

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO
SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO

ANUARIO
ARGENTINO DE
DERECHO
CANÓNICO

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

Consejo de Redacción

Alejandro W. Bunge
Director

Víctor E. Pinto
Ariel D. Busso
Nelson Carlos Dellaferrera

Con las debidas licencias

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

Editor responsable

Editado por la Facultad de Derecho Canónico Santo Toribio de Mogrovejo

Dirección y administración
Anuario Argentino de Derecho Canónico

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

Suscripción ordinaria en el país: \$ 50.-
Suscripción ordinaria en el exterior: U\$S 40.-

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

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

ÍNDICE GENERAL

ARTÍCULOS

AZNAR GIL, F., <i>La inmadurez psicológica y el consentimiento matrimonial en la jurisprudencia rotal</i>	9
BONET ALCÓN, J. <i>Comentario a la Instrucción Sanctorum Mater</i>	51
BUNGE, A. W., <i>Guía doctrinal para presentar y resolver causas de nulidad matrimonial por el canon 1095, 2º y 3º</i>	77
GIDI, M., <i>El gobierno pastoral del Obispo diocesano como moderador del ministerio de la palabra en la Iglesia particular</i>	109
MELNYK, R. A., <i>Pontifical Legation to the United Nations</i>	149
SCHOCH, N., <i>Presentación de la Ley propia del Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica.</i>	203

NOTAS

BACCIOLI, C. <i>La aplicación de las normas canónicas en la pastoral de los "fieles no practicantes"</i>	231
FRONZA, J., <i>Laicidad positiva: ¿ciencia canónica o sociología de la religión?</i>	249
SCHMOECKEL, M., <i>La tortura y la prueba en ius commune (enfoque en el s. XIII)</i>	265

ACTUALIDAD

<i>Crónica de la Facultad</i> (E. GARCÍA QUIROGA)	281
<i>Alocución en el acto colación de grados académicos</i> (M. L. OLIVERA).	293

RECENSIONES

AA.VV. (A CURA DI E. BAURA), <i>Studi sulla Prelatura dell'Opus Dei. A venticinque anni dalla Costituzione apostolica «Ut sit»</i> (POR A. PERLASCA)	299
AA.VV. (A CURA DI L. OKULIK), <i>Le Chiese sui iuris (Atti del Convegno di Studio svolto a Košice, Slovacchia, 6-7.03.2004)</i> (POR H. A. VON HUSTINOV)	303
DELLAFERRERA, N., <i>Procesos Canónicos. Catálogo 1688-1888. Archivo del Arzobispado de Córdoba</i> (POR H. A. VON HUSTINOV)	307
HERVADA, J., <i>¿Qué es el derecho? La moderna respuesta del realismo jurídico</i> (POR S. JOFRÉ)	311
HERVADA, J., <i>Pensieri di un canonista nell'ora presente</i> (POR H. A. VON HUSTINOV)	314
INGOGLIA, A. <i>Le partecipazione dello Stato alla nomina dei vescovi nei Paesi Ispano-americani</i> (POR J. G. NAVARRO FLORIA)	318
SANTIAGO, A., <i>Religión y Política: Sus relaciones en el actual magisterio de la Iglesia Católica y a través de la historia constitucional argentina</i> (POR J. G. NAVARRO FLORIA)	319
TURCHI, V., <i>I nuovi volti di Antigone: Le obiezioni de coscienza nell'esperienza giuridica contemporanea</i> (POR J. G. NAVARRO FLORIA)	325
AADC 1-15 (1194-2008), ÍNDICES	331
I.- ARTÍCULOS Y NOTAS: ORDEN ALFABÉTICO	335
II.- ARTÍCULOS Y NOTAS: ORDEN TEMÁTICO	345
III.- JURISPRUDENCIA (SENTENCIAS COMENTADAS)	357
IV.- ACTUALIDAD	361
V.- DOCUMENTOS	365
VI.- LEGISLACIÓN PARTICULAR ARGENTINA	367
VII.- RECENSIONES	371

ARTÍCULOS



LA INMADUREZ PSICOLÓGICA Y EL CONSENTIMIENTO MATRIMONIAL EN LA JURISPRUDENCIA ROTAL

Federico AZNAR GIL

SUMARIO: *1. Introducción. 2. La inmadurez psicológica, fenómeno generalizado. 3. La influencia de la inmadurez en la constitución del matrimonio. a) Criterios indicativos de inmadurez. b) La incapacidad consensual causada por la inmadurez. c) La capacidad crítica y electiva (c. 1095,2º) y de asumir las obligaciones esenciales conyugales (c. 1095,3º). d) La madurez requerida para consentir válidamente. 4. Aspectos procesales. a) Algunas consideraciones. b) La pericia sobre la inmadurez. c) Las cualidades de los peritos. 5. Conclusiones. Anexo: jurisprudencia rotal reciente sobre la inmadurez.*

1. INTRODUCCIÓN

“En algunos casos, decía el Romano Pontífice en su discurso de este año al Tribunal de la Rota Romana, se puede advertir aún viva la exigencia de la que hablaba mi venerado Predecesor: la de preservar a la comunidad eclesial del escándalo de ver, en la práctica, destruido el valor del matrimonio cristiano por el multiplicarse exagerada y casi automáticamente las declaraciones de nulidad, en caso del fracaso del matrimonio, bajo el pretexto de una cualquiera inmadurez o debilidad psíquica del contrayente”¹. Y en el mismo discurso se recordaban algunos principios y criterios que, habitualmente, tienen en cuenta la jurisprudencia y la doctrina canónicas en el tratamiento de las causas de nulidad matrimonial: la distinción entre “una ma-

1. Benedicto XVI, “Discurso al Tribunal de la Rota Romana”, 29 Enero 2009, en: 7 de marzo de 2009, 366-65.

durez psíquica que sería el punto de llegada del desarrollo humano” y “la madurez canónica que es, a su vez, el punto mínimo de partida para la validez del matrimonio”; entre incapacidad y dificultad, ya que sólo la incapacidad, y no ya la dificultad, para prestar el consentimiento y para realizar una verdadera comunidad de vida y de amor, hace nulo el matrimonio; entre la dimensión canónica de la normalidad, que inspirándose en la visión integral de la persona humana, también comprende moderadas formas de dificultad psicológica, y la dimensión clínica que excluye del concepto de la misma toda limitación de madurez y toda forma de psicopatología; entre la capacidad mínima, suficiente para un válido consentimiento, y la capacidad idealizada de una plena madurez en orden a una vida conyugal feliz.

