilii descripta in linguam 'canonisticam' convertatur, nihilominus ad hanc ipsam imaginem semper Codex est referendus tamquam ad primarium exemplum, cuius lineamenta es in se, quantum fieri potest, suapte natura exprimere debet": JUAN PABLO II, Const. apost. *Sacrae disciplinae legis* (25-I-83): *EV* 8/ 628.

Según la intención de la Constitución dogmática *Lumen gentium*, y que la reflexión postconciliar no contradice, la expresión *Pueblo de Dios*, utilizada conjuntamente con otras denominaciones para designar a la Iglesia, viene a subrayar el carácter de *misterio* y de *sujeto histórico*. El primero designa a la Iglesia en cuanto ella proviene de la Trinidad. El segundo conviene a aquella, en cuanto actúa en la historia y a la cual contribuye a orientar y salvar.

Todo riesgo de dualismo y de yuxtaposición deben descartarse. Es el carácter mistérico el que para la Iglesia determina su naturaleza de sujeto histórico, y correlativamente es el sujeto histórico el que expresa la naturaleza del misterio.

La Iglesia no es algo que hacemos hoy, sino una realidad viva que recibimos de la historia de los creyentes y que vamos transmitiendo a los demás como algo no acabado, que sólo alcanzará su plenitud con la venida del Señor.

La actual legislación es ley para una Iglesia que se encuentra en el mundo de hoy, en conformidad con la Constitución pastoral *Gaudium et spes*, y por tanto una ley dinámicamente adaptada y adaptable. En virtud de la vida del Espíritu que anima al Pueblo de Dios, no se debe pensar en una ley completamente y por siempre adaptada[4]. Por eso será necesario tener presente el principio de *fidelidad en la novedad y de novedad en la fidelidad* [5].

A la Iglesia le corresponde tener una actuación histórica que sea salvíficamente eficaz, y lo logrará en la medida en que sea fiel a la misión divina que Cristo le ha encomendado, la cual incluye custodiar el depósito de la verdad revelada. Como tal, no sólo tiene el deber (responsabilidad) y el derecho (facultad) de cumplir lo que expresamente se le ha mandado, sino también el deber y derecho de implementar los medios necesarios para cumplir en concreto y adecuadamente, el mandato originario. Es aquí donde se puede percibir la característica *diaconal* que posee la ley en la Iglesia.

El Derecho Canónico, y por tanto estas nuevas normas introducidas en el Código, son para que funcione ordenadamente en unidad y con eficacia histórica, la Iglesia-Sacramento universal de salvación[6], que es *signo* de esa salvación por su actuación histórica, y por tanto visible, y es signo *eficaz* por la virtualidad de su Misterio y el mandato originario. Así el Derecho en la Iglesia, al ser necesario para el ministerio histórico de la Iglesia-Sacramento, está sirviendo a la Iglesia-Misterio, esto es, a la salvación.

[4] Cf. *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico* (a cura di C. CORRAL SALVADOR, V. DE PAOLIS y G. GHIRLANDA) San Paolo (Cinisello Balsamo, 1993), 197.

[5] JUAN PABLO II, Const. apost. *Sacrae disciplinae leges: EV* 8/ 633.

[6] Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium* 1; 9c; 48 b.

Se comprende entonces, que la justificación teológica del fenómeno canónico en la Iglesia no procede próxima, inmediata y directamente de la naturaleza pecaminosa del hombre, para evitar que los hombres abusen en sus relaciones sociales, ni para que se mantengan en un orden de mutuo respeto, sino de la naturaleza misma de la misión divina encomendada a la Iglesia.

II. Motivo de la nueva normativa

El fin que lleva a introducir estas nuevas normas, radica en que se quiere *"defender la fe* de la Iglesia católica contra los errores que surgen entre algunos fieles, sobre todo entre aquellos que se dedican al estudio de las disciplinas de la sagrada teología"[7].

Se hace necesario precisar que para la fe cristiana y su ejercicio concreto, se deben evitar extremos equivocados. Uno de ellos es el que surge de una concepción de la fe cristiana y de la vida eclesial en la que no se deja espacio alguno para una teología con autonomía propia. El otro sería el de una teología que, en nombre de la libertad de la ciencia, se liberase de los compromisos –normativos para la fe y eclesiales– de la teología.

Para tratar el tema de la relación entre Magisterio y teología, es fundamental afirmar de antemano que la premisa precedente, que ilumina a ambas realidades y a la que éstas deben servir, es la Verdad que nos hace libres. Aunque poseen dones y funciones diversos, Magisterio y teología tienen en última instancia el mismo fin: conservar al Pueblo de Dios en la Verdad que libera.

La teología, que es verdadero y propio saber científico, adquiere de modo indirecto un conocimiento siempre más profundo de la Palabra de Dios. Busca comprender de modo cada vez más profundo lo que ha creído y esclarecer la enseñanza de la Revelación frente a las exigencias de la razón, a la vez que dar a esta enseñanza una forma orgánica y sistemática.

Al Magisterio de los Pastores corresponde, a diferencia de la teología, la tarea de la presentación auténtica de la verdad de fe. Tiene la tarea de conservar, exponer y difundir la Palabra de Dios. Enseña auténticamente la doctrina de los Apóstoles y, aprovechándose del trabajo teológico, rechaza las objeciones y las deformaciones de la fe.

Pero el Magisterio no es exterior a la fe. Está por una parte, fundado en el dato objetivo de que la verdad de la fe no es una propiedad que el

[7] JUAN PABLO II, Carta apost. *Ad tuendam fidem* Introducción, en: *L'Osservatore romano* (17-VII-98) 6.

individuo o el Pueblo de Dios en su conjunto "posee" simplemente. La fe es y permanece como un don, que tanto al individuo como a la Iglesia es entregado siempre de nuevo, con plenos poderes. Así entonces, el Magisterio se funda sobre el carácter gracioso de la Revelación. El carácter vinculante y –en determinados casos– definitivo de una declaración magisterial está, por otra parte, fundado sobre el carácter escatológico de la Revelación de Cristo.

Al carácter de gracia, así como al escatológico de la verdad de la fe, pertenece naturalmente también el hecho de que la gracia entra en la historia concreta de los hombres y que su real entendimiento crece y madura en la historia. Esto no implica ninguna relatividad de los enunciados de la fe, sino que recuerda el hecho de que lo definitivo de esos enunciados es dado a nosotros sólo en la historia y a través de ella.

La colaboración del Magisterio y la teología tampoco es primariamente un problema disciplinar, sino que corresponde más bien a la lógica de la fe. Del mismo modo, no debería ser considerado de modo especial a la luz de los casos conflictivos, sino antes que nada a partir de los casos normales, no espectaculares, de lo eclesial cotidiano. Exige de ambas partes colaboración leal con un respeto recíproco. Para la teología, así como para el Magisterio, parece ser de gran ayuda tener presente con exactitud la especificidad del respectivo servicio a la verdad, además de no perder de vista la óptica del otro.

Si comprendiéramos en este contexto el rol de la ley canónica, desaparecería el temor que muchos experimentan frente a ella, a la cual observan como un yugo que oprime y no un instrumento al servicio de la libertad y la verdad.

No obstante todo, no faltarán quienes piensen que esta nueva normativa que se introduce en el texto legal coarta la investigación teológica y la libertad del teólogo. Conviene precisar que la libertad de investigación debe ser entendida no como ausencia de limitaciones, sino como adhesión sin reservas a la verdad descubierta o desvelada por la investigación. Esta transparencia frente a la verdad manifestada supone una actitud de aceptación de las leyes que rigen las ciencias prácticas –en este caso la teología–, que también podría llamarse "libertad". El sí –condición de libertad– que la teología dice al objeto de la ciencia que practica, debe dirigirse también al Magisterio y a su función eclesial. De aquí se deduce que no puede existir la teología, sin tener en cuenta al Magisterio.

III. Deber de conservar las verdades

El hecho de añadir normas nuevas es para que "expresamente se imponga el deber de conservar las verdades propuestas de modo defini-

tivo por el Magisterio de la Iglesia"[8]. Esto va unido a cuanto propone la *Profesión de fe* que elaboró la Congregación para la doctrina de la fe, y que contiene tres proposiciones o apartados, dirigidos a explicar las verdades de la fe católica que la Iglesia ha indagado o debe aún indagar más profundamente[9]. Estas tres categorías de verdades se presentan igualmente en la Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo[10].

1. Primera categoría de verdades

El primer apartado dice: "Creo, también, con fe firme, todo aquello que se contiene en la palabra de Dios escrita o transmitida por la Tradición, y que la Iglesia propone para ser creído, como divinamente revelado, mediante un juicio solemne o mediante el Magisterio ordinario y universal"[11].

Aquí se trata de doctrinas reveladas por Dios, y que pertenecen por tanto al *depositum fidei* confiado a la Iglesia. Son verdades contenidas realmente en la Palabra de Dios, así como nos las han transmitido la Sagrada Escritura y la Tradición. Al decir "juicio solemne", se entiende el ejercicio extraordinario de la autoridad docente, ya sea de un Concilio ecuménico, o del Papa cuando habla *ex cathedra*, y que definen que una doctrina es dogma de fe[12]. Este es un caso no muy frecuente, y el Código prescribe que ninguna doctrina debe ser considerada como definida infaliblemente, si no consta así de modo manifiesto[13].

El segundo modo como las verdades pueden ser presentadas para nuestra fe, es a través del ejercicio del magisterio ordinario y universal de la Iglesia. El Vaticano II explicó esta expresión, entendida como la enseñanza que realizan los Obispos dispersos por el mundo, pero conservando el vínculo de unión entre ellos y con el sucesor de Pedro, estando de acuerdo en que una doctrina debe retenerse como definitiva. Esto se manifiesta más claramente cuando reunidos en Concilio ecuménico proponen una doctrina como definitiva[14].

El depósito de la fe comprende no sólo materias de fe (objeto de fe), sino también materias referidas a la moral (objeto sea de fe o de prácti-

[8] *Ibid.*

[9] Comgregación para la Doctrina de la Fe, *Professio fidei et iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo,* (9-I-89): *AAS* 81 (1989) 105.

[10] Cf. Id. Instrucción sobre la vocación eclesial del teólogo *Donum veritatis* (24-V-90) 15-17: *AAS* 82 (1990) 1556-1557.

[11] Cf. *Ibid.* 15: *AAS* 82 (1990) 1556.

[12] Cf. Walf, K., *L'infallibilité, comme la voit le Code de droit canonique (canons 749-750)* en: *StCan* 23 (1989) 258-263.

[13] Cf. can. 749 § 3.

[14] Cf. Concilio Vaticano II, Const. dogm. *Lumen gentium* 25 b.

ca). No hay duda que algunas verdades morales son confirmadas por la divina revelación y han sido universalmente enseñadas como esenciales para la vida cristiana. La ley moral contenida en el depósito de la revelación (sólo principios básicos o también normas específicas), así como también la ley moral, revelada y propuesta por el magisterio ordinario y universal para ser profesada definitivamente, son cuestiones de pertenencia a la teología moral fundamental.

El objeto primario del carisma de infalibilidad de la Iglesia comprende la entera revelación divina, que se refiere a la fe o a la moral. Por consecuencia, si es evidente que una norma moral ha sido propuesta por el magisterio ordinario y universal como objeto de revelación divina, y por tanto de profesión definitiva de fe, se puede concluir que tal doctrina ha sido enseñada infaliblemente[15].

Cuando una verdad ha sido definida solemnemente o propuesta definitivamente por el magisterio ordinario y universal como parte de la revelación, el asentimiento requerido es aquel del acto de *fe teologal* por parte de todos los fieles. Por eso, quien obstinadamente las pusiera en duda o las negara caería en herejía[16].

Como ejemplos indicativos de doctrinas relativas al primer apartado, se pueden presentar los artículos de la fe del Credo, y los diversos dogmas cristológicos y marianos; la doctrina de la institución de los sacramentos por parte de Cristo y su eficacia en lo que respecta a la gracia; la doctrina de la presencia real y substancial de Cristo en la Eucaristía y la naturaleza sacrificial de la celebración eucarística; la fundación de la Iglesia por voluntad de Cristo; la doctrina sobre el primado y la infalibilidad del Romano Pontífice; la doctrina sobre la existencia del pecado original; la doctrina sobre la inmortalidad del alma y sobre la retribución inmediata después de la muerte; la inerrancia de los textos sagrados inspirados; la doctrina acerca de la grave inmoralidad de la muerte directa y voluntaria de un ser humano inocente[17].

2. Segunda categoría de verdades

El segundo apartado afirma: "Acepto y retengo firmemente, asimismo, todas y cada una de las cosas sobre la doctrina de la fe y las cos-

[15] Cf. SULLIVAN, F., *Note sulla nuova formula per la professione di fede*, en: *CivCatt* 140 (1989) 132.

[16] Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la "Professio fidei"* (29-VI-98) n. 5, en: *L'Osservatore romano* (17-VII-98) 8; cáns. 750-751.

[17] Cf. Id. *Nota doctrinal ilustrativa...*, n. 11.

tumbres, propuestas por la Iglesia de modo definitivo"[18]. Aquí se refiere a las verdades necesariamente conexas con la divina revelación, sea por razones históricas, o por lógica concatenación[19]. El objeto de esta fórmula comprende *"todas aquellas doctrinas que conciernen al campo dogmático o moral, que son necesarias para custodiar y exponer fielmente el depósito de la fe, aunque no hayan sido propuestas por el Magisterio de la Iglesia como formalmente reveladas"* [20].

No se hace referencia alguna a la revelación divina. El género de doctrina aquí entendido es aquel que se conoce como "objeto secundario" de la autoridad docente de la Iglesia. Mientras que el "objeto primario" consiste en toda la doctrina referida a la fe o a la moral que ha sido divinamente revelada, el "objeto secundario" es el conjunto de doctrinas referidas a la fe o a la moral, que no son reveladas en sí mismas, pero que se requieren para la defensa o la exposición de aquello que está contenido en el depósito de la fe. Se debe tratar de una doctrina conexa de tal modo con la verdad revelada, que la Iglesia se deba pronunciar *definitivamente* sobre esta materia, para poder efectivamente defender o explicar algún aspecto de la misma revelación.

Cuando la *Nota doctrinal ilustrativa de la fórmula conclusiva de la "Professio fidei"* afirma que el objeto de la segunda proposición de la *Profesión de fe* comprende aquellas doctrinas relacionadas al campo moral, cita expresamente dos encíclicas[21].

Primeramente, *Humanae vitae* n.4, que desarrolla la temática referida a la competencia del Magisterio de la Iglesia acerca de los principios de la doctrina moral del matrimonio, que está fundada sobre la ley natural iluminada y enriquecida por la revelación divina; y el rol de interpretación de la ley moral natural que le corresponde a él.

Luego cita a *Veritatis splendor* nn.36-37, donde vienen rechazadas las posiciones de quienes, contra la Sagrada Escritura y la doctrina constante de la Iglesia, niegan que la ley moral natural tenga a Dios por autor y que el hombre mediante su razón participe de la ley eterna. Igualmente no es aceptada la postura de quienes afirman la autonomía de la razón frente a las normas objetivas de moralidad, y la negación de una competencia doctrinal específica de parte de la Iglesia y de su Magisterio sobre normas morales determinadas y referidas al llamado "bien humano".

[18] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Instr. *Donum veritatis* 16: *AAS* 82 (1990) 1557.

[19] Cf. Id. Carta. apost. *Ad tuendam fidem*, 3.

[20] Id. *Nota doctrinal ilustrativa...*, n. 6.

[21] Cf. *Ibid.* nota 13.

Las doctrinas a las que alude esta segunda proposición, pueden ser definidas por el Romano Pontífice cuando habla *ex cathedra*, o por el Colegio de los Obispos reunido en Concilio, o también pueden ser enseñadas infaliblemente por el Magisterio ordinario y universal de la Iglesia como una *sententia definitive tenenda*[22].

La respuesta que estas verdades exigen de parte del creyente no es, como en el apartado anterior, de fe divina, sino de un *asentimiento firme y definitivo,* fundado sobre la fe en la asistencia del Espíritu Santo al Magisterio de la Iglesia, y sobre la doctrina católica de la infalibilidad del Magisterio en estas materias. Quien las llegara a negar no estaría en plena comunión con la Iglesia católica y asumiría la posición de rechazo de la verdad de la doctrina católica[23].

En cuanto a los ejemplos de verdades de este segundo apartado, encontramos las que están conectadas con la Revelación por necesidad *lógica*[24]: el desarrollo del conocimiento de la doctrina sobre la definición de la infalibilidad del Romano Pontífice, antes de la definición dogmática del concilio Vaticano I, y el primado de jurisdicción del Sucesor de Pedro; la doctrina sobre la ordenación sacerdotal reservada sólo a los hombres; la doctrina de la ilicitud de la eutanasia, la prostitución y la fornicación[25].

Con relación a las verdades conexas con la revelación, por necesidad *histórica*, que deben creerse de modo definitivo pero que no pueden ser declaradas como divinamente reveladas, encontramos: la legitimidad de la elección del Romano Pontífice o de la celebración de un concilio ecuménico, la canonización de los santos, la declaración de León XIII sobre la invalidez de las ordenaciones anglicanas[26].

[22] Cf. CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium,* 25 c; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal ilustrativa...*, n. 6.

[23] Cf. *Ibid.*

[24] Se trata de las verdades que evidencian una *conexión lógica* que expresa una etapa en la maduración del conocimiento de la misma revelación, y que la Iglesia está llamada a recorrer: cf. *Ibid.* n. 7.

[25] Cf. *Ibid.* n. 11; JUAN PABLO II, Carta enc. *Evangelium vitae* 65: *AAS* 87 (1995) 477; Id. Carta apost. *Ordinatio sacerdotalis* 4: *AAS* 86 (1994) 548; CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Respuesta a la duda sobre la doctrina de la carta apostólica "Ordinatio sacerdotalis"*: *AAS* 87 (1995) 1114; *Catecismo de la Iglesia Católica*, nn. 2353-2355. Resulta curioso que, mientras en anteriores discursos y artículos, se citaba como ejemplo de verdades indicadas en el segundo apartado de la *Professio fidei*, la Carta de la Congregación para la doctrina de la fe *sobre la recepción de la comunión eucarística por parte de los fieles divorciados;* ahora en la *Nota doctrinal ilustrativa* no aparece mencionada: cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la asamblea plenaria de la Congregación para la doctrina de la fe,* n. 4, en: *L'Osservatore romano* (8-XII-95) 2; BERTONE, T., *A propósito de la aceptación de los documentos del Magisterio y del disenso público,* en: *L'Osservatore romano* (3-I-97) 10.

[26] Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal ilustrativa...*, n. 11.

3. Tercera categoría de verdades

En el tercer apartado se dice: "Me adhiero, además, con religioso obsequio de voluntad y entendimiento, a las doctrinas enunciadas por el Romano Pontífice o por el Colegio de los obispos cuando ejercen el Magisterio auténtico, aunque no tengan la intención de proclamarlas con un acto definitivo"[27].

Se trata de doctrinas respecto a las cuales los Pastores de la Iglesia ejercitan el Magisterio auténtico; es decir, doctrinas referidas a la fe y a la moral. El Concilio Vaticano II describe a los obispos, como "doctores auténticos, es decir, revestidos de la autoridad de Cristo, que predican al pueblo a ellos confiados, la fe que se debe creer y aplicar en la vida"[28]. La misma sección de la Constitución dogmática *Lumen gentium* prosigue: "...los fieles tienen obligación de aceptar y adherirse con religiosa sumisión del espíritu, al parecer de su obispo en materia de fe y de costumbres cuando él las expone en nombre de Cristo".

Cuando la Iglesia afirma su derecho de hablar "auténticamente" sobre materias de fe y moral, éste último término incluye no sólo la enseñanza moral del Evangelio, sino también la ley moral natural. El Vaticano II lo expresa del siguiente modo: "Pues por voluntad de Cristo, la Iglesia católica es la maestra de la verdad, y su misión es exponer y enseñar auténticamente la Verdad, que es Cristo, y al mismo tiempo declarar y confirmar con su autoridad, los principios del orden moral que fluyen de la misma naturaleza humana"[29].

El ejercicio de este Magisterio auténtico, de modo especial a partir de la publicación de la encíclica *Rerum novarum* de León XIII en 1891, indica que la Iglesia no ve su autoridad docente limitada a los problemas de moral personal. Ella ha afirmado regularmente la propia competencia para pronunciar juicios con relación al orden de la sociedad humana, en cuanto sean problemas de índole moral[30].

El asentimiento que se requiere para este grado de verdades es la adhesión con religioso obsequio de voluntad y entendimiento[31]. Esto significa que, a la doctrina propuesta, los fieles deben adherir por motivos de fe y responder con un asentimiento intelectual de orden religioso: *religioso animi obsequio*[32].

[27] Cf. Id. Carta apost. *Ad tuendam fidem*, 2.

[28] CONCILIO VATICANO II, Const. dogm. *Lumen gentium*, 25 a.

[29] Id. Decl. *Dignitatis humanae*, 14 c.

[30] Cf. SULLIVAN, F., *ibid.* 137.

[31] Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta apost. *Ad tuendam fidem*, 2.

[32] Cf. PHILIPS, G., *La Chiesa e il suo mistero. Storia, testo e commento della Lumen Gentium* (Milano, pág. 1986), 282; URRUTIA, F., *Obsequio religioso de entendimiento y voluntad (can. 752). Clarificación de su sentido*, en: URTEAGA, J.M. (ed.), *La misión docente de la Iglesia* (Salamanca, 1992), págs. 21-40.

Como ejemplos de doctrinas pertenecientes al tercer apartado se indican *"en general las enseñanzas propuestas por el Magisterio auténtico y ordinario de modo no definitivo, que exigen un grado de adhesión diferenciado, según la mente y la voluntad manifestada, la cual se hace patente especialmente por la naturaleza de los documentos, o por la frecuente proposición de la misma doctrina, o por el tenor de las expresiones verbales"*[33].

Conclusión

Una constante a lo largo de todo el pontificado de Juan Pablo II ha sido su defensa permanente de la verdad revelada por Cristo y la búsqueda de todos los medios necesarios para exponerla íntegramente. No podemos ignorar que durante el ejercicio de su ministerio petrino ha debido afrontar graves dificultades originadas por la problemática del *disenso*, entendido éste algunas veces como una forma radical que pretende el cambio de la Iglesia según un modo de protesta inspirado en lo que se hace en la sociedad política. En otros momentos el disenso ha apelado a argumentaciones sociológicas que fundamentan el valor de una enseñanza, según el número de los cristianos que opinan de modo semejante. Se comprende entonces que haya querido reformular y ampliar la *Professio fidei* de 1967[34] con la nueva fórmula de 1989, e incluir estas modificaciones en el texto legal vigente.

La fuente de la teología es la Palabra de Dios escrita y transmitida, y en relación con ella, el Magisterio tiene un papel secundario. Es verdad que es su único intérprete "auténtico", pero es siempre su intérprete. Su función es la de estar al servicio de la Palabra.

Al "servidor" sólo se le pide intervenir en ciertos y determinados casos. Así, por ejemplo, cuando la Palabra de Dios se interpreta incorrectamente o corre el riesgo de ser manipulada. Por ser "servidor", el Magisterio nunca debería ser confundido con el "Maestro"[35]. Como "servidor" útil, debería ser aceptado con respeto y gratitud. No por respetarlo y agradecerle es que el teólogo deba perder la *audacia* para responder a los interrogantes del hombre de hoy, y la *paciencia* para madurar y modificar las propias opiniones cuando no son conformes a la fe eclesial[36].

[33] CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Nota doctrinal ilustrativa...*, n. 11.

[34] Cf. *Professio fidei*: *EV* 2/1171.

[35] Cf. *Mt* 23, 8. 11.

[36] Esa *audacia* la había deseado el Papa, cuando dirigiéndose a los teólogos alemanes en Altötting, el 18 de noviembre de 1980, les decía: "Zeigen Sie den Menschen der Kirche, da Sie sich dabei nicht auf vergangene Relikte verlassen, sondern da unsern groes Erbe von den Aposteln bis heute zugleich ein groes Potential zur Beantwortung heutiger Sinnfragen in sich birgt": *AAS* 73 (1981) 103. Y llamando a la *paciencia* para madurar, afirmaba: "Die wissenchaftliche und gerade die theologische Erkenntnis braucht den Mut zum Wagnis und die Geduld des Reifens": *Ibid.* 101.

AADC V (1998) 197-217

EL DIACONADO PERMANENTE EN LOS RECIENTES DOCUMENTOS PONTIFICIOS*

Carlos I. HEREDIA

SUMARIO: *1. Los nuevos documentos y su carácter vinculante. 2. Objetivos de la nueva normativa: unidad y revisión. 3. El restablecimiento del diaconado. 4. La concepción teológica del diaconado. a. Iconos vivos de Cristo Servidor. b. Al servicio del obispo y su presbiterio. c. Entre la jerarquía y los fieles. d. Carácter colegial del diaconado. 5. El itinerario diaconal. a. El discernimiento de la vocación diaconal. b. La formación inicial. c. La ordenación diaconal. d. Las áreas de la formación. e. La formación permanente. 6. Algunas situaciones diaconales particulares.*

Uno de los signos prometedores de la renovación promovida por el Concilio Vaticano II ha sido la creciente difusión del diaconado "como grado propio y permanente de la jerarquía" (LG 29). Los abundantes estudios teológicos e históricos que permitieron la decisión conciliar[1], no son tan abundantes en el posconcilio y casi han desaparecido en las últimas décadas[2]. Por el contrario, la cantidad de diáconos permanentes ha crecido en todo el mundo.

*Conferencia en el 8º Encuentro Nacional de Directivos de Escuelas de ministerios y diaconado permanente, Córdoba, 18-20 setiembre 1998.

[1] De todos ellos descuella la denominada "suma del diaconado" publicada bajo la dirección de K. RAHNER y H. VORGRIMLER en Alemania: "*Diaconia in Christo. über die Erneuerung des Diakonates* (Col. Quaestiones disputatae 15-16) HERDER (Fribourg-Bâle-Vienne, 1962), traducida parcialmente bajo la dirección de P. WINNINGER e Y. CONGAR: *Le diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui* (Col. Unam Sanctam 59) Cerf (Paris, 1966).

[2] Son de importancia las *Actes du Colloque Diaconat XXIe siècle. Louvain-la-Neuve, Facultè de théologie et de droit canonique, 15-17 sept. 1994*. Un autor ha señalado que, por ejemplo, la prestigiosa "Nouvelle Revue Theologique" de dicha Facultad, no publicó ningún artículo sobre el tema desde 1965 (cf. BORRASA, *Le diaconat exercé en permanence: restauration ou rétablessement?*: Nouvelle Revue Theologique [Louvain] 118 [1996] 818). Quizás motivados por la necesidad de redactar la legislación particular en la materia, mientras disminuyeron los estudios teológicos, están aumentando los del ámbito canónico (cf. BEYER, J., *Les diacres permanents*: Folia Theologica [Budapest] 3 [1992] 33-53; HEREDIA, C., *El diácono permanente en el derecho eclesial latino vigente*: Anuario Argentino de Derecho Canónico 3 [1996] 211-230; BEYER, J., *Il diaconato permanente nell'attuale vita ecclesiale*: Quaderni di Diritto Ecclesiale [Milano] 10 [1997] 134-142, se trata de un número monográfico sobre el diaconado).

1. Los nuevos documentos y su carácter vinculante

Fue esta la razón por la cual, luego de las respectivas Asambleas plenarias de los miembros de la Congregación para el Clero y la Congregación para la Educación Católica realizada en noviembre de 1995[3], se publicó la "Ratio fundamentalis institutionis diaconorum permanentium" (R) y el "Directorio para el ministerio y la vida de los diáconos permanentes" (D) el 22.2.98, con una "Introducción" común a ambos, y una "Declaración conjunta" donde se lee:

> "Estos dos documentos, que son ahora publicados por autoridad de los respectivos Dicasterios, aunque cada uno conserva su propia identidad y su valor jurídico específico, se reclaman y se integran, y se desea vivamente, en virtud de su lógica continuidad, y se desea vivamente que sea presentados, acogidos y aplicados siempre en su integridad. La introducción, punto de referencia y de inspiración de toda la normativa, aquí publicada conjuntamente, permanece indisolublemente ligada a ambos documentos"[4].

Respecto al Directorio, la Declaración afirma que "tiene valor no sólo exhortativo sino, como también el precedente para los presbíteros, reviste un carácter jurídicamente vinculante allí donde sus normas "recuerdan iguales normas disciplinarias del Código de Derecho Canónico", o "determinan los modos de ejecución de las leyes universales de la Iglesia, hacen explícitas sus razones doctrinales e inculcan o solicitan su fiel observancia". En estos casos concretos, el Directorio debe ser considerado como formal Decreto general ejecutivo (cf. c. 32)".

Para determinar el valor jurídico de la Ratio es necesario tener en cuenta que la Declaración afirma lo siguiente: "La Congregación ha pensado ofrecer a los Episcopados este subsidio, análogo a la 'Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis' a cumplir de modo adecuado las prescripciones del canon 236 del CIC, con el fin de garantizar en la Iglesia la unidad, la seriedad y la integridad de la formación de los diáconos permanentes".

¿Se trata de una mera "analogía" con la Ratio de los presbíteros? A diferencia del canon 242, donde se dispone que "en cada nación ha de haber un Plan de formación sacerdotal, que establecerá la Conferencia Epis-

[3] Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la Asamblea plenaria de la Congregación para el clero* 30.11.95: OR 27 (1995) 687.

[4] Por esta razón, una nota de la Introducción dispone que, "en el caso de publicación separada de los dos documentos, éstos deberán llevarla".

copal, teniendo presentes las normas dadas por la autoridad suprema de la Iglesia, y que debe ser aprobado por la Santa Sede y que debe también adaptarse a las nuevas circunstancias mediante una nueva aprobación de la Santa Sede", el canon 236 dispone que los candidatos al diaconado permanente han de ser formados "de acuerdo con las prescripciones de la Conferencia Episcopal", es decir, no hay una mención explícita de normas pontificias. No obstante, por tratarse de decretos generales de una Conferencia de Obispos, a tenor del canon 455 § 2 se requiere su *recognitio* de parte de la Santa Sede. Sin embargo, la Ratio es presentada no sólo como instrumento de "ayuda" sino también como "norma" que han de implementar las Conferencias de Obispos, incluso revisando la normativa ya revisada por la Santa Sede: "Dicho documento –conforme a su misma naturaleza– indica solamente algunas líneas fundamentales de carácter general, que constituyen la norma que las Conferencias Episcopales deberían tener en cuenta para la elaboración o la eventual mejora de las respectivas *rationes* nacionales" (n.14 cf. n.15).

2. Objetivos de la nueva normativa: unidad y revisión

Uno de los acentos de esta normativa es inscribir la decisión del Concilio Vaticano II "en armonía con la antigua tradición y con los auspicios específicos del Concilio Tridentino... frente a los desafíos del ya inminente Tercer Milenio" (Declaración conjunta). Con esta indicación se recuerda la continuidad de la praxis eclesial y al mismo tiempo la dificultades que en la historia la misma ha encontrado, pues –luego del florecimiento en el primer milenio– el diaconado, "por varias razones, conoció una lenta decadencia" y la prescripción del Concilio de Trento "no encontró una actuación concreta" (Introducción n. 2). La interpretación de la historia de ambas situaciones requiere de ulteriores clarificaciones e investigaciones.

El horizonte de la historia de la Iglesia permite advertir el objetivo de ambos documentos en el momento presente, enunciado en la Declaración conjunta:

– el desarrollo del diaconado, "por su incremento, necesita hoy de *unidad de enfoques*, de ulteriores elementos clarificadores y, a nivel operativo, de estímulos y puntualizaciones pastorales"[5];

[5] El tema aparece en otras partes: "han hecho surgir numerosos elementos de convergencia y la necesidad, cada vez más sentida en nuestro tiempo, de una *armonía concertada*, para ventaja de la *unidad* en la formación y de la eficacia pastoral del sagrado ministerio"; "asegurar aquella estabilidad de criterios que no dejará de garantizar dentro de la legítima pluralidad la indispensable *unidad*, con la consiguiente

– "Es la realidad diaconal... la que postula hoy una *revisión del camino recorrido hasta ahora*, para alcanzar una clarificación global, indispensable para un nuevo impulso de este grado del Orden sagrado".

Búsqueda de unidad a la vez que revisión de lo realizado, son las estimulantes propuestas de la nueva normativa. Sin embargo, como lo dicen los textos antes citados, se trata de buscar una armonía, donde la unidad asuma la *legítima pluralidad* y la revisión requiere la *adaptación* a nuestro tiempo. Mientras la legítima pluralidad es fácilmente comprensible y coloca al contenido de estos documentos como el mínimo normativo que tutela la catolicidad del diaconado posconciliar, la segunda afirmación requiere ulteriores precisiones por no ser tan evidente.

Siguiendo el orden cronológico de la promulgación de los documentos conciliares, debemos observar que en LG 29 se habla de la "restitución (*restitui*) del diaconado como grado propio y permanente de la jerarquía", en OE 17 se ordena que "se establezca (*instauretur*) el instituto del diaconado permanente donde hubiese caído en desuso", y en AG 16f se exhorta a la "restauración (*restauretur*) del orden del diaconado como estado permanente de vida". Es decir, si pensamos en "restaurar" el orden diaconal podemos preguntar de qué se trata: ¿es el diaconado ejercido en el primer milenio o el que residualmente permaneció en el segundo?, ¿se trata del orden diaconal ejercido actualmente en oriente con una fuerte impronta litúrgica o del diaconado como se ejerció en las diaconías occidentales con una acentuación del servicio caritativo? En realidad, el Concilio Vaticano II, más que "restaurar" el diaconado en sí (que, por otra parte, nunca había desaparecido totalmente), ha "restituido" o "restablecido" el ejercicio *permanente* del diaconado, "no como

---

fecundidad de un ministerio que ha producido ya buenos frutos y promete una válida contribución a la nueva evangelización" (Declaración conjunta); "Su finalidad es ofrecer un instrumento para orientar y *armonizar*, respetando las legítimas diferencias, los programas educativos elaborados por las Conferencias Episcopales y por las diócesis que, a veces, resultan muy diferentes entre sí" (R 2); "Para ayudar a las Conferencias Episcopales a trazar itinerarios formativos que, atentos a las diversas situaciones particulares, estén sin embargo en sintonía con el camino universal de la Iglesia... De tal manera, y sin menoscabo de la creatividad y singularidad de las Iglesias particulares, se indican los principios y los criterios sobre los que puede programarse la formación de los diáconos permanentes con seguridad y en armonía con las demás Iglesias" (R 14); "El programa de formación... deberá... adaptarse a las necesidades y a los planes pastorales locales" (R 55). Esta preocupación de proteger lo particular en la unidad, también se afirma respecto a la formación espiritual de cada diácono: "El itinerario formativo deberá tener en cuenta estas diversas modulaciones y ofrecer, según el tipo de candidato, caminos espirituales diferenciados" (R 12).

un puro y simple grado de acceso al sacerdocio" (Introducción n.3). El problema no es secundario, pues entonces no se trata de mirar la tradición sólo como un conjunto inerte de elementos a conservar como en un museo, sino a leer las fuentes patrísticas y eclesiásticas como inspiradoras de las respuestas a los desafíos contemporáneos de la evangelización. No se trata simplemente de "copiar" el pasado, sino de mantener los sacramentos instituidos en el Señor en las nuevas circunstancias de la Iglesia. Se trata propiamente de una la *inventio* con la doble ambigüedad de su palabra: redescubrimiento y creación[6].

Por esta razón, la Ratio afirma con claridad: "Las líneas de la ministerialidad originaria del diaconado están, pues, como se deduce de la antigua praxis diaconal y de las indicaciones conciliares, muy bien definidas. Pero, si dicha ministerialidad originaria es única, son, en cambio, diversos los modelos concretos de su ejercicio, que deberán ser sugeridos, en cada ocasión, por las diversas situaciones pastorales de cada Iglesia" (n. 10). Es decir, en el diaconado –como en todos los sacramentos de la Iglesia– debe distinguirse el *núcleo inmutable* (el *salva illorum substantiae* que la Iglesia no puede modificar) y las *actuaciones históricas concretas* de esa realidad. Mientras lo primero es ámbito de estudio y reflexión de la teología, lo segundo depende del derecho eclesial que ha de responder a las peculiares circunstancias pastorales no sólo de un determinado lugar sino también de una época particular de la vida eclesial. De allí que toda indicación operativa ha de surgir de una clara idea iluminada por la fe: "La eficacia de la formación de los diáconos permanentes depende, en gran parte, de la subyacente concepción teológica del diaconado. Ella, en efecto, ofrece las coordenadas para determinar y orientar el itinerario formativo y, al mismo tiempo, señala la meta a seguir" (n. 3).

Esta saludable tensión entre el respeto a la tradición viva de la Iglesia del Primer Milenio y la adaptación a la nueva evangelización del Tercer Milenio, se observa a lo largo de ambos documentos.

3. El restablecimiento del diaconado

El florecimiento del diaconado en el posconcilio muchas veces ha suscitado sentimientos contrarios: están quienes –viendo las funciones asignadas a los diáconos– piensan que las mismas pueden ser desem-

[6] "L'usage langagier, afirma A. Borras, n'est pas neutre: délibérément, nous avons évité de parler de "restauration". Ce terme aurait trop vite suggéré telle ou telle forme du "diaconat de jadis". Nous avons choisi de parler de "rétablessement". C'est le principe de l'exercice en permanence du diaconat que a été rétabli" (*Le diaconat* 822).

peñadas por laicos; otros, por el contrario, desde el mismo punto de partida, observan que los diáconos no serían necesarios si hubiese suficientes sacerdotes[7].

"Las razones que han determinado esta elección, se afirma en el n. 2 de la Introducción común, fueron sustancialmente tres: a) el deseo de enriquecer a la Iglesia con las funciones del ministerio diaconal que de otro modo, en muchas regiones, difícilmente hubieran podido ser llevadas a cabo; b) la intención de reforzar con la gracia de la ordenación diaconal a aquellos que ya ejercían de hecho funciones diaconales; c) la preocupación de aportar ministros sagrados a aquellas regiones que sufrían escasez de clero. Estas razones ponen de manifiesto que la restauración del diaconado permanente no pretendía de ningún modo comprometer el significado, la función y el florecimiento del sacerdocio ministerial que siempre debe ser generosamente promovido por ser insustituible". Vemos pues que, con cierta impresición de lenguaje[8], el texto aún está en la óptica "funcionalista".

Sin embargo, poco más adelante, se lee: "El diaconado permanente constituye un importante enriquecimiento para la misión de la Iglesia. Ya que los *munera* que competen a los diáconos son necesarios para la vida de la Iglesia (cf. LG 29b), es conveniente y útil que, sobre todo en los territorios de misiones (cf. AG 16), los hombres que en la Iglesia son llamados a un ministerio verdaderamente diaconal, tanto en la vida litúrgica y pastoral, como en las obras sociales y caritativas 'sean fortalecidos por la imposición de las manos transmitida desde los Apóstoles, y sean más estrechamente unidos al servicio del altar, para que cumplan con mayor eficacia su ministerio por la gracia sacramental del diaconado' (AG 16; cf. CEC 1571)" (n. 3). El centro se ha desplazado de lo funcional a lo ontológico, de la tarea a la gracia necesaria para desempeñar la tarea, con lo cual una vez más se confirma que la eclesiología de Ad Gentes es más completa que la de Lumen Gentium.

No obstante, la razón más profunda y determinante la encontramos en el Catecismo de la Iglesia Católica:

[7] Cf. A. BORRAS, *Le diaconat,* págs. 829-834.

[8] Los diáconos parecen estar excluidos del "sacerdocio ministerial" (R 8 dice "ecclesiasticum ministerium" y no como se ha traducido "ministerio sacerdotal"). Si no existen más que dos participaciones del sacerdocio de Cristo, que la teología asocia a la impresión de los caracteres sacramentales, y si los diáconos no participarían del sacerdocio ministerial, se negaría que los diáconos formen parte del sacramento del Orden pues se negaría que reciben el carácter del Orden por el que se recibe el sacerdocio ministerial (cf. Catecismo de la Iglesia Católica [CEC] 1581-1582), lo que es afirmado en el n.1570, y sólo mantendrían su sacerdocio bautismal, es decir, serían técnicamente laicos.

"Los ministerios conferidos por la ordenación son insustituibles para la estructura orgánica de la Iglesia: sin el obispo, los presbíteros y los diáconos no se puede hablar de Iglesia" (1593)[9].

Acerca del restablecimiento del diaconado permanente, se precisa la siguiente normativa:

– "Es función, recordando lo dispuesto por Pablo VI, de las legítimas asambleas episcopales o Conferencias Episcopales deliberar, con el consentimiento del Sumo Pontífice, si y dónde –teniendo en cuenta el bien de los fieles– conviene instituir al diaconado como grado propio y permanente de la jerarquía" (R 13).

– "La restauración del diaconado permanente en una nación no conlleva la obligación de restablecerlo en todas las diócesis. Será el Obispo diocesano el que, oído prudentemente el parecer del Consejo presbiteral y, si existe, el del Consejo pastoral, procederá o no al respecto, teniendo en cuenta las necesidades concretas y la situación específica de su iglesia particular" (R 16)[10]. Para ello deberá "promover una adecuada catequesis", creará "las estructuras necesarias para la labor formativa", y nombrará "los colaboradores idóneos" o asumirá lo existente en otras diócesis (id.).

– "La institución del diaconado permanente entre los miembros de los Institutos de vida consagrada y de las Sociedades de vida apostólica... es un derecho reservado a la Santa Sede, única a la que compete examinar y aprobar los deseos de los Capítulos Generales al respecto" (R 17).

4. La concepción teológica del diaconado

Por cuanto "la eficacia de la formación de los diáconos permanentes depende en gran parte de la subyacente concepción teológica del diaconado" (R 3), es necesario recoger las líneas maestras de la teología del diaconado propuestas por estos documentos pontificios.

a. Iconos vivos de Cristo Servidor

La idea trinitaria de la "pericoresis" oriental o "circumincesio" occidental, Hans Urs von Balthasar la refleja en la eclesiología, afirman-

[9] Esta enseñanza no ha sido asumida en los nuevos documentos pontificios sobre el diaconado. Por otra parte, si bien algunos artículos del Catecismo son citados, ha sido saludable que se silenciaran otros que excluyen al diaconado del sacerdocio ministerial (cf. nn. 1547, 1554, 1596).

[10] Recordemos que, a tenor del c. 127 § 1.2°, tal consulta se requiere para la validez de la decisión.

do que los estados en la Iglesia no son grupos aislados y absolutamente homogéneos, sino que mutuamente se "interprenetran" pues cada uno subraya un aspecto que es común a todos[11]. "Todos los fieles, afirma Juan Pablo II, en virtud de su regeneración en Cristo, participan de una dignidad común; todos son llamados a la santidad; todos cooperan a la edificación del único Cuerpo de Cristo, cada uno según su propia vocación y el don recibido del Espíritu (cf. Rm 12,38)... Las vocaciones a la vida laical, al ministerio ordenado y a la vida consagrada se pueden considerar paradigmáticas, dado que todas las vocaciones particulares, bajo uno u otro aspecto, se refieren o se reconducen a ellas, consideradas separadamente o en conjunto, según la riqueza del don de Dios. Además, están al servicio unas de otras para el crecimiento del Cuerpo de Cristo en la historia y para su misión en el mundo... Aunque estas diversas categorías son manifestaciones del único misterio de Cristo, los laicos tienen como aspecto peculiar, si bien no exclusivo, el carácter secular, los pastores el carácter ministerial y los consagrados la especial conformación con Cristo virgen, pobre y obediente" (VC 31).

Este pensamiento en cierta manera es aplicado al interno de la estructura del Orden Sagrado. "Ante todo, afirma la Ratio, es preciso considerar al diaconado, al igual que cualquier otra realidad cristiana, en el interior de la Iglesia, entendida como misterio de comunión trinitaria en tensión misionera. Es ésta una referencia necesaria en la definición de la identidad de todo ministro ordenado, aunque no prioritaria, en cuanto que su plena verdad consiste en ser una participación específica y una representación del ministerio de Cristo" (n. 4).

Todos los ministros ordenados actúan *in persona Christi capitis* (CEC 1548-1551) *et in nomine totius Ecclesiae* (CEC 1552-1553)[12], por eso representan, es decir, actualizan la presencia de Cristo Cabeza, Mediador y Servidor. Mientras el obispo preside la comunidad sacramentalizando la capitalidad de Cristo y los presbíteros, participando de dicha capitalidad, manifiestan la mediación del Señor, "por la sagrada

[11] Cf. *Estados de vida del cristiano,* Encuentro (Madrid, 1994), 399 págs.

[12] "Echamos de menos..., dice D. BOROBIO, un desarrollo de la "pneumatología ministerial", siendo que el sacerdote es ungido o consagrado también para actuar "in virtute Spiritu Sancti", lo que en parte hace más tarde al hablar de la "gracia"... Es cierto que el orden nos da también la "gracia del Espíritu Santo", y que éste es el efecto principal del sacramento, pero creemos que sería conveniente explicar la misma identidad del ministerio desde el Espíritu que sigue actuando para que cumpla con la misión profética, sacerdotal, real" (*Los sacramentos en el "Catecismo de la Iglesia Católica. Comentario general comparado*: Phase 194 [1993] 128-129; cf. CEC 1581, 1585-1588).

ordenación, (el diácono) es constituido en la Iglesia *ícono vivo de Cristo Siervo*" (R 11)[13].

Tal configuración requiere específicas *cualidades*: "El perfil de los candidatos se completa con algunas cualidades humanas específicas y virtudes evangélicas exigidas por la *diaconía*" (R 32).

La configuración con Cristo Servidor genera una particular *espiritualidad* diaconal:

> "De la identidad teológica del diácono brotan con claridad los rasgos de su espiritualidad específica, que se presenta esencialmente como espiritualidad de *servicio*... El *leimotiv* de su vida espiritual será, pues, el servicio; su santidad consistirá en hacerse servidor generoso y fiel de Dios y de los hombres, especialmente de los más pobres y de los que sufren; su compromiso ascético se orientará a adquirir aquellas virtudes que requiere el ejercicio de su ministerio" (R 11)[14].

Al mismo tiempo, la configuración ontológica con Cristo Servidor se expresa en una *actuación* particularmente diaconal:

> "Su tarea es ser... 'animador del servicio, o sea, de la *diaconía*', que es parte esencial de la misión de la Iglesia" (R 5)[15].

Al mismo tiempo, por ser signos de Cristo Siervo y a la vez animadores del servicio eclesial, son "sacramentos" de Señor en la Iglesia.

[13] Hay otros textos similares: el diácono "como participación en el único ministerio eclesiástico, es en la Iglesia signo sacramental específico de Cristo Siervo" (R 5); "El carácter diaconal es el signo configurativo-distintivo impreso indeleblemente en el alma que configura a quien está ordenado a Cristo, quien se hizo diácono, es decir, servidor de todos" (R 7); "En el ministerio de la caridad los diáconos deben configurarse con Cristo Siervo, al cual representan" (D 38); el diácono "está llamado en este contexto a ser signo vivo de Cristo Siervo" (D 43).

[14] Ver también: "Como indica el mismo término *diaconado*, lo que caracteriza al sentir íntimo y el querer de quien recibe el sacramento es el *espíritu de servicio*" (D 44).

[15] Otros textos al respecto: "El diácono, en fin, encarna el carisma del servicio como participación en el ministerio eclesiástico" (R 76); "El diácono, en virtud de su ordenación, está verdaderamente llamado a actuar en conformidad con Cristo Siervo" (D 47); "la formación permanente... propone el seguimiento de Cristo Siervo con radicalidad y franqueza" (D 64); "La esencial disponibilidad del diácono delante de los otros, constituye una expresión práctica de la configuración sacramental a Cristo Siervo, recibida por el sagrado Orden e impresa en el alma por el carácter" (D 67); "La solicitud fraterna en la caridad moverá al diácono a llegar a ser animador y coordinador de las iniciativas de misericordia espirituales y corporales, como signo viviente de la caridad de la Iglesia" (D 70).

Tal "diaconía" colorea el ejercicio de los *tria munera* cuya participación es común a todos los bautizados y esencialmente diversa en virtud del sacramento del orden. En efecto, el Directorio afirma que, "por el sacramento del orden el diácono, en comunión con el obispo y el presbiterio de la diócesis, participa también de las mismas funciones pastorales, pero las ejercita en modo diverso, *sirviendo y ayudando* al obispo y a los presbíteros" (n. 37).

"El ministerio del diácono se caracteriza por el ejercicio de los tres *munera* propios del ministerio ordenado, según la perspectiva específica de la *diaconía*" (R 9)[16]. Las tres tareas no son sino *tres aspectos de la única misión* de Cristo y de la Iglesia (cf. D 22 y 39). Por tal razón, para los diáconos, "el ministerio de la Palabra lleva al ministerio del altar, el cual, a su vez anima a traducir la liturgia en vida, que desemboca en la caridad" (D 39).

Sin embargo, como toda la vida de la Iglesia (SC 10; PO 5), "el ministerio diaconal tiene su punto de partida y de llegada en la Eucaristía, y que no queda reducido a un simple servicio social" (R 9). En efecto, "el servicio a los pobres es la prolongación lógica del servicio al altar" (R 73). Por último, "el diácono recuerde, además, que la diaconía de la caridad conduce necesariamente a promover la comunión al interno de la Iglesia particular" (D 55).

b. Al servicio del obispo y su presbiterio

La fraternidad sacramental que une a todos los que han recibido el sacramento del orden tiene un fundamento ontológico (el carácter y la gracia sacramental) que se expresa en una comunión ministerial (la identidad de misión en la diversidad de carismas y vocaciones). El binomio "consagración-misión" utilizado por el Concilio Vaticano II para expresar esa realidad, sustituido en varios documentos del magisterio posconciliar por "vida-ministerio", impregna los nuevos documentos sobre el diaconado permanente. Desde LG 29, se afirma repetidas veces que los diáconos están al servicio del pueblo de Dios *en comunión con el obispo y su presbiterio*[17]. No se trata de un mero sentimiento de

[16] En R 7 -citando LG 29 a través del Catecismo- afirma: "En cuanto a los diáconos, fortalecidos con la gracia del sacramento, en comunión con el obispo y sus presbíteros, están al servicio del pueblo de Dios en la *diaconía* de la liturgia, de la palabra y de la caridad" (CEC 1588).

[17] Cf. R 7; D 22, 23, 28, 29, 37, 44, 49, 55, 66, 71. El Concilio Vaticano II tenía en cuenta que el diaconado dejó de existir pues -como servidores del Obispo- entraron en competencia con los presbíteros, principales cooperadores del orden episcopal. Por tal razón, se suprimió -de la cita de la Tradición Apostólica de Hipólito de Roma cuando explica que en la ordenación diaconal- la expresión "episcopi", y se agregó a continua-

comunión, sino de la comunión jerárquica exigida por la misma naturaleza de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo.

> "Su autoridad, por lo tanto, ejercitada en comunión jerárquica con el obispo y con los presbíteros, como lo exige la misma unidad de consagración y de misión, es servicio de caridad y tiene la finalidad de ayudar y animar a todos los miembros de la Iglesia particular" (D 37).

Coherente con ello, el Directorio exhorta a que los diáconos "no sean relegados a ocupaciones marginales, a funciones de suplencia, o a trabajos que pueden ser ordinariamente hechos por fieles no ordenados" (D 40). Por la misma razón, "en presencia de un diácono, la participación en el ejercicio del cuidado pastoral no puede ser confiada a un fiel laico, ni a una comunidad de personas, dígase lo mismo de la presidencia de una celebración dominical" en ausencia de sacerdote (D 41). No obstante, se trata de funciones "de suplencia que el diácono desempeña por mandato eclesial cuando se trata de remediar la escasez de sacerdotes" (D 41). Por esto, "si es deber de los diáconos el respetar siempre la tarea del párroco y cooperar en comunión con todos aquellos que condividen el cuidado pastoral, es también su derecho el ser aceptados y plenamente reconocidos por todos" (D 41).

Tal colaboración, que ha de estar determinada con precisión por escrito en el decreto que confiere al diácono un oficio (cf. D 8 y 41), se concretiza en definitiva como "animador de la comunidad o de diversos sectores de la vida eclesial" (D 22). El Directorio sugiere algunos sectores concretos: la pastoral familiar, sobre todo cuando se trate de diáconos casados (D 33, 42 y 61), los enfermos (D 34), los grupos étnicos (D 41-42), la administración de los bienes eclesiales (D 38 y 42) y las obras de caridad diocesanas o parroquiales (D 38), lo cual "es el ministerio más característico del diácono" (R 9). Sin embargo, cuando el diácono desarrolle una tarea sectorial u ocupe un oficio, "sea puesto, igualmente en condición de desarrollar el servicio típico y propio del diácono" (D 42).

---

ción: "Así, confortados con la gracia sacramental, *en comunión con el Obispo y su presbiterio*, sirven al pueblo de Dios" (LG 29). Por esta razón, la explicación del CEC 1569 no refleja la doctrina conciliar, como tampoco la que se encuentra en D 48. No se trata de un genitivo objetivo (servir *al* obispo) sino de un genitivo subjetivo: los diáconos participan del servicio que el obispo posee en plenitud (cf. A. BORRAS, *Le diaconat*, págs. 825-826).

c. Entre la jerarquía y los fieles

Los diáconos, sobre todo los seculares y los casados, viven una realidad bifronte. Por un lado son clérigos, y por el otro, por su trabajo y estado esponsal, se muestran cercanos a los laicos (cf. D 49). Por eso, Juan Pablo II expresaba en su catequesis de la Audiencia General del 6.10.93: "Una exigencia particularmente sentida de cara a la decisión del restablecimiento del diaconado permanente era y es la de una mayor y más directa presencia de los ministros de la Iglesia en los distintos ambientes de la familia, del trabajo, de la escuela, etc., además de las estructuras pastorales ya existentes". No se trata sólo de ampliar la presencia clerical, Juan Pablo II vuelve sobre el tema una semana más tarde: "Entre los deberes del diácono está el de promover y sostener la actividad apostólica de los laicos. En cuanto presente e inserto más que el sacerdote en los ambientes y en las estructuras seculares, él se debe sentir animado a favorecer el acercamiento entre el ministerio ordinario y la vida de los laicos, en el común servicio al Reino de Dios"[18].

Por tal razón, se exhorta a que los diáconos "transmitan la Palabra en su eventual ámbito profesional, ya sea con palabras explícitas, ya sea con su sola presencia activa en los lugares donde se forma la opinión pública o donde se aplican las normas éticas (como en los servicios sociales, los servicios a favor de los derechos de la familia, de la vida, etc.)" (D 26).

La particular situación del diácono queda expresada litúrgicamente en la Misa: "en el ofrecimiento del Sacrificio eucarístico, el diácono no está en condiciones de realizar el misterio sino que, por una parte representa efectivamente al Pueblo fiel, le ayuda en modo específico a unir la oblación de su vida a la oferta de Cristo; y por otro sirve, en nombre de Cristo mismo, a hacer partícipe a la Iglesia de los frutos de su sacrificio" (D 28). Esta ayuda sacramental, es calificada por el Directorio, como "intrínseca, orgánica, inconfundible" (D 28). "Por lo tanto, se esforzarán por promover las celebraciones que impliquen a toda la asamblea, cuidando la participación interior de todos y el ejercicio de los diversos ministerios" (D 30). Sin embargo, "el servicio de los diáconos se extiende a la preparación de los fieles para los sacramentos y también a su atención pastoral después de la celebración de los mismos" (D 30).

[18] Catequesis en la Audiencia General 13.10.93. Sobre el ejercicio de la profesión ver R 34; D 12.

d. Carácter colegial del diaconado

La Introducción aplica al diaconado lo que el Catecismo enseñaba sólo de los obispos y presbíteros. "El sagrado ministerio posee, además, carácter colegial y carácter personal, por lo cual 'en la Iglesia, el ministerio sacramental *es un servicio ejercitado en nombre de Cristo y tiene una índole personal y una forma colegial*' " (n.1, cita CEC 879, cf. 877-878).

Mientras la tradición de la Iglesia tiene expresiones propias para designar el orden episcopal y el orden presbiteral (Colegio Episcopal y Presbiterio, respectivamente), no hay una expresión para identificar el orden diaconal en su conjunto. Por una parte, "los diáconos, en virtud del orden recibido, están unidos entre sí por la hermandad sacramental" (D 6), para lo cual se reunirán periódicamente, alimentando un "espíritu de comunión" que evite "la formación de aquel 'corporativismo' que influyó en la desaparición del diaconado permanente en los siglos pasados" (D 6, cf. 78). Coherente con ello, el Directorio afirma:

> "Serían totalmente incompatibles con el estado diaconal aquellas asociaciones que quisieran reunir a los diáconos, con la pretensión de representatividad, en una especie de *corporación* o de *sindicato*, o en grupos de presión, reduciendo, de hecho, su sagrado ministerio a una profesión u oficio, comparable a funciones de carácter profano. Además, son totalmente incompatibles aquellas asociaciones, que en cualquier modo desvirtúan la naturaleza del contacto directo e inmediato, que cada diácono debe tener con su propio obispo. Tales asociaciones están prohibidas porque resultan nocivas al ejercicio del sagrado ministerio diaconal, que corre el riesgo de ser considerado como prestación subordinada, e introducen así una actitud de contraposición respecto a los sagrados pastores, considerados únicamente como empresarios" (D 11).

5. El itinerario diaconal

El siguiente cuadro sinóptico podrá ayudarnos a comprender el itinerario formativo propuesto por los nuevos documentos:

Sujetos	Período	Responsables
	Formación básica (R 83)	Conf. Obispos (R 14-15) + Obispo (R 16)
aspirantes (R 40)	Período propedéutico (R 41)	Conf. Obispos (R 14-15) + Obispo (R 16)
candidatos (R 45)	Formación inicial (R 49)	Conf. Obispos (R 14-15) + Obispo (R 16)
diáconos (R 60-65)	Form. permanente (D 63-82)	Obispo (D 76-79)

No podemos detenernos en todos los aspectos de la formación para y en el diaconado. Solamente deseamos subrayar algunos aspectos importantes o novedosos para que no escapen a nuestra atención.

a. El discernimiento de la vocación diaconal

La formación de los diáconos "es una tarea que implica a toda la Iglesia... Pero en este cuidado, por así decir, visible, se hace presente el cuidado del Espíritu de Cristo... En el cuidado de la Iglesia por sus hijos, el primer protagonista es, pues, el Espíritu de Cristo. Es El quien les llama, quien les acompaña y quien modela sus corazones para que puedan reconocer su gracia y corresponder a ella generosamente" (R 18).

La vocación diaconal, como toda vocación, es la conjunción entre Dios que llama, el hombre que responde y la Iglesia que elige (cf. R 29). Por tal razón, tanto si la opción diaconal es una decisión personal como si se trata de una propuesta de la propia comunidad, es la comunidad eclesial quien discierne la autenticidad del llamado (R 40).

La Ratio recuerda algunos criterios importantes:

– "Cuando se trata de hombres casados, es necesario cuidar que sean promovidos al diaconado sólo quienes, después de muchos años de vida matrimonial, hayan demostrado saber dirigir su propia casa, y cuya mujer e hijos lleven una vida verdaderamente cristiana y se distingan por su honesta reputación" (R 37)[19];

– Los viudos "están llamados a dar pruebas de solidez humana y espiritual en su estado de vida. Además, otra condición para que los candidatos viudos puedan ser admitidos es que hayan provisto o demuestren estar en condiciones de proveer adecuadamente al cuidado humano y cristiano de sus hijos" (R 38).

[19] La legislación particular podría establecer, de acuerdo a los cc. 236 y 1031, un mínimo de años de matrimonio antes de solicitar la admisión a las sagradas órdenes, que no conviene sea menor de 10 años.

"Para acceder a este programa de formación [inicial] debe exigirse una formación básica previa, cuya amplitud dependerá del nivel cultural del País" (R 83).

"El Obispo (o el Superior Mayor competente) después de haber consultado al director para la formación y al equipo de formadores, decidirá si admitir o no al aspirante al período propedéutico" (R 40)[20]. "El programa del período propedéutico, por norma, no debería prever lecciones escolares, sino encuentros de oración, conferencia, momentos de reflexión y de intercambio orientados a favorecer la objetividad del discernimiento vocacional, según un plan bien estructurado" (R 43).

b. La formación inicial

Para la etapa inicial, "el Obispo, luego, se preocupará de que, sobre la base de la Ratio nacional y de la experiencia ya adquirida, sea redactado y actualizado periódicamente un reglamento diocesano particular" (R 16; cf. 55). Al respecto, será necesario precisar el lenguaje: mientras las Ratio contiene las indicaciones para la formación *inicial*, la formación *permanente* se encuentra en el Directorio, y mientras el programa de aquélla es competencia de la respectiva Conferencia de Obispos, ésta es responsabilidad del Obispo diocesano.

Quizás uno de los aspectos más novedosos de la Ratio es la descripción de "Los protagonistas de la formación de los diáconos permanentes":

– "El *director para la formación*, nombrado por el Obispo (o por el Superior Mayor competente) tiene la tarea de coordinar a las distintas personas comprometidas en la formación... Podrá serlo un presbítero o un diácono y, preferiblemente, no responsable al mismo tiempo de los diáconos ordenados. Efectivamente, sería deseable que esta última responsabilidad permaneciese distinta de la que toma a cargo la formación de los aspirantes y de los candidatos" (R 21)[21];

– "El *tutor*, elegido por el director para la formación de entre los diáconos o presbíteros de probada experiencia y nombrado por el Obispo (o por el Superior Mayor competente), es el acompañante inmediato de cada aspirante y de cada candidato... Según las circunstancias, el

[20] Recordemos que, a tenor del c. 127 § 1.2°, tal consulta se requiere para la validez de la admisión.

[21] Con esta indicación se señala que es conveniente que haya dos directores, uno encargado de la formación *inicial* y otro de la formación *permanente* de los diáconos permanentes, el cual, en este caso, podrá ser el Vicario Episcopal para el clero. Asimismo, el director de la formación *inicial* es diverso del *director de la casa específica* donde residen los candidatos jóvenes, y por lo mismo célibes, mencionada en el c. 236.1° (ver R 21, nota 28).

tutor será responsable de una sola persona o de un grupo reducido" (R 22);

– "El *director espiritual* lo elige cada aspirante o candidato, y deberá ser aprobado por el Obispo o por el Superior Mayor. Su cometido es discernir la acción interior que el Espíritu realiza en el alma de los llamados y, al mismo tiempo, acompañar y animar su conversión continua" (R 23);

– "El párroco (u otro ministro) es elegido por el director para la formación de acuerdo con el equipo de formadores... Su misión es ofrecer a quien le ha sido confiado una viva comunión ministerial, e iniciarlo y acompañarlo en las actividades pastorales que juzgue más idóneas para él" (R 24);

La formación inicial también tiene una índole colegial: el cuerpo de profesores (R 25) y la "comunidad de formación" constituida por los aspirantes y candidatos (R 26). A dicha formación también contribuyen sus propias familias[22], la comunidad parroquial de origen y las asociaciones de fieles a las cuales están vinculados los mismos (R 27). Además, "los candidatos al diaconado deberán integrarse en una comunidad cristiana y haber practicado con laudable empeño obras de apostolado" (R 33)[23].

Como dijimos antes, una de las constantes de los nuevos documentos es tutelar la unidad respetando la diversidad de situaciones eclesiales y personales. Esto también se refleja en relación con el plan de formación inicial:

– Los candidatos jóvenes, que por lo mismo han de ser célibes, deben formarse en una residencia destinada a esa finalidad (cf. c. 236.1°);

– Para la formación inicial de los candidatos maduros, célibes o casados, "son posibles varios modelos. A causa de sus compromisos laborales y familiares, los modelos más comunes prevén los encuentros formativos y académicos en las horas de la tarde, durante el fin de semana, en los períodos de vacación, o combinando las diversas posibilidades. Donde los factores geográficos presenten dificultades especiales, se deben pensar otros modelos, que se desarrollen en un período de tiempo más largo, o se sirvan de los medios modernos de comunicación" (R 51)[24].

[22] "Promuévanse oportunas iniciativas de sensibilización hacia el ministerio diaconal, dirigidas a toda la familia" (D 61, cf. 81).

[23] La redacción parecería indicar que se trata de aquellos que luego serán llamados "aspirantes", y no propiamente de los "candidatos", es decir, de quienes han iniciado la formación inicial (cf. R 40 y 45).

[24] Podrán instrumentarse programas de formación inicial a distancia, para lo cual el fax e Internet brindan enormes posibilidades de comunicación rápida.

Aun así, "en los casos en que los itinerarios mencionados no se sigan o sean impracticables", como sucede también con los candidatos al presbiterado (cf. c. 235 § 2), "el aspirante debe ser confiado para su educación a algún sacerdote de eminente virtud que lo tome bajo su cuidado, lo instruya y pueda dar constancia de su prudencia y madurez" (R 53).

c. La ordenación diaconal

Para la admisión de la solicitud de ordenación diaconal, siguiendo recientes indicaciones que rodean al acto personal de la autoridad competente del necesario consenso eclesial, deberá tenerse en cuenta *toda* la legislación vigente en la materia, es decir, los cánones 1050-1052, las prescripciones de los números 60-65 de la Ratio, y las siguientes indicaciones:

– El director para la formación inicial "tiene la obligación de presentar al Obispo (o al Superior Mayor competente), y tras escuchar el parecer de los demás formadores, excluido el director espiritual, el juicio de idoneidad sobre los aspirantes para su admisión entre los candidatos, y sobre los candidatos para su promoción al orden del diaconado" (R 21)[25];

– El tutor, "deberá colaborar con el director para la formación... en la elaboración del juicio de idoneidad que es preciso presentar al Obispo (o al Superior Mayor competente)" (R 22);

– "Conviene que en cada diócesis o Instituto de vida consagrada haya un grupo estable de sacerdotes que constituyan el "Consejo de órdenes y ministerios", el cual, en sesión colegiada estudie los antecedentes de cada candidato a las Ordenes o a los ministerios. A este "Consejo de ordenes" deben pertenecer sacerdotes de experiencia, de sana doctrina y de probado criterio, nombrados por el respectivo Ordinario por un tiempo determinado. Algunos podrían ser *ex officio* o *ratione muneris*[26].

Por último, acerca de la ordenación diaconal misma, el número 65 de la Ratio brinda dos indicaciones litúrgicas no carentes de importancia en la actualidad. La primera, contra una praxis abusiva que se ha difundido también entre nosotros, es que la ordenación "debe celebrarse, de

[25] Recordemos que, a tenor del c. 127 § 1.2°, tal consulta se requiere para la validez de la admisión.

[26] CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA PARA LOS SACRAMENTOS, *Circular sobre los escrutinios acerca de la idoneidad de los candidatos* 10.11.97, Anexo III n.1. Como la misma Circular lo indica, estas prescripciones "no son una ley en el sentido propio y canónico de la palabra... sino una instante *recomendación* con vistas al bien de la Iglesia" (n. 9).

preferencia, dentro de una Misa solemne en domingo o en una fiesta de precepto, y generalmente en la catedral". La otra, que exige la adaptación del Ritual por parte de la Conferencia de Obispos dice: "Durante el rito dése un realce especial a la participación de las esposas y de los hijos de los ordenandos casados". No se trata simplemente de darles un lugar especial ni su participación se limita a entregar los ornamentos diaconado, llevar los dones o comulgar bajo las dos especies. Es esto, pero también podría ser más.

d. Las áreas de la formación

"El programa de formación... deberá integrar armónicamente las diversas dimensiones formativas: humana, espiritual, teológica y pastoral" (R 55).

– "La formación *humana* tiene por fin modelar la personalidad de los sagrados ministros de manera que sirvan de puente y no de obstáculo a los demás en el encuentro con Jesucristo Redentor del hombre" (R 66);

– "La formación humana se abre y se completa en la formación *espiritual*, que constituye el corazón y el centro unificador de toda formación cristiana" (R 71);

– "La formación *intelectual* es una dimensión necesaria de la formación diaconal, en cuanto ofrece al diácono un alimento substancioso para su vida espiritual, y un precioso instrumento para su ministerio" (R 79). La Ratio recuerda algunos criterios:

* "Respecto a la formación doctrinal, se indicaba que debía ser superior a la de un simple catequista y, en algún modo, análoga a la del sacerdote" (R 1);

* "el número de horas de lecciones, impartidas a lo largo del trienio, no sea inferior a mil" (R 82), es decir, 10 hs. semanales en seis cuatrimestres;

* "Al menos los cursos fundamentales se concluirán con un examen, y el trienio con uno final complexivo" (R 82);

* en este período, "anímeseles a formar una pequeña biblioteca personal de orientación teológico-pastoral y a seguir en los programas de formación permanente" (R 84).

* "Particularmente útil en este campo, es fomentar el estudio atento, profundo y sistemático del *Catecismo de la Iglesia Católica*" (D 72).

– "En sentido amplio, la formación pastoral coincide con la espiritual: es la formación para la identificación cada vez más plena con la diaconía de Cristo... En sentido estricto, la formación *pastoral* se realiza con el estudio de una disciplina teológica específica y con un tirocinio práctico" (R 85); "con una fuerte sensibilidad misionera" (R 88).

e. La formación permanente

La última y permanente etapa de formación de los diáconos se sirve de las válidas experiencias de la formación permanente de los presbíteros, y por ello aporta valiosas indicaciones que redundarán en beneficio de éstos en la medida que se revisen las dificultades encontradas en la actuación de dicha etapa en los presbíteros. Los nuevos documentos subrayan que se trata de un desarrollo y expresión de la gràcia inicial.

El objetivo es enunciado con claridad: se trata de que "la vocación 'al' diaconado continúe y se muestre como vocación 'en' en el diaconado, mediante la periódica renovación del 'sí, lo quiero' pronunciado el día de la ordenación" (D 63). "Como en todos los sacramentos que imprimen carácter, la gracia tiene una virtualidad permanente. Florece y reflorece en la medida en que es acogida y re-acogida en la fe" (D 7). "Esta formación asume el carácter de la 'fidelidad' a Cristo y a la Iglesia y de la 'conversión continua', fruto de la gracia sacramental vivida dentro de la dinámica de la caridad pastoral propia de cada uno de los grados del ministerio ordenado. Ella se configura como elección fundamental, que exige ser reafirmada y reexpresada a lo largo de los años del diaconado permanente mediante una larga serie de respuestas coherentes, radicadas en y vivificadas por el 'sí' inicial" (D 63). En definitiva, se trata de asumir la exhortación del Apóstol Pablo: "Te recomiendo que reavives el carisma de Dios que está en ti" (2 Tim 1,6, cf. 1 Tim 4, 14-16).

Por tal razón, "la solicitud de la Iglesia por la formación permanente de los diáconos sería ineficaz sin el esfuerzo de cada uno de ellos" (D 65). Deberán tener, para ello, su propio director espiritual y contar la ayuda fraterna del respectivo párroco u otro sacerdote designado para ello (cf. D 66). Además, "un sacerdote ejemplar y responsable, encargado por el obispo, seguirá con particular atención la experiencia pastoral inicial" (D 77).

"La formación permanente no debe aspirar solamente a garantizar la actualización, sino que debe tender a facilitar una progresiva conformación práctica de la entera existencia del diácono con Cristo, que ama a todos y a todos sirve" (D 67). "Por lo tanto, como la de los presbíteros, debe ser completa, sistemática y personalizada en sus diversas dimen-

siones: humana, espiritual, intelectual y pastoral" (D 68). "El itinerario de formación permanente debe desarrollarse sobre la base de un preciso y cuidados proyecto establecido y verificado por la autoridad competente, con el distintivo de la unidad, estructurado en etapas progresivas, en plena sintonía con el Magisterio de la Iglesia" (D 76). Todo esto exige que se elabore, "con la aprobación del obispo, un plan de formación permanente realista y realizable, según las disposiciones presentes, que tenga en cuenta la edad y las situaciones específicas de los diáconos, junto con las exigencias de su ministerio pastoral" (D 79), teniendo en cuenta "dos niveles formativos íntimamente unidos: el diocesano que tiene como punto de referencia el obispo o a su delegado, y aquel de la comunidad en donde el diácono ejerce el ministerio, que tiene su punto de referencia en el párroco u otro sacerdote" (D 76)[27].

Para esto, será conveniente que "el obispo instituya un *organismo de coordinación de diáconos*, para programar, coordinar y verificar el ministerio diaconal: desde el discernimiento vocacional, a la formación y ejercicio del ministerio, comprendida también la formación permanente. Integrarán tal organismo el mismo obispo, el cual lo presidirá, o un sacerdote delegado suyo, junto a un número proporcionado de diáconos" (D 80).

6. Algunas situaciones diaconales particulares

> "La vocación específica del diaconado permanente supone la estabilidad en este orden. Por tanto, un eventual *paso al presbiterado* de diáconos no casados o que hayan quedado viudos será una rarísima excepción, posible cuando especiales y graves razones lo sugieran. La decisión de admisión al Orden del presbiterado corresponde al propio obispo diocesano, si no hay otros impedimentos reservados a la Santa Sede. Sin embargo, dada la excepcionalidad del caso, es oportuno que él consulte previamente a la Congregación para la educación católica respecto a lo que se refiere al programa de preparación intelectual y teológica del candidato y a la Congregación para el clero acerca del programa de preparación pastoral y las actitudes del diácono al ministerio presbiteral" (D 5).

[27] Una observación merece la siguiente afirmación: "El primer lugar de la formación permanente de los diáconos es el mismo ministerio" (D 75). La clara orientación del Directorio al respecto, parece diluirse en concepciones que reducen el pensamiento a la acción, y por lo mismo la formación a la ejecución. Ciertamente el ministerio "ayuda" a la formación permanente, pero ésta no se confunde ni identifica con aquél.

"Corresponde al derecho particular reglamentar con oportunas normas otros aspectos de la compleja materia, estableciendo, por ejemplo, que los entes y las parroquias, que se benefician del ministerio de un diácono, tienen la obligación de reembolsar los gastos realizados por éste en el desempeño del ministerio. El derecho particular puede, además, definir qué obligaciones deba asumir la diócesis en relación al diácono que, sin culpa, se encontrase privado del trabajo civil. Igualmente, será oportuno precisar las eventuales obligaciones económicas de la diócesis en relación a la mujer y a los hijos del diácono fallecido[28]. Donde sea posible, es oportuno que el diácono suscriba, antes de la ordenación, un seguro que prevea estos casos" (D 20, cf. n. 15)[29].

"Es preciso reflexionar sobre la situación determinada por la *muerte de la esposa* de un diácono" (D 62).

Una situación no contemplada en el Directorio, pero por desgracia ya experimentada en algunas de las iglesias particulares, es la situación del diácono que es *abandonado por su esposa* o cree conveniente separarse de su esposa. Esta situación deberá ser atendida por el derecho particular.

Los nuevos documentos son ciertamente un importante aporte no sólo a la formación y ministerio de los diáconos, sino a la misma teología del diaconado, del orden sagrado y de los ministerios. Corresponde ahora a las iglesias particulares expresar el acto más genuino de su catolicidad, cual es la *recepción creativa* de los mismos.

[28] "Si es la mujer del diácono quien queda viuda, según las posibilidades, no sea jamás descuidada por los ministros y por los fieles en sus necesidades" (D 62).

[29] Es decir, cada iglesia particular -sobre todo en relación con los diáconos casados- debería contratar el seguro de vida (si fueran casados, a favor de la esposa e hijos); el seguro de salud, incluyendo la esposa e hijos (la Asociación San Pedro sólo incluye al diácono pero no a su familia), el seguro de desempleo (en algunas situaciones, los empleados tienen cobertura estatal), el seguro de accidente de trabajo (las Aseguradoras de Riesgos de Trabajo [ART]) cubren solamente a los empleados en relación de dependencia (situación que no contempla a los clérigos), y el seguro de jubilación o pensión (habría que intentar incluir a los clérigos en el sistema de las Administradoras de Fondos de Jubilaciones y Pensiones [AFJP]).