Son, como decimos, principios y criterios que informan la jurisprudencia y la doctrina canónicas en el tratamiento de las causas de nulidad matrimonial, y que han sido recordados en el discurso citado del Romano Pontífice ante el alto número de causas de nulidad matrimonial presentadas y tramitadas en los tribunales eclesiásticos, alegándose que las partes padecían alguna forma de anomalía psíquica en el momento de prestar el consentimiento matrimonial, incapacitándolo a tenor del c.1095, lo que llevó a algún autor a preguntarse, ya hace unos años, si a lo largo de tantos siglos habrá habido tantos matrimonios inválidos como los que oficialmente se declaran ahora, si es tan difícil llenar las condiciones que hagan válido el consentimiento matrimonial...² Y entre las anomalías o causas de naturaleza psíquica más frecuentemente alegadas en la actualidad para solicitar la declaración de nulidad del matrimonio se encuentra la denominada “inmadurez psicológica”, entendida no como un síntoma propio de la edad infantil-juvenil o de algún trastorno específico de la personalidad, sino como un estado global de la persona que, a pesar de tener ya una edad cronológica suficiente, no ha alcanzado la madurez en su desarrollo psíquico, prolongándose lo que se ha venido a llamar la post-adolescencia hasta los 30-40 años, es decir las denominadas “adolescencias interminables”³.

2. Cfr. R.Burke, “The application of Canon 1095 and sacramental-pastoral activity concerning marriage”, in: *Ius in vita et in missione Ecclesiae*, Città del Vaticano 1994, 1097-102.

3. Es evidente que la palabra “inmadurez” es un término muy difuso: aunque a lo largo de este artículo iremos delimitando su concepto y contenidos, bástenos por ahora decir que la inmadurez psicológica de la que estamos hablando suele manifestarse a través de fijaciones, regresiones, inestabilidad y dependencia afectiva, narcisismo, egoísmo/egocentrismo, estado de inseguridad, falta de responsabilidad, deficiente control emotivo, etc., denominándose en la jurisprudencia rotal como “inmadurez”, “inmadurez psíquica o psicológi-

Nuestra finalidad principal en este artículo es analizar la consideración canónica de la repercusión que la denominada inmadurez psicológica o inmadurez psico-afectiva tiene en la válida constitución del matrimonio, fijándonos principalmente en las aportaciones de la jurisprudencia rotal reciente.

2. LA INMADUREZ PSICOLÓGICA, FENÓMENO GENERALIZADO

La Iglesia, desde hace ya bastantes años, viene reconociendo que las ciencias psicológicas y psiquiátricas, al ofrecer un conocimiento más profundo del ser humano, “pueden contribuir en gran medida a la comprensión de las condiciones que en él se requieren para que sea capaz de contraer el vínculo conyugal. Los Pontífices Romanos... al tiempo que advierten de los peligros que se corren si, en esta materia, se asumen como datos científicos ciertas meras hipótesis no confirmadas científicamente, siempre han alentado y exhortado a los estudiosos del derecho matrimonial canónico y a los jueces eclesiásticos a no temer hacer propias, en beneficio de su disciplina, las conclusiones ciertas, basadas en la sana filosofía y en la antropología cristiana, que aquellas ciencias les han ido brindando con el paso del tiempo”⁴. Y así, en una c.Huber del 5 de marzo de 1999, se afirma que “quién está familiarizado con la jurisprudencia de nuestro Tribunal, sabe que los jueces, en tiempos recientes, han completado la antropología recibida de los anteriores con el estudio de la vida afectiva”⁵. Estas ciencias, indudablemente, ayudan a comprender mejor los procesos de toma de decisiones de la persona humana, que, si ya de por sí son complejos, mucho más lo son en la constitución del matrimonio (c.1057, que es una relación interpersonal, única, compleja... (c.1055: de aquí que se haya establecido que, en las cau-

ca”, inmadurez psico-afectiva” que es lo más usual... Como se dice en una c.Huber, del 5 de marzo de 1999, n.4, las sentencias rotales que tratan sobre la inmadurez afectiva se refieren, por lo general, a la influencia que ésta tiene en la esfera de los afectos, emociones y sentimientos.

4. Pontificium Consilium de Legum Textibus, “Instructio Dignitas Connubii”, 25 ianuarii 2005, prólogo. Una c. Serrano Ruiz, 23 aprilis 1999, n.3, por ejemplo, reconoce que el c.1095,2^o y 3^o se encuentra entre los capítulos de nulidad más frecuentemente tratados en la reciente jurisprudencia “ya que el conocimiento más profundo del ánimo humano y la más acertada estimación del pacto conyugal por el Concilio Vaticano II excitan una y otra vez las cuestiones planteadas sobre el carácter de los contrayentes”.

5. c. Huber, 5 martii 1999, n.4.

sas por las incapacidades indicadas en el c.1095, “el juez se servirá de uno o varios peritos, a no ser que, por las circunstancias, conste con evidencia que esa pericia resultará inútil”⁶.

Y precisamente son las ciencias psicológicas y psiquiátricas las que nos advierten de la extensión y amplitud en la sociedad actual de los trastornos psíquicos: “La rápida modificación de las costumbres sociales, con los correlativos fenómenos de movilidad horizontal y vertical; las relaciones interpersonales mucho más numerosas, frecuentes y veloces de una vez, generalmente vinculadas a lo consumístico y a lo transitorio; la pérdida de las tradiciones y su sustitución con las modas; la carencia de sistemas familiares y sociales de control y de referencia cultural; y finalmente la emergencia de nuevas patologías psíquicas, más o menos vinculadas a las transformaciones sociales, han producido un progresivo incremento de uniones matrimoniales inauténticas, inestables, frágiles y, en consecuencia, han aumentado los procesos de nulidad matrimonial con las necesarias pericias psiquiátricas para delimitar, apoyando los elementos en posesión del juez, la existencia de una incapacidad consensual o también de una incapacidad de asumir, por razones de naturaleza psíquica, las obligaciones esenciales del estado matrimonial”⁷, describiendo las principales patologías que, incluso sin ser verdaderas y propias enfermedades mentales, son estructuras psicológicas trastornadas y establemente mal funcionantes en su relacionarse interpersonal.