AADC V (1998) 219-241

LA "INSTRUCCIÓN SOBRE ALGUNAS CUESTIONES ACERCA DE LA COLABORACIÓN DE LOS FIELES LAICOS EN EL SAGRADO MINISTERIO DE LOS SACERDOTES". OBSERVACIONES CANÓNICAS

Helmuth PREE

SUMARIO. *I. Motivo e intención del Documento. II. Naturaleza jurídica y rango de la "Instrucción". III. Contenido. 1) Posiciones doctrinales fundamentales. a) Dualismo del orden espiritual y temporal. b) Unidad del sacerdocio. c) Insustituibilidad del ministerio ordenado. d) Carácter supletorio del servicio de los laicos. 2) Cuestiones particulares. 3) Carácter predominantemente disciplinario de las disposiciones. IV. La relación normativa entre la "Instrucción" y el actual Derecho vigente. 1) El aspecto formal. 2) Con relación al contenido. V. Cuestiones sin resolver. 1) Desproporcionalidad entre el rango de la norma y su contenido. 2) El estilo del Documento. 3) La imagen de la Iglesia en la "Instrucción". 4) La necesidad de una profundización dogmática. 5) Las causas de la crisis. 6) El objetivo final de la Iglesia y de la disciplina jurídica de la Iglesia.*

Las siguientes consideraciones no se deben comprender como un amplio y detallado análisis de todas las disposiciones de la "*Instrucción*" del año 1997 –que, al menos, en el ámbito europeo ha desencadenado parcialmente una discusión muy fuerte– sino de intentar explicar el Documento desde el punto de vista des sus autores (I), de acuerdo con su naturaleza jurídica (II), y las posiciones fundamentales doctrinales representadas, así como en su contenido esencial de regulación (III) y sus relaciones con el derecho vigente (IV) y, en conclusión, llamar la atención sobre algunas cuestiones, que resultan del carácter, del estilo y del contenido de la Instrucción discutida (V).

I. Motivo e intención del Documento

Con fecha de 15 de agosto de 1997 se publicó por la Santa Sede un documento, firmado por ocho Congregaciones y aprobado por el Papa *in forma specifica* con la denominación: "*Instrucción sobre algunas cues-*

tiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes"[1].

El documento[2], dirigido a los Obispos y a los otros Ordinarios, tiene por objeto dar una respuesta clara y vinculante a las urgentes y numerosas peticiones enviadas a los Dicasterios Romanos por los Obispos, sacerdotes y laicos, que habían solicitado ser iluminados sobre las nuevas formas de actividades "pastorales" por parte de los laicos en el ámbito de las parroquias y diócesis, ya que muchas prácticas que nacieron de estados de necesidad "pueden tener consecuencias negativas graves para la entera comunidad de la Iglesia"[3]. Frente a eso, ante todo, los obispos han de asumir la responsabilidad correspondiente (véase can. 392 CIC), para proteger y conservar el orden general de la Iglesia en base especialmente a los principios del Concilio Vaticano II, *Sacrosanctum Concilium, Lumen Gentium, Presbyterorum ordinis y Apostolicam actuositatem*, así como de las Cartas Apostólicas *Christifideles laici*[4] y *Pastores dabo vobis*[5]. Deben suprimirse algunos abusos eventuales, como por ejemplo, en la administración de los sacramentos. La Instrucción –en cierto modo preventiva en las Iglesias particulares, en las cuales todavía no se han dado tales abusos– deberá tenerse en consideración en todo caso. Ahora bien, el Documento no pretende tratar de forma exhaustiva la temática en cuestión y quiere limitarse a los problemas más conocidos actualmente[6].

De ahí que, por ejemplo, el Documento no trate sobre el apostolado de los laicos sobre la base del sacerdocio común de todos los fieles. Más bien, el ámbito de aplicación se concentra en los campos de actividades de la esfera del "orden espiritual"[7], que corresponde propiamente a los sacerdotes.

[1] El Documento fue publicado en lengua española por la *Librería Editrice Vaticana*, Ciudad del Vaticano, 1997. Las citas de las páginas siguientes se remiten a esa publicación.

[2] *Instrucción*, pág. 16 (conclusión).

[3] *Instrucción*, pág. 3

[4] JUAN PABLO II, *Exhort. ap. post-sinodal Christifideles laici*, de 30.12.1988, AAS 81 (1989) 393-521.

[5] JUAN PABLO II, *Exhort. ap. post-sinodal Pastores dabo vobis*, de 15.3.1992, AAS 84 (1992) 657-804.

[6] *Instrucción*, pág. 3.

[7] Sin embargo, se ha de tener en cuenta –lo que el Documento silencia– que también el sacerdote necesita para casi todos los actos jurisdiccionales, de un mandato. Una de las excepciones es la celebración de la Eucaristía. En muchos casos, por ejemplo, en la impartición de la absolución en el sacramento de la Penitencia y en la administración de la Confirmación, el mandato (jurisdiccional) es condición previa para la validez del acto.

El título de la "Instrucción" explica perfectamente la tendencia del Documento en su totalidad. Es posible solamente una colaboración de los laicos al servicio de los sacerdotes en el ámbito espiritual, es decir, dentro del marco de la predicación de la Palabra de Dios y del *munus sanctificandi*[8]. Colaboración, en este sentido, no significa una actividad de propio mandato y responsabilidad, sino funciones subordinadas al servicio de los clérigos. En este sentido se aspira también a la fijación terminológica[9], que sólo admite la expresión "servicio" (*servitium*) con gran reserva y muy limitada al servicio de los laicos. Solamente a través de la ordenación este concepto adquiere "aquella plenitud y correspondencia de significado que la tradición siempre le ha atribuido"[10]. Un propósito de la Instrucción, que no se manifiesta de forma clara y explícita, pero se puede reconocer en el contenido del Documento, es garantizar el perfil clerical inconfundible hasta en los menores detalles (como la denominación de las funciones, indumentaria...)[11], no sólo en la parte doctrinal ("principios teológicos"), sino también en las "disposiciones prácticas".

II. Naturaleza jurídica y rango de la "Instrucción"

El Documento se publicó bajo la denominación "Instrucción". Conceptualmente se reivindica como género de un acto administrativo general en forma de Instrucción según el canon 34 para diferenciarla de la ley (cáns. 7-22), *decretum generale* (can. 29 y ss.) y *decretum generale exsecutorium* (cáns. 31-33). "Las instrucciones, por las cuales se aclaran las prescripciones de las leyes, se desarrollan y determinan las formas en que ha de ejecutarse la ley, se dirigen a aquéllos a quienes compete cuidar que se cumplan las leyes, y les obligan para la ejecución de las mismas; quienes tienen potestad ejecutiva pueden dar legítimamente instrucciones, dentro de los límites de su competencia" (can. 34 § 1).

Las instrucciones aclaran leyes y determinan su aplicación con más detalles que la misma ley. La Instrucción se dirige directamente a los

[8] El título corresponde al ámbito de los temas del Simposio "*Partecipazione dei fedeli laici al ministero presbiterale*" (véase *L'Osservatore Romano*, 23.4.1994, pág. 4).

[9] *Instrucción*, pág. 7 s.

[10] *Instrucción*, pág. 8.

[11] Véase, W. SEIBEL, *Ein neuer Klerikalismus*, Stimmen der Zeit 123 (1998) 1 y s., el cual comenta: "Im Vordergrund steht also nicht die vom Konzil betonte Communio, das Füreinander und Miteinander aller, sondern das Gegenüber zweier Stände, von denen nur der Klerus Leitungs- und Weisungsbefugnis hat: wiederum ein klerikalistisches Kirchenbild (2)".

destinatarios dentro de la Administración eclesial, por lo tanto a aquellas autoridades de la Iglesia, que son responsables de la ejecución de las leyes. Las instrucciones están subordinadas a las leyes, y no las derogan: "Lo ordenado en las instrucciones no deroga las leyes, y carece de valor alguno lo que es incompatible con ellas" (véase can. 34 § 2).

La presente "*Instrucción*" destaca las características de una instrucción en el sentido del canon 34: se dirige en primer lugar a los Obispos como responsables de la aplicación de las disposiciones del Derecho Canónico universal en sus Iglesias particulares (véase can. 392 §§ 1 y 2). Aunque la *Ecclesia sui iuris*, para la cual el Documento está destinado, no está señalada de forma inmediata, resulta de la referencia exclusiva al CIC/1983, ya que la "Instrucción" se dirige a los Obispos de la *Ecclesia latina*. El objeto de las disposiciones son reglas predominantemente de naturaleza puramente disciplinaria sobre los diferentes ámbitos de regulación del CIC, que tienen que ver con tales funciones de los laicos, que afectan al orden espiritual (servicio de evangelización y santificación), es decir, en los ámbitos más originales de los ministros ordenados. La "*Instrucción*" tiene su procedencia evidentemente en un proyecto de varios Dicasterios de la Curia Romana en su calidad de órganos administrativos (véase can. 34 § 1 inc. 2) a los que se refiere el preámbulo.

El Documento contiene una cláusula final, según la cual la Instrucción presente fue aprobada el 13 de agosto de 1997 por el Papa "*in forma specifica*". El Documento cambió su naturaleza jurídica mediante la *approbatio in forma specifica*, que se diferencia de la *approbatio in forma commune*. Se convierte en un acto del órgano confirmatorio[12] (aquí el Papa), y clasifica como rango de norma que está por encima de cualquier acto (administrativo) curial; es, por lo tanto, un acto papal con todas las consecuencias que se derivan, en particular con el efecto de no poder ser impugnado (véase cáns. 333 § 3; 1327)[13]. La firma de ocho órganos curiales no afecta a esa su naturaleza jurídica de ningún modo.

[12] Véase V. GÓMEZ-IGLESIAS, *Naturaleza y origen de la confirmación "ex certa scientia"*, Ius Canonicum 25 (1985) 91-116; A. AMANIEU, Art. *"Aperitio oris"*, DDC 1 (1935) col. 633-640.

[13] La *approbatio in forma specifica* no puede confundirse con la "*specifica approbatio Summi Pontificis*" prevista en el art. 18, apartado 2 *Const. Ap. Pastor Bonus* (véase art. 109 s. *Regolamento generale della Curia Romana*, de 4.2.1992: AAS 84 [1992] 201-267) para los actos legislativos de los Dicasterios romanos. Por último, se ha diferenciar no sólo en la formulación sino también en la materia de la *approbatio in forma specifica*, pues representa una extraordinaria autorización a los órganos curiales para dictar determinados actos, que normalmente quedan fuera del ámbito de sus competencias (la competencia de la legislación radica esencialmente fuera de la jurisdicción de los Dicasterios romanos), pero de esta manera los actos permanecen también actos de los órganos curiales afectados según la autorización otorgada; por eso conserva el mismo rango de norma. Cf. F. J. URRUTIA, *Quandonam habeatur "approbatio in forma specifica"*, Per 80 (1991) 3-17.

Ante todo, no añade ninguna otra consistencia jurídica. Con eso, la Instrucción tiene como consecuencia la naturaleza de una ley papal universal para la *Ecclesia latina*. Esto se muestra también en la cláusula derogatoria (inciso final del Documento), que no sería posible en una instrucción según el canon 34 (véase can. 34 § 2).

Por eso, de ahora en adelante, la Instrucción tiene, en efecto, la fuerza normativa igual a una auténtica interpretación de las disposiciones afectadas, en particular del CIC/1983.

Desde el punto de vista canónico hay en esta Instrucción, por lo menos, dos incongruencias: por una parte, el Documento en su totalidad tiene carácter jurídico de instrucción, aunque la primera parte del Documento contiene exclusivamente principios teológicos y doctrinales[14]. Por otra parte, la designación de "Instrucción" no concuerda con la cualidad jurídica y con el rango de la norma del Documento publicado.

III. Contenido

1) Posiciones doctrinales fundamentales

a) Dualismo del orden espiritual y temporal

En el preámbulo, la Instrucción se remite a la diferencia entre los dos órdenes (véase Concilio Vaticano II, AA 5 y ss.) de la misión de la Iglesia: por una parte, el orden espiritual en el ámbito de evangelización y santificación de los pastores ordenados, con los cuales los laicos pueden colaborar en un limitado campo con un papel subordinado, y, por otra parte, el orden temporal aspira a la penetración de la realidad secular con el espíritu del Evangelio (*consecratio mundi*) y es el ámbito propio de su misión.

El Documento subraya la diferencia entre el sacerdocio del servicio (ministerio ordenado) y el sacerdocio común de todos los bautizados[15]. El Concilio Vaticano II (AA 5) pone de relieve que los laicos ejercen esta misión de la Iglesia, por consiguiente, cuando realizan su apostolado tanto en la Iglesia como en el mundo, en el orden espiritual y temporal. Ambos órdenes, que por cierto tienen que diferenciarse, están así vinculados al único plan de Dios, ya que Dios mismo quiere acoger de nuevo a todo el

[14] Véase P. HÜNERMANN, *Laien nur Helfer?* Herder-Korrespondenz 52 (1998) 28-31, 29.

[15] *Instrucción*, pág. 4 s.

mundo en Cristo como una nueva creación ... "Sin embargo, no juega un papel decisorio en el presente Documento lo de la misión común de la Iglesia en ambos órdenes, sino la confrontación de los ámbitos propios de las actividades de cada uno: esencia y misión del servicio espiritual, por una parte, vocación y carácter temporal de los laicos, por otra parte, tienen que mantenerse estrictamente cada uno dentro de su propio perfil. Para la colaboración de los laicos en la misión salvadora de los sacerdotes, esto significa: "saber colaborar no significa sustituir"[16]. Acertadamente el dogmático Wolfgang Beinert constata esa tendencia *en* el documento: ninguna facultad para los laicos en la Iglesia, pero sólo *para* la Iglesia[17].

b) Unidad del sacerdocio

El Documento subraya la unidad indisoluble de las funciones que integran la esencia del servicio pastoral del ministerio ordenado: *munus docendi, munus sanctificandi, munus regendi*. Sólo en alguna de las funciones podrían colaborar hasta cierto grado los no ordenados con los pastores ordenados, "si son llamados a dicha colaboración por la le-

[16] *Instrucción*, pág. 2. Esta tendencia en la política de la Iglesia se expresa claramente en las palabras de J. DYBA: Das hierarchische Weihepriestertum und das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen. Kirchenrechtlich-pastorale überlegungen: PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS (ed.), *Ius in Vita et in Missione Ecclesiae*. Acta Symposii Internationalis Iuris Canonici, Occurrente X anniversario promugationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 Aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati, Città del Vaticano 1994, 807-821, 820: "...las funciones tienen que ser: por una parte, las que pertenecen a la consagración de los sacerdotes, y por otra parte, las funciones, que son del sacerdocio común, han de distinguirse claramente, no sólo en la teoría, sino también en la práctica. Así como obispos o sacerdotes no son discriminados por esto, de tal forma que no aceptan ningún mandato político, ejercen el comercio y contraen matrimonio, tampoco mujeres u hombres casados de este modo son discriminados, ya que no pueden ejercer ninguna función sacerdotal. Así como una creciente laicización del clero no es útil para la Iglesia, tampoco la sirve una creciente clericalización de los laicos. Por último, tiene todavía la gran desventaja de que se pierde de vista el mandato temporal de los laicos, otorgado por el Concilio, y la problemática especial de un grupo más bien pequeño visto desde el conjunto de la totalidad, lo empuja excesivamente al primer plano. El compromiso de los laicos debe crecer, pero en la dirección correcta, en el mundo. Esto es, si me permiten este ejemplo, como uña del dedo gordo; cuando crece hacia fuera protege al dedo, y por ello al cuerpo. Si crece en dirección contraria, es decir, hacia dentro, infecta al dedo y produce dolor en todo el cuerpo".

[17] W. BEINERT, *Amt-Tradition-Gehorsam, Spannungsfelder kirchlichen Lebens*, Regensburg 1998, 133. Llamativo es al mismo tiempo –como el autor demuestra (*ibid.* 130)– que la cita del *1 Cor* 12 subraya sólo la diversidad de los miembros y funciones, pero no expresa a la vez su unidad e interdependencia, la cual para San Pablo es sustancial en el contexto de *1 Cor* 12. Los deberes de los laicos *para* la Iglesia –a distinción de las posibilidades de unas actividades con responsabilidad propia de los no ordenados

gítima Autoridad y en las debidas formas"[18]. Los laicos no están autorizados para tales funciones en el ámbito del *munus docendi* y *munus sanctificandi* en virtud del bautismo y de la confirmación, sino sobre la base del mandato de los pastores. En este contexto, se cita de la "*Christifideles laici*" el número 23: "El ejercicio de estas tareas no hace del fiel laico un pastor: en realidad, no es la tarea la que constituye un ministro, sino la ordenación sacramental"[19].

c) Insustituibilidad del ministerio ordenado

El sacerdocio ministerial es absolutamente insustituible para la Iglesia, pues, de lo contrario, faltaría el servicio y función sacramental de Cristo, Cabeza y Pastor. Ninguna comunidad tiene el poder de concederse a sí misma el ministerio apostólico o de establecerlo por su propio mandato. El ejercicio de las funciones del magisterio y del gobierno exige la determinación jurídica y canónica por parte de la autoridad jerárquica[20].

d) Carácter supletorio del servicio de los laicos

El empleo de los laicos para las funciones en el ámbito del *munus docendi* y del *munus sanctificandi* no sólo ha de mantenerse bajo los requisitos legales tan estrechos y dentro del ámbito del mandato expreso por medio de los pastores ordenados, sino que también ha de conservarse bajo reserva: sólo por necesidad. Las funciones de los laicos están subordinadas jurídica y terminológicamente al servicio de los sacerdotes[21].

---

en la Iglesia– se manifiesta fácilmente por medio del Código de Derecho Canónico: compárese canon 228 con los cánones 209-212 y 222 en relación con el canon 1261 y s.

[18] *Instrucción*, pág. 5.

[19] *Instrucción*, pág. 5.

[20] En este pasaje (*Instrucción*, pág. 6) el Documento se refiere a la *Nota explicativa praevia* (al Vaticano II, LG 22) núm. 2, donde se distingue entre los *munera* transmitidos por la ordenación (que todavía, de principio, no están autorizados para su ejecución), y, *potestates*, que han sido transferidas totalmente para su ejecución. Las *potestates* tienen que estar determinadas jurídicamente por la autoridad jerárquica (por ejemplo, cuya atribución se hace de oficio).

[21] Entre los principios teológicos se comprueba: "La función que se ejerce en calidad de suplente, adquiere su legitimación, inmediatamente y formalmente, a través de la delegación oficial dada por los pastores, y en su concreta actuación es dirigida por la autoridad eclesiástica" (*Instrucción*, pág. 5). Por eso la habilitación fundamental a base del Bautismo y de la Confirmación (véase canon 228 §1), la cual rige tam-

Tienen que suprimirse tales abusos en los lugares correspondientes, en donde una de esas fronteras se sobrepasa –por ejemplo, dando una interpretación muy amplia al concepto de necesidad–. El empleo de los laicos debe tener un carácter de excepción, en el cual el concepto de excepción no puede extenderse a tales casos, ya que, en realidad, no representan ninguna excepción real.

2) Cuestiones particulares

El art. 1 (*Necesidad de una terminología apropiada*) quiere establecer una terminología clara para garantizar la diferencia esencial entre el sacerdocio común de todos los bautizados y el ministerio sagrado, es decir, suprimir, los abusos correspondientes. "La cuestión del lenguaje se hace más compleja y delicada cuando se reconoce a todos los fieles la posibilidad de ejercitar –en calidad de suplentes, por delegación oficial conferida por los Pastores– algunas funciones más propias de los clérigos, las cuales, sin embargo, no exigen el carácter del Orden"; en ningún caso pueden emplearse para los laicos denominaciones tales como "Pastor", "Capellán", "Coordinador", "Moderador" u otros títulos, que podrían llevar a confundir los roles laicales con aquellos de los Pastores[22]. Esta regulación del lenguaje es una consecuencia del derecho vigente, pero como disposición explícita es nueva.

El art. 2 (*El ministerio de la palabra*) establece el contenido de este servicio que se ha de comprender como la enseñanza oficial de la Iglesia en el sentido del Vaticano II, DV 24, según el cual tal ministerio consiste en "la predicación pastoral, la catequesis, y en puesto privilegiado la homilía". Mientras esto corresponde por derecho al Obispo de la Diócesis con relación a su Iglesia particular e incumbe a los sacerdotes y diáconos por razón de su consagración (véase cáns. 756 § 2; 757), los laicos no tienen participación por el bautismo y confirmación en esa

---

bién las funciones en el ámbito de los oficios espirituales, está infravalorada. El canon 150 prescribe: "El oficio que lleva consigo la plena cura de almas para cuyo cumplimiento se requiere el ejercicio del orden sacerdotal, no puede conferirse válidamente a quien aún no ha sido elevado al sacerdocio". Para oficios (aunque sean del ámbito de los oficios espirituales) de otro tipo –por ejemplo, oficios, que no tienen la plena cura de almas u oficios, para cuya actuación no se exige la ordenación sacerdotal– el sacramento del Orden no es presupuesto para su validez.

[22] *Instrucción*, pág. 7 y s. La nota 57 (*Instrucción*, pág. 18) completando, dice: "Cuando se prevea una función para el inicio de un ministerio laical de cooperación de los asistentes pastorales al ministerio de los clérigos, se evite de hacer coincidir o de unir dicha función con una ceremonia de sagrada ordenación, como también de celebrar un rito análogo a aquel previsto por el al acolitado y el lector".

munus docendi, pero sí en el *munus propheticum Christi* (véase Vaticano II, LG 35). Esto rige para todos los no ordenados, sean o no religiosos (véase can. 758 y ss.). Los no ordenados, conforme a esto no poseen ningún derecho ni facultad como aquella de los presbíteros o de los diáconos: por eso, el art. 2 instituye literalmente el carácter de excepción y de sustitución (compárese cáns. 756-761). El título jurídico para la expansión del mensaje de salvación divino que nace del bautismo y de la confirmación (véase cáns. 211, 225 § 1 en relación con los cáns. 228 § 2; 229 § 3; 759) no está reivindicado directamente: más bien, este artículo trata de las condiciones impuestas y su concreta aplicación para ello, de forma que los laicos pueden ser llamados a colaborar, a través de los modos legítimos en el ejercicio del ministerio de la palabra (véase cáns. 758 y ss.; 785 § 1)[23].

El art. 3 (*La homilía*) concretiza la reserva de la homilía establecida en el derecho vigente de la Iglesia en favor de los ordenados[24]. El Obispo de la diócesis (véase can. 87)[25], no puede dispensar tampoco de esta reserva, puesto que no se trata de una ley meramente disciplinaria, sino una ley que afecta a las funciones de enseñanza y santificación estrechamente unidas entre sí (art. 3 § 1). La prohibición se dirige también a los seminaristas de teología (aún no ordenados), aunque éstos deben de estar informados minuciosamente según el canon 256,2, y de una manera peculiar en todo lo que se refiere al ministerio sagrado, sobre todo, en la práctica del método catequístico y homilético[26]. El Documento se refiere a la siguiente *ratio*: "No se trata, en efecto, de una

[23] *Instrucción*, pág. 9: especialmente en la catequesis de los sacramentos, los catequistas se han de preocupar de orientar los intereses de los que se catequizan a la función y a la figura del sacerdote como sólo dispensador de los misterios divinos para los que se están preparando (art. 2 § 5).

[24] Can. 767 § 1; véase VATICANO II, SC 52; can. 614 § 4 del CCEO.

[25] Interpretación auténtica dada por el Consejo Pontificio para la interpretación de los textos legislativos de 20.6.1987, AAS 79 (1987) 1249. Con relación a la problemática de esta interpretación, véase F. J. URRUTIA, PerRMCL 77 (1988) 613-624; H. SCHMITZ, *Erwägungen zur authentischen Interpretation von can. 767 § 1 CIC*, en: W. SCHULZ (ed.), *Recht als Heilsdienst (Festschrift für Matthäus Kaiser)*, Paderborn, 1989, págs. 127-143. La reserva fundamental de la homilía en favor de los diáconos y sacerdotes –a consecuencia de la homogeneidad del servicio de la palabra de Dios y la celebración de la Eucaristía como un acto litúrgico único: VATICANO II, SC 56; PO 4; véase Communicationes 7 (1975) 152– se encuentra ya entre otros en la *Institutio Generalis Missalis Romani*, nn. 42 y 60; véase también JUAN PABLO II, *Litt. Ap. Catechesi tradendae*, de 16.10.1979 (AAS 71 [1979] 1277-1340) n. 48. Solamente es nuevo, la indispensabilidad.

[26] Véase *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotali*, en X. OCHOA, *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, VI, *Leges annis 1979-1985 editae*, Roma, 1987, col. 9069-9109 [Nr. 51110], Nr. 94.

mayor capacidad eventual expositiva o preparación teológica, sino de una función reservada a aquél que es consagrado con el Sacramento del Orden ..." (art. 3 § 1). La validez de la prohibición sin excepción tropieza tanto con los teólogos como con los canonistas a diferentes niveles. A la ordenación, y también a la ordenación de los diáconos, se le atribuye por esta regulación un efecto casi mágico, porque se produce un efecto independiente de la capacidad personal y teológica del predicador[27]. Desde el punto de vista canónico ha de subrayarse el derecho fundamental de los creyentes y también de las comunidades[28] a la evangelización de la palabra de Dios (véase cáns. 213; 217; 748,1; 756 y ss.; 762)[29], lo que no sólo obliga a los titulares de la Iglesia a la actividad evangelizadora, sino también a la garantía de los requisitos estructurales, por ejemplo, a través de la creación de cargos apropiados, de la estructura de la evangelización y de oficios; por eso queda abierto el acceso a los creyentes de forma amplia para la evangelización de la Iglesia (véase Vaticano II, LG 37): la palabra de Dios no es propiedad de la jerarquía, sobre la cual podría disponer a su voluntad, sino propiedad del pueblo de Dios en su totalidad, para el que la jerarquía tiene una responsabilidad especial. Además, la Sede Apostólica según el Vaticano II, en algunos casos ha permitido la homilía de los laicos bajo determinadas condiciones[30]. Las anteriores normas, que permitían la homilía de los laicos, han sido derogadas en virtud del canon 6 § 1,2°.

Ha de tenerse en cuenta "que la homilía no puede ser confiada, en ningún caso, a sacerdotes o diáconos que hayan perdido el estado clerical o que, en cualquier caso, hayan abandonado el ejercicio del sagrado ministerio" (art. 3 § 5)[31].

[27] Véase W. SEIBEL, *Ein neuer Klerikalismus* (nota 11), pág. 2. La cuestión se establece así, hasta qué punto se puede fundamentar bíblica y dogmáticamente la validez sin excepción de la prohibición. Con relación a la historia pastoral de este problema: R. ZERFASS, *Der Streit um die Laienpredigt. Eine pastoralgeschichtliche Untersuchung zum Verständnis des Predigtamtes und zu seiner Entwicklung im 12. und 13*, Jahrhundert, Freiburg-Basel-Wien 1974.

[28] Véase J. A. CORIDEN, *The Rights of Parishes*, Studia Canonica 28 (1994) 293-309.

[29] Véase C. J. ERRAZURIZ M., II *"Munus Docendi Ecclesiae": Diritti e doveri dei fedeli*, Milano 1991, 19-67.

[30] Por ejemplo dentro del ámbito de la Conferencia Episcopal Alemana: véase M. KAISER, *Der Predigtdienst von Laien in kirchenrechtlicher Sicht*, Klerusblatt 68 (1988) 99-102; W. SCHULZ, *Problemi canonistici circa la predicazione dei laici nella normativa della Conferenza Episcopale Tedesca*, Apollinaris 62 (1989) 171-180.

[31] En cuanto a la dispensa del celibato de los sacerdotes que han perdido el estado clerical: véase *Normae de dispensatione a sacerdotali coelibatu ad instantiam partis*, de 14.10.1980, AAS 72 (1980) 1132-1135, especialmente *Normae substantiales*, art. 5.

El Documento no cambia en nada las disposiciones litúrgicas vigentes. Así, han de permitirse: una corta introducción, que favorezca la comprensión de la liturgia que se celebra, o un testimonio "siempre según las normas litúrgicas y en ocasión de las liturgias eucarísticas celebradas en jornadas particulares (jornada del seminario, del enfermo, etc.), si se consideran objetivamente convenientes, como ilustrativas de la homilía regularmente pronunciada por el sacerdote celebrante". Pero, tales introducciones y testimonios no pueden mostrar ninguna característica, que puedan inducir a confusión con la homilía (apartado 2). Está permitido como antes la posibilidad de un diálogo en la homilía, con lo cual no se delega a los otros el deber de la predicación (art. 3)[32].

El art. 4 (*El párroco y la parroquia*) traza el punto final de las posibilidades concebidas como reglas de excepción según el can. 517 § 2. Esta "disposición excepcional tiene lugar si se respetan escrupulosamente las cláusulas contenidas en él, es decir":

a) "*Ob sacerdotum penuriam*" y no por razones de comodidad o de una equivocada promoción del laicado...".

b) El laico no puede llamarse director, coordinador, moderador o administrador (todas estas denominaciones están reservadas, al sacerdote), dado que se trata únicamente de su *participatio in exercitio curae pastoralis*. Tampoco se puede sobrepasar la preferencia en favor de los diáconos; la forma prevista de participación en la salvaguardia de las tareas de la salvación de las almas no puede sustituir "en ningún modo el cargo de párroco". También en los casos de objetiva penuria de clero rige la norma, según la cual el oficio de párroco "sólo puede ser válidamente confiado a un sacerdote (véase can. 521 § 1)[33].

El art. 5, que trata de *los organismos de colaboración en la Iglesia particular*, se refiere al consejo presbiteral (cáns. 495-502), al consejo pas-

[32] Véase S. Congregación para el Culto Divino, *Directorium de missis cum pueris*, de 1.11.1973, AAS 66 (1974) 30-46 (N. 48).

[33] "También considerando el derecho que cada sacerdote tiene de ejercitar las propias funciones inherentes a la ordenación recibida, a no ser que se presenten graves motivos de salud o de disciplina, se recuerda que el hecho de cumplir 75 años de edad no constituye un motivo que obligue al Obispo diocesano a la aceptación de la dimisión. Esto vale también para evitar una concepción funcionalista del sagrado ministerio (art. 4 § 2).

Diese - von vielen als ungewöhnlich empfundene - Anordnung zeigt auf ihre Weise die Geewichtung der "Instruktion" zugunsten einer möglichst klaren Bereichstrennung: Innerkirchliche Zuständigkeiten sollen - soweit wie möglich - exklusiv den Klerikern vorbehalten werden, Laien steht grundsätzlich und eigentlich nur der Weltdienst offen.

toral diocesano y al consejo pastoral parroquial (cáns. 511-514 y 536) así como al consejo administrativo para asuntos económicos (can. 537), y establece claramente que como *"vicarius foraneus"*, según el canon 553 (arcipreste), sólo puede ser nombrado válidamente un sacerdote. Esto rige también para el representante o suplente del arcipreste.

En lo que se refiere a la condición de miembro del consejo presbiteral, el Documento, en el sentido del CIC y del Vaticano II (PO 7), determina claramente que sólo los sacerdotes, y no los diáconos y otros grupos de no ordenados pueden ser miembros, y por ello, los diáconos y los laicos no tienen el derecho activo y pasivo electoral; así como "los presbíteros que han perdido el estado clerical o que, en cualquier caso, han abandonado el ejercicio del sagrado ministerio" (art. 5 § 1), no podrán gozar del derecho de elección ni activo ni pasivo.

Los consejos pastorales diocesano y parroquial así como el consejo parroquial para asuntos económicos, a los que también pertenecen los laicos, tienen solamente un derecho de voto consultivo; no pueden constituirse como órganos de decisión con competencia de tomar resoluciones, que vinculen a los órganos jerárquicos (art. 5 § 2). La presidencia de los consejos parroquiales tiene que ser ocupada por el párroco de acuerdo con el canon 536 y s., siendo nulas las decisiones deliberativas de un consejo parroquial, tomadas contra esta disposición (art. 5 § 3); es una consecuencia directa del CIC (can. 135 § 2). El art. 5 § 5 encierra el principio de que no se puede socavar el Derecho universal de la Iglesia (según los cánones 536 § 1 y 537), de tal modo que se crearán otros órganos y además consejos paralelos, que cambien las estructuras previstas en el CIC, en lugar de los consejos previstos.

Se han de subrayar dos peculiaridades en el Derecho particular alemán: según el derecho particular alemán existe un órgano de decisión colegial para la administración del patrimonio parroquial desviándose del canon 537 junto al canon 532; en Baviera se llama "Administración Eclesial" (con el párroco como presidente) con competencia para tomar decisiones colegiales vinculantes, y para la administración colegial y la representación colegial de la persona jurídica "parroquia". Este derecho particular diverso se basa en un indulto de la Santa Sede del año 1984, que no afecta al art. 5.

El art. 5 § 5 no contiene ninguna cláusula de derogación, sino únicamente la disposición: "Si tales organismos han nacido en el pasado en base a costumbres locales o circunstancias particulares, se dispongan los medios necesarios para adoptarlas conforme a la legislación de la Iglesia"[34].

[34] La especial regulación alemana, según mi opinión, no queda incluida en la cláusula derogatoria al final del Documento, puesto que esa cláusula se refiere a las facultades concedidas por la Santa Sede *"ad experimentum"*, de modo que no afecta a la

Las Diócesis de lengua alemana, antes de la entrada en vigor del CIC, habían institucionalizado el *"Pfarrgemeinderat"* (consejo parroquial), que tiene el carácter mixto de asociación del apostolado laico (véase Vaticano II, AA 26) y de consejo pastoral (véase Vaticano II CD 27; can. 536)[35].

---

regulación de la *"Kirchenverwaltung"* (administración del patrimonio parroquial). Quedan derogadas las leyes particulares y derecho consuetudinario vigente, que se opongan a esas normas así como a las facultades eventuales, concedidas por la Santa Sede o cualquier otra autoridad subordinada a ella *"ad experimentum"*. La primera parte del párrafo (Leyes particulares y derecho consuetudinario vigente) puede ser empleada, como se demuestra por la comparación con el segundo párrafo, en los casos de las leyes particulares que no fueron dictadas por la Santa Sede. Además se ha de interpretar estrictamente, puesto que la disposición derogatoria ha de calificarse sin duda como una disposición que coarta el libre ejercicio de los derechos o contiene una excepción a la ley (véase can. 18). No se da una revocación explícita como sería necesario en el caso existente en virtud del can. 20. Sólo esta interpretación es compatible con el fin expresado en el Documento, para eliminar abusos, sin embargo, no causa ningún cambio jurídico –menos aun intervenir en los derechos ya adquiridos– (*iura quaesita*, cf. c. 4).

[35] Este doble carácter se funda en las resoluciones del *"Gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland"* ("Sínodo Común de las diócesis en la República Federal de Alemania") (1972-1975). Conforme a estas resoluciones, el consejo parroquial sirve para el establecimiento de una comunidad viviente con la realización del mandato de la Iglesia para la salvación. En cada parroquia se ha de constituir un *"Pfarrgemeinderat"* (Resolución: *Räte und Verbände* III, 1).

"La tarea del consejo parroquial es de cooperar, en todas las cuestiones, que afecten a la parroquia, según los ámbitos de los asuntos bajo el acatamiento de los reglamentos diocesanos con carácter consultivo o deliberativo. Las tareas son ante todo:

a) Han de apoyar al párroco en su cargo así como estudiar todas las cuestiones que afecten a la parroquia junto con él, han de discutir y adoptar en común con él las medidas correspondientes..."

En este punto y en los enumerados bajo las letras b) hasta p) se mezclan de tal forma las funciones, que unas corresponden a la función del consejo pastoral (por ejemplo a], y otras al apostolado laical *"Gemeinsame Synode, offizielle Gesamtausgabe* I, Freiburg-Basel-Viena 19825, 659-664).

Por esto se unen dos instituciones esencialmente diferentes en su estructura jurídico-constitucional en una sola agrupación: la institución del consejo pastoral, que pertenece a la constitución eclesial (según el concepto de la corresponsabilidad junto a la competencia exclusiva del órgano competente; para eso son obligatorios los presupuestos del can. 536; y el apostolado de los laicos que tienen sus raíces en los derechos y deberes fundamentales de los fieles (en particular, cáns. 211, 215, 225), que han confiado a la libre iniciativa, responsabilidad y gestión de los fieles eventualmente en forma de la Acción Católica (véase VATICANO II, AA 24). La cuestión sobre la esencia propia de los *"Pfarrgemeinderat"* y sobre su cualidad canónica está abierta hoy como antes. Véase H. PREE, *Consilium pastorale paroeciale - Anmerkungen zur Struktur pfarrlicher Mitverantwortung*, in: I. RIEDEL-SPANGENBERGER (ed.), *Ius et modestia. Festschrift für H. Socha*, München, 1998 (en imprenta).

La interpretación más difundida (en Alemania) dice, que el consejo párroquial ha de ser contemplado de este modo como un *aliud*, al que no se le ha de aplicar las prescripciones estructurales vinculantes del canon 536 (presidencia obligatoria del párroco, tener sólo derecho de voto consultivo)[36].

El art. 6 (*Las celebraciones litúrgicas*) está dirigido contra los abusos hechos por personas que no son sacerdotes en las celebraciones litúrgicas, en particular, que:

– los diáconos o los fieles no ordenados pronuncien las oraciones y cualquier parte reservada al sacerdote celebrante, especialmente la oración eucarística con la doxología conclusiva o asuman acciones o gestos que son propios del mismo celebrante (véase can. 907);

– los fieles no ordenados ejerciten, de hecho, una casi "presidencia" de la Eucaristía, dejando al sacerdote sólo el mínimo para garantizar su validez;

– los fieles no ordenados usen en las ceremonias litúrgicas los ornamentos reservados a los sacerdotes o a los diáconos.

El art. 7 refuerza las normas instituidas en el canon 1248 § 2 y en el Directorio para *las celebraciones dominicales en ausencia de presbítero*[37] y las precisa de este modo: Los laicos necesitan un especial mandato del Obispo (art. 7 § 1). Para tales celebraciones dominicales, que no sustituyan al Sacrificio eucarístico, sólo pueden emplearse textos que fueran aprobados por la autoridad eclesiástica correspondiente y no pueden intercalar ningún elemento de la liturgia sacrificial, ante todo, la plegaria eucarística, tampoco de forma narrativa, para no crear errores en la mente de los fieles (art. 7 § 2)[38].

El art. 8 (*El ministro extraordinario de la Sagrada Comunión*) precisa las prescripciones relativas a la posibilidad de un ministro extraordinario de administrar la Comunión. Este servicio se presta ante todo a los enfermos y en las Asambleas litúrgicas, en las que numerosos fieles desean recibir la Comunión. En casos de auténtica necesidad, los laicos pueden ser autorizados por el Obispo como ministros extraordinarios de la Comunión, también fuera de las ceremonias eucarísticas, "*ad actum vel ad tempus*" o de modo estable. Para este mandato ha de

[36] Véase P. KRÄMER, *Kirchenrecht II. Ortskirche-Gesamtkirche*, Stuttgart-Berlin-Köln 1993, 92-95.

[37] CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO, *Directorio para la celebración dominical en ausencia de presbítero* de 22.6.1988 (Notitiae 24 [1988] 366-378).

[38] Véase can. 1378 § 2,1° und § 3; can. 1384 CIC; CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO, *Directorio* (nota 37) n. 35.

aplicarse el rito litúrgico previsto. Sólo, en casos excepcionales e imprevistos, la autorización puede ser concedida *ad actum* por el sacerdote que preside la ceremonia eucarística.

Por ello, el ministro extraordinario de la Comunión puede administrar la sagrada Comunión durante una concreta celebración eucarística, pero es necesario que no se encuentren presentes ministros ordinarios o éstos, aunque presentes, se encuentren verdaderamente impedidos[39], o cuando, a causa de la numerosa participación de fieles estuvieren a disposición muy pocos ministros ordinarios. Este servicio tendrá siempre carácter supletorio y extraordinario; el Obispo determinará de acuerdo con la legislación general de la Iglesia, las normas particulares que afecten al mandato. Está prohibido especialmente:

– la comunión de los ministros extraordinarios como si fueran concelebrantes;

– asociar a la renovación de las promesas de los sacerdotes en la Santa Misa crismal del Jueves Santo, otras categorías de fieles que renuevan los votos religiosos o reciben el mandato de ministros extraordinarios de la Comunión;

– el uso habitual de los ministros extraordinarios en las Santas Misas, extendiendo arbitrariamente el concepto de "numerosa participación".

El art. 9 (*El apostolado para los enfermos*) ordena –bajo la invocación de la doctrina teológicamente cierta y de la práctica multisecular de la Iglesia– y con el fin de establecer claridad en la regulación vigente, que conforme a ella sólo los sacerdotes pueden administrar válidamente el sacramento (can. 1003 § 1) de la Extremaunción y que, en ningún caso, se pueden administrar unciones ni con óleo bendito ni con óleo no bendito[40].

[39] PONTIFICIO CONSEJO PARA LA INTERPRETACIÓN DE LOS TEXTOS LEGISLATIVOS, *Interpretación auténtica* de 1.6.1988, AAS 80 (1988) 1373.

[40] W. BEINERT, *Amt.* (nota 17) subraya que hasta el siglo noveno se dio la propia unción y la unción por los laicos, y que Santo Tomás de Aquino había fijado la administración por los sacerdotes y esta doctrina fue regla adoptada por el Concilio de Florencia (DH 1325), y que el Concilio Tridentino (DH 1697; 1700; 1719) habló de los sacerdotes a este respecto únicamente de *minister propius*, pero, sin embargo, no se habló de administradores exclusivos (130); se remite a los comentarios de la carta de Inocencio I al Obispo Decentius de Gubbio del año 416, en la que el Papa determinó que el óleo bendito por los Obispos (crisma), no sólo puede ser usado por los sacerdotes, sino también por todos los fieles en el caso de su propia necesidad o en el estado de necesidad de los suyos para administrar los santos óleos (DH 216).

El art. 10 (*La asistencia a los Matrimonios*) precisa los requisitos bajo los cuales los laicos pueden ser delegados, según el canon 1112, para la asistencia al matrimonio excepto en el caso extraordinario previsto en el canon 1116, de forma que ningún ministro ordenado puede delegar a un laico para la asistencia al matrimonio en el sentido del canon 1108 § 2. Sin embargo, en casos extraordinarios existe siempre la posibilidad del matrimonio en estado de necesidad según el canon 1116 y bajo las condiciones citadas en este canon.

El art. 11. (*El ministro del Bautismo*) quiere impedir una aplicación demasiado generosa de las posibilidades de instituir a los laicos como administradores del Bautismo (véase cáns. 230 § 3; 861 § 2)[41]. La posibilidad que otorga al Ordinario el canon 861 § 2[42] para delegar a otra persona con el fin de administrar el bautismo en caso de ausencia o impedimento de un *minister ordinarius*, no puede ser interpretada demasiado ampliamente y no puede conducir a su concesión de forma habitual. No será ninguna causa idónea en el sentido de la ausencia o impedimento, según el canon 861 § 1, el trabajo excesivo del ministro ordinario o la residencia fuera del territorio de la parroquia así como tampoco su no disponibilidad para el día previsto por la familia para el Bautismo.

El Documento no considera aquí, lamentablemente, el hecho esencial de que se trata de unas disposiciones meramente reglamentarias o disciplinarias que no tienen nada que ver con la validez de la administración del Bautismo. En otras palabras: cada bautismo, que es administrado por cualquier persona que tenga la debida intención, es válido[43].

El art. 12 (*La dirección de la celebración de las exequias eclesiásticas*) limita la licitud del mandato a los laicos de la dirección de las exequias eclesiásticas a los casos de falta real de un ministro ordenado y refuerza el acatamiento de las normas litúrgicas[44]. Para tal función deberán estar bien preparados, ya sea tanto en el aspecto doctrinal como en el litúrgico.

El art. 13 (*Necesaria selección y adecuada formación*) quiere establecer un seguro general e importante para las anteriores directrices, al mismo tiempo que subraya la necesidad de la selección de laicos idóneos (en virtud de la doctrina y ejemplar conducta de vida) y bien formados en estas cuestiones (véase can. 231 § 1). Se exige la limitación general de la designación de los laicos a las funciones de los pastores

[41] *Ordo bastismi parvulorum, Praenotanda generalis*, n. 16 y s.

[42] Véase *Ordo baptismi parvulorum, Praenotanda generalia*, n. 16 y s.

[43] Esta es doctrina vinculante de la Iglesia: Decreto del Concilio de Florencia para los Armenios 1439 (DH 1316); véase también DH 110 y 123; véase H. VORGRIMLER, *Sakramententheologie*, Düsseldorf, 1990², págs. 129-132.

[44] *Ordo exsequiarum, Praenotanda*, n. 19.

ordenados, de la que resulta como necesidad objetiva la suplencia por los laicos. La formación de los laicos no puede tener lugar en los seminarios de sacerdotes; éstos se reservarán exclusivamente a los candidatos al sacerdocio, y están prohibidos los seminarios "integrados".

3) Carácter predominantemente disciplinario de las disposiciones

Aunque el Documento afecta unas cuestiones dogmáticas, así, por ejemplo la relación entre el sacerdocio común y el sacerdocio ministerial, la teología de la ordenación y del oficio eclesiástico y la doctrina sobre los ministros legítimos de algunos sacramentos, las disposiciones concretas contenidas en los 13 artículos –a parte de pocas excepciones– son de naturaleza disciplinaria[45].

La indicación de que todas estas precisiones y aclaraciones nacen de la necesidad, "de ser obedientes a la voluntad de Cristo, respetando la forma constitutiva que El ha impreso de forma indeleble a su Iglesia[46], podría despertar la impresión equívoca de que todas las disposiciones de la "Instrucción" se fundieron en una estructura de la Iglesia, que hasta en los detalles dados es inmutable, porque está fundamentada y establecida en la voluntad de Cristo mismo.

Semejante a esta remisión a la voluntad de Cristo, parece ser el recurso a la "verdad" teológica. Resulta exagerado, puesto que se emplea para la legitimación de las regulaciones disciplinarias en detalles de importancia diferente. Parece desproporcionado cuando el Documento fija literalmente la posibilidad de colaboración de los no ordenados en el servicio pastoral haciendo retroceder los casos de necesidad: "Así se fundará la verdadera comunidad, que sólo se puede cimentar sobre la verdad. Comunidad, Verdad, Justicia, Amor y Paz son conceptos dependientes los unos de los otros"[47].

Un desplazamiento parecido en la importancia de las disposiciones resulta también del hecho siguiente: El Documento en su totalidad fue elevado al rango de un acto papal por medio de una *approbatio in forma specifica*, a pesar del diferente peso de sus disposiciones individuales.

[45] Estas excepciones afectan, en especial, a cada servicio que presupone la ordenación del sacerdote según el magisterio vinculante de la Iglesia o según la disciplina obligatoria, como el sacramento de la Extremaunción y la Eucaristía.

[46] *Instrucción*, pág. 17 (conclusión).

[47] *Instrucción*, pág. 7.

IV. La relación normativa entre la "Instrucción" y el actual Derecho vigente

1) El aspecto formal

Dado que el Documento es no sólo instrucción en el sentido del canon 34, sino también –según su rango formal– acto papal con efecto normativo de una ley universal, representa en relación con el CIC/1983 una *lex posterior (universalis)* que se coloca al mismo rango de norma. Como tal puede derogar las disposiciones del CIC, ya sea por medio de una derogación formal o material. En lo que afecta a la derogación formal, se determina en el inciso final del Documento: "Quedan revocadas las leyes particulares y las costumbres vigentes que sean contrarias a estas normas, como asimismo las facultades eventuales concedidas *ad experimentum* por la Santa Sede o por cualquier otra autoridad a ella subordinada". En esta cláusula no están incluidas las normas del Derecho universal de la Iglesia, ni las del Derecho litúrgico y litúrgico-disciplinario y tampoco el Derecho especial, que la Santa Sede u otra autoridad competente (por ejemplo, sobre la base de un indulto o privilegio, pero no *ad experimentum*) haya concedido indefinidamente[48].

2) Con relación al contenido

Según declaración de la "Instrucción" misma sus disposiciones están tomadas de la normativa de la Iglesia[49], es decir, comprenden disposiciones, que se mueven dentro del marco del derecho vigente de la Iglesia. No quieren introducir nada nuevo, sino únicamente concretizar las consecuencias que se derivan implícitamente, por lo menos de la situación jurídica vigente. Esta determinación puede ser de gran importancia para la interpretación del Documento. Ha de tenerse en cuenta que el Documento interpreta estrictamente las funciones extraordinarias de los laicos en el ámbito de los *munera docendi* y *santificandi* que propiamente pertenecen al servicio de los pastores y que exige la *interpretatio stricta* por parte de los órganos jurídicos de aplicación del Derecho[50].

[48] Así se remite, por ejemplo en el art. 3 § 3 del Documento mismo, al derecho litúrgico que prevé la posibilidad de la predicación en forma de diálogo en la misa de los niños (véase nota 32).

[49] *Instrucción*, pág. 7.

[50] Esto corresponde al principio según el cual han de interpretarse estrictamente las excepciones, pero está en contradicción con la máxima de interpretación "*odia restringi et favores convenit ampliari*", en donde una aplicación más amplia favorecería claramente la *salus animarum* (véase can. 1752).

Del rango normativo del Documento y de su tendencia a la compatibilidad con el Derecho vigente se deduce que la "Instrucción" realiza una interpretación auténtica con efecto vinculante general en relación con cada una de sus disposiciones.

V. Cuestiones sin resolver

El deseo de la "Instrucción" de suprimir los abusos existentes en la realidad y prevenirlos en el futuro, así como de impedir una nivelación o pérdida del perfil propio del oficio eclesiástico[51], está verdaderamente justificado. Sin embargo, quedan algunas cuestiones planteadas:

1) Desproporcionalidad entre el rango de la norma y su contenido

Teniendo en cuenta el hecho de que las disposiciones individuales de la "Instrucción" son predominantemente disciplinarias y poseen un carácter anclado en el *ius humanum*, así como teniendo presente el hecho de que no se necesitó ninguna regulación de contenido nuevo para eliminar los abusos, sino un simple endurecimiento de los principios y normas ya vigentes, cuyo empleo además no sobrepasa la competencia de los obispos individuales ni tampoco la de las conferencias episcopales, se plantea la cuestión si existe una desproporcionalidad entre el peso objetivo de la intención de la regulación y del rango formal de norma (como un acto papal) o si no hubiera sido suficiente –en el sentido del principio de subsidiariedad[52]– reclamar la responsabilidad primaria de los obispos de la Diócesis para el *munus regendi*, *docendi* y *sanctificandi* y evitar los abusos en sus Iglesias particulares.

2) El estilo del Documento

El estilo del Documento ha desencadenado –en todo caso en Europa– numerosas y fuertes reacciones y ha encontrado muchas veces incomprensiones, especialmente con respecto a los laicos, ya que tiene un

[51] Véase P. HÜNERMANN, *Laien nur Helfer?* (nota 14) 29.

[52] Para prestar una ayuda a los Obispos y conferencias episcopales, en cuyas Iglesias particulares los problemas y situaciones son a menudo totalmente diferentes –como el Documento mismo subraya–, hubiera sido mejor haber pedido la audiencia, por lo menos de los obispos y conferencias episcopales directamente afectados, en la fase de elaboración del Documento para actos de esa categoría. La introducción (*Instrucción*, pág. 3) señala los procedimientos de consultas de este tipo; pero las reacciones muestran que las consultas no habían sido suficientes.

carácter negativo y reducido e intenta una retención tan amplia como sea posible en el ámbito de las competencias en el interior de la Iglesia. Fue interpretada más bien como desmoralizadora y como motivo de resignación, teniendo en cuenta las múltiples situaciones de necesidad pastorales. El Documento no fue comprendido predominantemente como estímulo a los laicos, a colaborar pastoralmente en casos de necesidad, ni tampoco como aclaración sobrevencida acerca de cuestiones poco claras de las competencias, sino en virtud de su carácter de prohibición que transmite. Pero, tales cosas no son las apropiadas para reforzar la autoridad jerárquica de la Iglesia. Esto es tanto más lamentable en cuanto que, en el Documento, fue empleada la autoridad suprema de la Iglesia, y tienen parcialmente carácter de menor importancia, aunque se trata únicamente del acatamiento de unas disposiciones disciplinarias ya vigentes desde hace años[53].

3) La imagen de la Iglesia en la "Instrucción"

La Instrucción tiene por objeto limitar el campo propio de actividades de los clérigos frente a los laicos de forma tajante; por lo que el Documento tuvo un éxito verdaderamente automático de carácter negativo para los no ordenados. Esto y el consciente alejamiento de los no ordenados en la *indoles saecularis* recuerda a los canonistas que son designados por Graciano *duo genera christianorum*:

Unos representan a la parte activa y competente de los bautizados (*qui regunt, docent, santificant*), mientras que los otros personifican al resto del Pueblo de Dios, a cuyos miembros sólo les incumbe un papel pasivo (*qui reguntur, docentur, santificantur*) y para el propio mensaje de la Iglesia, como máximo, un papel supletorio y extraordinario. Detrás de todo esto se encuentra una imagen de la Iglesia exclusivamente orientada hacia la jerarquía ("cristomonista")[54], la cual deja ver a lo lejos la esencia pneumatológica de la Iglesia, porque esta imagen contem-

[53] Lamentablemente se reconoce raras veces en la formulación de las "disposiciones prácticas" del Documento el peso diferente de cada una de ellas (por ejemplo si es una disposición simplemente disciplinaria una consecuencia que obliga por razones teológicas; si es un requisito de validez o sólo de licitud). El lector debe tener la impresión, especialmente en virtud de la *approbatio in forma specifica* global por parte del Papa, que todos los detalles tienen el mismo peso y rango. En el caso del Bautismo se señaló como ejemplo esta cuestión (véase *sopra* III, 2, Art. 11).

[54] Véase W. BEINERT, *Amt* (nota 17) 104-108 y 133-138. Véase fundamentalmente W. BERTRAMS, *De Constitutione Ecclesiae simul charismatica et institutionali*, PerRMCL 57 (1968) 281-330, especialmente 310-330, para destacar la importancia insustituible de los elementos carismáticos en el ordenamiento jurídico de la Iglesia y sus relaciones con los elementos institucionales de la misma.

pla todas las funciones ejercidas eclesialmente sólo como tales, que se derivan de la autoridad. El carácter propio y relativamente independiente de los dones del Espíritu (que no tienen sus raíces en la jerarquía, pero, sin embargo, están sujetos al control y orden a través de la jerarquía) están infravalorados.

Esa tendencia de la "Instrucción" que, por una parte, centraliza la jerarquía, y, por otra parte, infravalora la pneumatología, muestra ya en su concepto de "laico". El CIC/1983 conoce dos conceptos de laicos: el concepto de laico amplio orientado exclusivamente al principio jerárquico de la Iglesia, es decir, laico es aquél, que no ha recibido ninguna ordenación (fundamentalmente el can. 207 § 1), independientemente si es religioso o no. El concepto estricto de laico (entre otros, cáns. 224-231) incluye el componente carismático (en la medida que afecta a las órdenes y comunidades parecidas a las órdenes) y, en consecuencia, se designa solamente a los fieles que todavía no han recibido la ordenación ni pertenecen a ninguna asociación religiosa[55]. La Instrucción trabaja únicamente con el concepto de laico primeramente citado, amplio, orientado al criterio jerárquico.

4) La necesidad de una profundización dogmática

La falta universal de sacerdotes que se agrava y el desafío pastoral de hoy en día exige la continuidad en el pensamiento de forma más profunda de lo que la "Instrucción" quiere permitir: sobre la relación del orden espiritual y temporal (por una parte, se compara la problemática de la limitación de tareas pastorales y, por otra parte, las tareas del apostolado), sobre los requisitos de los oficios eclesiásticos, sobre el futuro perfil de los cargos eclesiásticos y comunidades, y otros.

¿Se puede mantener de ahora en adelante una separación tan clara como en el Documento entre las competencias clericales y laicales o suplementariamente se considerará más fuerte la multiplicidad de los posibles dones espirituales y talentos, que pueden conducir también al establecimiento de nuevas funciones? La Iglesia posee con seguridad mucho más competencias para poder definir nuevamente sus cargos y las estructuras de los mismos, más de lo que parece ser capaz. Desde luego en estas cuestiones, cuanto más peso, tanto más se

[55] El can. 399 CCEO conoce sólo una definición legal, del concepto de laico, el cual corresponde al concepto estricto del CIC/1983, que comprende a aquellos fieles que no han recibido la ordenación ni se les atribuye ningún estado religioso: *"Nomine laicorum in hoc codice intelleguntur christifideles, quibus indoles saecularis propria ac specialis est quique in saeculo viventes missionem Ecclesiae participant neque in ordine sacro constituti neque statui religioso ad ascripti sunt"*.

exige el *sensus fidelium* (eventualmente la Iglesia en su totalidad). Cuanto más sea éste el caso, tanto más será la tarea de la *potestas suprema* para poner en marcha la discusión y fomentarla. Al mismo tiempo debería de valorarse las numerosas experiencias en la historia de la Iglesia[56], así como las experiencias actuales y descubrir los resurgimientos de las diversas partes de la Iglesia y que han de tenerse en cuenta prudencialmente, para escuchar, lo que el Espíritu dice a las Comunidades[57].

5) Las causas de la crisis

La lectura del Documento deja detrás de sí la impresión, como si muchas crisis pastorales (por ejemplo, la falta de sacerdotes, la pérdida de la fe por parte de muchas personas; renuncias a la Iglesia, etc.) tuvieran sus raíces en el empleo excesivo de los laicos dentro de la Iglesia. Pero, esto no es la verdadera causa de la crisis. En realidad, las causas y sus conexiones son mucho más complejas. Se encuentran en numerosos factores tanto dentro como fuera de la Iglesia. Se puede plantear la cuestión: ¿No hubiera sido más adecuado la tendencia contraria (del Documento) en esta situación? En lugar de estar meticulosamente atentos a que los laicos no abusen de sus funciones, se debería plantear al revés: ¿Cómo podría reforzarse la actitud de los cristianos, ya sean clérigos o laicos, como miembros activos del Pueblo de Dios cada uno con su propio carisma, y cómo podrían integrarse en la misión de la Iglesia en manera positiva?

No sólo en Europa, sino en muchas parroquias latinoamericanas los no ordenados (entre ellos muchos religiosos y religiosas) llevan a cabo tareas pastorales a menudo bajo su propia responsabilidad y por mandato del Obispo[58].

En estas situaciones, pierde importancia saber si se trata de prestar un servicio por parte de un laico o de un clérigo. La pertenencia o no-pertenencia al *status* de los ordenados no es teológicamente el pun-

[56] Véase P. STOCKMANN, *Außerordentliche Gemeindeleitung. Historischer Befund - Dogmatische Grundlegung - Kirchenrechtliche Analyse - Offene Positionen* (Doktordissertation, Passau, 1998; en imprenta).

[57] Véase *Apc* 2,11. Véase W. BEINERT, *Amt* (nota 17) 107 y s.

[58] En los territorios con agudos problemas de falta de sacerdotes realmente como en Latinoamérica, el Documento apenas ayuda, y no será un estímulo para los no ordenados. "Esto afecta a Africa y Latinoamérica, así como a Europa y Norteamérica. El masivo florecimiento de sectas y de iglesias libres en Latinoamérica coincide en sus raíces con la ruptura de la cultura católica y los vacíos pastorales en la base": P. HÜNERMANN, *Laien nur Helfer?* (nota 14) 30.

to únicamente decisivo para la realización de la misión de la Iglesia: El Espíritu Santo sopla donde quiere y reparte los dones, dónde y cómo él quiere.

Por esto hay que buscar las causas de la falta de sacerdotes y de otras crisis también dentro de la Iglesia y su dirección, y hay que preguntar si está ya preparada y suficientemente abierta para oír al Espíritu Santo, que, entre otros, se revela en las señales de los tiempos.

6) El objetivo final de la Iglesia y de la disciplina jurídica de la Iglesia

Según el canon 1752, la *salus animarum* es la *suprema lex* en la Iglesia y el principio superior en la aplicación del Derecho de la Iglesia. Tiene que realizarse más fuertemente este principio de aplicación del derecho en el ámbito de la misión propia de la Iglesia, es decir, en el ámbito del las *"munera docendi* y *sanctificandi"*. La Iglesia no puede perder desde su horizonte final el derecho fundamental de los fieles y de las comunidades el acceso a los bienes espirituales a causa de su inmovilidad estructural (véase, entre otros, cáns. 213, 843 § 1; 879)[59].

[59] Véase H. PREE, *Das Recht auf die Heilsgüter* (can. 213 CIC), Heiliger Dienst 48 (1994) 273-290; J. A. CORIDEN, *The Rights of Parishes*, StudCan 28 (1994) 293-309; J. OLSCHEWSKI, *Das Recht auf Sakramentenempfang. Zur Entwicklung eines Fundamentalrechtes der Gläubigen vom Konzil von Trient bis zur Gegenwart*, Frankfurt a. Main y otros 1998.

AADC V (1998) 243-248

EL RÉGIMEN DEL PATRONATO EN EL PERÚ REPUBLICANO

Carlos VALDERRAMA ADRIANSÉN

El día 16 de julio de 1980, el Estado Peruano promulga el Decreto Ley N° 23.147, disponiendo en su artículo primero la derogatoria del Decreto Dictatorial del 27 de enero de 1880 sobre el Patronato Nacional; y, en su artículo segundo, el mandato de que el Gobierno Peruano suscribirá acuerdo con la Santa Sede, para establecer un nuevo sistema de relaciones institucionales entre dicho Estado Peruano y la Iglesia Católica.

El referido Decreto Dictatorial del 27 de enero de 1880 fue promulgado por Don Nicolás de Piérola, a la sazón Jefe Supremo de la República, y con él se concedía el correspondiente *Exequatur* a las Letras Apostólicas expedidas por Su Santidad Pío IX, bajo el nombre de "*Bula Preclara Inter Beneficia*" otorgando a la persona del Presidente de la República del Perú y a sus sucesores *pro tempere* el goce, en el territorio de la República del Perú, del derecho de patronato, de que gozaban, por gracia de la Sede Apostólica, los Reyes Católicos de España, antes que el Perú estuviese separado de su dominación.

Lo descrito líneas arriba nos sitúa en las cuatro etapas en que se desenvolvió la historia de las relaciones entre la Iglesia Católica y el Perú. Una primera etapa, definida como el Patronato Regio, en virtud del cual, por derecho concedido por la Sede Apostólica a los Reyes Españoles, éstos gozaron del derecho de patronato sobre el territorio del Virreinato del Perú; una segunda, inmediatamente después de la proclamación de la Independencia, que se caracterizó por el ejercicio de hecho del patronato regio por parte del Gobierno del Perú, en la persona de su Jefe Supremo; una tercera etapa, en la que los Presidentes de la República del Perú gozaron del ejercicio del patronato nacional, por derecho concedido por la Santa Sede, según hemos visto; y finalmente, una cuarta etapa, actualmente vigente, que se inicia con la promulgación el 16 de julio de 1980 del Decreto Legislativo N° 23.147, antes individualizado, en la que la Iglesia y el Estado Peruano ajustan sus re-

laciones a un régimen de independencia y autonomía, conforme al marco jurídico establecido por ellos mismos en un Acuerdo Internacional.

En el presente artículo nos limitaremos a referirnos a las circunstancias que dieron origen al régimen de derecho, del ejercicio del patronato nacional por parte de la persona del Presidente de la República del Perú.

Durante los cuatrocientos años que duró el régimen virreinal en América, las noticias a Roma sobre los acontecimientos en dicho territorio se canalizaba exclusivamente por la metrópoli española. Por esta razón, la Santa Sede oficialmente no tuvo mayor contacto y conocimiento de lo acontecido durante el proceso emancipatorio. Así fue hasta la llegada a Roma, en setiembre de 1821, de Fray Pedro Luis Pacheco, viajando desde la Argentina, quién a viva voz relató los sucesos acaecidos en América.

Esta desinformación y falta de comunicación entre la Iglesia Católica en América Latina y la Santa Sede explica muchas de las circunstancias que caracterizaron esa primera etapa republicana. En buena cuenta, la Iglesia Católica sobrevivió en América, debido a la solidez y a la profundidad que adquirió la Fe Católica en estas tierras; de otra manera es imposible entender esa histórica supervivencia, que no sólo venció la orfandad con el Centro del Catolicismo, sino también a muchos gobiernos adversos, masones unos, liberales los otros.

En el Perú, a pesar de tales dificultades, sus gobiernos fueron siempre tenaces en buscar una relación estable con Roma, en fidelidad a las creencias del pueblo y al legítimo deseo de éstos de conservar la unidad con el Centro del Catolicismo. Jamás se llegó a intentar una Iglesia Nacional, a pesar del aparente desinterés de Roma por los asuntos espirituales del Perú. Seguramente todas estas circunstancias fueron tomadas en cuenta por el Papa Pío IX al conceder en un gesto inusual y excepcional el derecho de patronato a los Presidentes de la República del Perú. No resulta difícil, descubrir esas circunstancias, en la justificación que expresa el Santo Padre, para conceder mediante una Bula el referido derecho de patronato. Es así como en la Bula podemos leer:

> "Entre los señalados beneficios con que Dios, rico en misericordia, ha colmado a la nación peruana, brilla sobre todo el don de la verdad católica, que los peruanos han sabido conservar, desde que les fue anunciada por los predicadores del evangelio.... Esto constituye, para dicha nación, una verdadera gloria, como también no haber faltado nunca al deber de mantener la fe desde que el Perú quedó separado de la dominación de los Reyes Católicos de España. Se ha declarado, en efecto, de una

manera solemne, en las leyes estatuidas, que el Perú profesa la Religión Católica, que la protege y que no permite el ejercicio público de otros cultos. A este cuidado de conservar la Unidad Católica, se agregan otros actos realizados en la misma comarca por la autoridad pública... Todas estas cosas que a Nos eran conocidas..."

Resulta evidente que el sentir del pueblo peruano, avalado por los actos de su gobierno, de no perder en ningún momento el principio de unidad con la Iglesia Romana y el esfuerzo de dicho gobierno por formalizar tal unidad, fueron adecuadamente sopesados, para justificar el otorgamiento del tantas veces mencionado derecho de patronato a los Jefes de la República Peruana.

En efecto, en el Perú, poco después de jurada la independencia el 28 de julio de 1821, el entonces Arzobispo de Lima, Don Bartolomé María de Las Heras se ve en la necesidad de abandonar el territorio peruano como consecuencia de las intrigas del Ministro de Estado Monteagudo, pese a que el viejo Arzobispo, regalista español a ultranza, había sido el primero en firmar el Acta de la Independencia, al comprender que la causa de España estaba ya perdida, y que su obligación era permanecer en su Arquidiócesis, fuesen cuales fuesen los acontecimientos políticos. La figura de Mons. De Las Heras fue, sin lugar a duda, una de las más gloriosas que tuvo la Iglesia Católica en el Perú durante los acontecimientos emancipatorios.

El Virrey La Serna, a la sazón en el Cuzco, al tener noticias de la partida de Mons. de Las Heras, por decreto del 10 de julio de 1822, en nombre del Rey y haciendo uso del derecho de patronato regio, nombra como Metropolitano para el Perú a Monseñor José Sebastián Goyeneche y Barrera, quién por ese entonces ocupaba la Silla Arquidiocesana de Arequipa. Luego fueron hechas las ratificaciones correspondientes. Es así como, desde 1822 hasta el año de 1834, fecha en que se hicieron los primeros nombramientos a las sedes vacantes, Mons. Goyeneche y Barrera permaneció como único Obispo válido para todo el territorio de lo que hoy es el Perú, Ecuador, Bolivia, el Norte de Argentina y Chile. Además, fue el último obispo que fuera designado en América bajo el régimen del Patronato Regio.

Encontrándose en tal abandono de Pastores una extensión tan importante del territorio americano, el Gobierno del Perú desde un principio se impone la tarea de establecer relaciones directas con la Santa Sede. Aprovecha la llegada a Chile de la Misión presidida por Mons. Giovanni Muzi e integrada por el Canónico Gan Maria Masti, futuro Pío IX, y el Abatte Giuseppe Dallusti. Esta Misión no tiene mucho éxito en Buenos Aires, y llega a Chile el 7 de marzo de 1824, donde permanece hasta el 19 de octubre del mismo año. A su arribo a Chile, la Mi-

sión Muzi recibe la comunicación extendida por el Ministro de Gobierno del Perú, Don José Sánchez Carrión, en el que le expresa los especiales sentimientos religiosos de la Nación Peruana y el gran deseo del gobierno de entrar en tratos directos con la Sede de Pedro. Poco antes de abandonar Chile el 21 de setiembre de 1824, es contestada la referida comunicación por parte de Mons. Muzi, poniéndose a disposición del gobierno peruano en todo lo que esté a su alcance. El gobierno peruano tiene un último contacto con la Misión Muzi, en la ciudad de Montevideo, poco antes de embarcarse ésta de regreso a Italia.

Las comunicaciones entre el Gobierno Peruano y la Misión Muzi, así como el especial e insistente anhelo del Perú de establecer relaciones directas con la Sede Apostólica, debieron impresionar bastante al entonces Canónico Gan Maria Masti, tanto que al convertirse en Pío IX, como queda dicho, concede en una actitud excepcional, a la persona del Presidente de la República del Perú, el ejercicio del derecho del patronato en los mismos términos del que gozaron los reyes españoles.

Al no tener resultados concretos las comunicaciones con la Misión Muzi, el Gobierno del Perú insiste en su pretensión a través de la Nunciatura del Brasil, establecida en 1830 ante la Corte del Emperador Pedro I del Brasil, siendo su primer Nuncio Mons. Ostini, que revestía el carácter de Nuncio en Brasil y Delegado Apostólico para Sud América y México. Las comunicaciones entre el Perú y la Nunciatura del Brasil fueron difíciles, pues se tenía que utilizar la vía de los Estado Unidos de Norte América o de Inglaterra, de tal suerte que en nada benefició al Perú la presencia del Nuncio en el Brasil.

Posteriormente, mediante Breve del 9 de setiembre de 1836, Su Santidad nombra a Mons. Gaetano Baluffi, inter-nuncio y Delegado Apostólico de Nueva Granada (Colombia), quién permanecerá en Bogotá hasta 1842. En ese lapso de tiempo, el Perú, sumido en diversos conflictos armados por problema fronterizos y como consecuencia de la Confederación Peruano-Boliviana, se ve dificultado para entablar una razonable relación con el inter-nuncio en Colombia. Viviendo el País un momento de cierta tranquilidad, es nombrado inter-nuncio Mons. Miecislao Conde Ledochowski, quien es invitado a pasar al Perú, pero éste no lo puede hacer.

Paralelamente a todo ello, los gobiernos del Perú se preocuparon desde un principio de enviar Misiones especiales ante la Sede Apostólica. En efecto, por carta del 17 de mayo de 1825, el Ministro de Relaciones Exteriores comunica al Secretario de Estado de Su Santidad el nombramiento de la Misión Olmedo-Paredes, integrada por don Joaquín Olmedo y Gregorio Paredes, quienes, entre otras instrucciones, tenían la de solicitar el reconocimiento a favor de la

Suprema autoridad de la Nación del derecho de la *"Presentación"* en la misma extensión y bajo las mismas formas que lo ejercieron en América, hasta la época de su independencia, los reyes de España. La Misión no tiene éxito y el 9 de enero de 1827, se designa como Encargado de Negocios del Perú ante la Corte Romana a don Jerónimo de Agüero, a quién se le cancela el nombramiento inmediatamente, al enterarse el Gobierno del Perú que a los Encargados de Negocios de México y Colombia se les había negado el ingreso a los Estados Pontificios. Posteriormente, entre marzo de 1832 y junio de 1841, se designan Misiones ante la Santa Sede en las personas de don Francisco Javier de Luna Pizarro, don José Joaquín de Mora y don Agustín Guillermo Charún. Ninguna de esta tres Misiones tuvieron resultados favorables.

Finalmente, y gracias a las buenas gestiones previas de don Bartolomé Herrera y Luis Mesones ante la Sede Apostólica, y siendo Ministro del Perú ante la Santa Sede Don Pedro Gálvez, el antiguo Canónico Gan Maria Masti de la Misión Muzi, convertido en Pío IX, concede en 1875 la Bula *"Preclara Inter Beneficia"*, que otorgaba a perpetuidad el Patronato en la persona del Presidente de la República y sus sucesores, en la misma forma y con la misma extensión del que gozaron los reyes de España en América.

Por consiguiente, en la América independiente solamente el Perú y Haití gozaron del derecho de Patronato, sustentado en títulos jurídicos legítimos; el Perú por la referida Bula y Haití en virtud a un Concordato.

Luego de diversas gestiones, que se iniciaron apenas concluido el Concilio Vaticano II, como nos referimos al iniciar este artículo, se renuncia al derecho de patronato, por el antes individualizado Decreto Ley N° 23.147 del 16 de julio de 1980, y el 19 de julio de dicho año, es decir tres días después, la Santa Sede y el Estado Peruano suscriben un Acuerdo Internacional regulando sus nuevas relaciones, estableciendo un régimen de autonomía e independencia mutua, y de colaboración a favor de la Iglesia Católica, para el adecuado desarrollo de sus fines en la sociedad civil peruana. Régimen de actual vigencia.

Bibliografía consultada

1. GARAYCOA HAWKINS, Hugo, *Primeras Relaciones entre la Santa Sede y el Perú,* Tesis Doctoral en Derecho Canónico, Pontificia Universidad Lateranense, Roma, 1964.
2. VARGAS UGARTE, S. J. Rubén, *Historia de la Iglesia en el Perú,* 5 tomos, Lima-Burgos, 1953-1962.

3. Colección de Tratados, Convenciones, Capitulaciones y otros Actos Diplomáticos del Perú, ublicados por don Ricardo Aranda, Lima 1907, volumen XI, La Santa Sede.
4. RUBIO DE HERNÁNDEZ, Rosa Luisa, *Acerca de las Relaciones entre la Iglesia y el Estado Peruano, Revista de la Universidad Católica* No. 7 del 30 de junio de 1980.
5. VALDERRAMA ADRIANSÉN, Juan Carlos, *El Derecho de Patronato en el Perú,* Tesis de Bachiller en Derecho, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima, 1970.

AADC V (1998) 249-262

TRIBUNAL ECLESIÁSTICO NACIONAL

José BONET ALCÓN

Presentamos una sentencia de José Bonet Alcón, Presidente del Tribunal Eclesiástico Nacional, confirmatoria de la de primera instancia dictada por el Tribunal Interdiocesano Bonaerense, que consideramos de especial interés por el capítulo de nulidad en que se basa. Se trata de la incapacidad de naturaleza psíquica para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio (can. 1095, 3°), a raíz de la anorexia nerviosa padecida por la parte convenida. Una particularidad de esta sentencia es la importancia que adquieren las pruebas periciales, ya que todos los testigos son profesionales que en algún momento han atendido a la parte convenida. Por otra parte, esta sentencia resulta una ilustración práctica de algunas de las cuestiones abordadas por Juan José García Faílde en el Volumen anterior del Anuario Argentino de Derecho Canónico[1]*. Lo reciente del caso, y la peculiaridad de la sentencia, ha hecho necesario extremar las precauciones para evitar que puedan ser identificadas las partes involucradas en esta sentencia.*

I
SENTENCIA DE SEGUNDA INSTANCIA

Juan Pablo II felizmente reinante, siendo el Excmo. y Revmo. Mons. N.N., Arzobispo de Buenos Aires, Moderador de este Tribunal Eclesiástico Nacional de Segunda Instancia, el día D del mes M del año A, reunidos los Señores Jueces, Mons. Dr. José Bonet Alcón Presidente y Ponente del Colegiado, Rvdo. P. Dr. Alfonso Tórtora S. D. B. y Pbro. Miguel Jorge Siufi; con la intervención del Señor Defensor del Vínculo, DV, siendo Notario N, en la causa de nulidad matrimonial entablada entre M (actora) y V (convenido), en la presencia de Dios Nuestro Señor, invocada la asistencia del Espíritu Santo, dictaron esta Sentencia Definitiva de Segunda Instancia.