Hay que tener en cuenta, por lo que a nuestro tema interesa, la difusión en nuestra sociedad, por diferentes motivos y debido a múltiples y variadas causas, de una especial inmadurez psicológica entre los denominados “adultos jóvenes”, y que se manifiesta “como inseguridad sobre sí mismos, desconfianza o incerteza en las relaciones interpersonales, incapacidad de adaptación y de superación de las frustraciones, labilidad emotiva, caleidoscópicos cambios en los ejes afectivos, escasa integración de la sexualidad en la afectividad y en todo el sistema de la personalidad, conciencia de sí mal definida por la presencia de mecanismos de escisión entre cuerpo y mente, inestabilidad del Yo en sus sentimientos, en su unitariedad y en su identidad, en sus funciones racionales y relacionales, falta de proyectuali-

6. Pontificium Consilium de Legum Textibus, art.cit., art.203,§1.

7. F.Poterzio, “È possibile prevenire le nullità matrimonial” per incapacita consensuale? La prospettiva psicopatologica”, in: Ammissione alle nozze e prevenzione della nullità del matrimonio, Milano 2005, 311.

dad, carencia de sistemas de referencias culturales que consienten una interpretación original de la realidad circunstante...”⁸. Todo ello está fomentando un alargamiento de comportamientos inmaduros, típicos de la adolescencia, hasta los 30 ó 40 años, en lo que se suele llamar “adolescencias interminables”, en expresión del psicólogo T. Antrella⁹. G. Versaldi indica que una serie cada vez más amplia de estudios indican los siguientes datos: cerca del 20% de personas de todo tipo manifiesta dificultades en su vida que, normalmente, son consideradas como síntomas psiquiátricos; el 60% muestra algún grado de inmadurez o desarrollo incompleto que influye sobre su libertad; y el restante 20% puede ser considerado prácticamente libre de debilidades psicológicas de cualquier tipo¹⁰. Circunstancias que algunas decisiones rotas recuerdan: “la persona humana, se lee en una c. Alwan del 24 de junio de 1999, ontológicamente es muy compleja, por lo cual sus facultades psíquicas afectan vehementemente a las facultades intelectivas y volitivas”, señalando cómo las facultades psíquicas y las perturbaciones de la personalidad, surgen de los efectos de algunas circunstancias o de un influyente suceso en la historia psíquica de la persona, sobre todo en su infancia cuando la personalidad está en estado de formación y de evolución, por lo que “la suma de estas dificultades y perturbaciones además de acontecimientos relevantes pueden, conjuntamente y al mismo tiempo, deformar el desarrollo y la evolución de la personalidad, además de originar en la misma graves anomalías”, indicándose algunas de estas circunstancias que influyen negativamente en el desarrollo de la personalidad: la ausencia de la figura paterna masculina o materna femenina; la privación del afecto de los padres; la carencia del sentido de juicio; la inestabilidad; la ausencia de un elemento esencial de la propia educación intelectual o social...¹¹

Esta inmadurez psicológica generalizada, lógicamente, se proyecta en diferentes ámbitos de la vida, v.gr. en las vocaciones sacerdotales: así, por

8. Ibid. 320.

9. T. Antrella, “Li mundo de los jóvenes: ¿quiénes son? ¿qué buscan?”, BOO Huesca 3, 2005, 169-88. Algunas decisiones rotas, como veremos, se hacen eco de las tesis de este psicólogo “que adecuadamente advierte, en nuestra época, de un tiempo o proceso de madurez más extenso”, “sobre el retraso en el proceso psíquico de la estructura de la personalidad” ya que los plazos de madurez en la actualidad se han alargado en lo que él denomina, acertadamente, como “bebés parejas”, “interminables adolescencias entre los 12 y 30/40 años”: c. Monier, 5 february 1999, n.10; c. Monier, 10 december 1999, n.5.

10. G. Versaldi, “L'uomo debole e la capacita di autodonarsi. Quale capacita per il matrimonio?”, in: *Ius Ecclesiae* 19, 2007, 575-81.

11. c. Alwan, 24 martii 1999, n.7.

ejemplo, en unas “Orientaciones para el uso de las competencias de la psicología en la admisión y formación de los candidatos al sacerdocio” se pone de relieve que “aquellos que hoy piden entrar en el Seminario reflejan, en [nodo más o menos acentuado, los inconvenientes de una emergente mentalidad caracterizada por el consumismo, por la inestabilidad en las relaciones familiares y sociales, por el relativismo moral, por visiones equivocadas de la sexualidad, por la precariedad de las opciones, por una sistemática obra de negación de los valores... Algunos provienen de experiencias peculiares -humanas, familiares, profesionales, intelectuales, afectivas- que en distinto modo han dejado heridas todavía no sanadas y que provocan trastornos que son desconocidos en su real alcance por el mismo candidato”¹². Y ello hace que los candidatos presenten eventuales problemas que podrían obstaculizar el camino vocacional, tales como “la excesiva dependencia afectiva, la agresividad desproporcionada, la insuficiente capacidad de ser fiel a las responsabilidades asumidas y de establecer relaciones serenas de apertura, confianza y colaboración fraterna y con la autoridad, la identidad sexual confusa o aún no bien definida”¹³, y que, en definitiva, manifiestan graves problemas de inmadurez tales como “fuertes dependencias afectivas, notable carencia de libertad en las relaciones, excesiva rigidez de carácter, falta de lealtad, identidad sexual incierta, tendencias homosexuales fuertemente radicadas”¹⁴.

También se proyecta, lógicamente, en el matrimonio: esta inmadurez psicológica, de hecho, es una de las causas que provocan un alto número de fracasos matrimoniales dada la negativa repercusión que tienen en las relaciones interpersonales conyugales algunos de sus comportamientos más habituales, tales como el egoísmo; la escasa o nula capacidad de entrega y donación al otro; los comportamientos caprichosos e irresponsables; la vida centrada en el “yo” y no en el “tú” o “nosotros” matrimonial; la búsqueda del propio placer y felicidad, olvidando al otro cónyuge; la escasa o nula capacidad de compromiso; etc.

12. Congregación para la Educación Católica, “Orientaciones para el uso de las competencias de la psicología en la admisión y formación de los candidatos al sacerdocio”, 29 junio 2008, n.5, in: *Ecclesia*, 6 de diciembre de 2008, 823-28.

13. *Ibid.*, n.8.

14. *Ibid.*, n.10. Cfr. J.J.García Faílde, *Imaturidade Afectiva e Psicologica na Vida matrimonial*, Lisboa 2003, 29-38, donde analiza la influencia de la inmadurez psicológica y afectiva en la decisión de aceptar la vida religiosa y la vida sacerdotal.

Son múltiples los datos y ejemplos del comportamiento inmaduro, adolescente, que caracteriza a amplias capas de la población cronológicamente “adultas”, que se deben a múltiples causas y que, igualmente, es denominado de múltiples maneras: v.gr., el “síndrome de Peter Pan” con el que se suele referir a las personas que, a pesar de su edad cronológica, quedan anclados en la “post-adolescencia”, negándose a crecer y a asumir las responsabilidades de la persona adulta, pretendiéndose ser adolescentes rebeldes y sin responsabilidades durante años y años... “Esta particular inmadurez, dice F.Poterzio, que, en rigor, bien podría definirse como patológica, produce por un lado fenómenos regresivos con necesidades siempre mayores de gratificar las instancias pulsionales primitivas en la dinámica de la pareja, y por otro lado, a su vez, determina una particular plasticidad y vulnerabilidad del Yo que se modifica según las relaciones que va instaurando (exactamente como puede suceder en un adolescente), por lo que pocas condiciones psicológicas pueden, en estas personas, retenerse verdaderamente definitivas aunque se trate de personas adultas, aparentemente maduras y socialmente responsables”¹⁵. Son, en suma, los muy justamente llamados “adolescentes interminables”.

Las decisiones rotales, evidentemente, se hacen fiel eco de esta proliferación de causas de nulidad matrimonial originadas por la inmadurez psicológica o afectiva de las personas así como de sus dificultades: “Entre las causas, se lee en una c.López-Illana del 10 de octubre de 1996, que...en nuestros tiempos frecuentemente se alegan para probar el defecto de discreción de juicio...está la inmadurez psicológica que, sin duda, puede influir en la capacidad crítica del intelecto o en la libertad de elección”, añadiendo la gran dificultad existente en describir y definir la inmadurez¹⁶. “No raramente, se lee en otra c.Huber del 9 de junio de 1999, en las decisiones de nuestro Tribunal se alega la inmadurez afectiva como causa del defecto de discreción de juicio”, recordando el rotal “que el concepto es muy incierto y ambiguo, porque en esta tierra la persona siempre permanece inmadura. Y así, no se trata de constatar el grado de inmadurez, sino de establecer el grado de madurez necesario y suficiente para contraer válidamente matrimo-

15. F.Poterzio, art.cit., 320-25, que además señala que “una relación entre personas inmaduras puede incentivar los aspectos más anormales de la personalidad en la medida en que los protagonistas de la relación gratifican el uno en el otro las instancias más regresivas y patológicas”.

16. c. López-Illana, 10 octobris 1996, Atii 88, 1999, p.604, n.10.

nio. No es cosa fácil encontrar la medida de la madurez”¹⁷; etc. Dificultades existentes no sólo a la hora de definir y describir la inmadurez sino sobre todo, como iremos viendo, la distinción entre la normalidad y la patología, entre la madurez requerida para el matrimonio y la inmadurez que incapacita para el mismo¹⁸.

3. LA INFLUENCIA DE LA INMADUREZ EN LA CONSTITUCIÓN DEL MATRIMONIO

El término “inmadurez”, bien solo, bien acompañado de los adjetivos “psíquica”, “psicológica”, “afectiva”, etc., es uno de los más usados actualmente, pero “pese a ser una realidad no poco frecuente en la vida actual, en pocos manuales de psicología y psiquiatría aparece tipificada la personalidad inmadura. Pero no es una tarea sencilla trazar sus síntomas y delimitar su perfil sobre todo porque muchos piensan que detrás de la mayor parte de los trastornos de personalidad lo que se esconde es una forma de ser inmadura”¹⁹. Sucede en esta materia algo parecido a los conceptos de “normalidad” y “patología”: como indica G.Zuanazzi, “si lo patológico, una vez que está bien constituido, puede no dar lugar a dudas, al menos por sus efectos, queda siempre la dificultad de definir lo normal y de determinar cuando comienza lo patológico”, subrayando, sin embargo, la necesidad en las pericias psiquiátricas y psicológicas “de distinguir las variaciones normales de la vida psíquica de las condiciones morbosas, con el fin de valorar la capacidad de crítica y de juicio de una persona, su responsabilidad, su idoneidad a formar una íntima y perpetua comunión de vida”²⁰.

17. c. Huber, 9 iunii 1999, n.4; “No raramente, en el escrito introductorio de la causa, se alega la inmadurez de la personalidad para mantener la nulidad. Esta noción es bastante ambigua: en el aspecto psiquiátrico es muy indeterminada y en el aspecto jurídico no constituye un capítulo autónomo”, sino que, como veremos, tiene que producir el supuesto comprendido en el c. 1095,2² y 3: c. Huber, 22 maii 2002, n.4.

18. C. Faltin, 22 martii, 2000, n.6.

19. C. Gómez Iglesias, La madurez psicológica de los candidatos al sacerdocio, Santiago de Compostela 2005, 19.

20. U.Zuanazzi, Psicologia e psichiatria nelle cause matrimoniali canoniche, Città del Vaticano 2006, 49. El mismo autor indica los distintos criterios empleados en las ciencias psiquiátricas y psicológicas para definir la normalidad y la patología, las dificultades para su definición, la influencia de las corrientes psicológicas y de los modelos antropológicos usados... Véase igualmente: G.Versaldi, “Personalidad y afectividad: normalidad y anomalía psíquica”, in: Consentimiento matrimonial e inmadurez afectiva, Pamplona 2005, 75-94.

También las decisiones rotales, como ya hemos dicho, advierten de lo impreciso y vago que es el término “inmadurez”: así, por ejemplo, una c.Pinto, del 28 de enero del 2000, señala que en lo que se refiere al concepto de inmadurez afectiva “varias veces se ha advertido que la inmadurez afectiva es una peligrosa definición: pues algunos toman su nombre en un sentido vago y latísimo, y aparece esta denominación comprendiendo perturbaciones que sólo son accidentales. Evidentemente, en este sentido la inmadurez afectiva no puede considerarse como constitutiva de algo grave que hace imposible la relación interpersonal”²¹. U en otra c.Serrano Ruiz, del 25 de febrero del 2000, se advierte que “en la actual terminología sobre todo psicológica y en la descripción de las cosas, muchas veces se plantea la cuestión sobre la inmadurez afectiva de la persona, cuyo término y noción consecuente, como realmente es muy genérico y no raramente privado de precisión, plantea la dificultad para que adquiera una significado jurídico cierto y se aplique a las prescripciones de la ley”²². Y, además, hay que tener presente la distinción entre la madurez clínica y la madurez jurídica o canónica.

a) Criterios indicativos de inmadurez

Se suele señalar que, a la hora de definir qué se entiende por madurez, como punto de partida para describir la inmadurez, “nos encontramos ante un vasto problema donde los autores, según los principios de la escuela psicológica a la que pertenecen y del concepto antropológico subyacente a cada una de ellas, crean un modelo distinto que trata de establecer qué se entiende por madurez psicológica”²³. S.Cervera, después de señalar la necesaria integración armónica de los diferentes elementos que configuran la personalidad, señala las siguientes características más relevantes de la madurez afectiva de las personas: capacidad para amar y ser amado; capacidad para dominar el talante afectivo; capacidad de afrontar la realidad y operar adecuadamente con ella; capacidad para interpretar de modo positivo las experiencias de la vida; capacidad para aprender de la propia experiencia; capacidad para aceptar las experiencias negativas; capacidad de compromiso, responsabilidad y conocimiento personal; capacidad para relacionarse ade-

21. c. Pinto, 28 ianuarii 2000.