[1] Cf. Juan José GARCÍA FAÍLDE, *Psiquiatría y nulidad de matrimonio*, en AADC IV (1997) 135-144.

II
LOS HECHOS

La actora y el convenido contrajeron matrimonio canónico el día D1 del mes M1 del año A1 en la Parroquia P1 de la Arquidiócesis de Buenos Aires.

Las partes tuvieron un noviazgo de tres años y de su matrimonio nacieron dos hijos.

La presentación de la causa de nulidad matrimonial fue realizada en forma conjunta por ambas partes. Ello ocurrió después de la separación definitiva que tuvo lugar el día D2 del mes M2 del año A2.

El motivo por el que se solicita la nulidad del matrimonio, según se estima en el escrito inicial, consiste en que la actora, en el momento de contraer matrimonio, padecía un defecto de personalidad que le impidió asumir las obligaciones esenciales del matrimonio. Tal defecto se concretará en anorexia nerviosa.

El Dubio en Primera Instancia se planteó sobre si el matrimonio de las partes era nulo por el capítulo de incapacidad de la actora para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica (can. 1095, 3). La Sentencia de Primera Instancia fue afirmativa. En nuestro Tribunal Eclesiástico Nacional de Segunda Instancia la causa fue abierta a trámite ordinario, tras un ponderado Dictamen del Sr. Defensor del Vínculo solicitando la ampliación de la prueba. Realizado lo que estimamos un muy valioso y cuidadoso suplemento de instrucción, llegó procesalmente el momento de dictar Sentencia.

III
FUNDAMENTOS DE DERECHO:

Incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio

1. En el canon 1095, 3° del C.D.C. se dice que son incapaces de contraer matrimonio "quienes no pueden asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica". En el esquema de 1975 se decía: "*ob gravem anomaliam psychicam-sexualem*"; en los esquemas de 1977-1980 se decía: "*ob gravem anomaliam psychicam*". Finalmente, en el texto promulgado, se nos presenta una formulación más simple y más genérica. Ha desaparecido la "anomalía" y la "gravedad"; quedando solamente las "causas de naturaleza psíquica". Entendemos que esta incapacidad invalida el matrimonio "*ex iure naturae*". Prueba de ello es que la incapacidad "*tradendi ius ad actus*

per se aptos ad prolis generationem" –que es obligación esencial del matrimonio– dirime las nupcias por derecho natural. Y lo mismo la incapacidad de obligarse a la exclusividad y la perpetuidad del mismo derecho.

2. Este nuevo capítulo de nulidad de matrimonio ha ido surgiendo en nuestro tiempo, por una parte, al conocerse más la naturaleza del hombre, sobre todo desde el punto de vista psicológico; y, por otra parte, al considerarse más integralmente la naturaleza del matrimonio, especialmente en la "*Gaudium et spes*", nn. 48-49. Así, se ha destacado el aspecto personalístico de la unión conyugal –sin dejar de lado su aspecto contractual–; se ha atendido más al matrimonio "*in facto esse*" –aunque siempre con referencia al matrimonio "*in fieri*"–; y se ha puesto más de relieve el objeto del consentimiento –aunque siempre en relación con el sujeto–, considerándolo en sentido amplio, incluyendo en dicho objeto el concepto de comunidad de vida. Ha ido surgiendo así la "*incapacitas assumendi onera*" como capítulo autónomo. Porque "*ad impossibile nemo obligari potest*". Y podría ocurrir que alguien, entendiendo y queriendo un matrimonio concreto con suficiente discreción de juicio, pusiera un consentimiento por el que se obligue –o mejor, entienda obligarse– a algo que no puede cumplir por estar incapacitado (cf. Sent. 18-XII-1975, c. Davino). Al respecto se podría distinguir entre consentimiento suficiente –como acto psicológico– y eficaz. Podría el consentimiento ser suficiente ("*ex parte subiecti*") cuando surgiera de un sujeto con inteligencia y voluntad propias de una personalidad madura para poner el acto. Y ese mismo consentimiento sería ineficaz ("*ex parte obiecti*"), si se refiriera a un objeto inexistente o que no estuviera en la potestad del sujeto. Esta persona sería incapaz "*assumendi onera*" en el matrimonio "*in fieri*", por ser incapaz "*adimplendi onera*" en el matrimonio "*in facto esse*". Todavía, en tal caso, podría ocurrir que el sujeto conociese su incapacidad o la ignorase. En el primer supuesto, el sujeto no pondría un acto perfecto desde el punto de vista psicoético, actuaría irracionalmente al prestar un consentimiento, siendo consciente de su invalidez. Y, entonces, no se daría una completa autonomía del capítulo que nos ocupa. Sí, en cambio, cuando el sujeto ignorase su imposibilidad de cumplir lo prometido (cf. Sent. 10-IV-79 c. Pinto). Advirtamos, asimismo, que esta incapacidad "*assumendi onera*" no constituye un solo y único capítulo de nulidad; sino que, bajo esta locución genérica, pueden incluirse tantos capítulos diversos y autónomos cuantas son las obligaciones esenciales del matrimonio. Sería algo análogo a lo que ocurre con la expresión de "simulación parcial", que corresponde a varios y diversos capítulos de nulidad (cf. J. J. García Faílde, *Algunas sentencias y decretos*, Salamanca, 1981, pág. 176). Y podría incluso realizarse una discriminación de los capítulos según las diversas causas psíqui-

cas que motivasen la incapacidad (cf. Sent. 17-IV-1969, c. Pompedda, donde la homosexualidad se trata como causal autónoma de nulidad de matrimonio).

3. En cuanto a las obligaciones esenciales del matrimonio –que constituyen el objeto del consentimiento–, unida al "*ius in corpus*", a su exclusividad y perpetuidad, hoy se habla de la comunidad de vida y amor. Al respecto, leemos en una Sentencia del 8-III-1973, c. Di Felice: "*...consensus matrimonialis definitur actus voluntatis quo utraque pars tradit et acceptat ius in corpus, perpetuum et exclusivum, in ordine ad actus per se aptos ad prolis generationem. Ad quod ius tradendum et accipiendum multum confert intentio nupturientum instaurandi intimam communitatem vitae et amoris coniugalis, ut, illa deficiente, argui quodammodo possit traditum non esse ipsum ius, quo consensus matrimonialis perficitur*" (cf. Monitor Eccl., 1976, pág. 86, n. 2). A lo cual se agrega más adelante en la misma Sentencia: "*Dupliciter enim invenitur in hominibus incapacitas ad vitae coniugalis communionem: vel afficit personam, imminutam peculiari statu phisyco et psychico certe requisito ad valide contrahendum; vel tantum pendet ex levibus vitiositatibus indolis, quae perfici ac in melius converti possunt. Prior status personae saepe conectitur psychonevrosibus vel psychopatiis atque includit ineptitudinem veluti constitutionalem ad onera coniugalia implenda atque servanda... Leves igitur vitiositates indolis nupturientium, qua saepe prioribus temporibus vitam coniugalem difficilem efficere possunt, haud sunt aequiparandae gravibus anomaliis, ex nevrosibus vel psychopatiis promanantibus, quae consuetudinem interpersonalem coniugum impediunt atque afficiunt ipsam discretionem iudicii contrahentium*" (cf. l. c. págs. 87-88, n. 3).

4. En cuanto al amor conyugal y su incidencia en el consentimiento, ante todo señalamos que formalmente, en cuanto tal, ese amor no puede ser objeto de un acto jurídico, al no depender de la voluntad de los contrayentes (cf. U. NAVARRETE, "*Amor coniugalis et consensus matrimonialis*", en Periodica, 1976, p. 631). Y aunque sea muy necesario en el orden existencial, la cuestión jurídica de la validez de un matrimonio no depende de que los contrayentes hayan prestado su consentimiento "*ex amore*", sino de que el consentimiento requerido por el derecho haya sido dado o no.

5. Sobre el "*ius ad communionem vitae*" leemos en una Sentencia del 15-VII-1977, c. Pinto: "*Agitur ergo de iure ad relationes interpersonales, nempe, ut videtur ad illum modum agendi unius coniugis erga alterum qui respondet perceptioni et affectioni quas de hoc habet tamquam subiecto iurium matrimonialium essentialium, cum limitatione tamen ad minimum necessarium sine quo coniugalis societas exsistere*

nequit, utpote quod fiat moraliter impossibilis. Capacitatem obtinendi coniugum bonum eam exigit ad bonum prolis plane requisitam" (Monitor Eccl., 1978, págs. 151-152, n. 5). A lo cual se agrega más adelante en la misma Sentencia: "*Invalide igitur matrimonium contrahit qui positivo voluntatis actu excludit ius ad relationes interpersonales sine quibus coniugalis societas fit moraliter impossibilis. Et etiam qui antecedentes et perpetuo incapax est praefati iuris tradendi*" (cf. Huizing in Val Kol, Theol. Moralis, II, 1968, nn. 586-589).

6. Dentro de este capítulo genérico de la incapacidad "*assumendi onera coniugalia*" se suelen incluir como causales de nulidad distintas anomalías de tipo psico-sexual como son la homosexualidad; el transexualismo en sus múltiples y variadas formas; distintas perversiones en las que se dan relaciones heterosexuales anormales; la ninfomanía, la satiriasis y otras formas en las que hay relaciones sexuales normales, pero con morbosa exaltación, etc. Distintos son los casos en los que la causa psíquica de la posible incapacidad es de tipo neurótico o psicopático.

7. La jurisprudencia rotal no es concorde acerca de si la incapacidad, y por lo tanto la anomalía de la que la misma provenga, deba ser en el momento de la celebración del matrimonio definitiva o perpetua. Algunos la asimilan al impedimento de impotencia y, en consecuencia, responden que debe ser en ese momento definitiva o perpetua. Otros, en cambio, afirman lo contrario porque se trata de una incapacidad de prestar el objeto del consentimiento y basta con que esa falta de dicho objeto exista en el momento de celebrar el matrimonio. Otros, en fin, afirman que dicha capacidad debe existir, al menos, cuando urge el cumplimiento de las obligaciones.

8. A todo lo que antecede podemos agregar algunos puntos tomados de Sentencias de la Rota Romana sobre este capítulo en fecha relativamente reciente (Cf. Relación anual de la misma Rota, en los años 1991-1992). Allí se afirma:

a) La diversa noción y valoración del concepto de capacidad matrimonial que deben poseer los canonistas y la que poseen normalmente los peritos. Para éstos, 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. Y no considera que exista incapacidad cuando hubo imprudencia en estimar, valorar, las cualidades del cónyuge, en orden a un feliz y próspero matrimonio.

b) Según el discurso a la Rota de Juan Pablo II del 5-2-87, las causas de naturaleza psíquica que incapaciten para asumir las obligacio-

nes esenciales del matrimonio deben identificarse con un proceso patológico o con una severa anomalía psíquica. En cambio, no tienen relevancia jurídica como prueba de la incapacidad, leves psicopatías o deficiencias de orden moral.

c) Se afirma también la diferencia entre un matrimonio fracasado que proviene de mala voluntad o grave carencia de virtudes y un matrimonio nulo que proviene sólo de alguna patología psíquica o psicosexual. En la jurisprudencia rotal se afirma que donde hay normalidad psíquica, hay capacidad. Más aún, se afirma que la incapacidad sólo tiene lugar cuando las psicopatologías se dan en sus formas graves; cuando existe cierto grado de desorganización en la estructura de la persona. Asimismo, se indica que la normalidad psíquica canónica es compatible con moderadas formas de dificultad psicológica; con falta de responsabilidad moral; y con leves y moderadas psicopatologías, que no influyen substancialmente sobre la libertad de la persona para comprometerse a la realización de los fines matrimoniales y a la posibilidad de su concreción.

d) Una parte de la jurisprudencia rotal considera que sin la prueba de la gravedad psicopatológica no se puede probar la incapacidad. Como ejemplificación de anomalías que invalidarían el consentimiento matrimonial por este capítulo se indican las psicosis, como la esquizofrenia y otras, en las que se pierde la capacidad de relacionarse con el objeto; los casos más serios de personalidad antisocial; los casos más graves de narcisismo; y las desviaciones, como la verdadera homosexualidad y otras de las perturbaciones sexuales que tengan su base en perturbaciones de la persona.

e) En las sentencias rotales de los últimos tiempos existen matices diferenciales, dentro de una cierta uniformidad. Ya no se hace tanto hincapié en la neta diferenciación de este capítulo respecto a la grave falta de discreción de juicio; ni tampoco se ve tan marcada la tendencia a considerar el capítulo como genérico, según indicamos anteriormente. Se manifiesta contraria a la praxis de definir en términos "metajurídicos" la incapacidad psíquica para el matrimonio, como, por ejemplo, por inmadurez; por psicopatía; por homosexualidad, etc. Porque el Juez en el Dubio debe determinar por qué figura del canon 1095 es impugnada la validez del matrimonio.

9. La anorexia nerviosa es un trastorno de la conducta alimentaria cuya sintomatología esencial consiste en el rechazo contundente a mantener el peso corporal por encima de unos valores mínimos normales para determinada edad y talla, miedo intenso a ganar peso o a convertirse en una persona obesa, aun cuando se esté por debajo del peso considerado normal, alteración en la imagen corporal y amenorrea (en

las mujeres). Los que presentan este trastorno frecuentemente están insatisfechos con algún rasgo de su apariencia física. La pérdida de peso se consigue habitualmente por una disminución en la ingesta de comida, acompañada de intenso ejercicio. Con frecuencia estos pacientes se provocan el vómito o emplean laxantes o diuréticos (cf. DSM–III–R, 1992, pp. 80-82).

10. Algunos adolescentes que sufren este trastorno presentan un retraso en el desarrollo psicosexual y los adultos muestran cada vez menor interés por el sexo. La edad de comienzo se sitúa entre el principio y el final de la adolescencia, aunque el trastorno puede presentarse desde antes de la pubertad hasta el principio de la tercera década (poco frecuente). El curso puede ser progresivo hasta la muerte, episódico, o más frecuentemente, consistir en un episodio único, con posterior recuperación del peso normal. A menudo, la pérdida grave de peso requiere hospitalización para prevenir la muerte por inanición. Como factores predisponentes se puede señalar que, en algunas personas, el comienzo de la enfermedad se encuentra asociado a algún episodio de estrés vital (cf. *ibidem*).

11. Como diagnóstico diferencial se puede señalar que en los trastornos depresivos y en cierto tipo de trastornos somáticos puede haber pérdida de peso, aunque no hay un miedo irracional a convertirse en obeso. En la esquizofrenia pueden observarse patrones de alimentación bastante raros; sin embargo, pocas veces aparece el síndrome completo de la anorexia nerviosa; si se diera, hay que establecer los dos diagnósticos. En algunos casos, la anorexia nerviosa aparece en personas con bulimia nerviosa y, en este caso, también hay que hacer los dos diagnósticos (cf. *ibidem*).

12. La anorexia mental es distinta de la anorexia reactiva, que puede surgir en cualquier edad de la vida, en relación con algún trauma emotivo que haya producido humillación o desilusión; también es distinta de la anorexia crónica que se inicia en la primera infancia, se mejora transitoriamente en la adolescencia y persiste durante toda la vida con trastornos hipocondríacos y con dificultades mecánico-funcionales para alimentarse. También se debe distinguir la anorexia mental del rechazo del alimento de origen depresivo o esquizofrénico, así como de la anorexia de origen endocrino (cf. GALIMBERTI, *Dizionario di Psicologia*, Utet, 1992, pág. 68).

13. En nuestros Fundamentos de Derecho tenemos en cuenta lo manifestado en la presente causa, tanto por la Dra. T1 como por el Dr. P sobre la anorexia nerviosa en general y sobre su aplicación particular a la causa que nos ocupa.

IV
EL DERECHO APLICADO A LOS HECHOS

1. Dice la actora en su declaración en Segunda Instancia, ratificando y precisando lo dicho en Primera Instancia, que ella sufría anorexia nerviosa desde los quince años porque en 1990 le indicaron los síntomas y esos síntomas los padecía ya a los quince años. Ella tenía un terrible miedo a engordar; a los 18 años realizaba ayunos prolongados y un continuo régimen para adelgazar. La actora señala que en su adolescencia no era tan conocida su enfermedad. La actora ratifica que estuvo internada por la anorexia nerviosa; que el tratamiento dura cuatro años; y que obtuvo el alta en el mes M3 del año A3. Ella está dispuesta a realizarse un psicodiagnóstico con el profesional que indique el Tribunal de Segunda Instancia.

2. El convenido dice que se enteró de la enfermedad de la actora cuando ella ya estaba internada. En la convivencia ella insistía en decir que se veía gorda y comía en forma desordenada. A veces comía muchísimo y otras veces no comía nada. El convenido no percibió al principio la importancia de ese proceder. Si bien ratifica lo ya declarado en Primera Instancia de que las peleas eran frecuentes por cualquier cosa. Ella generaba grandes discusiones por cosas sin importancia. Las relaciones sexuales al principio eran frecuentes y después se fueron haciendo esporádicas. El convenido ignoraba que en la actora había un problema de fondo y estuvo dispuesto a la reconciliación. A la distancia considera que la enfermedad de ella influyó en toda la vida matrimonial de las partes.

3. La testigo T1, una de las mejores especialistas del tema anorexia en la Argentina, presenta un *curriculum* a folios 150 y 151, que valorizan mucho su declaración en el Tribunal. Ella ratifica y explica lo afirmado de modo escueto en Primera Instancia, de que la actora padecía anorexia nerviosa en el año A4 y que la enfermedad comenzó en su adolescencia, manteniéndose en ella en forma ininterrumpida. Dice que la concepción última de esta enfermedad es que se trata de una patología de los afectos y no de la alimentación y que presupone la falla de neurotransistores. Esto es el consenso del Congreso de Londres de abril de 1997. Dice que ya en la adolescencia, en la actora, estaban los síntomas anoréxicos de rechazo al peso normal, conductas emocionales infantiles, crisis emocionales, dependencia, falta de independencia de juicio. La testigo piensa que una anorexia crónica, como la de la paciente, que no había completado su desarrollo emocional en el momento de su casamiento, le hacía tener el juicio suspendido y le impedía ser libre. La profesional manifiesta que en la anorexia

existen empeoramientos y formas larvadas, pero que la enfermedad de base es la misma desde el comienzo. Biológicamente se puede estar mucho peor o mucho mejor, pero el infantilismo y la rigidez están siempre presentes.

4. El testigo T2, que conoce a la actora desde los dieciséis años y que la atiende desde entonces, dice que desde el comienzo ella se manifestó como una persona de escaso apetito y que se negaba a recibir vitaminoterapia por temor a aumentar de peso. Considera que a esa edad la anorexia nerviosa no estaba en ella en una forma tan explícita. Ella padecía de trastornos digestivos funcionales: tenía náuseas, ardores y distensiones abdominales. El testigo entiende que hay elementos para sospechar que la anorexia de la actora viniera de larga data, dados sus trastornos digestivos imaginarios y su terror a engordar. Dice que la actora en agosto del año A5 pesaba 51,200 Kgs. Y que se iba a casar en diciembre. Ella antes había pesado alrededor de 54 Kgs. Y en el año A6 pesaba 47,200 Kgs.

5. La testigo T3, atendió a la actora durante cuatro años, con una periodicidad de una vez por semana. La testigo notaba en ella una personalidad muy inmadura. En esta declaración en el Tribunal de Segunda Instancia, la testigo precisa que la actora era una chica pendiente de la apariencia, de la imagen y que ella se enojaba y tenía rabietas y pataletas. Dice que la actora le mentía con respecto a lo que comía y eso contribuyó a que en un principio no notase el problema de la anorexia nerviosa. Dice que en la actora había un problema inconsciente de celos con sus hermanos. Indica que traerá al Tribunal el psicodiagnóstico que le pidieron en Primera Instancia y que nunca se lo reclamaron.

6. En el informe psicológico de la testigo T3, solicitado en marzo del año A7, se indica que la actora deseaba separarse para poder ser más libre y disponer de su vida. Se dice que en los primeros años hubo competencia, rivalidad y celos con la única hermana menor y que la actora nunca se sintió totalmente aceptada por sus padres. Además tenía una relación conflictiva con su madre. Se indica que la hermana de la actora siempre tuvo éxito con los jóvenes. Y la actora pudo tomar revancha gracias a su delgadez. La actora era alta, delgada, elegante y vestía ropas más finas, regalos de sus tías. Ella creía que se la estimaba por su delgadez. Cuando comienza las entrevistas en el año A8, parece una modelo. Se hace evidente que se trata de una joven inmadura con muchos aspectos infantiles. Se interesa por lo superficial y deja de lado los aspectos afectivos y las emociones profundas. Quiere causar buena impresión y no va más allá. Deseaba separarse de su marido sin permitir a la terapeuta de ambos evaluar la situación. La actora se re-

fiere a un Sr. X, amigo de ella, del cual se manifiesta muy dependiente; pero que resultó incapaz de darle una contención afectiva adecuada y directamente desapareció de su vida. La perito observa en la actora cierto grado de bloqueo cognitivo, lo cual no le permite acceder a la clara comprensión intelectual de aspectos importantes de su vida. La actora tiene defensas psicológicas, especialmente, la negación. Era evidente que ella no había llegado a desarrollar una identidad sexual madura. Existían marcadas diferencias entre lo que parecía, una modelo, una mujer liberada y el nivel de su desarrollo emocional. El mencionado informe dice también que la actora tenía una libido narcisísticamente depositada en su cuerpo. Esta libidinización del cuerpo tiene una estrecha relación con su dificultad para establecer vínculos de pareja, tanto emocional como sexual. De ahí el fracaso de la vida sexual con su marido y también el fracaso de la vida sexual con su amigo posterior. Para la actora, el alimento simbolizaba a su madre y a la dependencia, pero nunca pudo ser esto consciente. En otro nivel su figura, su delgadez, su elegancia, le significaban ser aceptada y querida. Como síntesis general, se señala el bloqueo cognitivo y afectivo de la actora. La negación de su situación, la proyección y la disociación básica, no le permitían avanzar. Cuando la angustia la desborda y se siente rechazada por su amigo, le pidió impulsivamente ayuda a su madre, quien, sin más trámite, la internó en una clínica especializada en anorexia; y la actora necesitará recorrer un largo camino para lograr el verdadero uso de la libertad responsable como adulta (nos resulta absolutamente incomprensible el que en Primera Instancia no se haya presentado, estando, al parecer en poder del Sr. Abogado, este informe psicológico tan clarificador).

7. Existe también en la causa un informe psicológico de la testigo T4, efectuado a la actora cuando tenía dieciocho años de edad, con ocasión de proveer a un asesoramiento vocacional. En él se indica que la actora vivía la imagen materna como muy posesiva coartando su responsabilidad y libre iniciativa. La actora vive una situación de autodesamparo, tiene poco sentido de la realidad. Se evidencia un rechazo a lo afectivo. Necesita disimular sentimientos que quizá no posee. Le gusta que los demás se vinculen a ella pero sin que ella esté ligada sentimentalmente a nadie. Aparece inmadurez e infantilismo, sentimiento de inferioridad e inseguridad interior. Tiene una gran labilidad afectiva. Es agresiva y hostil y tiene dificultad para controlar los impulsos. Le importa mucho lo que los demás piensen de ella. En ella se da una inhibición depresiva de la inteligencia. Estos son los aspectos que pueden significar alguna relevancia con respecto al tema que nos ocupa.

8. El perito P, médico legista, especialista en psiquiatría y psicología forense, y licenciado en Derecho Canónico, designado perito en la presente causa por nuestro Tribunal Eclesiástico Nacional, expone primero los antecedentes de interés psicológico, clínico y médico forense. Se destaca el testimonio en nuestro Tribunal de la testigo T1 "ya que se trata de uno de las mejores especialistas existentes en el país". Explica con claridad lo que es la anorexia concretando lo relativo a la fecha de origen de la anorexia que padece la actora y la referencia a la inmadurez emocional de una anoréxica, que se adecua a la opinión de los autores contemporáneos. Se afirma que la anorexia, como enfermedad de base, con expresiones larvadas y/o agudizadas, se da con la permanencia del infantilismo y la rigidez estructural. Y se afirma que la anorexia es una patología de los afectos. El perito tiene también presente el informe producido por la testigo T4 cuando la actora tenía dieciocho años de edad. Así como el informe sobre la actora producido por la testigo T3 en donde se destaca la inmadurez e infantilismo de la actora, sus deficiencias en la dimensión afectiva y emocional y la ausencia de una identidad sexual madura y adecuadamente desarrollada. En la pericia se expone en forma minuciosa y ordenada la historia de la vida y el examen psico–clínico actual de la actora, con sus antecedentes hereditarios.

9. En la pericia minuciosa y prolongada del perito P, se encuentran una síntesis y unas conclusiones diagnósticas en las que se manifiesta que la actora presenta un trastorno afectivo severo de personalidad, que en algunos esquemas nosológicos, suele llamarse caracteropatía o neurosis de carácter, en el que se da una personalidad profundamente inmadura y narcisista, deficiente identificación de género, incapacidad severa para proyectarse y brindarse en forma adulta a otro "tú", máxime en una vida de pareja, tendencia a la producción de conductas compulsivas y anormales. Tal trastorno remite a una cristalización en las primeras etapas de la vida, dejando a quienes la padecen con una afectividad primitiva e infantil que evoluciona en forma distorsionada a través de las posteriores etapas infanto-juveniles, bloqueando la vía hacia la adquisición de la capacidad para brindarse en relaciones interpersonales. Enraizada en tal personalidad se expresa de modo inequívoco la constelación signosintomatológica denominada "anorexia nerviosa" en la psiquiatría contemporánea. Esto, en forma solapada en la adolescencia primero, y luego, en la vida de pareja, se evidencia de modo catastrófico para la paciente, su pareja, sus hijos y el propio consorcio matrimonial.

10. En su largo y bien fundamentado informe, el perito P manifiesta que en el psiquismo de la actora no interesa tanto elucidar si la di-

mensión de clara expresión anoréxica se manifestó antes o después del matrimonio, tema que es debatible, cuanto el procurar tomar un preciso y fundado conocimiento de la dimensión del trastorno afectivo severo que presenta la actora; que bloqueó su normal evolución hacia la adquisición de su femineidad. Trastorno que se instaura, por sus características psico-clínicas, en primerísimas etapas evolutivas, esto es, antes del ingreso de la actora a la adolescencia. Con ello la consideración del grado de conducta anoréxica, cede lugar a un substrato más profundo, más grave y limitante, y que hace sobre todo a la capacidad de la actora para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio. Más adelante en el mencionado informe, se hace referencia a la existencia en la actora de graves limitaciones en el orden de la maduración, de la intercomunicación y del acceso a una femineidad madura, limitación severa e irreversible que la afectan no en forma relativa sino en forma absoluta, de modo que cualquier otro consorcio que la actora pueda realizar estará siempre afectado por una profunda patología interrelacional.

11. El P respondiendo al interrogatorio que se le realiza dice que la actora, desde las primeras etapas evolutivas, tiene una estructuración patológica caracterial grave que la conducen a efectuar juicios de error sobre la selección de su pareja y la verdadera dimensión del matrimonio. La patología de la actora es de difícil corrección pudiendo calificarse como grave. Se indica también que la actora no posee la aptitud para comprometerse de modo perdurable.

12. El Señor Defensor del Vínculo de Segunda Instancia rectificando su Dictamen, dado en el momento de la Apertura a Trámite Ordinario de la presente causa, a la luz de las nuevas pruebas y de las pericias e interrogatorios realizados en Segunda Instancia, concluye que con los argumentos científicos aportados se aclara plenamente la situación y ese Ministerio, no tiene objeción alguna contra la declaración de nulidad del matrimonio en cuestión, siempre que se ponga el *Vetitum* correspondiente para la actora.

13. Una evaluación de la presente causa realizada a la luz de las pruebas testificales y periciales de esta Segunda Instancia nos lleva a coincidir con el citado Señor Defensor del Vínculo de Segunda Instancia, en el sentido de que se ha obtenido la prueba plena de la que surge la certeza moral necesaria para la declaración de la nulidad en el presente caso. Entre los argumentos de mayor peso está la declaración en nuestra Instancia de la T1, que amplía y explica lo afirmado por ella de modo muy escueto en Primera Instancia; se tiene muy presente el informe psicológico de la testigo T3, muy clarificador en nuestro caso, y que no fue presentado en Primera Instancia y, por último, el largo y

bien fundado informe del perito P de Segunda Instancia donde se hace referencia a la existencia en la actora de graves limitaciones en el orden de la maduración, de la intercomunicación y del acceso a una femineidad madura, al punto de que se da en ella una profunda patología interrelacional. Todos estos motivos nos hacen concluir, con pleno resguardo de la seguridad jurídica, que está probada la nulidad de este matrimonio.

V
PARTE DISPOSITIVA

Vistos, pues, y examinados los Fundamentos de Hecho y de Derecho, invocado Cristo, Señor y Juez, Nosotros los Jueces de este Tribunal Colegiado, en presencia de Dios, respondemos al Capítulo del Dubio: *Incapacidad de la actora para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica: AFIRMATIVAMENTE.*

Fallamos que *consta* la nulidad del matrimonio en cuestión, con lo que se obtiene una doble Sentencia conforme, de acuerdo a Derecho.

Nota: Se prohíbe a la parte actora acceder a nuevas nupcias sin que sea autorizada por el Ordinario del lugar, quien deberá consultar al Tribunal Interdiocesano Bonaerense y asegurarse cuidadosamente que posea la capacidad psíquica necesaria para dar el consentimiento matrimonial, con responsabilidad y libertad, y para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio.

Mandamos que sean colocadas las correspondientes notas marginales en el acta de matrimonio y en las actas de bautismo de las partes, haciendo constar la nulidad matrimonial y la Nota del párrafo anterior, en el Acta de matrimonio y en la de bautismo de la actora. En cambio, la Nota de prohibición no deberá constar en el Acta de bautismo del convenido.

Se recuerda a las partes que ésta, nuestra Sentencia, puede ser legítimamente impugnada a tenor de los cánones 1619-1627, así como según los cánones 1645-1648. Se recuerda también a las partes que ésta, nuestra Sentencia, puede ser apelada a tenor de las disposiciones del canon 1628 y siguientes.

La parte actora abonará las costas procesales que se han producido en nuestro Tribunal de Segunda Instancia con motivo de esta causa.

Publíquese y, sin perjuicio de los recursos legales que procedieren, ejecútese esta Sentencia definitiva que declaramos firme y ejecutoria.

Notifíquese de modo fehaciente a las partes, a los Sres. Abogados, al Sr. Defensor del Vínculo y al Tribunal de Primera Instancia, a quienes se les facilitará copia certificada de la Sentencia definitiva.

Así por ésta, nuestra Sentencia, definitivamente juzgando, lo pronunciamos, mandamos y firmamos.

Para constancia de todo lo cual, fechamos y firmamos en la ciudad de Buenos Aires, en la Sede del Tribunal Eclesiástico Nacional, a los cinco días del mes de M4 del año del Señor de mil novecientos .... .

Mons. José BONET ALCÓN
Presidente y Ponente
R.P. Dr. Alfonso TÓRTORA, SDB.
Pbro. Miguel Jorge SIUFI
Jueces Adjuntos

ACTUALIDAD

CRÓNICA DE LA FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO

Año Académico 1998

El 23 de Marzo, manteniendo la tradición de poner bajo la advocación de Santo Toribio de Mogrovejo el año lectivo, luego de una celebración litúrgica concelebrada por profesores y alumnos, dio comienzo el séptimo ciclo lectivo de la Facultad, en su sede del campus de Puerto Madero.

I. Alumnos, graduados y profesores

Uno de los objetivos que motivaron la erección de la Facultad, fue el de prestar un servicio a las Iglesias Particulares de nuestro país y de Latinoamérica, ofreciendo la posibilidad de cursar estudios especializados a una serie de personas, para quienes, la distancia que los separaba de las facultades europeas resultaba un escollo, muchas veces, insalvable.

Con el correr de los años, nuestra Facultad se ha consolidado entre las veintiséis de su tipo que existen en el mundo. Esta circunstancia se refleja en la constante matriculación de alumnos que, durante el año 1998, alcanzó la cantidad de setenta y dos que cursan las distintas etapas de los ciclos Propedéutico, de Licenciatura y Doctorado. La proyección planteada como meta al imaginar la Facultad años atrás, se ha convertido en una realidad tangible al advertir que buena parte del alumnado procede de puntos tan distantes del interior del país como Río Gallegos, San Juan, Resistencia, Corrientes, Santiago del Estero o Tucumán, y de países vecinos como Chile, Brasil y Paraguay.

Con posterioridad a la aparición del volumen IV de esta revista, el 13 de Octubre de 1997, defendió con éxito su tesis referida a "Las normas sobre la administración económica de las Iglesias Particulares y su aplicación en el derecho particular del cono sur Latinoamericano" el Pbro. Freddy Raúl Martínez Aguilar, convirtiéndose en el segundo egresado del doctorado en Derecho Canónico. El Pbro. Dr. Martínez Aguilar, de nacionalidad uruguaya, fue el primer extranjero que obtuvo el

título de Licenciado en nuestra Facultad y también el primero que alcanzó el máximo grado académico de la especialidad.

Su tesis, dirigida por el Decano de la Facultad, Pbro. Dr. Ariel David Busso, luego de brindar un exhaustivo análisis de cada una de las instituciones y su evolución, evalúa la situación de distintas Diócesis de la Argentina, Uruguay, Chile y Paraguay como resultado de una investigación que abarcó las ciento veinticinco Iglesias Particulares de la región. El Pbro. Dr. Martínez Aguilar se desempeña actualmente como Vicario Canciller de la Diócesis de Melo en su país natal y tiene a su cargo la enseñanza del Derecho Canónico en una serie de instituciones del Uruguay.

Durante los últimos meses de 1997 y los primeros del corriente año, egresaron de la Facultad nueve Licenciados en Derecho Canónico. Hasta la fecha, suman un total de veintidós los graduados del ciclo de Licenciatura. El primero de ellos fue el Lic. Patricio Carlos Olmos de la Arquidiócesis de Buenos Aires, quien obtuvo el mejor promedio final de la historia de la Facultad con 9,75 puntos correspondiéndole la medalla de oro, distinción que otorga la Pontificia Universidad Católica Argentina en reconocimiento a los relevantes méritos académicos del ex alumno. El Lic. Olmos continuará sus estudios de doctorado en el Pontificia Universidad de la Santa Cruz.

También culminaron con éxito sus estudios de Licenciatura, el Pbro. Lic. Luis Alberto Adis, de la Diócesis de Goya, quien se desempeña como Defensor del Vínculo y Promotor de Justicia de la Comisión Judicial Diocesana; el Pbro. Lic. Pedro Collar Noguera, Vicario Judicial Adjunto en el Tribunal de Alto Paraná (República del Paraguay), uno de los pocos especialistas en Derecho Canónico de su país, el primero que se recibe en nuestras aulas. Junto con ellos se graduaron el Pbro. Lic. Luis Escalante, de la Arquidiócesis de La Plata, juez del Tribunal Interdiocesano "C", de la misma manera que el Pbro. Lic. Raúl Rodríguez Rancati, de la Diócesis de Avellaneda y compañero de promoción. Completan la nómina el Pbro. Lic. Juan Morre de la Diócesis de San Justo, el Pbro. Rosember Daniel Navarros Correa de la Arquidiócesis de San Juan de Cuyo, junto con dos sacerdotes de la Arquidiócesis de Buenos Aires: el Pbro. Dr. Fabián Edgardo Pedacchio Leaniz, Defensor del Vínculo ante el Tribunal Eclesiástico Nacional y docente en la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas (UCA), y el Pbro. Lic. Alejandro Russo, quien se desempeña como Secretario del Vicario Episcopal de Belgrano y colabora en la cátedra de "Teología Sacramental" del Ciclo Propedéutico de nuestra Facultad.

Recibirán sus diplomas en la tercera colación de grados académicos que será presidida por SER Mons. Dr. Estanislao Karlic, Arzobispo de Paraná y Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, el próximo 13 de Octubre, en el auditorio "Santa Cecilia".

En relación con el claustro de profesores, cabe destacar la incorporación a la Academia Nacional de Ciencias, con que fue distinguido el Decano, Pbro. Dr. Ariel David Busso. El 20 de Noviembre de 1997 se llevó a cabo el acto de incorporación, en el que se refirió a "Las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Aspectos histórico-jurídicos" . Fue presentado por el académico y egresado de nuestra Facultad, Dr. Mariano N. Castex.

El 18 de Septiembre próximo, también se incorporará a la Academia Nacional de Ciencias el Profesor Estable Ordinario Pbro. Dr. Nelson C. Dellaferrera. En dicha oportunidad, El Pbro. Dr. Dellaferrera abordará el tema "Asesores y abogados laicos en el Tribunal Eclesiástico de Córdoba (1860-1888)".

Durante el corriente ciclo, a raíz de su radicación en el exterior, presentó su renuncia la Bach. Daniela Emmerich. Para reemplazarla dentro de la cátedra de "Eclesiología", se incorporó el Pbro. Juan Bautista Ramírez. Asimismo, el Dr. Juan G. Navarro Floria se hizo cargo del dictado de la asignatura "Instituciones de Derecho Civil".

Por otra parte, el cúmulo de tareas que el gobierno de la Facultad exige motivó que el Consejo Académico de la Facultad estimara conveniente asignar a uno de los Profesores con Dedicación Especial el cumplimiento de las funciones de Vicedecano. Para desempeñar esas funciones los miembros del Consejo Académico eligieron –con el aval del Rectorado– al Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge.