22. c. Serrano Ruiz, 25 februarii 2000, n.3.

23. C. Gómez Iglesias, o.c., 27-28.

cuadramente con los demás...²⁴. Y, por su parte, C. Gómez Iglesias, después de analizar el significado de madurez psicológica en algunos modelos y en la denominada psicología humanista, señala algunas dimensiones que configuran la madurez psicológica, tales como el autoconocimiento y autoaceptación, la unificación e identidad, la percepción adecuada de la realidad, el autocontrol y la resistencia al stress, la autoestima, la afectividad y la sexualidad...²⁵. G.Zuanazzi, por su parte, con un criterio realista, señala los atributos de la normalidad, concluyendo que “normal, por tanto, no es la persona privada de dificultades o defectos, sino la que acepta conscientemente su imperfección, en el empeño, libremente asumido y nunca agotado, de superar las propias contradicciones. Normal es la persona que cada día asume la tarea de ser persona”²⁶.

Por contra, la inmadurez psicológica o afectiva²⁷, se da en la persona que, cronológicamente, es adulta pero que tiene una afectividad propia de un adolescente, radica en la estructura de la propia persona y no tiene nada que con la inmadurez que pasajeramente tiene la persona, siendo por sí misma una anomalía psíquica que puede darse tanto en personas que no tienen otras anomalías psíquicas como en personas que sí tienen otras anomalías psíquicas. Sus rasgos más comunes e importantes son: la inestabilidad y dependencia afectiva; la inseguridad; la incapacidad para hacer juicios correctos sobre la realidad y para superar las dificultades de la vida; la falta de responsabilidad; la defectuosa maduración de la sexualidad... Y L.Rojas, después de señalar que “la inmadurez significa una persona a medio hacer, que da lugar a una psicología incipiente, incompleta, que no está bien termina-

24. S.Cervera, “Madurez afectiva y madurez conyugal”, in: Consentimiento matrimonial e inmadurez afectiva, Pamplona 2005, 105-8.

25. C. Gómez Iglesias, o.c., 72-89. También indica lo que él denomina variables en la formación de la madurez psicológica, pp.91-137.

26. G.Zuanazzi, o.c., 52-56. Por su parte, E.Rojas, “La madurez afectiva”, ABC, 18.06.2005, indica que “madurez es aquel estado de conocimiento, buen juicio, prudencia y saber que se ha ido alcanzando y que lleva a gestionar de la manera más positiva la trayectoria sentimental”, indicando que la madurez afectiva es una parte de la madurez psicológica, y señalando los principales ingredientes de la misma: saber qué es el mundo sentimental; edificar la vida sentimental sobre una base sólida y coherente; no divinizar el amor; no hacer de la otra persona un absoluto; los sentimientos no son algo estático sino dinámico; saber dar y recibir amor; tener un proyecto común; mantener un crecimiento equilibrado de la pareja; mantenerse enamorado con el paso de los años lo cual implica seguir admirando a la otra persona; comprensión y diálogo; y gobernar los sentimientos.

27. Seguimos la exposición de J.J.García Faílde, o.c., 21-25.

da y que tiene muchos flecos negativos, pero que puede cambiar y mejorar y hacerse más sólida, con la ayuda de un psiquiatra o de un psicólogo”, indica los principales síntomas de la misma: desfase entre la edad cronológica y la edad mental; desconocimiento de uno mismo; inestabilidad emocional que se manifiesta mediante cambios en el estado de ánimo, pasando de la euforia a la melancolía y esto de un día para otro o dentro de un mismo día; poca o nula responsabilidad; mala o nula percepción de la realidad; ausencia de un proyecto de vida; falta de madurez afectiva, es decir entender qué es, en qué consiste y cómo vertebrar la vida sentimental; falta de madurez intelectual; poca educación de la voluntad; egoísmo o egocentrismo; y criterios morales y éticos inestables²⁸.

Las decisiones rotales, como es lógico, también definen o describen, en algunos casos, la “madurez” y la “inmadurez” al examinar las causas presentadas por esta anomalía psíquica: se parte de la definición o descripción dada por psicólogos o psiquiatras, y generalmente se entiende por tal “el retraso afectivo en un individuo normalmente inteligente, a veces incluso muy dotado intelectualmente, pero cuya evolución afectiva, es decir la madurez de los instintos, sentimientos y emociones, ha quedado más o menos incompleta”²⁹; o bien se dice que “la inmadurez afectiva consiste en una perturbación de los afectos, aunque no necesariamente es preciso que llegue al grado patológico”, si bien se afirma que “difícilmente puede concebirse esta inmadurez sin ninguna enfermedad psíquica”³⁰; o bien que la inmadurez afectiva se da cuando la situación de los adultos se afronta con una forma infantil de actuar por defecto de la evolución de la personalidad o del carácter, pues “esta inmadurez opera en el grado del proceso primario y se manifiesta con signos tales como la impulsividad, el egocentrismo, la dependencia anómala, propias de la forma de actuar de los niños”³¹; “la inmadurez psico-afectiva se tiene por la anómala evolución del ánimo del sujeto que, aun-

28. E.Rojas, “¿Cómo es una personalidad inmadura?”, ABC, 19.02.2005, p.3. Por otra parte, el mismo autor indica algunos de los errores más frecuentes en la vida sentimental que también reflejan esta inmadurez afectiva: divinizar el amor; hacer de la otra persona un absoluto; pensar que sólo con estar enamorado es suficiente para que el amor funcione; pensar que la vida conyugal no debe aprenderse; desconocer que a lo largo de cualquier relación conyugal, por estable y positiva que sea, no han de darse algunas crisis psicológicas (ABC, 25.01.1997, p.28).

29. C. Civili 20 maii 1999, n.8.

30. c. Huber, 9 iunii 1999, n.5.

31. c. Monier, 10 decembris 1999, n.5.

que tenga suficiente edad, carece de la madurez del intelecto y de la voluntad proporcionada al consentimiento... generalmente consiste en la forma incongruente e infantil de actuar por parte de adulto en edad, ya por el defecto de autonomía funcional en la moderación de sí mismo, ya por defecto de la evolución de la personalidad o del carácter³²; etc. En algunas decisiones rotales, además de considerar la inmadurez como un atraso en la madurez afectiva de la persona, se hacen eco del “retraso en el proceso psíquico de la estructura de la personalidad”, de que “en nuestro tiempo, el tiempo o el proceso de madurez se ha alargado”, produciendo lo que se llama “interminables adolescencias”³³.