II. Actividades

Manteniendo una costumbre que se renueva año a año, el Decano de la Facultad Pbro. Dr. Ariel David Busso y el Profesor Estable Ordinario, Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge, viajaron a la ciudad de Roma a fin de incrementar la fluida relación de la Facultad con una serie de Dicasterios de la Curia Romana, con los Tribunales de la Santa Sede y con distintos centros de estudios especializados en nuestra materia.

Durante su estadía que se prolongó por espacio de unos diez días del mes de Febrero, tuvieron oportunidad de concelebrar una Misa con Su Santidad el Papa Juan Pablo II, quien los recibió en audiencia privada. Asimismo, junto con SER Mons. Dr. Jorge Mejía, entonces Secretario de la Congregación para los Obispos, y SER Mons. Dr. Estanislao Karlic, Presidente de la Conferencia Episcopal Argentina, concelebraron la Eucaristía en sufragio del alma de SER Cardenal Antonio Pironio, fallecido mientras se encontraban en la ciudad.

Brindaron un pormenorizado informe acerca de las actividades de la Facultad al Prefecto de la Congregación para la Educación Católica, SER Cardenal Pío Laghi, y al Subsecretario de dicho Dicasterio Mons.

Dr. Giuseppe Baldanza. Se reunieron con el Presidente del Pontificio Consejo para la Interpretación de los Textos Legislativos, SER Mons. Dr. Julián Herranz a quien le entregaron un ejemplar de las publicaciones de la Facultad. También tuvieron oportunidad de entrevistarse con el Secretario del Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica SER Mons. Dr. Zenon Grocholewski, quien comprometió su participación durante el próximo año en un curso especial que organizará la Facultad, y con el Decano del Tribunal de la Rota Romana SER Mons. Dr. Mario Pompedda.

Por último, afianzaron los vínculos que la Facultad mantiene con una serie de instituciones académicas mediante reuniones de trabajo con Mons. Dr. Angelo Scola, Rector de la Pontificia Universidad Lateranense, con el R.P. Dr. Angelo Urru O.P., Decano de la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino y con el Pbro. Dr. Juan Ignacio Arrieta, Decano de la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz,.

Al finalizar su estadía en Roma, respondiendo a una invitación del Presidente de la *Consotiatio Internationalis Iuris Canonici Promovendo*, Profesor Giorgio Feliciani, dictaron una serie de conferencias sobre temas de Derecho Canónico y Derecho Público Eclesiástico en la Universidad del Sacro Cuore de Milán.

Como una expresión del servicio que pretende brindar la Facultad, este año también se organizaron una serie de cursos especiales y conferencias, abiertos a todos los interesados en participar.

El primero de los cursos especiales se realizó entre el 10 y el 14 de Agosto en el Auditorio "Monseñor Derisi". Estuvo a cargo de Mons. Dr. Juan José García Faílde quien, reiterando la visita del año pasado, abordó esta vez los aspectos sustanciales del "Proceso de nulidad matrimonial canónico". El Decano del Tribunal de la Rota de la Nunciatura Apostólica de Madrid, Profesor de la Pontificia Universidad Gregoriana y de la Universidad Pontificia de Salamanca, se refirió a la estructura del proceso ordinario y del proceso documental de nulidad matrimonial, a las características y valoración de cada una de las pruebas, a los recursos, a la forma y oportunidad de interponerlos. El profundo interés que despertó la presencia de Mons. García Faílde en nuestro país se vio reflejado en la alta cantidad de participantes, ciento sesenta, que colmó la capacidad del auditorio.

Aprovechando la presencia de asistentes de distintas ciudades del interior del país y de Paraguay, Chile, Brasil, Perú y los Estados Unidos, durante los días 11, 12 y 13 de Agosto, el Secretario Académico de la Facultad Ernesto García Quiroga, dictó un cursillo complementario sobre "El rol del abogado en las causas de nulidad matrimonial".

El segundo de los cursos especiales de este año se realizará entre el 5 y el 7 de Octubre en el Auditorio "Santa Cecilia" del campus de la UCA. Durante el mismo, bajo el título "Pastores y fieles: constructores de la comunidad parroquial" y con la coordinación de Mons. Dr. Luis Alessio, los profesores de la Facultad Pbro. Dr. Ariel David Busso, Mons. Dr. José Bonet Alcón, Pbro. Dr. Carlos I. Heredia, Pbro. Dr. Nelson Dellaferrera, Mons. Dr. Víctor Pinto, Pbro. Dr. Alejandro Bunge, Mons. Dr. Rodolfo Nolasco y Mons. Dr. Luis Alessio, tratarán distintos aspectos de la temática parroquial tales como el rol de los pastores, la conducción pastoral, la convergencia de vocaciones y carismas, la comunidad de fe, la comunidad de culto y santificación, la comunidad de caridad, sus bienes materiales y su inserción en la Iglesia Diocesana. La apertura estará a cargo de SER Mons. Dr. Emilio Bianchi di Cárcamo, Obispo de Azul y Vicepresidente I de la Conferencia Episcopal Argentina, quien desarrollará el tema "Eclesiologías y Parroquia".

Organizada junto con la Facultad de Derecho y Ciencias Políticas, el 25 de Junio, el primer embajador de Israel ante la Santa Sede, Samuel Haddass, brindó una conferencia sobre "Las relaciones diplomáticas entre la Santa Sede y el Estado de Israel". El embajador Haddass, nacido en la provincia de Chaco, es docente en la Universidad Hebrea de Jerusalén y se desmpeñó como titular de las representaciones diplomáticas de Israel en Colombia, México y España.

Asimismo, el 4 de Septiembre, la Facultad recibió al Profesor Cesare Mirabelli, juez de la Corte Constitucional de Italia, miembro fundador y ex Vicepresidente de la Consotiatio Internationalis Iuris Canonici Promovendo, quien brindó un coloquio a profesores, alumnos e integrantes del Instituto de Derecho Eclesiástico Argentino sobre "La actualidad de las relaciones entre la Iglesia y el Estado en Europa".

Entre el 18 y el 21 de Mayo, el Decano de la Facultad, Pbro. Dr. Ariel David Busso, junto con los profesores Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge y Juan G. Navarro Floria, participaron de la II Jornada de Derecho Eclesiástico organizada en Lima por el Instituto de Derecho Eclesiástico del Perú, que dirige el Dr. Carlos Vaderrama Adriansen. Durante la Jornada, el Profesor Navarro Floria tuvo a su cargo una ponencia sobre "Leyes orgánicas sobre la libertad religiosa". Por otra parte, los Pbros. Busso y Bunge, se entrevistaron con el Cardenal Primado del Perú, SER Mons. Dr. Augusto Vargas Alzamora, con el Secretario de la Conferencia Episcopal SER Mons. Dr. Luis Armando Bambaren Gastelumendi, Obispo de Chimbote y con el Presidente de la Comisión de Educación de la Conferencia Episcopal Peruana, SER Mons. Dr. Miguel Irízar Campos, Obispo de Callao, a fin de intercambiar opiniones sobre el desarrollo de la ciencia canónica en Latinoamérica y explicarles las distintas actividades de la Facultad.

Dentro de la misma tarea de afianzar los vínculos que se mantienen con distintos canonistas de América del Sur, el Decano Pbro. Dr. Ariel David Busso junto con los profesores Pbro. Dr. Nelson C. Dellaferrera y Mons. Dr. Víctor Pinto, recibió en la Facultad al Pbro. Dr. Fernando Retamal Fuentes de la Pontificia Universidad Católica de Chile y al R.P. Dr. Jesús Hortal, de la Sociedad Brasilera de Derecho Canónico, durante el mes de Mayo.

Invitados por distintos obispados o universidades del interior del país, profesores de la Facultad han dictado cursos sobre "Nulidad del matrimonio canónico". Esta temática fue tratada por el Decano Pbro. Dr. Ariel David Busso en Humahuaca y Paraná durante el año pasado y, en Mar del Plata, en Mayo de 1998. Mons. Dr. José Bonet Alcón, por su parte, expuso en San Juan durante 1997 y, en Junio de este año, en la ciudad de Bahía Blanca. Mons. Dr. Luis Alessio abordó cuestiones de Derecho Matrimonial y Derecho Litúrgico en La Plata y Venado Tuerto. El Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge abordó los temas de la administración parroquial con el Clero de la Arquidiócesis de Corrientes y aportó la visión canónica en el Taller para Párrocos organizado por el Equipo para la Formación Permanente del Clero de la Conferencia Episcopal Argentina. Por último, el Pbro. Dr. Carlos I. Heredia dictó conferencias en Catamarca, Bell Ville y en el Encuentro Nacional de Directores de Escuelas de Ministerios y Diaconado Permanente organizado por la CEMIN.

Cerrando esta breve relación de las actividades correspondientes al ciclo lectivo 1998, una nutrida delegación de la Facultad participará, entre el 14 y el 19 de Septiembre próximos, del X Congreso Internacional de Derecho Canónico sobre "El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio", que organiza la *Consotiatio Internationalis Iuris Canonici Promovendo* en Pamplona, sede de la Universidad de Navarra. Asistirán el Decano Pbro. Dr. Ariel David Busso y los profesores Alejandro W. Bunge, Víctor Pinto, Carlos Baccioli junto con alumnos y graduados de nuestra Facultad.

III. Publicaciones

Agotada la primer edición de "*La Curia Diocesana. Organización. Diversos oficios. Modelos de formularios*" de los profesores Luis Alessio, José Bonet Alcón, Alejandro W. Bunge, Ariel David Busso, Nelson Dellaferrera, Carlos Heredia y Víctor Pinto, el Pbro. Dr. Carlos I. Heredia se hizo cargo de la corrección y ampliación de aquella obra. Fruto de su tarea, en el mes de Junio apareció la segunda edición aumentada del libro que integra la Colección Facultad de Derecho Canónico, con el número seis.

Acaba de aparecer, el octavo título que se integra a la referida colección. Se trata del libro "*Derecho Litúrgico*", escrito por el profesor de la asignatura, Mons. Dr. Luis Alessio. De esta forma, la Facultad continúa brindando material bibliográfico editado en el país para sus alumnos y para aquellos que se acercan al estudio de la ciencia canónica.

Ernesto García Quiroga

AADC V (1998) 273-283

POBREZA, SOLIDARIDAD Y CORRESPONSABILIDAD

Los profesores de la Facultad de Derecho Canónico realizaron del 29 de septiembre al 1° de octubre de 1997 un Curso Especial destinado a los operadores del Derecho Canónico en Argentina y países vecinos, dedicado a "La administración de los bienes eclesiásticos". Dicho Curso, fue dirigido por Mons. Dr. Rodolfo Luis Nolasco, quien presentó las raíces evangélicas de los criterios para la administración de los bienes eclesiásticos y sus consecuencias canónicas, que sirvieron de marco para las demás exposiciones. Presentamos a continuación el texto de dicha ponencia de Mons. Nolasco.

Rodolfo Luis NOLASCO

Las normas canónicas, consideradas a veces con cierta superficialidad, han sido erróneamente menospreciadas o postergadas en aras de una pretendida preocupación mayor por los valores directamente espirituales, ciertamente primordiales como objetivos de la vida eclesiástica y su acción pastoral, pero sin olvidar la imprescindible funcionalidad de la legislación.

En efecto: reflexionando con serenidad, encontramos, sin mayor esfuerzo, que los cánones no son realmente otra cosa que los instrumentos concretos para alcanzar aquellos fines sobrenaturales prioritarios propuestos por el Señor al instituir la Iglesia. En otras palabras: hay una cierta analogía con la materia en los sacramentos: ella no es lo principal ni el fin, pero sí resulta imprescindible para viabilizar la Gracia del sacramento, como el agua, el aceite o el pan y el vino no son lo principal; pero sin ellos no se puede realizar ni el Bautismo, ni la Unción, ni la Eucaristía.

Así sucede en concreto con las normas canónicas relativas a la administración de los bienes temporales en la Iglesia; pues tales disposiciones contribuyen a dar solidez y seguridad a la capacidad eclesiástica para difundir la doctrina y el culto cristiano, apoyar la preparación y sostenimiento de los ministros y la atención de los pobres, como ejercicio práctico del amor al prójimo, que Cristo propuso como signo distintivo y característico de sus discípulos, frente la cultura pagana prevalente en su tiempo.

En el presente trabajo se estudia y pondera la jerarquía que otorga la legislación eclesiástica vigente a la caridad con los necesitados, así como la solidaridad de todos los Obispos y fieles respectivamente con los Obispos y fieles de otras diócesis y regiones, en su deber fundamental derivado de la Fe y la fraternidad cristiana.

En tercer término se destaca el creciente reconocimiento de la necesidad de la participación del laicado en responsabilidades pastorales, sin que vaya en desmedro de la prioridad de los clérigos en el ejercicio de dichas responsabilidades.

La pobreza: preocupación canónica por los necesitados

Aunque los cánones, por hipótesis absurda, no se ocuparan de los pobres y necesitados, no dejarían éstos de ocupar un lugar preponderante en la vida de la Iglesia, por las mismas enseñanzas de Jesús, la tradición histórica del Cristianismo que siempre lo ha sentido un deber de conciencia, y la constante reiteración del tema en la predicación de todos los Santos Padres y Sumos Pontífices de todas las épocas.

El mismo Jesús, comentando al Profeta Isaías en la sinagoga de Nazaret, señalaba los signos de la venida del Mesías y entre ellos el anuncio de la buena nueva a los pobres (*Lc* 4, 18), como dijera a los discípulos de Juan el Bautista: "Id y referid a Juan lo que habéis oído y visto: los ciegos ven, los sordos oyen, los muertos resucitan y los pobres son evangelizados" (*Mt* 9, 4-5). En paridad con los milagros, la atención hacia los pobres se la presenta como signo peculiar del "nuevo Reino" que implantaría el Mesías.

Así, al comienzo de la predicación evangélica, Jesús proclama como primer augurio de felicidad: "Bienaventurados los pobres, porque de ellos es el Reino de los cielos" (*Mt* 5, 3). Hasta entonces, como lo reprobaban los profetas, los pobres estaban expuestos a no pocos menosprecios e injusticias, mientras eran los reyes quienes recibían tributos y dones de sus vasallos, rindiéndoles pleitesía.

En abierta reivindicación, en cambio, Jesús les anuncia la posesión de un Reino. Un reino principalmente espiritual; pero también realizable en esta vida, en la medida que la fraternidad de los cristianos convertiría a los pobres en receptores de los dones y ofrendas acercados al altar, y del amor misericordioso de sus hermanos.

A tal nivel eleva el Señor este deber solidario hacia los pobres y necesitados que lo presenta como el criterio decisivo para juzgar a los hombres el último día: "Venid, benditos de mi Padre, porque tuve hambre y Me disteis de comer, tuve sed y Me disteis de beber, estaba desnudo y Me vestisteis, enfermo y me visitasteis. Tomad posesión del Reino" (*Mt* 25, 24-26).

Dar o negar la ayuda al necesitado es dársela o negarla al mismo Jesús y, en una sentencia necesariamente justa, es motivo suficiente para salvarse o condenarse. Tal es la importancia del ejercicio de la caridad en la vida cristiana a la luz del Evangelio. Este modo en que el Señor trata el tema supera el tono de una simple declaración de conveniencia o consejo, para alcanzar el nivel de un imperativo de conciencia. Y así lo entendieron los Apóstoles en concreto practicando sistemáticamente esa ayuda a los necesitados: ellos mismos primero, y luego delegando a los diáconos institucionalmente.

Su Santidad el Papa Juan Pablo I así lo aplicaba a la diócesis de Roma: "Roma será una verdadera comunidad cristiana si se honra a Dios no sólo con la afluencia de los fieles a las Iglesias, no sólo con una vida privada vivida con templanza, sino también con el amor por los pobres" (23/9/1978). Esta ha de ser una nota característica de una comunidad que quiere llamarse cristiana.

En la Iglesia primitiva hallaba este principio una clara expresión litúrgica al llevar directamente al altar de la celebración eucarística las ofrendas más variadas que luego se distribuían a los pobres, a quienes, por eso, llegó a llamárseles "altar de Dios", recordando así la misteriosa presencia de Dios en los necesitados que recibirían esos dones.

No son pocos los documentos de los primeros siglos en que se dan normas y consejos sobre los mejores modos de asistir a viudas, huérfanos pobres en general que fueran realmente necesitados, para no malgastar la ayuda recibida de los fieles.

No debería, pues, extrañarnos que tanto el Concilio Vaticano II, el Directorio para los Obispos y el nuevo Código de Derecho Canónico, promulgado en 1983, en variadas formas insistan en reiterar conceptos y normas en gran medida ya conocidas, pero hoy especialmente ponderadas para su aplicación efectiva ante el creciente materialismo y apego al dinero por el consumismo reinante, que tienta también a los cristianos, por contagio ambiental, a la búsqueda instintiva de la mayor comodidad y bienestar personal.

Ya en la, Constitución conciliar *Lumen Gentium* n. 8 se da la tónica en la materia (es una cita no breve pero muy significativa):

> "Como Cristo cumplió la redención en la pobreza y en la persecución, así la Iglesia, es llamada a seguir ese mismo camino para comunicar a los hombres los frutos de la salvación Cristo Jesús, existiendo en la forma de Dios se anonadó a sí mismo, 'tomando la forma de siervo' (*Fil* 2, 6) y por nosotros 'se hizo pobre siendo rico' (*2 Cor* 8,9); así la Iglesia, aunque en el cumplimiento de su misión exige recursos humanos, no está constituida para buscar la gloria de este mundo, sino para predicar

la humildad y la abnegación incluso con su ejemplo. Cristo fue enviado por el Padre a 'evangelizar a los pobres y levantar a los oprimidos' (*Lc* 4, 18), 'para buscar y salvar lo que estaba perdido' (*Lc* 19, 10); de manera semejante la Iglesia abrasa a todos las afligidos por la debilidad humana, más aún, reconoce en los pobres y en los que sufren la imagen de su Fundador pobre y paciente, se esfuerza en aliviar sus necesidades, y pretende servir en ellos a Cristo."

La Constitución *Gaudium et Spes* refleja también esa mentalidad evangélica cuando en el n. 88 se dice respecto del plano internacional:

"Cooperen los cristianos con gusto y con sinceridad en la construcción de un orden internacional con un auténtico respeto de las legítimas libertades y con una sincera fraternidad entre todos; y eso tanto más cuanto mayor es la parte del mundo que todavía sufre una tan extrema pobreza que, en realidad, en los pobres es Cristo mismo quien eleva su voz para solicitar la caridad de sus discípulos. No sea, por consiguiente, escándalo para los hombres el hecho de que algunas naciones, cuya población muchas veces es en mayoría cristiana, abunden en todo género de bienes mientras; otras están privadas de los necesarios medios de vida y sufren las plagas del hambre, de la enfermedad y de toda clase de miserias. El espíritu de pobreza y la caridad son la gloria y el testimonio de la Iglesia de Cristo."

El Decreto *Presbyterorum Ordinis* (n. 17) ratifica a su vez la constante histórica de que siempre ocupó un lugar importante la atención a los pobres entre los fines y destino de los bienes temporales de la Iglesia:

"Los bienes eclesiásticos propiamente dichos según su naturaleza, deben administrarlos los sacerdotes según las normas de las leyes eclesiásticas, con la ayuda en cuanto sea posible, de expertos seglares, y destinarlos siempre a los fines para cuya consecución es lícito a la Iglesia poseer bienes temporales; esto es: para el desarrollo del culto divino, para procurar la honesta sustentación del clero y para realizar las obras del sagrado apostolado o de la caridad, sobre todo con los necesitados."

Al recomendar luego a los sacerdotes un cierto uso común de bienes, destaca el mismo texto que, "a semejanza de lo que se alaba en la historia de la Iglesia primitiva, esto prepara muy bien el terreno para la caridad pastoral, y por esa forma de vida pueden los presbíteros practicar laudablemente el espíritu de pobreza que Cristo recomienda".

El nuevo Código retoma el tema en el canon 282 recomendando la austeridad a los clérigos, absteniéndose de cuanto parezca vanidad, y agrega: "Destinen voluntariamente al bien de la Iglesia y a obras de caridad lo sobrante de los bienes que reciben con ocasión del ejercicio de un oficio eclesiástico, una vez que con ellos hayan provisto a su honesta sustentación y al cumplimiento de todas las obligaciones de su estado."

Observemos que aquí se habla de "lo sobrante"; pero después de haber recomendado la austeridad personal; lo cual permite que "lo sobrante" sea algo mayor en beneficio de los pobres.

El Concilio Vaticano II en *Gaudium et Spes* en su n. 88 que citamos hace un momento, se habla ya de la superación de la línea de lo superfluo, para una ayuda más eficaz a los necesitados:

> "Se ha de alabar y ayudar a los cristianos, sobre todo jóvenes, que espontáneamente se ofrecen a sí mismos para la prestación de ayuda a otros hombres y pueblos. Más aún, es un deber de todo el pueblo de Dios, precedido del ejemplo y la palabra de los Obispos, remediar según sus fuerzas las miserias de nuestro tiempo, y esto como era en las ancestrales costumbres de la Iglesia, no de sus bienes superfluos, sino también de lo que tiene para sí."

La exhortación a este florecimiento de la caridad en el desprendimiento incluso de lo necesario, no sólo lo superfluo, está ratificada claramente por el Santo Padre Juan Pablo II en su reciente alocución a la 22a. Asamblea de *Cor Unum*, el organismo supremo de coordinación eclesial de las instituciones de caridad para las situaciones de mayor urgencia. Decía el Papa en esa alocución de abril de este año:

> "La caridad representa el mayor mandamiento social ... Conviene recordar que la conciencia de una mayor solidaridad internacional no puede realizarse sin un verdadero servicio a la caridad, que requiere no sólo saber compartir lo superfluo, sino también privarse de lo necesario. Como mostró muy bien S. Ambrosio de Milán, distinguir entre lo necesario y lo indispensable permite a cada uno estar más abierto a los hermanos necesitados con mayor generosidad, purificar su relación personal con al dinero y moderar su apego a los bienes de este mundo." (*L'Osservatore Romano,* ed. española, n. 17, 25 de Abril de 1997).

Aquí está, a mi juicio, la actual debilidad de nuestra acción caritativa: en la medida en que nos restringimos a dar solamente de lo superfluo y no ejercemos una cierta austeridad, nuestro aporte a la caridad

será pequeño y mezquino, y concretamente por eso las respectivas colectas de Cáritas y "Más por Menos" no crecen.

Dar lo que nos sobra tiene un valor limitado. Dar hasta que nos duela, como decía la Madre Teresa de Calcuta, alcanza el mérito y nivel de virtud.

La misma Madre Teresa cuenta una anécdota en que ella le llevó una vez a una madre necesitada una fuente de arroz para su alimento y el de sus hijos. En cuanto la recibió, la mujer dividió la fuente en dos porciones y llevó a su vecina una de esas porciones. Preguntándole la Madre Teresa por qué lo hacía, si apenas les podía alcanzar a sus hijos, la señora le respondió: "ella lo necesita tanto como yo". Lección magnífica de solidaridad entre los pobres, comentaba la religiosa misionera. Con natural espontaneidad sentía esa madre el deber de compartir su arroz y no dar solamente si le sobraba.

Esto me hace recordar la interpretación de algunos Santos Padres sobre el sentido del ayuno cuaresmal, que veían en él un ejercicio de austeridad en la alimentación, pero con intención de practicar la caridad, dando el alimento de que se privaba el cristiano a un necesitado.

Este sentido ascético es el que debiera inspirar a todos los cristianos para fijar el nivel al que debieran llegar sus contribuciones a las instituciones eclesiásticas para el culto y la caridad.

La sencillez y austeridad recomendada por el Concilio y el Código a los clérigos constituirá el testimonio ejemplar que avala cualquier exhortación que hagan a los fieles para ayudar a los necesitados.

Y culmina el Decreto conciliar sobre los presbíteros, diciéndoles: "Mas aún, siéntanse invitados a abrazar la pobreza voluntaria para asemejarse más claramente a Cristo y estar más dispuestos para el ministerio sagrado. Porque Cristo siendo rico, se hizo pobre por nosotros para que fuéramos ricos con su pobreza (*2 Cor* 8, 9)" (P.O. n. 17).

Para reforzar el valor testimonial del ejercicio de la caridad con el pobre, el n. 20 del mismo decreto, hablando de la retribución de los presbíteros, señala que debe incluir la posibilidad de ayudar personalmente de algún modo a los necesitados, "porque el ministerio para con los pobres lo ha apreciado muchísimo la Iglesia ya desde sus principios".

A esta altura de nuestra reflexión alguien podría objetar que estamos saliendo del campo propiamente jurídico para entrar en lo ascético o típicamente espiritual.

Sin embargo, entiendo que es menester que las normas canónicas no las interpretemos como podría hacerse razonablemente con las normas del derecho civil, sino que las leamos sin olvidar el contexto evangélico del que brotan, para, en primer término, entender su sentido cabal, y, además, para aceptarlas y cumplirlas con la decisión que impone el ejercicio no sólo de una disciplina jurídica, sino también del precepto

evangélico supremo de la caridad el "mandato nuevo", de vigencia imperecedera.

La solidaridad eclesial

El segundo concepto que, a mi juicio, merece especial atención entre las normas administrativas vigentes es el deber de solidaridad propuesto a los Obispos de todo el mundo entre sí y entre los miembros del Clero, que cristaliza en diversas instituciones, propuestas a la Iglesia universal, aunque ya existían en alguna forma en varias regiones.

La Encíclica *Fidei donum* ya había proclamado solemnemente la responsabilidad solidaria, del Colegio Episcopal de todo el mundo sobre la evangelización de las naciones, particularmente de los paganos. Aunque confiada a los misioneros en forma directa, no deja de ser responsabilidad de cada uno de los Obispos, que han de apoyarla eficazmente con personas y medios económicos, compatibilizándola con las necesidades de su Iglesia particular.

A su vez el Concilio Vaticano II en su Decreto *Ad Gentes* desarrolla y acentúa el deber solidario: "Toda la Iglesia es de por sí misionera y la obra de la evangelización es deber fundamental del Pueblo de Dios".

Esta solidaridad eclesial general predicada eficazmente por San Pablo cuando organizó la ayuda económica para la Iglesia de Jerusalén escribiendo a los Corintios se plantea desde el Concilio en varios planos vinculados con bienes y necesidades temporales.

Así, por ejemplo, el desequilibrio en las retribuciones a los clérigos que había producido la evolución despareja del sistema de los beneficios era necesario superarlo, recurriendo a solidarizarse todo el clero de una diócesis mediante la formación de una masa común, que recogería todos los bienes de renta de los beneficios existentes, para luego distribuir sus frutos equitativamente (véase los nn. 20 y 21 de P.O.).

También se propone algo similar para atender la previsión social con atención de la salud y ulteriormente con pensiones a la vejez o invalidez.

Esta propuesta se canaliza luego en el nuevo Código en el canon 1274, que felizmente para nosotros en Argentina no introduce novedad porque ya en la Asociación Eclesiástica San Pedro, extendida al plano nacional en 1959, se cubría la atención sanitaria, y con la creación del Fondo Integral de Solidaridad se cubrían desde 1976 las pensiones por vejez o invalidez para, todo el país.

Lamentablemente esta última institución, que llamamos FIDES, debido a algunos razonamientos menos solidarios, no alcanzó a incluir al clero regular, a pesar de que ello hubiera mejorado las perspectivas financieras y acelerado sus servicios. Se privó así a la Iglesia argentina de un testimonio ejemplar de la unidad sacerdotal de ambos cleros.

No pasamos por alto que en el canon que tratamos se menciona expresamente la ayuda que las diócesis más ricas debieran prestar a las pobres.

La solidaridad eclesial se ha manifestado también en la mayor facilidad para el intercambio de sacerdotes entre las diócesis, para favorecer en lo posible a las diócesis con escasez de clero. Así lo prescribe el canon 271 y felizmente se realizó fructuosamente con América Latina mediante la O.C.S.A. (Obra de Cooperación Sacerdotal para América Latina) promovida durante más de 20 años por el Episcopado Español. Similar cooperación realizan varios países europeos con Africa, enviando sacerdotes y laicos para robustecer la acción de los religiosos misioneros y del clero indígena.

El Documento de San Miguel con que nuestro Episcopado buscaba la aplicación de las propuestas de la Conferencia Episcopal Latinoamericana de Medellín (1968) ya proponía entre sus orientaciones pastorales compartir una acción de ayuda a las diócesis pobres con un fondo nacional, la facilitación del uso en común de algunos inmuebles, la cesión de sacerdotes y profesores, inspirada en el Concilio y adelantándose al nuevo Código.

Este espíritu de solidaridad debería tener una expresión concreta ya en la confección de los presupuestos de las diócesis ricas, que debieran prever no sólo los recursos para sus propias necesidades, sino tener también previstas algunas ayudas, proporcionales a su capacidad económica, en favor de otras iglesias menos dotadas de esos recursos.

Corresponsabilidad del laicado

En este siglo se ha desarrollado la teología del laicado, primero doctrinalmente, y luego en el campo institucional, adquiriendo gradualmente una participación de mayor importancia en diversos niveles de la actividad eclesial, incluso en la administración económica de las diócesis, y en mayor proporción en las parroquias.

Dicha participación creciente de los laicos en la administración se expresa en la designación de los miembros de los Consejos Diocesanos y Parroquiales, y alcanza su mayor amplitud en la publicación de los respectivos presupuestos y balances, en lógica correspondencia con los fieles que aportan los recursos.

En la Constitución Conciliar *Lumen Gentium* ya leíamos en su n. 37:

> "Los laicos ... manifiéstenles a los sagrados Pastores sus necesidades y deseos con la libertad y confianza que conviene a los hijos de Dios y a los hermanos en Cristo. Conforme a la ciencia, la competencia y el prestigio que poseen, tienen la facultad,

más aún, a veces el deber de exponer su parecer acerca de los asuntos concernientes al bien de la Iglesia. Esto hágase, si las circunstancias lo requieren, a través de instituciones establecidas para ello por la Iglesia, y siempre en veracidad, fortaleza y prudencia, con reverencia y caridad hacia aquellos que, por razón de su sagrado ministerio, personifican a Cristo". "Por su parte, los sagrados Pastores reconozcan y promuevan la dignidad y responsabilidad de los laicos en la Iglesia. Recurran gustosamente a su prudente consejo, encomiéndenles con confianza cargos en servicio de la Iglesia y denles libertad y oportunidad para actuar; más aún, anímenles incluso a emprender obras por propia iniciativa".

Estos principios tienen aplicación concreta en el Consejo Económico Diocesano, cuya mayoría suelen ser laicos, "expertos en materia económica y en derecho civil, y de probada integridad", según prescribe el canon 492 § 1. Análoga figura cumplen los laicos en los Consejos Económicos Parroquiales (can. 537), que no deben faltar en ninguna parroquia.

Es cierto que en la administración parroquial la intervención de los laicos tiene carácter meramente consultivo; pero ha sido un avance significativo que estos Consejos se hayan debido constituir en todas las parroquias, y así los curas párrocos deban escuchar la opinión de los laicos sobre los temas más importantes de la economía parroquial.

Pero donde más avanza la importancia de la participación laical es en los Consejos Diocesanos de Asuntos Económicos, en los cuales no pocos temas están sometidos a su parecer en forma decisiva, pues sin su consentimiento el proyecto o propuesta presentada no puede seguir adelante, aunque sea voluntad o deseo del Obispo. En otros temas, especificados en los cánones, será suficiente que el Obispo oiga el parecer del Consejo, aunque luego disponga según su propio criterio.

Resulta así evidente la intención del legislador que, en temas que comprometen sumas importantes, cuyo monto determinan las Conferencias Episcopales, quiere asegurar la operación imponiendo el consenso de peritos para eludir los riesgos del patrimonio eclesiástico. Esta cautela lógicamente es menos necesaria cuando se tratan temas de menor importancia económica o jurídica.

Aunque en estos casos de menor relieve pueda prevalecer la decisión del Prelado sobre la opinión del Consejo, no hay duda que no sería congruente con el espíritu de la ley que el Obispo sistemáticamente no tuviera en cuenta las razones de los consejeros, expresadas con una mayoría de votos.

Y, para proteger la absoluta libertad de opinión de los consejeros, el Código en el párrafo 3° del canon 492 dispone que no pueden ser miem-

bros del Consejo Diocesano los parientes del Obispo hasta el cuarto grado de consanguinidad y afinidad.

No queda ninguna duda sobre la razonabilidad de la institución de los Consejos Económicos Diocesanos, cuyos miembros como expertos en derecho civil, en temas económicos y financieros, así como podrían ser ingenieros y dirigentes de apostolado, constituyen un alivio a la responsabilidad episcopal y le brindan una mayor y segura eficacia.

Sin embargo, esta ponderación legislativa de la participación del laicado queda muy desvirtuada o reducida a mera expresión de deseos, si, transcurridos ya más de trece años desde su promulgación en el Código, preanunciada ya en el Concilio, todavía no pocas diócesis y muchas parroquias no han constituido estos Consejos, que son una genuina expresión de la merecida participación del laicado.

Ya no parece coherente con la mentalidad actual que se pondere el deber de los fieles de contribuir al sostenimiento de la Iglesia, según los cánones 1260, 1261 y 1262, insistiendo en la norma del canon 222, y se descuide la instauración de los organismos previstos por el legislador para canalizar la participación de esos fieles opinando sobre presupuestos de cómo se han de gastar los dineros que ellos aportan, y sobre el balance de gastos y recursos de sus diócesis o parroquias, según el canon 493.

No hay duda que la transparencia administrativa sobre el destino específico de las oblaciones, legados y colectas de los fieles favorece la comprensión y buenas relaciones con los fieles, motivando con mayor eficacia la generosidad de los cristianos en su contribución al culto, a las necesidades de la Iglesia y a la caridad institucional.

En momentos en que nuestro Episcopado está preocupado en promover eficazmente un mejor sostenimiento económico de la Iglesia, tendiendo a una ciertamente lejana autofinanciación, será necesario ante todo poner en marcha estos Consejos de administración económica en todas las diócesis y parroquias con cierta urgencia. Sólo una clara concientización de la magnitud del problema podrá movilizar intensamente a los dirigentes del laicado para acelerar los tiempos y no tener que esperar aún mucho años más.

Conclusión

Estimo que en el espíritu de pobreza y desprendimiento de los bienes materiales encontrará la Iglesia, en su clero y fieles el punto de apoyo para la palanca que ha de levantar todo el peso del necesario y urgente desarrollo de la acción evangelizadora en el mundo actual, tan materializado por el consumismo y paganizado en las costumbres, y, por eso mismo, necesitado de una multiplicación de los agentes y medios de

evangelización que contrarresten las múltiples influencias deteriorantes de las conciencias, especialmente de jóvenes y niños.

En el desapego de lo temporal hallarán los jóvenes mayor libertad para seguir el llamado del Señor al apostolado como clérigos o como laicos.

En la austeridad de la virtud de la pobreza darán los clérigos el testimonio que esperan los fieles para crecer en su generosidad de oblación.

En el desapego del dinero se funda principalmente la honestidad y transparencia en la administración de los bienes eclesiásticos.

Por otra parte, la solidaridad fraterna, cuando arraiga en nuestra conciencia, facilita eficazmente la mutua ayuda y la concreción de obras que una sola parroquia, una sola diócesis o una sola congregación religiosa no podría realizar.

Finalmente la cordial participación del laicado en la administración económica de la Iglesia, acogida con sinceridad y bien canalizada, multiplica las manos de los operarios de la mies, preparando días mejores de una nueva primavera de la Iglesia, como todos anhelamos.

Por todo esto, he creído importante destacar hoy los valores de la, pobreza, la solidaridad y la participación del laicado en el ejercicio de una buena administración de los bienes de la Iglesia.

LEGISLACIÓN PARTICULAR ARGENTINA

AADC V (1998) 287-292

NORMAS PARA LOS DECANATOS - ARQUIDIÓCESIS DE MENDOZA

Prot. N° 843/97

Presentación

Me complace presentar las nuevas *normas para los decanatos*, que han sido preparadas con ayuda del Consejo Presbiteral y de los Decanatos. Se ofrecen como un complemento que el mismo Consejo consideró necesario, cuando fue aprobado su actual Estatuto, en el año 1995.

En el momento de firmar y dar a conocer estas *normas*, me parece conveniente proponer esta reflexión:

1. Hemos tenido ya en los años anteriores unas *normas* para los decanatos, que se referían casi exclusivamente al modo de elegir los representantes y los candidatos que se presentaban al Obispo para que designara los decanos.

2. La preparación y posterior promulgación del nuevo *estatuto* del Consejo Presbiteral (1995), fue la oportunidad para que los miembros del mencionado Consejo pidieran una revisión y complementación de las *normas* vigentes. Consideraban necesario, sobre todo, establecer con mayor precisión la misión del decano y su responsabilidad propia. La figura del arcipreste, dada por el Código (can. 555), requería una adaptación a la diócesis.

3. Al mismo tiempo, la renovación eclesial y pastoral iniciada en la iglesia particular de Mendoza, ha hecho crecer más aún la valoración de los decanatos, que son apreciados como instancias muy importantes de comunión y participación, tanto para la vida del clero, como para una pastoral de conjunto.

4. Por todo ello, las nuevas *normas* que ahora se ofrecen:

- completan el actual Estatuto del Consejo Presbiteral, en consecuencia con todo lo que allí se propone como objetivo y como medios;

- pretenden aprovechar la experiencia de los decanatos e impulsar aun una labor más ordenada y eficaz;

- orientan el esfuerzo y el trabajo de los decanatos, para que en ellos se acreciente la fraternidad sacerdotal y se conduzca una acción pastoral más orgánica y planificada.

5. Las actuales *normas*, en su mayor parte, orientan la común responsabilidad pastoral de los sacerdotes y los diáconos, que como ministros ordenados están al servicio de la Iglesia particular. Sin embargo, se han incluido también algunas orientaciones para las instancias decanales, en las cuales participan religiosos, religiosas y laicos, como también agentes de pastoral. Considero probable que, en los años próximos, avanzando en la experiencia de responder al llamado de una evangelización renovada, estas normas tengan que ser revisadas y completadas.