También se tiene conciencia, como venimos diciendo, de la dificultad existente a la hora de determinar los límites y grados de la inmadurez psíquica y psicológica, indicando que “la madurez psicológica requerida para el matrimonio, como enserian los peritos en la materia, necesaria y suficiente, no es siempre la que corresponde a la edad. No equivale a la edad mental... Pues no se trata de la madurez del intelecto especulativo, sino de la madurez psicológica que consiste en la capacidad de hacer juicios sobre las personas y sobre las cosas del mundo real y no imaginario. La madurez psicológica... depende de la capacidad de superar las dificultades de la vida sin ansiedad o huida a un mundo imaginario, de establecer buenas y pacíficas relaciones con otros, de la capacidad para crear una intimidad afectuosa y personal con él cónyuge”³⁴. V alguna decisión rotal recuerda que la noción de madurez, obviamente, es relativa en un doble sentido: por una parte, “la madurez se refiere a la evolución, a la madurez de la persona desde la primera infancia hasta la edad adulta, de forma que la persona nunca alcanza el culmen de la madurez”; y, por otra parte, “conviene que se distinga la madurez perfecta y la mínima. Para contraer válidamente matrimonio no se requiere la madurez perfecta, sino que es suficiente la madurez mínima”³⁵, como luego veremos.

32. c. Boccafola, 17 februarii 2000, n.6; c. Boccafola, 13 iulii 2000, n.7; c. Pinto, 28 ianuarii 2000, n.7: la inmadurez afectiva se entiende como un retraso afectivo en una persona cuya evolución afectiva, es decir la madurez de los instintos, sentimientos y emociones, ha quedado incompleta.

33. c. Monier, 19 decembris 1999, n.5; c. Monier, 5 februarii 1999, n.10.

34. c. Bottone, 8 octobris 2005, n.7.

35. c. Huber, 22 hall 2002, n.4.

Las características o signos de la inmadurez son los ya citados: inmoderado amor de sí mismo, celotipia, defecto de la autonomía y de la responsabilidad, agresividad, mitomanía, defecto de una buena integración intrapersonal e interpersonal, graves reacciones neuróticas, sugestionabilidad, conflictividad, mutabilidad de los afectos, incapacidad para superar las frustraciones, forma de actuar infantil e irresponsable, falta de libertad interna, etc.³⁶.

E, igualmente, también algunas decisiones rotales recuerdan que la inmadurez puede provenir de diferentes causas: a) de la inmadurez vinculada con la adolescencia que, sin embargo, se distingue de la inmadurez ínsita en la estructura de la personalidad; b) de los rasgos inmaduros del mismo carácter e índole, permaneciendo incluso en la edad adulta, no obstante la consecución de la edad adulta o anagráfica, implicando una cierta debilidad de la misma capacidad de querer, inestabilidad e inconstancia de las opiniones personales, infantilismo en la forma de actuar, faltando la moderación de las mismas emociones, aunque no necesariamente haya seriales de trastorno personal; c) del trastorno de la personalidad, cuyo principal síntoma lo constituye la inmadurez afectiva, que se manifiesta en la personalidad histérica, paranoica, inadecuada, emocionalmente inestable, irresponsable y superficial bajo el aspecto emocional o sociopático, además de dependiente, y que se distingue por la inestabilidad y superficialidad de la afectividad, exacerbada sensibilidad y hostilidad, carencia del sentido de la responsabilidad y de la realidad, etc.; d) del contexto del atraso mental, la inmadurez se manifiesta en una exagerada fijación de la imagen paterna, en la necesidad de una excesiva protección, de un grave defecto de autonomía, narcisismo y egoísmo, ineptitud para superar los conflictos y para establecer una más profunda relación interpersonal o intersubjetiva³⁷ lo cual indica la dificultad de delimitar el concepto de inmadurez.

Y otra c. Huber, del 5 de marzo de 1999, señala que “generalmente la evolución del intelecto y la evolución de los afectos en la persona se realizan al mismo tiempo, de forma que la madurez se adecúa a la edad biológica. Puede suceder, sin embargo, que haya una discrepancia entre la evolución intelectual suficiente y la evolución afectiva incompleta. Esto sucede si

36. c. Monier, 10 decembris 1999, n.6; c. Boccafolo, 17 februarii 2000, n.6; c. Stan-kiewicz, 23 martii 2000, nn.16-18; etc.

37. c. Faltin, 24 februarii 1999, n.13; c. Monier, 10 decembris 1999, n.5; c. Faltin, 16 maii 2000, n.10.

existe en la adolescencia algún retraso afectivo”, indicando que “la inmadurez afectiva más adecuadamente se expresa con el término de madurez de los afectos para contraer matrimonio y que todavía no se ha adquirido”³⁸. Otra c. Civili, del 20 de mayo de 1999, señala que la inmadurez afectiva se manifiesta bajo la forma de un fuerte egocentrismo con posesividad de los sentimientos, típica de la edad infantil, puesto que todavía no se ha llegado a la fase de benevolencia o de oblatividad, que es típica del amor de un adulto normal³⁹. Esta fijación o atraso de la evolución, desarrollo o madurez de los afectos y sentimientos se debe, lógicamente, a un conjunto de causas o elementos⁴⁰.

b) La incapacidad consensual causada por la inmadurez

El matrimonio viene definido por la Iglesia como “una íntima comunidad de vida y de amor conyugal” (GS, 48), como un consorcio heterosexual de toda la vida (c. 1055,§1), siendo una relación eminentemente personal, de persona a persona, y caracterizada por la autodonación, entrega, dignidad humana y personal, etc., así como por unos fines (c. 1055,§1 y propiedades esenciales (c. 1056). La capacidad de la persona humana para contraerlo se debe poner en relación con lo que esencialmente el matrimonio, es decir “la comunión íntima de vida y de amor conyugal, fundada por el Creador, y, de modo particular, con las obligaciones esenciales inherentes a ella, que deben asumir los esposos”, pero no depende del comportamiento sucesivo de los cónyuges a lo largo de la vida matrimonial⁴¹. Es decir, con la capacidad para prestar un válido consentimiento matrimonial que es el factor constitutivo del matrimonio (c. 1057).

Ahora bien: a la hora de delimitar la capacidad de las personas para contraer matrimonio, conviene tener en cuenta que éste es un derecho natural de todas las personas por lo que a nadie se le puede prohibir contraerlo, restringirlo indebidamente, salvo que el derecho se lo prohíba (c. 1058) por

38. c. Huber, 5 martii 1999, n.5.

39. c. Civili, 20 maii 1999, n.9; c. Boccafolo, 13 iulii 2000, n.7, también insiste en que la inmadurez se verifica cuando hay una fijación de la evolución psico-afectiva en la edad infantil o en la adolescencia.

40. c. Alwan, 24 iunii 1999, n.7; c. Boccafolo, 9 decembris 1999, n.7. Una c. Turnaturi, 4 martii 1999, n.15, se extiende ampliamente en la anómala o patológica dependencia parental como claro signo de la inmadurez psico-afectiva.