Agradezco, por último, a los sacerdotes que, a propuesta del Consejo Presbiteral guiaron la revisión participada de estas *normas*. Las entrego a los miembros del clero, como principales colaboradores de la misión apostólica, y también a los demás agentes de la pastoral diocesana, confiando que serán bien recibidas, aceptadas y obedecidas, por el bien del pueblo de Dios a nosotros confiado. Ruego al Señor Jesucristo, único Salvador, y a su Madre la Virgen María, bajo la advocación del Rosario, nos alcancen la gracia de usar estos medios para gloria de Dios y extensión de su Reino.

Mendoza, 1° de noviembre de 1997, Solemnidad de Todos los Santos

José María ARANCIBIA
Arzobispo de Mendoza

I. Naturaleza y fines

Art. 1: Las parroquias De la Arquidiócesis de Mendoza, con el fin de organizar y coordinar mejor el servicio pastoral en bien de los fieles, se agrupan en Decanatos territoriales.

Art. 2: La constitución y el funcionamiento ordinario de los Decanatos son de capital importancia, para la acción pastoral orgánica y la fraternidad sacerdotal; como también un instrumento indispensable para la aplicación del principio de subsidiariedad y de la justa distribución de los ministerios.

II. Constitución de los decanatos

Art. 3: En nuestra Arquidiócesis, los Decanatos se constituyen agrupando las parroquias de la siguiente manera:

Centro: Parroquias Nuestra Señora de Loreto, Santiago Apóstol y San Nicolás; San Agustín, Nuestra Señora de los Dolores y Tránsito de San José; Nuestra Señora de Lourdes, Señor del Milagro y Virgen Niña; Inmaculado Corazón de María y Santo Domingo de Guzmán.

Godoy Cruz: Parroquias San Vicente Ferrer, San Pedro Apóstol, Nuestra Señora de Pompeya, Nuestra Señora de Fátima, Nuestra Señora de Montserrat, Espíritu Santo, Nuestra Señora del Carmen, Cuasi Parroquia Virgen Peregrina y Vicaría San Cayetano.

Guaymallén: Parroquias San José, Nuestra Señora de la Consolata, Cristo Rey, Sagrada Familia, Santa Ana, María Auxiliadora (Los Corralitos), Nuestra Señora del Carmen (Rodeo de la Cruz), Santa Bernardita, Nuestra Señora Madre de los Migrantes, Asunción de la Virgen, Sagrado Corazón de Jesús (Rodeo de la Cruz), Cuasi Parroquia Nuestra Señora de Urcupiña y Santos Mártires Rioplatenses y Vicaría San Pablo.

Norte: Parroquias San Miguel, Santa Cruz, Nuestra Señora de la Misericordia, Virgen de los Pobres, Nuestra Señora del Rosario (Lavalle), Nuestra Señora del Carmen (Costa de Araujo), San Antonio de Padua, Nuestra Señora de las Mercedes y Cuasi Parroquia Divino Maestro.

Maipú: Parroquias Nuestra Señora de la Candelaria, San José Obrero, Sagrado Corazón de Jesús (Cruz de Piedra), María Auxiliadora (Rodeo del Medio) e Inmaculado Corazón de María (Coquimbito).

Luján de Cuyo: Parroquias Nuestra Señora de Luján de Cuyo, Santa María Goretti, Nuestra Señora de la Carrodilla, Nuestra Señora del Perpetuo Socorro y Vicaría Nuestra Señora del Carmen de Cuyo (Uspallata).

Este: Parroquias Nuestra Señora del Carmen (San Martín), Inmaculada Concepción (Palmira), Nuestra Señora del Líbano, Nuestra Señora del Rosario (Junín), San Isidro Labrador, San José (La Paz), Santa Rosa de Lima, San Roque, María Auxiliadora (Ingeniero Giagnoni), Asunción de Nuestra Señora (Chapanay), San Pío X y Santísima Trinidad (Medrano).

Valle de Uco: Parroquias Nuestra Señora del Socorro (Tupungato), Inmaculada Concepción (La Consulta), San Juan Bosco (Eugenio Bustos) y Nuestra Señora del Carmen (Tunuyán).

Art. 4: Son miembros del Decanato todos los sacerdotes y diáconos incardinados y al servicio de la Arquidiócesis, como también los sacerdotes religiosos, y los sacerdotes no incardinados que ejercen algún

ministerio pastoral en la zona, con autorización del Ordinario del lugar. Los capellanes, asesores o sacerdotes con tarea extraparroquial se integrarán en los respectivos Decanatos territoriales. Podrán ser convocados, sin embargo, por los Vicarios o Delegados episcopales, para reuniones o tareas especializadas.

Art. 5: La participación en las reuniones y tareas del Decanato, comprometen a todos sus miembros, en razón del servicio pastoral orgánico que deben ofrecer al pueblo de Dios, y por tanto, más allá de la afinidad que haya entre ellos.

III. Funciones y elección del decano y vicedecano

Art. 6: Cada Decanato será presidido por un Decano, cuya misión consiste en sostener, impulsar y coordinar eficazmente la acción pastoral del Decanato, animando también la vida de los sacerdotes y diáconos, con verdadera fraternidad apostólica. Cuando parezca necesario y conveniente el Obispo confiará al Decano alguna otra tarea especial, para bien de los sacerdotes o de la acción pastoral de la zona.

Art. 7: El Decano tiene, de acuerdo con el derecho universal (cf. CIC can. 555), el deber y el derecho de:

1° fomentar y coordinar la actividad pastoral del Decanato, según las disposiciones y planes de la Iglesia universal y particular;

2° promover la fraternidad sacerdotal, ofreciendo a sus hermanos asistencia espiritual, cultural y material, con los medios apropiados que tenga a su alcance;

3° ayudar en todo a los sacerdotes y diáconos, para que vivan conforme a su estado y cumplan con diligencia sus obligaciones;

4° visitar las parroquias de su Decanato, según lo determine el Obispo diocesano;

5° informar periódicamente al Obispo sobre la marcha del Decanato, con sus logros y dificultades.

Art. 8: De acuerdo con el derecho particular, el Decano es miembro del Consejo Presbiteral (cf. Estatutos, arts. 6-9). Además, mientras dura su mandato, se le concede la facultad para absolver de la censura del aborto (cf. CIC can. 1398) que deberá ejercer conforme a la práctica pastoral de la Iglesia (cf. CIC cáns. 1348 y 1358).

Art. 9: Para cumplir su misión, el Decano mantendrá una relación fluida y permanente con los Vicarios y Delegados episcopales. De buen grado recibirá, y transmitirá al Decanato, los lineamentos del Consejo

Presbiteral, del Consejo Arquidiocesano de Pastoral y de los demás organismos diocesanos, comunicando también a quienes corresponda las necesidades e inquietudes de su zona.

Art. 10: En cada Decanato habrá también un Vicedecano, para colaborar con el Decano según la distribución de tareas que ellos mismos acuerden, y para suplirlo en caso de necesidad o justificada ausencia.

Art. 11: En consonancia con el Estatuto del Consejo Presbiteral (cf. arts. 7-11), el Decano y el Vicedecano son elegidos por el voto de los sacerdotes miembros del Decanato, debidamente convocados y de acuerdo al canon 119, 1° del Código de Derecho Canónico. Una vez confirmados por el Arzobispo permanecerán en sus funciones por tres años y podrán ser reelegidos consecutivamente sólo una vez para el mismo Decanato.

Art. 12: Los electores tendrán en cuenta las exigencias propias de la función pastoral que se encomienda al Decano y Vicedecano: autoridad moral reconocida, y estima de los sacerdotes y del pueblo, por su doctrina, prudencia y celo apostólico.

Art. 13: El Arzobispo puede, con causa justa, remover libremente de su oficio a un Decano y a un Vicedecano.

IV. Reuniones del clero decanal

Art. 14: En orden a alcanzar los propios fines (arts. 1-2), los sacerdotes y diáconos miembros del Decanato se reunirán, en lo posible, una vez al mes, para orar, reflexionar y hacer aportes sobre la fraternidad sacerdotal y la vida pastoral, tanto del Decanato, como de la Arquidiócesis.

Art. 15: En las reuniones se ha de seguir algún método, para que sean útiles y enriquecedoras; con una dinámica adecuada, se ha de procurar la participación de todos. El orden del día será dado a conocer a cada uno, con anticipación. Las resoluciones serán consignadas en un libro de actas. Un secretario, elegido en cada trienio por mayoría absoluta de los miembros, se ocupará de citarlos a su tiempo y de redactar las actas.

Art. 16: El Decano cuidará con diligencia todos los documentos y actas que se refieren al Decanato, conservándolos con orden en lugar seguro y, en cuanto sea posible, llevará un Indice o Inventario de los documentos del Archivo decanal. Al final de cada trienio se entregará copia de la documentación más importante al Archivo general del Arzobispado, junto con las actas.

V. Otras actividades y equipos del decanato

Art. 17: Donde sea posible, el Decano organizará, por lo menos dos veces al año, otras reuniones, en las que sacerdotes y diáconos junto con religiosos, religiosas, ministros instituidos (lectores y acólitos) y laicos responsables de áreas pastorales de todas las parroquias del Decanato, analizarán la marcha de la pastoral orgánica, de acuerdo a los lineamentos diocesanos, y estudiarán los nuevos desafíos pastorales de La zona.

Art. 18: A fin de impulsar la pastoral orgánica, y en coordinación con los organismos diocesanos correspondientes, cada Decanato podrá formar equipos especializados. La formación de dichos equipos, deberá ser votada por los miembros del Decanato, contar con la aprobación del Arzobispo, y disponer de un reglamento mínimo. Al frente de cada equipo se pondrá un responsable, elegido por los miembros del Decanato, que estará en permanente comunicación con el Decano. El plan de acción de los equipos será aprobado cada año por el Decanato, y visto por el organismo diocesano correspondiente, si pareciere necesario.

Las presentes normas derogan todas las anteriores y entran en vigencia de inmediato. Por lo tanto, se promulgan consignando ejemplares auténticos a cada uno de los Decanos, Vicedecanos, Párrocos y equiparados en derecho, y disponiendo su publicación en el Boletín oficial.

Dadas en la sede episcopal de la ciudad de Mendoza, el 1° de noviembre del año del Señor de mil novecientos noventa y siete, Solemnidad de Todos los Santos.

José María ARANCIBIA
Arzobispo de Mendoza
Por mandato del Señor Arzobispo
Diácono Marco Antonio GALLAR
Canciller y Secretario General

COMENTARIO A LAS NORMAS PARA LOS DECANATOS DE LA ARQUIDIÓCESIS DE MENDOZA

Alejandro W. BUNGE

Estas Normas que ahora comentamos son presentadas por el Arzobispo que las promulgó (Mons. José María Arancibia), como complementarias del Estatuto del Consejo Presbiteral. Este Estatuto fue publicado y comentado en esta misma sección de nuestra Revista[1]. Ya al momento de la aprobación del mencionado Estatuto por el anterior Arzobispo (Mons. Cándido Rubiolo), el Consejo Presbiteral había considerado necesario que se establecieran Normas sobre los Decanatos.

Los Decanatos, llamados generalmente por la legislación universal vicariatos foráneos (*vicariatus foranei*), son una antigua institución en la Iglesia, por medio de la cual se agrupaban parroquias vecinas dentro de una misma diócesis, en orden a facilitar la cura pastoral mediante la actividad común[2].

Al frente del Decanato se encuentra el vicario foráneo, también llamado arcipreste o Decano[3]. Su nombre originario comenzó a utilizarse debido a que se trataba de un vicario del Obispo que residía fuera de la ciudad episcopal, para que pudiera ejercer, estando más cerca de los sacerdotes y de las parroquias lejanas a la sede episcopal, algunas de las funciones de vigilancia propias del Obispo. Por eso era llamado "vicario foráneo".

Las atribuciones que el Código otorga al Decano, sin perjuicio de las que quiera atribuirle legítimamente el Obispo diocesano a través de su propia legislación particular o por el camino de la delegación, se refieren al fomento y coordinación de la pastoral común en el Decanato, al cuidado del estilo de vida y el cumplimiento de sus deberes por parte de los clérigos, y al cuidado de los objetos de culto y las celebraciones litúrgicas, así como de los libros parroquiales, los bienes eclesiásticos y las casas parroquiales de su territorio. En particular, se le

[1] Cf. AADC III (1996) 431-436 y 443-446.
[2] Cf. can. 374 § 2.
[3] Cf. can. 553 § 1.

encomienda procurar que el clero del Decanato asista a las conferencias, reuniones teológicas o coloquios que legítimamente se le propongan para su formación permanente, que cuide que no le falten los medios espirituales, que sea solícito con los que pasan por problemas, velando especialmente por los auxilios espirituales y materiales que necesitan los párrocos enfermos, que se ocupe de la digna celebración de los funerales de los que mueren, así como de la conservación de los libros, documentos y otros bienes parroquiales durante esa situación. En orden al cumplimiento de estas funciones, se prescribe a los Decanos la visita a las parroquias, conforme a las precisiones del derecho particular[4].

Resumiendo, el derecho universal atribuye al Decano funciones de fomento y promoción de la actividad pastoral común en el Decanato, pero también de vigilancia sobre el cumplimiento de los propios deberes por parte de los clérigos y de atención a sus necesidades, como también de vigilancia sobre algunas funciones litúrgicas, económicas y administrativas de los párrocos.

Las Normas que estamos comentando son presentadas por el Arzobispo como complemento del Estatuto del Consejo Presbiteral, fruto de la experiencia de los Decanatos y orientadas a impulsar una labor más eficaz, y como orientación para el trabajo de los Decanatos, para que en ellos se acreciente la fraternidad sacerdotal y se conduzca una acción pastoral más orgánica y planificada. En su presentación los entiende también como un instrumento para la aplicación del principio de subsidiariedad y de la justa distribución de los ministerios[5].

Sin embargo, llama la atención que, aunque son entendidos en estas Normas como agrupaciones territoriales de parroquias[6], y ésta sea definida con toda precisión por el Código como "una determinada comunidad de fieles .... cuyo cuidado pastoral, bajo la autoridad del Obispo diocesano, se encomienda a un párroco, como su pastor propio"[7], se considere que son miembros del Decanato sólo los miembros del clero de las respectivas parroquias[8]. Es cierto que se mencionan en las Normas algunas actividades y equipos del Decanato en los que intervienen religiosos, religiosas, ministros instituidos y laicos responsables de áreas pastorales, pero esto hubiera sido mucho más coherente concibiendo al Decanato efectivamente como una agrupación de parroquias, siendo sus miembros, por lo tanto, esas determinadas comunidades parroquiales,

[4] Cf. can. 555.
[5] Cf. Presentación y art. 2.
[6] Cf. art. 1.
[7] Can. 515 § 1.
[8] Cf. art. 4.

y no sólo el clero que cumple en ellas algunas funciones[9]. Con este punto de partida, los diversos equipos y actividades podrían organizarse coherentemente, como instancias dentro del Decanato, dejando a la reunión de los clérigos como la instancia decisiva para los diversos planes de acción de la actividad pastoral común, pero no como los únicos miembros del Decanato[10].

Estas Normas describen la función del Decano como el conjunto de sus deberes y derechos, haciendo referencia a la legislación universal. De ella recoge el fomento y la coordinación de la actividad pastoral del Decanato, la ayuda a los sacerdotes y diáconos para que vivan conforme a su estado y cumplan con diligencia sus obligaciones, ofreciéndoles asistencia espiritual, cultural y material, y la visita a las parroquias. Incorpora la promoción de la fraternidad sacerdotal y la información periódica al Obispo sobre la marcha del Decanato, con sus logros y dificultades[11]. Recuerda también que, por derecho particular, el Decano es miembro del Consejo Presbiteral, y le concede la facultad de absolver la censura del aborto[12]. Establece, finalmente, la relación fluida que el Decano deberá mantener con los Vicarios y Delegados Episcopales, y su función de puente para la fiel comunicación entre el Decanato y el Consejo Presbiteral, el Consejo Arquidiocesano de Pastoral y los demás organismos diocesanos[13].

Las normas que establece para el nombramiento de los Decanos, en consonancia con el Estatuto del consejo Presbiteral, son claras, y envían para los detalles a la legislación universal[14]. Asimismo, estas normas detallan con suficiente precisión lo que concierne a las reuniones de los sacerdotes y diáconos del Decanato, que han de realizarse en lo posible una vez al mes, y a las actas que debe levantar sobre las mismas el Secretario del Decanato, elegido por un trienio por la mayoría absoluta de los miembros del Decanato (sacerdotes y diáconos), y que debe conservar el Decano con orden en lugar seguro, en lo posible en el Archivo del Decanato, enviando copia cada trienio de la documentación más importante al Archivo general del Arzobispado[15].

En resumen, podemos decir que se trata de unas Normas claras en su intención y en su lenguaje, que agregan especificaciones propias del

[9] Cf. arts. 17 y 18.
[10] Cf. art. 18.
[11] Cf. art. 7 y can. 555.
[12] Cf. art. 8. Siendo los Decanos elegidos por los sacerdotes del Decanato, hay que considerarlos miembros del Consejo Presbiteral no por razón de su oficio, sino por elección del presbiterio (cf. arts. 10-12).
[13] Cf. art. 9.
[14] Cf. arts. 11-13 y can. 119, 1°.
[15] Cf. arts. 14-16.

derecho particular para el ejercicio del oficio del Decano y de la función del Decanato en la realización de la actividad pastoral común de la Arquidiócesis de Mendoza.

Sin embargo, antes de finalizar este comentario me parece oportuno llamar la atención sobre el silencio de estas Normas acerca de toda función de vigilancia del Decano en materias litúrgicas, económicas y administrativas. A lo sumo se puede pensar que hay una referencia a estas funciones cuando prescribe que el Decano tiene el deber y el derecho de ayudar a los sacerdotes y diáconos para que "cumplan con diligencia sus obligaciones". Pero esto es muy pobre, frente a la detallada prescripción del derecho universal[16]. En otras diócesis de nuestro país, ya sea por las normas propias, o por la práctica de la función de los Decanos, se observa el mismo fenómeno.

Es difícil saber a qué atribuir este hecho. Podría deberse a un cierto temor a enfriar la pujanza de una actividad pastoral cada vez más urgente y necesaria, recargando a los animadores de la misma con tareas que parecen menos importantes. O también, al temor a confiar a un "*primum inter pares*", el Decano, una función de vigilancia sobre sus hermanos párrocos.

Sin embargo, creo que resulta conveniente tener en cuenta que, aunque según estas Normas el Decano es elegido por los sacerdotes del Decanato, asume sus funciones por la confirmación del Arzobispo. Su oficio, entonces, es conferido por el Obispo, a través del sistema previsto en el derecho universal de "elección con confirmación"[17]. Las funciones que el derecho universal confía al Decano nos muestran que no es un "*primum inter pares*". El Decano participa, a través de su oficio, de la capitalidad del Obispo diocesano en la Iglesia particular, siempre dentro de los límites de su oficio, señalados por la legislación universal y particular, y por las facultades que el Obispo le delegue en forma general o para cada caso. Por otra parte, así como el derecho universal prevé que el derecho particular puede atribuirle al Decano más funciones que las que le asigna el derecho universal, no prevé, en cambio, que éstas le puedan ser limitadas por el derecho particular[18].

El Decano es un vicario del Obispo, que cumple en su nombre algunas funciones propias y vicarias en virtud de su oficio, razón por la que se encuentra por encima de los párrocos en la cadena jerárquica, con los deberes y los derechos propios. La consideración del sentido jerárquico de este oficio no impedirá la eficacia de su función pastoral, sino

[16] Art. 7, 3°, y can. 555 § 1, 3°.

[17] Cf. cáns. 147 y 179.

[18] Cf. can. 555 § 1: "*Vicario foraneo, praeter facultates iure particulari ei legitime tributas, officium et ius est...*".

todo lo contrario, ya que ayudará al Obispo diocesano a ejercer más eficazmente su oficio, que lo ha constituido pastor de la porción del Pueblo de Dios que se le ha confiado, para que realice su función de enseñar, santificar y regir, incluyendo esta última la función de promover la disciplina que es común a toda la Iglesia, y de vigilar para que no se introduzcan abusos en ella[19].

Conviene asumir definitivamente el carácter pastoral del derecho y la consecuente disciplina eclesiástica, cuya finalidad es la realización en el tiempo del misterio de la salvación[20].

[19] Cf. can. 392 §§ 1 y 2.
[20] Cf. can. 1752.

ESTATUTOS DE LA CONFERENCIA ARGENTINA DE RELIGIOSAS Y RELIGIOSOS (CONFAR)

Título I: Naturaleza y fines

Art. 1. La Conferencia Argentina de Religiosas y Religiosos es un organismo de derecho pontificio erigido por la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, que reúne en comunión a las Superioras y a los Superiores Mayores de los Institutos Religiosos y de las Sociedades de Vida Apostólica establecidos en Argentina. Su sigla es CONFAR.

Art. 2. La CONFAR goza de personería jurídica pública en la Iglesia en virtud del decreto pontificio de erección, Protocolo N° AG 182-1/96. Se rige por el Derecho Canónico Universal, por los presentes Estatutos y por las normas particulares emanadas de la Sede Apostólica.

Art. 3. La CONFAR es, también, entidad de bien público sin fines de lucro, y goza de personería jurídica con capacidad para ejercer todos los actos de la vida civil, de acuerdo con las leyes vigentes en el país y con los presentes Estatutos. Será inscripta en el Registro de Institutos de Vida Consagrada de la Secretaría de Culto.

Art. 4. La CONFAR es miembro de la Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR).

Art. 5. La CONFAR guarda fraterna relación con los Institutos y las Sociedades miembros, respetando la autonomía, el carácter y el espíritu propio de cada uno (cf. can. 708).

Art. 6. La CONFAR tiene como fin animar, promover y coordinar la vida religiosa inserta en la misión eclesial, dentro del ámbito del país, en espíritu de comunión, búsqueda y participación.

Art. 7. Son sus objetivos:

1. Procurar el mutuo conocimiento y la comunión entre todos los Institutos Religiosos y las Sociedades de Vida Apostólica.
2. Crear el espacio para compartir las experiencias comunes, y para estudiar posibles soluciones a las necesidades relacionadas con la vida religiosa.
3. Aunar esfuerzos y fomentar el espíritu de colaboración para conseguir los objetivos de la Conferencia, salvaguardando la autonomía, el carácter y el espíritu propio de cada Instituto.
4. Profundizar y hacer conocer, mediante la investigación y la reflexión teológica, la naturaleza de la vida religiosa y su misión en la Iglesia, en conformidad con el Magisterio.
5. Animar a las Superioras y a los Superiores Mayores en el servicio que deben prestar a sus propias Congregaciones.
6. Establecer y fomentar relaciones, coordinación y cooperación con:
   6.1. La Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica (CIVCSVA), bajo cuya suprema dirección permanece y con quien mantiene contactos regulares y permanentes.
   6.2. La Conferencia Episcopal Argentina (CEA), las Comisiones Episcopales, especialmente la Comisión Episcopal para la Vida Consagrada y cada uno de los Obispos con quienes establece la conveniente coordinación y cooperación (cf. can. 708, VC 48-50).
   6.3. La Confederación Latinoamericana de Religiosos (CLAR), y las Conferencias de Religiosas y Religiosos de los países latinoamericanos estableciendo la necesaria participación, coordinación y/o cooperación.
   6.4. La Unión Internacional de Superioras Generales (UISG) y la Unión Internacional de Superiores Generales (USG), con quienes instaura relaciones de información y colaboración.
   6.5. Otras instancias de vida consagrada en las cuestiones de interés común al mayor servicio de la Iglesia, y particularmente en la misión de promover la vida religiosa.
7. Promover la participación de las religiosas y los religiosos en las organizaciones propias y en las apostólicas de carácter nacional e internacional patrocinadas por la Iglesia.
8. Brindar orientaciones y asesoramiento, promover diversas actividades y organizar centros de formación.

De los miembros de la CONFAR

Art. 8. Son miembros de la CONFAR mediante libre adscripción a la misma:

1. Las Superioras y los Superiores Mayores de Institutos Religiosos y de Sociedades de Vida Apostólica establecidos jurídicamente en la República Argentina.
2. Quienes canónicamente ostentan para un grupo de casas o comunidades no erigidas en organismo mayor, el cargo de Delegadas/Delegados o Vicarias/Vicarios de una Superiora o Superior Mayor no residente en la Argentina.

Art. 9. La adscripción a la CONFAR se consuma jurídicamente y sólo mediante la inscripción preexistente en CONFER o CAR o mediante la solicitud de asociación a la misma aceptada por la Junta Directiva Nacional, y se mantiene con la participación activa en la Conferencia y con el pago efectivo de la cuota social.

Obligaciones de los miembros de la CONFAR

Art. 10. Es inherente a la naturaleza de miembro de la CONFAR:

1. Asistir a la Asamblea General.
2. Abonar las cuotas establecidas.
3. Secundar las iniciativas de la Asamblea General y de la Junta Directiva Nacional, en cuanto concierne a la específica finalidad de la Conferencia.
4. Estar dispuesto a ceder a algún miembro del Instituto, en la medida de lo posible, si son requeridos sus servicios por la Junta Directiva Nacional.
5. Estar dispuesto a integrar la Junta Directiva Nacional si fuera factible.

De la especificidad de las religiosas y de los religiosos miembros de CONFAR

Art. 11. Con el objeto de respetar la identidad de las religiosas y de los religiosos miembros de la CONFAR:

1. Se reconoce el derecho a unas y a otros de organizar reuniones por separado para tratar asuntos de interés específico.

2. La convocatoria de dichas reuniones es competencia de la Presidenta/del Presidente, o de la Vicepresidenta/del Vicepresidente, con el acuerdo de las religiosas o de los religiosos, según sea el caso, pertenecientes a la Junta Directiva Nacional.
3. Se reunirán por separado, religiosas o religiosos, siempre que la mitad de las religiosas o de los religiosos miembros de la Junta Directiva Nacional lo estimen conveniente, o la mayoría del sector respectivo presente en la Asamblea así lo decida.

Título II: Capacidad, patrimonio y recursos sociales

Art. 12. La CONFAR está capacitada para adquirir y enajenar bienes muebles e inmuebles y valores; contraer obligaciones, celebrar contratos, otorgar poderes y mandatos, designar administradores, operar con instituciones bancarias públicas y/o privadas y realizar los actos jurídicos que se requieran para la mejor defensa de los intereses sociales, según las normas estipuladas por el derecho canónico y civil.

Art. 13. El patrimonio se compone de los bienes que posee en la actualidad y de los que adquiera en lo sucesivo por cualquier título, y de los recursos que obtenga por:

1. Las cuotas ordinarias y extraordinarias que abonen los asociados.
2. Las rentas de sus bienes.
3. Las donaciones, herencias, legados y subvenciones.
4. El producto de beneficios y de toda otra entrada que pueda obtener lícitamente de conformidad al carácter no lucrativo de la institución.

Título III: Régimen

Art. 14. La CONFAR se encuentra bajo la suprema moderación de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica (CIVCSVA) (cf. can. 709).

Art. 15. Los órganos a nivel nacional de la CONFAR son:

1. La Asamblea General, órgano supremo de gobierno.
2. La Junta Directiva Nacional, órgano directivo ordinario de gobierno.
3. El Secretariado Permanente, órgano de gestión ejecutiva.
4. El Consejo General, órgano asesor.

5. El Consejo de Asuntos Económicos e Institucionales, orgullo de fiscalización.
6. Los Departamentos, organismos de atención de áreas específicas.

Art. 16. La CONFAR puede promover la creación de filiales en todo el país.

Capítulo 1: Asamblea General

Art. 17. La Asamblea General es el órgano supremo de la CONFAR.

Participantes de la Asamblea General

Art. 18. Son miembros de la Asamblea con voz y voto:

1. Las Superioras y los Superiores Mayores de los Institutos Religiosos y de las Sociedades de Vida Apostólica establecidos jurídicamente en la Argentina, adscriptos a la CONFAR, o sus representantes debidamente acreditados.
2. Las Delegadas y los Delegados de una Superiora o Superior Mayor del que dependen una o varias casas no erigidas en la Argentina como organismo mayor, adscriptas a la CONFAR, o representantes debidamente acreditados.
3. Los miembros de la Junta Directiva Nacional.
4. Las Presidentas y los Presidentes de las CONFAR filiales, o sus representantes.

Art. 19. Las Coordinadoras y los Coordinadores de Departamentos pueden participar en la Asamblea General, con voz pero sin voto.

Art. 20. Son invitados a la Asamblea General:

1. El Nuncio Apostólico. La Presidenta/el Presidente lo invitará a la Asamblea, enviándole con antelación la agenda de la misma, así como a su debido tiempo, una relación de lo tratado para su conocimiento y envío a la Santa Sede.
2. El Presidente de la Conferencia Episcopal (CEA).
3. El Presidente de la Comisión Episcopal para la Vida Consagrada y el Presidente de la Comisión Mixta de Obispos y Religiosas/Religiosos (COMOR).
4. Otros: Obispos, Religiosos, Sacerdotes, Laicos, a criterio de la Junta Directiva.

Funcionamiento de la Asamblea General

Art. 21. La Asamblea General se reúne:

1. Ordinariamente una vez al año, en el primer cuatrimestre posterior al cierre del ejercicio.
2. Extraordinariamente:
   - Por decisión de la Junta Directiva Nacional.
   - O cuando lo solicite por nota a la Presidenta/el Presidente la cuarta parte, al menos, de las Superioras y los Superiores Mayores miembros de la CONFAR. En este caso deberá celebrarse en un plazo no mayor de los sesenta días.

Art. 22. Para la validez de las deliberaciones de la Asamblea se requiere la asistencia de la mayoría absoluta de los miembros con derecho a voto. Si transcurrida una hora de la establecida para el comienzo no se alcanzare dicha mayoría, bastará la presencia de un tercio de los mismos.

Art. 23. En las elecciones de autoridades se procederá conforme al canon 119, 1° del Derecho Canónico, por mayoría absoluta de los presentes, en los dos primeros escrutinios. En el tercer escrutinio serán candidatos sólo los dos que han obtenido más votos en el segundo escrutinio, absteniéndose los mismos; y si son más, los dos con más votos y más edad. Si persistiera el empate después del tercer escrutinio queda elegido el de más edad.

Art. 24. Tratándose de asuntos distintos de las elecciones, la aprobación exige mayoría absoluta de votos; si después de dos escrutinios persistiera la igualdad de votos, la Presidenta/el Presidente resuelve el empate con su voto.

Atribuciones de la Asamblea General

Art. 25. Son atribuciones de la Asamblea General:

1. Considerar los asuntos concernientes a la vida religiosa del país conforme a su naturaleza y fines.
2. Interpretar los Estatutos en forma práctica y su dictamen acerca de la derogación, abrogación o reforma de los mismos. Para esto se requiere los dos tercios de votos de los miembros presentes.
3. Revisar y aprobar la actuación de la Junta Directiva Nacional y el ejercicio económico, cuya fecha del cierre será el día 31 de Diciembre

de cada año, y si se viera necesario, la actuación y administración de las CONFAR diocesanas, interdiocesanas y/o regionales.
4. Aprobar los presupuestos de la CONFAR y determinar las cuotas ordinarias y extraordinarias.
5. Otorgar autorización para encadenar bienes de la CONFAR o contraer deudas hasta la suma señalada por la Sede Apostólica (cf. cáns. 638, 741 y 1292). Para solicitar licencia de la Sede Apostólica en orden a realizar este género de operaciones por una cantidad superior a la predicha, se necesita el voto favorable de los dos tercios de los miembros de la Asamblea.
6. Corresponde a la Asamblea, cada tres años:

    1. Elegir a los miembros de la Junta Directiva Nacional.
    2. Aprobar las líneas inspiradoras del Plan de Trabajo a realizarse en el trienio.
    3. Designar a tres religiosas/religiosos titulares y a dos religiosas/religiosos suplentes para integrar el Consejo de Asuntos Económicos e Institucionales.

Capítulo II: Junta Directiva Nacional

Art. 26. La Junta Directiva Nacional es el órgano directivo ordinario de gobierno de la CONFAR.

Composición y elección de los miembros

Art. 27. La Junta Directiva Nacional está constituida por:

a. Una/un Presidenta/Presidente.
b. Dos Vicepresidentas/Vicepresidentes.
c. Seis Vocales titulares.
d. Seis Vocales suplentes.

Art. 28. La Presidenta/el Presidente, las Vicepresidentas/los Vicepresidentes y, al menos, tres Vocales deben ser elegidos entre las Superioras y los Superiores Mayores.

Art. 29. La Presidenta/el Presidente, las Vicepresidentas/los Vicepresidentes, y las Vocales/los Vocales son elegidas/os por La Asamblea General por un período de tres años. Continuarán en sus funciones aunque en ese trienio hayan cesado en su cargo de Superiora o Superior Mayor en su Instituto o de Moderadora o Moderador Mayor en su Sociedad.

Art. 30. En la elección de la Junta Directiva Nacional se cuidará la representación de religiosas y religiosos en forma alterna y por mitades.

Art. 31. La Junta Directiva Nacional, convocada por la Presidenta/el Presidente, se reúne ordinariamente una vez al mes y extraordinariamente cuando las circunstancias lo aconsejen. Para sesionar válidamente requiere la presencia de más de la mitad de sus miembros. La Junta Directiva Nacional toma decisiones por votación en los casos que se crean necesarios según esté establecido en este estatuto y en los reglamentos que se dictaren.

Art. 32. En las reuniones de la Junta Directiva Nacional participarán la Secretaria/el Secretario y la Tesorera/el Tesorero, con VOZ y sin voto.

Competencias de la Junta Directiva Nacional

Art. 33. Es competencia de la Junta Directiva Nacional:

1. Dar cumplimiento a lo acordado y resuelto por la Asamblea General empleando los medios que juzgue más convenientes.
2. Preparar el programa y el orden del día de la Asamblea General.
3. Aprobar la Memoria, el Balance General, el Inventario, la Cuenta de Gastos y Recursos y el Presupuesto anuales, que han de presentarse a la Asamblea.
4. Tratar asuntos de competencia de la Asamblea General que, por su urgencia, no admitan demora y no exijan, por su naturaleza, la convocatoria de Asamblea Extraordinaria. En la primera Asamblea que se lleve a cabo se informará sobre las resoluciones que se hayan adoptado sobre tales cuestiones.
5. Elegir, en votación secreta, a la religiosa/el religioso Secretaria/Secretario, a la Tesorera/el Tesorero y a sus respectivos adjuntos, y aprobar la conformación del Secretariado.
6. Promover la creación de Departamentos según las necesidades que se presenten, y refrendar a sus Coordinadores postulados por el mismo Departamento.
7. Promover la creación de las filiales de CONFAR regionales y diocesanas, y las interdiocesanas si es el caso, y aprobar sus Estatutos.
8. Estimular la actividad de las filiales de la CONFAR y de los Departamentos según sus objetivos.
9. Aprobar el Reglamento alterno del funcionamiento del Secretariado y de los Departamentos.

10. Delegar personas para representar a la CONFAR en distintos organismos y eventos.
11. Autorizar la celebración de contratos y el otorgamiento de poderes y resolver sobre la gestión económica.
12. Por sí o por sus Apoderados, nombrar al personal necesario para el cumplimiento de la finalidad social, fijarle sueldo, determinarle las obligaciones, sancionarlo y/o despedirlo.
13. Realizar los actos que especifican los arts. 1881 y concordantes del Código Civil con cargo de dar cuenta a la primera Asamblea General Ordinaria que se celebre, e informar a la misma de las resoluciones que se hubieren adoptado al ejercer las funciones enumeradas en los puntos 6, 7 y 9.

Funciones de la Presidenta/del Presidente

Art. 34. Son funciones de la Presidenta/del Presidente, o de quien estatutariamente la/lo reemplace:

1. Convocar y presidir la Asamblea General y las reuniones de la Junta Directiva y del Consejo Nacional General.
2. Velar para que se ejecuten los acuerdos.
3. Representar a la CONFAR ante los organismos eclesiales y civiles del país.
4. Integrar la Junta Directiva de la CIAR.
5. Informar a la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica sobre las actividades de la CONFAR.
6. Conferir, con el acuerdo de la Junta Directiva Nacional, los poderes generales o especiales que se juzgue conveniente para la mejor administración y/o defensa de los intereses de la Conferencia.

Suplencias

Art. 35. En los casos de ausencia o impedimento legítimos, de muerte o de delegación, a la Presidenta/al Presidente la/lo suple la Vicepresidenta/el Vicepresidente I, y en las mismas hipótesis de ésta/éste, la Vicepresidenta/el Vicepresidente II. Tratándose de las/los vocales titulares, serán remplazadas/remplazados por la suplente/el suplente que le siguiere en el orden de votación.

COMOR

Art. 36. La Presidenta/el Presidente, y las/los dos Vicepresidentas/ Vicepresidentes son miembros de la Comisión Mixta de Obispos y Religiosos (COMOR). La ausencia de algún miembro se suple por otro miembro de la Junta Directiva Nacional, por orden de elección.

Capítulo III: Secretariado Permanente

Art. 37. El Secretariado Permanente es el órgano ejecutivo de la Asamblea General, de la Junta Directiva Nacional y del Consejo General de la CONFAR.

Constitución y funcionamiento del Secretariado

Art. 38. Está constituido por:

- Una/un Secretaria/Secretario.
- Una/un Secretaria adjunta/Secretario adjunto.
- Una/un Tesorera/Tesorero.
- Una/un Tesorera adjunta/Tesorero adjunto.

Art. 39. Son funciones del Secretariado permanente:

1. Poner en ejecución las decisiones, orientaciones y recomendaciones de la Asamblea General, de la Junta Directiva Nacional y del Consejo General de la CONFAR, y toda acción tendiente a lograr el fin y los objetivos perseguidos.
2. Dinamizar la acción de la CONFAR en la consecución de sus objetivos mediante el contacto, la articulación y la necesaria información.
3. Coordinar las actividades de los Departamentos u otros organismos similares y de los diversos servicios de la CONFAR.
4. Estimular, con las orientaciones de la Junta Directiva Nacional el funcionamiento de las CONFAR diocesanas, regionales e interdiocesanas manteniendo comunicaciones y/o contactos con cada una.

Art. 40. El Secretariado Permanente organiza su funcionamiento en consonancia con el Reglamento Interno aprobado por la Junta Directiva Nacional.

La Secretaria/el Secretario

Art. 41. La Secretaria/el Secretario:

1. Es la primera/el primer responsable del funcionamiento del Secretariado Permanente.
2. Está al servicio de la Junta Directiva Nacional para la adecuada coordinación y ejecución de las decisiones y actividades encomendadas por la misma.
3. Es el medio de enlace natural entre la Junta Directiva Nacional y las CONFAR diocesanas, interdiocesanas y regionales, los Departamentos y los diversos Institutos y organismos relacionados con la CONFAR.
4. Asegura la redacción de las actas de la Junta Directiva Nacional, las que asentará en el libro correspondiente y firmará con la Presidenta/el Presidente.
5. Cita a las sesiones de la Junta Directiva Nacional y del Consejo General.
6. Lleva conjuntamente con la Tesorera/el Tesorero el Registro de asociados.

Art. 42. La Secretaria adjunta/el Secretario adjunto colabora con la Secretaria/el Secretario de la Junta Directiva Nacional en las actividades que ésta/éste le encomienda.

La Tesorera/ el Tesorero

Art. 43. La Tesorera/el Tesorero es la/el responsable de la administración de los bienes de la CONFAR, en conformidad con las orientaciones y criterios de la Junta Directiva, y con el Reglamento Interno dado por la misma.

Art. 44. Son sus funciones:

1. Estudiar y presentar a la Junta Directiva Nacional los proyectos financieros en orden a asegurar la continuidad de los programas de actividades de la CONFAR.
2. Elaborar el Inventario, el Balance General, la Cuenta de Gastos y Recursos y el Presupuesto anuales para su aprobación por la Junta Directiva Nacional.
3. Tener al día la contabilidad de la CONFAR.
4. Rendir cuenta del estado contable a la Junta Directiva Nacional y al Consejo de Asuntos Económicos cada vez que le fuera exigido, y a la Asamblea General, en forma anual.

5. Llevar, conjuntamente con la Secretaria/el Secretario, el Registro de asociados; será responsable de todo lo relacionado con el cobro de las cuotas sociales.
6. Efectuar, en una institución bancaria, a nombre de la CONFAR y a la orden conjunta de la Presidenta/el Presidente, de la Tesorera/el Tesorero, y/o de algún otro miembro de la Junta Directiva Nacional (nombrado por ella), los depósitos de dinero ingresado en la caja social, pudiendo retener en la misma hasta la suma que determine dicha Junta.

Art. 45. La Tesorera adjunta/el Tesorero adjunto colabora con la Tesorera/el Tesorero de la Junta Directiva Nacional en las actividades que ésta/éste le encomienda.

Capítulo IV: Consejo General

Art. 46. El Consejo General es el órgano de asesoramiento que discierne y reflexiona lo concerniente a la vida religiosa en el país, estudia su problemática, evalúa el caminar de la Conferencia y su proyección, y propone las metas a alcanzar en la próxima etapa.

Art. 47. Son miembros del Consejo General:

- los miembros de la Junta Directiva Nacional:
- las Presidentas/los Presidentes de las CONFAR diocesanas, interdiocesanas y regionales.

Art. 48. El Consejo General convocado por la Junta Directiva Nacional se reúne ordinariamente una vez al año, o cuando lo considere necesario la Junta Directiva Nacional, o lo pida en forma escrita al menos la mitad de las filiales diocesanas, interdiocesanas y regionales.

Capítulo V: Consejo de Asuntos Económicos e Institucionales

Art. 49. El Consejo de Asuntos Económicos e Institucionales, designado por la Asamblea General, estará compuesto por tres religiosas/religiosos titulares y dos religiosas/religiosos suplentes. El mandato de los mismos durará tres años.

Art. 50. Al Consejo de Asuntos Económicos e Institucionales corresponde:

1. Asesorar a la Junta Directiva Nacional y, en particular a la Tesorera/al Tesorero, para un mejor desenvolvimiento económico y financiero de la CONFAR.
2. Examinar los libros y documentos de la Conferencia por lo menos cada tres meses.
3. Asistir a las reuniones de la Junta Directiva Nacional cuando ésta lo estime conveniente.
4. Verificar la administración, comprobando el estado de la Caja y la existencia de títulos y valores de toda especie.
5. Comprobar el cumplimiento de las leyes, estatutos y reglamentos.
6. Dictaminar sobre el Inventario, Balance General y Cuenta de Gastos y Recursos anuales, antes de ser presentados a la Junta Directiva Nacional.

Capítulo VI: Departamentos

Art. 51. Los Departamentos son órganos ejecutivos constituidos para el estudio y resolución de los asuntos que se le encomiendan en un área determinada, dentro de los fines y objetivos de la CONFAR.

Art. 52. La Junta Directiva de la CONFAR crea Departamentos con el fin de alcanzar con eficacia sus propios objetivos. Integra dichos Departamentos con religiosas y religiosos dispuestos a colaborar, y en acuerdo con sus Superioras o Superiores Religiosos. Podrá solicitarse la cooperación de laicos.

Art. 53. Los Departamentos se organizan, de acuerdo con la Junta Directiva Nacional, en la forma más conveniente para cumplir su cometido. Cada Departamento elige a una coordinadora/un coordinador, encargado de mantener la relación con la Junta Directiva Nacional, a través del Secretariado y es confirmado por la misma Junta.

Art. 54. Los Departamentos proyectan anualmente el elenco de sus actividades, el presupuesto que necesitan para realizarlas, y un informe de lo realizado para presentar a la Asamblea General.

Art. 55. La Junta Directiva Nacional podrá constituir, además, equipos *ad hoc* para determinados asuntos, asimilados a los Departamentos en su organización y responsabilidades.

Capítulo VII: CONFAR filiales

Art. 56. Con el fin de promover la vida y actividades de la CONFAR en todo el ámbito nacional, y para fomentar más directa y adecuadamente a cada lugar y circunstancia las relaciones mutuas entre Obispos y Religiosos, la Junta Directiva Nacional podrá crear, como organismos propios, filiales diocesanas, interdiocesanas y regionales.

Art. 57. Las CONFAR filiales promoverán dentro de su ámbito de actuación los mismos fines y objetivos de la CONFAR Nacional. Procurarán, en particular:

1. Fomentar el trato y conocimiento de las religiosas y los religiosos entre sí.
2. Promover la animación de la vida religiosa.
3. Impulsar la comunión con el Obispo y la Iglesia local y la participación de cada carisma en el servicio pastoral.

Art. 58. Las CONFAR regionales se constituyen por tres o más CONFAR diocesanas o interdiocesanas, atendiendo a necesidades pastorales, eclesiales, religiosas o geográficas.

Art. 59. Las CONFAR interdiocesanas se constituyen con las religiosas y los religiosos de más de una diócesis cuando razones numéricas o de otro tipo así lo aconsejen.

Art. 60. La organización de religiosas y religiosos en el ámbito diocesano, interdiocesano o regional, se constituye por Iniciativa de las religiosas y los religiosos del lugar y/o por iniciativa de la Junta Directiva Nacional.

Art. 61. Reunidos en Asamblea las religiosas y los religiosos eligen sus autoridades y redactan sus propios Estatutos, que presentan a la Junta Directiva Nacional, la cual reconoce dicha organización como CONFAR diocesana, interdiocesana o regional tras la aprobación de sus Estatutos.

Art. 62. Las CONFAR diocesanas, interdiocesanas y regionales no tienen capacidad jurídica civil por sí mismas, sino que la adquieren única y exclusivamente por mandato expreso de la CONFAR nacional otorgado a través de la Junta Directiva Nacional.

Art. 63. El resultado económico del accionar de las CONFAR diocesanas, interdiocesanas y regionales deberá consolidarse en el balance de la CONFAR nacional, para lo cual el ejercicio económico deberá cerrar el 31 de Diciembre de cada año.

Título IV: Interpretación y modificación de los Estatutos

Art. 64. La Interpretación de estos Estatutos se hará según las normas del Derecho Canónico.

Art. 65. La Junta Directiva Nacional es competente para dar una interpretación provisional y práctica hasta la próxima Asamblea General.

Art. 66. Corresponde a la Asamblea General solicitar de la Congregación para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica (CIVCSVA) la interpretación auténtica y la aprobación de la reforma de estos Estatutos.

Disposiciones adicionales

Art. 67. La disolución de la CONFAR, decidida por los dos tercios de una Asamblea General extraordinaria convocada a tal efecto, requerirá la confirmación de la Santa Sede. En tal caso y en la forma que entonces se determine, los bienes de la CONFAR pasarán a la Conferencia Episcopal Argentina para que ésta los destine a obras de promoción social, religiosa y cultural, a través de entidades de bien público que deberán gozar de personería Jurídica reconocida, de existencia en el país, sin fines de lucro y exentas de impuestos y de todo gravamen en el orden nacional, provincial y municipal.

Art. 68. Para los efectos legales del presente Estatuto, la CONFAR fija su domicilio en la ciudad de Buenos Aires pudiendo desempeñar sus actividades en cualquier punto de la República Argentina.

AADC V (1998) 315-320

LAS ASOCIACIONES DIOCESANAS DE SUPERIORES RELIGIOSOS

A propósito del nuevo Estatuto de CONFAR

Carlos I. HEREDIA

El derecho de asociación en la vida consagrada

1. El derecho de asociación reconocido por la Iglesia en el canon 215, compete no sólo a cada uno de los bautizados sino también a cada una de las personas jurídicas reconocidas por la Iglesia.

Cada instituto de vida consagrada y sociedad de vida apostólica, tanto de derecho diocesano como pontificio, gozan de personalidad jurídica por su mismo decreto de erección, la cual expresa y tutela la justa autonomía de cada carisma en la Iglesia (cf. cáns. 586-587)[1].

No obstante, los religiosos individualmente considerados tienen un derecho de asociación acotado:

> "Los miembros de institutos religiosos pueden inscribirse en las asociaciones, con el consentimiento de sus Superiores, conforme a la norma del derecho propio" (can. 307 § 3).

Esta disposición se fundamenta en el hecho de que, al participar de un carisma originario, discernido como auténtico por la autoridad eclesiástica competente (cf. LG 7c), el religioso ha realizado opciones que –como en otros ámbitos de su vida– restringen también su derecho de asociación.

[1] El estudio más completo al respecto desde el punto de vista canónico es: DA COSTA GÓMEZ, S., *O direito de associaÿao na vida religiosa: consequências para a vida dos institutos religiosos e dos fiéis*: Commentarium pro Religiosis et Missionariis 69 (1988) 55-110; 251-270; 347-364.

2. Las Conferencias de Superiores Mayores se rigen por los cánones 708-709[2]. El antecedente más cercano de las mismas son los nn. 21 y 61 de "Mutuas Relationes"[3].

Pero también debemos recordar que en el n. 59 de dicho documento se describen "asociaciones diocesanas de religiosos/as":

> "Son muy útiles las Asociaciones de religiosos y de religiosas a nivel diocesano, por lo tanto, teniendo siempre presente su índole y finalidad específicas, deben promoverse: a) sea como organismos de mutua ayuda y promoción y renovación de la vida religiosa en fidelidad a las directivas del magisterio eclesiástico y en el respeto de la índole propia de cada Instituto; b) sea como organismo para discutir problemas mixtos entre el Obispo y los Superiores, así como para coordinar la actividad de las familias religiosas con la acción pastoral de la diócesis bajo la guía del Obispo, sin ningún perjuicio en cuanto a las relaciones y convenciones establecidas directamente entre el mismo Obispo con cada Instituto".

A estas asociaciones se refiere Juan Pablo II en su "Carta a los obispos de U.S.A. sobre el rol de los religiosos en la vida actual", fechada el 22.2.89:

> "De acuerdo con los cánones 708 y 709 del Código de Derecho Canónico, en los Estados Unidos existen dos conferencias de superiores mayores, la Conferencia de superiores mayores de hombres y la Conferencia de líderes de religiosas mujeres, establecidas por la Santa Sede... Existen otras organizaciones en su país fundadas para promover la vida religiosa. La existencia de estas organizaciones está basada en los cánones que se refieren a las asociaciones de fieles cristianos (can. 298 y ss.). Estas asociaciones son distintas de las conferencias antes mencionadas, establecidas según los cánones 708 y 709. Cierta-

[2] Cf. *Conferenze dei religiosi*: Informationes. SCRIS 2 (1976) 200-204; FAGIOLO, V., *Le conferenze dei superiori maggiori nel dibattito conciliare*: Informationes. SCRIS 14 (1988) 35-48; GHIRLANDA, G., *Natura e fini istituzionali delle conferenze dei superiori / e religiosi*: Informationes. SCRIS 19 (1993) 96-117. Estos organismos, formados por Superiores Mayores, no deben confundirse con las fusiones, uniones, confederaciones y federaciones mencionadas en el can. 582, cuyos miembros son los institutos de vida consagrada en cuanto tales.

[3] Cf. AAS 70 (1978) 473-506 (EV 6/706).

mente ellas tienen un lugar entre las organizaciones que promueven y fortalecen la vida religiosa según las enseñanzas del Concilio Vaticano II"[4].

Mientras el CIC reserva a la Santa Sede la erección y aprobación de los estatutos de las Conferencias de Superiores Mayores, nada dice respecto de las Asociaciones diocesanas. Lo mismo sucede en la Exhortación Apostólica *Vita Consecrata,* que describe las Conferencias nacionales en los nn. 52-53.

Los nuevos Estatutos de CONFAR

3. Por Decreto del 20.3.97, la Congregación para los Institutos de vida consagrada y Sociedades de vida apostólica, erigió la "Conferencia Argentina de Religiosas y Religiosos" en persona jurídica eclesiástica, aprobando sus Estatutos (Prot. n. AG 182-1/96). El art. 1 afirma:

> "La Conferencia Argentina de Religiosas y Religiosos es un organismo de derecho pontificio erigido por la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica, que reúne en comunión a las Superioras y a los Superiores Mayores de los Institutos Religiosos y de las Sociedades de vida apostólica establecidos en Argentina. Su sigla es CONFAR".

El art. 8 determina que "son miembros de la CONFAR mediante libre adscripción a la misma: 1) Las Superioras y los Superiores Mayores de Institutos religiosos y Sociedades de vida apostólica establecidos jurídicamente en la República Argentina. 2) Quienes canónicamente ostentan para un grupo de casas o comunidades no erigidas en organismo mayor, el cargo de Delegadas/Delegados o Vicarias/Vicarios de una Superiora o Superior Mayor no residente en la Argentina". Tal adscripción, a tenor del art. 9, "se consuma jurídicamente y sólo mediante la inscripción preexistente en CONFER o CAR o mediante la solicitud de asociación a la misma aceptada por la Junta Directiva Nacional, y se mantiene con la participación activa en la Conferencia y con el pago efectivo de la cuota social"[5].

[4] EV 11/2160-2190.

[5] El can. 708 dice *consociari possunt* mientras en el proyecto decía *associantur* (Communicationes 13 [1981] 365), lo cual indica que -incluso después de erigida por la Santa Sede- la adscripción a la respectiva Conferencia de Superiores Mayores no es obligatoria sino facultativa.

Deseamos detenernos en el capítulo VII de los Estatutos, que en ocho artículos (nn.56-63) describe a las "CONFAR filiales". El art. 56 las describe en los siguientes términos:

> "Con el fin de promover la vida y actividades de la CONFAR en todo el ámbito nacional, y para fomentar más directa y adecuadamente a cada lugar y circunstancia las relaciones mutuas entre Obispos y religiosos, la Junta Directiva Nacional podrá crear, como organismos propios, filiales diocesanas, interdiocesanas y regionales".

Dichas filiales "se constituyen por iniciativa de las religiosas y los religiosos del lugar y/o por la iniciativa de la Junta Directiva Nacional" (art. 60). La Asamblea de la filial redactará su propio estatuto, correspondiendo a la Junta Directiva Nacional el reconocimiento de la filial y la aprobación de dichos estatutos (cf. art. 61).

Al ser organismos dependientes de CONFAR, sólo pueden adquirir capacidad jurídica civil por mandato expreso de CONFAR (cf. art. 62), en cuyo balance debe consolidarse el resultado económico de las filiales (cf. art. 63).

El art. 58 afirma que "las CONFAR regionales se constituyen por tres o más CONFAR diocesanas o interdiocesanas", y el art. 59 dice que "las CONFAR interdiocesanas se constituyen con las religiosas y los religiosos de más de una diócesis cuando razones numéricas o de otro tipo así lo aconsejen".

Las filiales diocesanas

4. El Estatuto de CONFAR nada dice respecto a la configuración de las filiales diocesanas. Sin embargo, podría deducirse del art. 60 que las mismas están conformadas por los religiosos/as de una determinada iglesia particular. Asimismo, tampoco se menciona la vinculación de las filiales con los respectivos Obispos diocesanos.

Sobre ambos temas, el Presidente de la CEA realizó dos consultas al Dicasterio competente[6]. De las respuestas de la Santa Sede se deduce:

a. Se reconoce que "tal vez los estatutos no hayan sido suficientemente explícitos a este respecto, pero hay que entenderlos desde este principio general" (8.7.97)[7].

[6] Prot. N° 288/97: 12.6.97; Prot. N° 700/97: 21.10.97.

[7] La segunda respuesta afirma lo mismo: "falta una alusión explícita al hablar de las CONFAR filiales" (20.11.97). Al respecto cabe aclarar que, si bien el art. 66 afirma

b. "Cuando se trata de filiales o regionales serán formadas por los superiores mayores presentes en esas circunscripciones o por sus delegados o representantes. Estos organismos a nivel nacional o regional nunca están abiertos a todos los religiosos o religiosas, sino a los que ejercen la mayor autoridad jurídica en esa circunscripción" (8.7.97)[8].
c. La creación de las filiales "no necesita una autorización jurídica [del respectivo Obispo diocesano], pero sí una información y unas relaciones que posibiliten el cumplimiento de ese objetivo exigido por el ordenamiento canónico y propuesto por el Santo Padre en la Exhortación Apostólica "Vida Consagrada", especialmente en los números 48-53" (20.11.97).
d. Por último, la Santa Sede reconoce que cada "Obispo puede organizar las estructuras que considere oportunas para llevar a cabo todas aquellas actividades que como Pastor de la diócesis le corresponde, así el canon 678 señala la cura de almas, el ejercicio público del culto divino y otras obras de apostolado" (20.11.97).

Conclusiones

5. De lo expuesto, podemos concluir que –a nivel diocesano– existen tres tipos de entidades vinculadas a la vida religiosa:

a. la *filial diocesana de la CONFAR*, formada por los Superiores Mayores presentes en la diócesis o –si residieran fuera de la misma– por sus legítimos representantes;
b. las *asociaciones de religiosos*, cualquiera sea su oficio, a tenor del derecho de asociación (cáns. 215, 298, 307, etc.);
c. los *organismos para la vida religiosa / consagrada* de la Curia diocesana a tenor del canon 680 (cf. can. 385).

---

que "corresponde a la Asamblea General solicitar a la Congregación para los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica la interpretación auténtica", por cuanto se trata de Estatutos de un organismo de derecho pontificio, aprobados por dicho Dicasterio, las respuestas del mismo expresan jurídicamente la mente del legislador, y por lo tanto forman parte intrínseca del texto promulgado.

[8] La expresión "representante" no es clara, pues puede ser no sólo el Superior local sino cualquier religioso, aunque no sea residente en la diócesis de la filial. La segunda respuesta afirma lo mismo: "debe estar formada por los Superiores Mayores presentes en las filiales y por aquellos que los representan cuando éstos residen fuera de la mencionada circunscripción" (20.11.97).

6. Las "Juntas diocesanas de religiosos/as" hasta ahora existentes o que puedan erigirse en el futuro, son asociaciones de religiosos erigidas o –al menos– aprobadas por el respectivo Obispo diocesano u organismos para los religiosos creados por el Obispo diocesano.

a. Si fueran *asociaciones diocesanas*, son miembros los superiores o los religiosos *ut tale* a tenor del canon 307, según lo determinen los respectivos Estatutos aprobados o reconocidos por el respectivo Obispo diocesano.
   Las facultades del Obispo diocesano respecto de estas asociaciones de religiosos son las mismas que para las demás asociaciones privadas o públicas (cf. cáns. 305 § 2; 312 § 1.3°; 317 § 1-2; 318-320, 323, 324 § 2, 325-326).
b. Si fuesen *organismos diocesanos*, están conformados por quienes determine el Obispo diocesano en el decreto de designación o eventualmente en los estatutos del organismo aprobados por el respectivo Obispo diocesano. Al tratarse de un organismo *para* la vida religiosa, podrán formar parte también clérigos y laicos vinculados a los religiosos.
   Además, por ser parte de la Curia diocesana, estos organismos están totalmente sujetos a la autoridad del Ordinario del lugar.

7. La relación del Obispo diocesano con las *filiales diocesanas de CONFAR* se rige por los Estatutos aprobados por la Santa Sede, que –a pesar de las dos consultas– no da facultad alguna explícita a los Obispos en relación con las mismas.

Sin embargo, a tenor de los cánones 385 y 680, corresponde al Obispo diocesano la coordinación del apostolado, incluido el de los religiosos (cf. cáns. 758, 804-806), por cuanto los mismos le están sujetos en *todas* sus actividades (cáns. 678-679)[9].

[9] Por esta razón, la nueva fórmula de la promesa de obediencia en la ordenación de religiosos dice: "¿Prometes respeto y obediencia *al Obispo diocesano y* a tu legítimo Superior?" (*Pontificale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II renovatum, auctoritate Pauli PP. VI editum, Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. De ordinatione episcopi, presbyterorum et diaconorum. Editio typica altera* Typis Polyglottis Vaticanis [Città del Vaticano, 1990] nn. 110, 153, 201, 229, 269, 271).

RECENSIONES

Slavko ZEC

LA TOSSICODIPENDENZA COME RADICE D'INCAPACITÁ AL MATRIMONIO (CAN. 1095). SCIENZE UMANE, DOTRINA CANONICA E GIURISPRUDENZA

Tesi Gregoriana, Serie Diritto Canonico, Ed. Pont. Universitá Gregoriana, Roma, 1996.

Con el presente trabajo Slavko ZEC, sacerdote croata, obtuvo el Doctorado en Derecho Canónico en la Pontificia Universidad Gregoriana. El autor comienza su estudio hablando de la inmensa difusión del fenómeno de la toxicodependencia en estos últimos decenios, sobre todo entre los jóvenes, no obstante los esfuerzos de varios organismos y varias disciplinas para prevenir o disminuir el problema.

Después de resumir los avances de las ciencias humanas sobre el tema aclarando los términos y las definiciones principales relacionadas con las substancias psicoactivas; el tipo de dependencia (física y psíquica) que las mismas producen (cap. I-1); los factores que predisponen a la dependencia de las sustancias psicoactivas (cap. I-2); su clasificación (cap. I-3) y los distintos trastornos psíquicos que producen (caps. I-4 y 5), el autor se ocupa del tema central del trabajo: la relación entre toxicodependencia y la incapacidad para el matrimonio. Para esto, primero analiza el proceso de la decisión matrimonial desde el punto de vista psicológico, destacando la influencia de la intoxicación por drogas, tanto aguda como crónica, sobre las facultades mentales de la inteligencia, la voluntad y la vida afectiva que posibilitan el consentimiento (cap. III-1). Interesantes las observaciones que hace, a partir de los aportes de L.M. RULLA y B. LONERGAN, acerca de las estructuras y los procesos psíquicos involucrados en el acto voluntario y libre del consentimiento matrimonial (págs. 212-218). Luego, siempre en el contexto de los aportes de estos dos autores, toma en consideración la evaluación jurídica de los elementos psicológicos y el consentimiento matrimonial, afirmando que el inconsciente puede reducir la "libertad efectiva" de la decisión sin afectar sustancialmente la función intelectiva y volitiva (pág. 218), mientras que las verdaderas patologías psíquicas perturban a las

mismas impidiendo el ejercicio mismo de la libertad esencial y haciendo imposible el acto subjetivo, o el objeto esencial del consentimiento matrimonial (ib.).

Finalmente el autor analiza la incapacidad por toxicodependencia según las tres factispecies del canon 1095 (cap. III-2), haciendo un amplio análisis de la jurisprudencia rotal al respecto publicada entre 1935 y 1994 (cap. II).

Este trabajo, junto con los estudios ya realizados por distintos autores (por ej. DAVINO, E., *Brevi note in tema di tossicodependenze e consenso matrimoniale:* Studi di diritto ecclesiastico e canonico 2, Univ. di Napoli 1981; PANIZO ORALLO, S., *Alcoholismo, droga y matrimonio,* Univ. Pont., Salamanca, 1984, págs. 173-196; GARCÍA FAÍLDE, J.J., *Manual de psiquiatría forense canónica del matrimonio,* Univ. Pont., Salamanca, 1991, págs. 415-436; MARTÍNEZ SISTACH, L., *El alcoholismo como causa de nulidad de matrimonio y de separación conyugal*, en AA.VV., *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro* [vol. II], Univ. Pont., Salamanca, 1977, págs. 313-354; MONTOYA-TRIVIÑO, B., *Anomalías psicológicas: su naturaleza y sus efectos en orden al compromiso matrimonial*, en AA.VV., *Curso de derecho matrimonial...* [vol. II], Univ. Pont., Salamanca, 1977, págs. 199-205...) es de gran utilidad para los estudiosos del tema y para los jueces que deben sentenciar sobre la toxicodependencia como causa de incapacidad matrimonial.

Carlos BACCIOLI

AADC V (1998) 325-326

Ana María VEGA GUTIÉRREZ

LA UNIDAD DEL MATRIMONIO Y SU TUTELA PENAL. PRECEDENTES ROMANOS Y CANÓNICOS DEL DELITO DE BIGAMIA

Editorial Comares, Granada, 1997 (480 págs.)

Si bien existen abundantes estudios sobre el Derecho Matrimonial Canónico hasta la codificación, poco se ha hablado de la unidad en el matrimonio y su tutela penal. La presente obra busca analizar ambas cuestiones a fin de colmar esa laguna. Así lo afirma su autora, quien en la actualidad desempeña el cargo de Subdirectora del Centro de Ciencias Humanas, Jurídicas y Sociales (Sección Derecho) de la Universidad de La Rioja, Logroño, España.

El libro que nos ocupa es el fruto de un exhaustivo trabajo de investigación que ha realizado la Prof. VEGA GUTIÉRREZ, bajo la dirección de los Profesores Javier FERRER ORTIZ –quien escribe el prólogo–, y Jorge MIRAZ, ambos Catedráticos de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado, de la Universidad de Zaragoza, España.

Dicha investigación abarca dos fases diferentes pero íntimamente unidas. La primera estudia la unidad matrimonial y el delito de bigamia desde sus orígenes jurídicos en Europa hasta la codificación. La segunda se ocuparía del mismo tema, pero en la época que transcurre entre el Código de 1917 hasta nuestros días, incluyendo el estudio de las causas que condujeron a la desaparición del delito de bigamia en el Código de 1983. Solamente se publica en esta obra la primer fase de la investigación, dejando preparado el camino para una segunda publicación.

A su vez, la obra está dividida en dos grandes partes. La primera parte trata sobre la unidad matrimonial desde los orígenes del cristianismo hasta el ocaso del Derecho Romano. Se estudia, entre otras cosas, el matrimonio en el mundo Romano, la institución de la monogamia en el mismo, el aporte que le efectúa el matrimonio romano al matrimonio cristiano, el nacimiento del matrimonio cristiano, la aportación de la patrística, el principio de igualdad entre el varón y la mujer, el símbolo del sacramento matrimonial. También se escribe sobre

la influencia cristiana en la unidad matrimonial romana, el delito de bigamia en ese período, el adulterio, y el bien jurídico protegido.

En la segunda parte, más extensa que la primera, se trata el tema de la tutela jurídico-penal de la unidad matrimonial en el derecho precodicial, abarcando el período entre el siglo VI hasta la época previa a la promulgación del Código de 1917.

Se ven los avatares que sufre el modelo matrimonial, y paralelamente el delito de bigamia, durante este lapso. Se estudia el Derecho Canónico Clásico y la reforma tridentina, los aportes de Santo Tomás de Aquino, la formación del vínculo matrimonial y su publicidad, su protección jurídica, el caso de los matrimonios presuntos y los matrimonios clandestinos, el divorcio y la pendencia de sentencias canónicas de nulidad matrimonial, la poligamia en la evangelización de la Iglesia y en la doctrina de la Reforma Protestante.

Se hace también un extenso análisis histórico del delito de bigamia en este período, desde la etimología y significado de la palabra bigamia, hasta su persecución –resultando interesantes las tablas sobre los procesos inquisitoriales por bigamia en las Indias y en España– incluyendo el estudio de las penas y penitencias canónicas. Se profundiza además sobre los conflictos de jurisdicción entre la Iglesia y el Estado.

El libro cuenta también con una abundante lista de fuentes y autores consultados, que avala la profundidad de este trabajo realizado con un claro método científico.

Esperamos que la autora continúe con las investigaciones y se logre la pronta publicación de la segunda fase de su investigación.

Pablo L. Di Meglio

Estela M. ASTRADA y Julieta M. CONSIGLI

LA DESIGNACIÓN DE LOS OBISPOS DE CÓRDOBA DEL TUCUMÁN

Suplemento literario de La Gaceta Tucumana, Córdoba, 1998

Estela M. Astrada y Julieta M. Consigli, especializadas en letras clásicas nos ofrecen en su nuevo libro los textos latinos y castellanos, no divulgados aún, de las actas consistoriales y otros documentos de los Obispos de la Diócesis del Tucumán, entre los siglos XVI al XIX (Prosopis Editora, 1998). Quienes ya habían hecho conocer las visitas *ad limina* de los Obispos a Roma, ahora hacen un aporte significativo para la historia y el derecho eclesiástico.

Las Actas se ocupan de la información canónica sobre los Obispos propuestos por su Majestad Católica ... El marco es pues el Patronato Real, concedido por la Santa Sede al Rey de España por dos vertientes que lo justificaban: una, la intención evangelizadora, otra la incomunicación real de la Santa Sede con el espacio americano. La Corona presentaba los candidatos a las sedes residenciales y a otros beneficios, dotaba a las iglesias, y mantenía pautas para la evangelización de los naturales.

Por mi inclinación a la documentación histórica, tuve la fortuna de rehacer este archivo, primero para la Diócesis de Buenos Aires, al cumplirse 250 años de su creación, ya que el incendio intencional de la Curia la había privado de su pasado. Luego lo hice para los 400 años de la Arquidiócesis de Córdoba, cuyo primer asiento fue Santiago del Estero.

Modalidades de las Actas. La primera advertencia que derivamos de la lectura es la imprecisión geográfica. Al comienzo se trata del Tucumán en las Indias de las islas de la mar océano ... Quien lea la relación que hace el Obispo San Alberto de Córdoba del Tucumán, luego Arzobispo de Sucre, sobre su jurisdicción, recrea ese vacío al cual, por no haber sociedad, habrá que darle "poder". El Poder, entre nosotros, fue antes que la sociedad. Quizás esa inversión está en la raíz de la cultura política latinoamericana.

La segunda impresión es el apego a las formas. Digo formas, no formalismo. Los hombres de derecho sabemos que las formas llevan al fon-

do, cuando tomamos declaración en un testimonio o en una absolución de posiciones. El lenguaje era decantado, para reconstruir la personalidad del Obispo propuesto, sin lugar para la anécdota, el humor o los prejuicios.

Las preguntas son tediosas, pero quizás es necesario transcribirlas. Y todas concluyen con el consejo de decir verdad... La primera es por las generales de la ley, como decimos nosotros los abogados; la segunda, lugar de nacimiento; la tercera, si son nacidos de legítimo matrimonio; le cuarta, si ha cumplido 30 años; la quinta, si recibió las Ordenes Sagradas; la sexta, su desempeño eclesiástico y devoción; las séptima y octava, sobre la pureza de vida; la novena, si es docto, grave, prudente y experimentado; la décima, si su doctrina es suficiente para ser Obispo; las tres últimas se singularizan en la dignidad propia de un Cura de almas.

No diré que con las respuestas de los testigos se pueda construir una biografía; sólo un curriculum, una hoja de vida, pero con un juicio sobre los merecimientos del propuesto.

Como toda vida, la de los Obispos de Córdoba del Tucumán fue "un movimiento especificador" en que las circunstancias los puso por arriba o por debajo de los desafíos. La extensa jurisdicción mediterránea del antiguo Obispado de Córdoba fue evangelizada como las otras, pero habría que añadir que Córdoba fue ciudad jesuítica hasta fines del siglo pasado, por la influencia de la Compañía, que en febrero del 99 cumplirá cuatro siglos en Córdoba.

Pedro J. FRÍAS

PUBLICACIONES

Colección Facultad de Derecho Canónico

Introducción a la Historia de la Ciencia Canónica - 1, del Pbro. Dr. Péter Erdö. Traducción al castellano de María Delia Alonso O.S.B. y Sergio Dubrowsky.

198 págs. (1993) ..... $ 10
Por correo ..... $ 13
Al exterior ..... U$S 18

Causas de canonización, (introducción y comentarios al proceso diocesano en la nueva legislación canónica) - 2, de Mons. Dr. José Bonet Alcón.

80 págs. (1993) ..... $ 10
Por correo ..... $ 13
Al exterior ..... U$S 18

Procesos administrativos de canonización - 3, de los profesores de la Facultad de Derecho Canónico: Pbro. Dr. Ariel David Busso, Dr. Juan Manuel Cárcamo, R. P. Dr. Rafael Cúnsulo O.P., Pbro. Dr. Carlos I. Heredia, Mons. Lic. Luis H. Rivas y Lic. Liliana de Denaro

88 págs. (1995) ..... $ 10
Por correo ..... $ 13
Al exterior ..... U$S 18

Curso sobre la preparación al matrimonio - 4, del Pbro. Ariel David Busso, Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge, Mons. Dr. Luis Alessio, Mons. Dr. José Bonet Alcón, Pbro. Dr. Nelson Dellaferrera, Mons. Dr. Víctor Pinto y Pbro. Dr. Carlos I. Heredia.

184 págs. (1995) ..... $ 15
Por correo ..... $ 18
Al exterior ..... U$S 23

Precisiones jurídicas sobre las funciones de las Conferencias Episcopales. Aportes del Magisterio de Juan Pablo II - 5, del Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge.

508 págs. ..... $ 30
Por correo ..... $ 35
Al exterior ..... U$S 40

La Curia Diocesana. Organización. Diversos oficios. Modelos de formularios - 6, de los profesores de la Facultad de Derecho Canónico: S.E.R. Mons. Dr. José María Arancibia, Mons. Dr. Luis Alessio, Mons. Dr. José Bonet Alcón, Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge, Pbro. Dr. Ariel David Busso, Pbro. Dr. Nelson Dellaferrera, Pbro. Dr. Carlos I. Heredia y Mons. Dr. Víctor Pinto.

358 págs. (1996)	$	25
Por correo	$	28
Al exterior	U$S	30

Régimen jurídico de los religiosos y de los Institutos de Vida Consagrada - 7, de Juan G. Navarro Floria y Pbro. Dr. Carlos I. Heredia.

164 págs. (1997)	$	25
Por correo	$	28
Al exterior	U$S	30

Derecho Litúrgico - 8, de Mons. Dr. Luis Alessio.

154 págs. (1998)	$	25
Por correo	$	28
Al exterior	U$S	30

La naturaleza de los movimientos eclesiales en el Derecho de la Iglesia, del Pbro. Dr. Carlos Ignacio Heredia.

174 págs. (1994)	$	20
Por correo	$	23
Al exterior	U$S	28

Anotaciones de Filosofía del Derecho, (para uso de los estudiantes de Derecho Canónico), del Pbro. Dr. Ariel David Busso.

92 págs. (1996)	$	15
Por correo	$	18
Al exterior	U$S	23

Autoridad Suprema de la Iglesia, del Pbro. Dr. Ariel David Busso.

288 págs. (1997)	$	25
Por correo	$	28
Al exterior	U$S	30

ANUARIO ARGENTINO DE DERECHO CANÓNICO (AADC)

Volumen I (1994). Secciones: artículos, jurisprudencia, actualidad, documentos y legislación particular. 294 págs.

Suscripción ordinaria en el país ..... $ 30
Suscripción ordinaria en el exterior..... U$S 40

Volumen II (1995). Secciones: artículos, jurisprudencia, actualidad, documentos, legislación particular y recensiones. 348 págs.

Suscripción ordinaria en el país ..... $ 30
Suscripción ordinaria en el exterior..... U$S 40

Volumen III (1996). Secciones: artículos, notas, jurisprudencia, actualidad, legislación particular y recensiones. 476 págs.

Suscripción ordinaria en el país ..... $ 30
Suscripción ordinaria en el exterior..... U$S 40

Volumen IV (1997). Secciones: artículos, notas, jurisprudencia, actualidad y recensiones. 338 págs.

Suscripción ordinaria en el país ..... $ 30
Suscripción ordinaria en el exterior..... U$S 40

Volumen V (1998). Secciones: artículos, notas, jurisprudencia, actualidad y recensiones. 336 págs.

Suscripción ordinaria en el país ..... $ 30
Suscripción ordinaria en el exterior..... U$S 40

Colección completa: *Anuario Argentino de Derecho Canónico*
Volúmenes I, II, III, IV y V: ..... $ 150

Pedidos a la Facultad de Derecho Canónico
"Santo Toribio de Mogrovejo"
Departamento de Publicaciones
Av. Alicia Moreau de Justo 1500 - 4to. piso
(1107) Buenos Aires - Argentina - Fax: (54-1) 349-0433

Cheques en pesos o dólares a la orden de
"Fundación Universidad Católica Argentina"

Este libro se terminó de imprimir
en el mes de diciembre de 1998, en
TALLERES GRÁFICOS CYAN S.R.L.
Potosí 4471 - (1199) - Tel.: 982-4426
Buenos Aires - República Argentina