41. Benedicto XVI; “Discurso al Tribunal de la Rota Romana”, art.cit.

ser incapaz, por estar afectado por algún impedimento, etc. Es decir: que la presunción, como punto de partida, está a favor de la capacidad de la persona para el matrimonio, en nuestro caso la madurez, una vez cumplidos los requisitos establecidos por la legislación, por lo que se debe probar la incapacidad, es decir la inmadurez.

Esta idea es constantemente asumida y repetida tanto por la jurisprudencia como por la doctrina canónica. También es uno de los ejes del discurso del Romano Pontífice al Tribunal de la Rota Romana del año 2009, donde se recordaba el “sano realismo” que debe inspirar el trabajo de los tribunales eclesiásticos en esta materia, desechando por ello las ópticas reduccionistas e idealizadoras del matrimonio, algunas corrientes antropológicas humanistas orientadas a la autorrealización y a la autotranscendencia egocéntrica, etc., ya que “idealizan de tal forma la persona humana y el matrimonio que acaban por negar la capacidad psíquica de muchas personas, fundándola en elementos que no corresponden a las exigencias esenciales del vínculo conyugal”⁴². Se reconoce que, ciertamente, la naturaleza humana es limitada e imperfecta; pero que no por ello deja de ser auténtica y suficiente para el acto de autodeterminación de los contrayentes que es el pacto conyugal y que da vida al matrimonio y a la familia en él fundada: “la capacidad, dice el actual Romano Pontífice, hace referencia al mínimo necesario para que los novios puedan entregar su ser de persona masculina y femenina para fundar ese vínculo al que está llamado la gran mayoría de los seres humanos... La incapacidad psíquica...es siempre una excepción al principio natural de la capacidad de la persona para comprender, decidir y realizar la donación de sí mismos de la que nace el vínculo conyugal”⁴³.

Aplicados estos principios al tema que nos ocupa, aunque más adelante lo iremos concretando, podemos partir, en términos generales, de lo que G.Versaldi denomina tres grandes fuentes de “debilidad humana” en relación con la capacidad de amar en el sentido de autodonación⁴⁴: 1) la debilidad moral derivada de la natural condición humana, caída por la culpa original y redimida por Jesucristo, siendo evidente que ello no le quita la capacidad de contraer matrimonio, no le incapacita para consentir matrimonialmente a tenor del c. 1095; 2) la debilidad moderada, producida por la in-

42. Ibid.

43. Ibid.

44. G.Versaldi, “L'uomo debole”, art.cit., 582-86, que sigue muy de cerca los discursos de S.S.Juan Pablo II al Tribunal de la Rota Romana de los años 1987 y 1988.

madurez psíquica, debida sustancialmente al influjo de las emociones, de las que la persona no es del todo consciente y que pueden contaminar sus motivaciones conscientes en la elección de vida, comprendida el matrimonio: esta condición excluye una verdadera patología ya que este influjo del inconsciente contamina pero no cancela la motivación consciente positiva, por lo que en este caso no se pierde ni la capacidad ni la libertad, sino que la disminuye, por lo que “los esposos que sufren tal inmadurez psíquica...conservan la capacidad de contraer válido matrimonio canónico por el hecho de que conservan la capacidad y libertad de entender y de querer..., aunque en su vida conyugal pueden surgir conflictos y dificultades que, no corregidos, pueden llevar al fracaso matrimonial”⁴⁵, al menos en términos generales; y, finalmente, 3) la debilidad que proviene del influjo de la psicopatología sobre personas enfermas en diferentes grados cualitativamente y con influjos diversos sobre la capacidad y libertad de las mismas personas: si los trastornos afectan sustancialmente a las facultades de entender y/o de querer, no solo disminuyéndolas, la persona está incapacitada.

Las decisiones rotales que analizan los supuestos planteados por la inmadurez psicológica o psico-afectiva de las personas señalan, como iremos viendo, que la incapacidad para consentir no la causa canónicamente la inmadurez sino cuando ésta produce un grave defecto de discreción de juicio (c. 1095,2º) o una incapacidad para asumir obligaciones esenciales conyugales (c. 1095,3º). Así, por ejemplo, una c. Monier, del 10 de diciembre de 1999, indica que, sin ninguna duda, “también fuera de la verdadera enfermedad mental, puede haber una condición psíquica o un trastorno verdaderamente anómalo que el proceso tanto estimativo como valorativo sea deficiente para realizar el consentimiento. Entre las causas que pueden afectar a la validez del consentimiento se cuenta la inmadurez psico-afectiva”⁴⁶.

Otra c. Alwan, del 24 de junio de 1999, recuerda que no cualquier inmadurez puede dirimir el matrimonio, sino sólo la que afecta a las facultades electivas⁴⁷. Otra c. Boccafola, del 9 de diciembre de 1999, insiste en que “la causa que hace inhábil a la persona para contraer matrimonio no se debe con-

45. “Por lo demás, si se admitiese que la inmadurez psíquica, que los expertos dicen que afecta a la mayoría de la gente común, priva de la capacidad de contraer matrimonio canónicamente válido, llegaríamos al absurdo de que la mayoría de las personas sería privada de un derecho natural, como es el de las nupcias”, *ibid.*, 585.

46. c. Monier, 10 decembris 1999, n.5; c. Monier, 5 februarii 1999, n.9.

47. c. Alwan, 24 iunii 1999, n.5; c. Faltin, 24 februarii 1999, n.12.

fundir con una verdadera y determina enfermedad psíquica; pues basta que el contrayente esté afectado por una personalidad gravemente distorsionada o desordenada por causas de naturaleza psíquica, como...la grave inmadurez psico-afectiva”⁴⁸. Otra c. Turnaturi, del 4 de marzo de 1999, también recuerda que “la inmadurez psico-afectiva o la distorsionada personalidad del contrayente ciertamente pueden perturbar la discreción de juicio o disminuir la capacidad de asumir las obligaciones conyugales, pero sólo si son graves, prematrimoniales, y realmente radicadas en una enfermedad mental o en trastornos psíquicos”⁴⁹. En fin: el siguiente texto de una c. Bottone, del 8 de octubre de 2005, creo que resume adecuadamente el estado de la cuestión: “En el caso de la inmadurez, puede declararse la nulidad del matrimonio si, sin duda, consta que fue la causa de un grave defecto de la discreción de juicio sobre los derechos y obligaciones esenciales matrimoniales... En estos casos de inmadurez, puede mostrar claramente el defecto del consentimiento”⁵⁰.

c) La capacidad crítica y electiva (c. 1095,2º) y de asumir las obligaciones esenciales conyugales (c. 1095,3º)

La inmadurez psicológica o psico-afectiva no constituye, por sí misma, un capítulo o figura jurídico-canónica de nulidad matrimonial. Más aun: durante el proceso de redacción del actual c. 1095,2º se optó expresamente por el término “discreción de juicio”, y no por el de “madurez”, si bien hay que señalar que en lenguaje canónico, frecuentemente, se hace uso indistintamente de los dos términos⁵¹. Técnicamente sin embargo, como decimos, la inmadurez no constituye de por sí un capítulo o figura jurídico-canónica de nulidad matrimonial, sino que representa una factiespecie que puede entrar o no en uno de los motivos previstos por la legislación canónica: los más comunes son el grave defecto de discreción de juicio (c. 1095,2º) y la incapacidad de asumir las obligaciones esenciales conyugales (c. 1095,3º), si bien también puede ser causa del capítulo de la simulación (c. 1101,§2) o del miedo grave (c. 1103)⁵².

48. c. Boccafolo, 9 decembris 1999, n.6.

49. c. Turnaturi, 4 martii 1999, n.14.

50. c. Bottone, 8 octobris 2005, n.7.

51. M. F. Pompedda, “Maturità psichica e matrimonio nei canoni 1095,1096”, in: *Il nuovo Codice di Diritto Canonico*, Roma 1983, 376.

52. La dificultad, como veremos más adelante, radica en determinar “¿con qué criterios es posible pasar del accertamiento empírico de la inmadurez afectiva... a la constatación

El matrimonio, como hemos recordado, lo produce el consentimiento del hombre y de la mujer, siendo el factor constitutivo del mismo (c. 1057. Consentimiento que, como es sabido, requiere una serie de requisitos exigidos por su misma naturaleza para ser jurídicamente válido⁵³. La madurez requerida para prestar un válido consentimiento matrimonial, como venimos diciendo, no se refiere a una plena y terminal madurez, “no exige en los contrayentes un conocimiento perfecto y exhaustivo de lo que comporta el matrimonio, no requiere una previsión clara y absoluta de lo que puede comportar la vida conyugal, ni siquiera pretende una libertad interior en sumo grado, ni un perfecto equilibrio volitivo-afectivo, ni finalmente una conciencia perfecta de las motivaciones de la elección matrimonial”, sino un cierto “discernimiento” que no implica una plena madurez, discernimiento no en un sentido absoluto sino en relación con los derechos y obligaciones esenciales matrimoniales⁵⁴, lo cual conlleva tener un suficiente conocimiento intelectual; una suficiente valoración crítica del negocio en sí, de los motivos para contraerlo, de la incidencia del mismo negocio sobre la persona del contrayente; y una suficiente libertad interna en la valoración de los motivos, es decir en la deliberación, y en el dominio de los impulsos o condicionamientos internos.

U.Navarrete ha indicado, creo que acertadamente, que faltan criterios más comunes para juzgar el grado mínimo de la “discretio iudicii” necesaria para poder contraer matrimonio “debido, quizá, a que la jurisprudencia canónica ha prestado excesiva atención a la etiología y clasificación de las perturbaciones que pueden impedir en algún grado la capacidad de discernir... y tal vez ha atendido menos a buscar criterios seguros para determinar, en lo posible, el grado mínimo necesario de discreción para que el sujeto pueda discernir acerca de los deberes y derechos esenciales del matrimonio”⁵⁵.

de su efectiva incidencia sobre el consentimiento matrimonial?”, C. J.Errázuriz “Sull’immaturità, specie quella affettiva, e il suo rapporto con la nullità del matrimonio”, in: *Ius Ecclesiae* 17, 2005, 695.

53. Cfr. J.J.García Faílde, “El consentimiento matrimonial, desde la fisiología y patología del acto libre”, in: *Estudios Eclesiásticos* 82, 2007, 807-24, que, a partir de la fisiología del acto libre, analiza la intervención del entendimiento y de la voluntad en su constitución, indicando los factores psicológicos que pueden intervenir en la misma.

54. M.F.Pompedda, art.cit., 376-78.

55. U.Navarrete, *Derecho matrimonial canónico*, Madrid 2007, 1181-82, indicando igualmente que “se recurre con frecuencia al criterio de la proporción que debe haber entre la discreción necesaria y la gravedad de los deberes y derechos esenciales del matrimonio... (que) en el fondo contiene una tautología que lo hace objetivamente inoperante”.

La inmadurez psicológica, cuando reúne los requisitos canónicos estipulados, puede incidir en la incapacidad consensual matrimonial, especialmente siendo causa del grave defecto de discreción de juicio, o de la capacidad crítica y electiva (c. 1095,22), o de la incapacidad de asumir las obligaciones esenciales conyugales (c. 1095,3º)⁵⁶, como indica J.J.García Faílde, la inmadurez afectiva puede producir la incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio “por estar asociada a la falta de autodomínio emocional y de adaptación a la realidad objetiva; por un exagerado egocentrismo que impide la entrega de sí mismo, requisito de la vida íntima de amor que es el matrimonio...; por falta de capacidad para superar...las dificultades de la vida; por padecer el complejo de Edipo o de Electra...; por la inseguridad que dificulta el establecimiento de relaciones interpersonales; etc.”⁵⁷

Pero la inmadurez psicológica o psico-afectiva, especialmente, puede causar el grave defecto de discreción de juicio, o carencia de la necesaria facultad crítica y electiva (c. 1095,29-), en la persona que la padece ya que el proceso decisonal que implica el acto del consentimiento matrimonial, esto es la percepción del objeto, su valoración intuitiva y reflexiva, el juicio de valor, el juicio final y la actuación por la voluntad⁵⁸, puede verse gravemente alterado, puede impedir la requerida deliberación y/o la autodeterminación por las mismas características o criterios de la inmadurez anteriormente descritos: la persona inmadura puede estar imposibilitada para deliberar de forma suficiente sobre el mundo real de la otra parte con la que proyecta casarse y sobre el mundo real del propio matrimonio que proyecta

56. Cfr. P.A.Bonnet - C. Gullo (a cura di), *L'imaturità psico-affettiva nella giurisprudenza della Rota Romana*, Città del Vaticano 1990; C. J.Errázuriz M., “Sull'imaturità, specie quella effettiva, e il suo rapporto con la nullità del matrimonio”, in: *Ius Ecclesiae* 17, 2005, 693-712; J.L.González Torrecillas, “La inmadurez psicológica: características y repercusiones en el matrimonio”, in: *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro (XVI)* Salamanca, 2004, 119-238; A.Mendonça, “Rotal Approaches to Affective Immaturity for Marriage”, in: *Studia Canonice* 34, 2000, 293-354; S.Panizo Orallo, *La inmadurez de la persona y el matrimonio*, Salamanca 1998; A.Stankiewicz, “Jurisprudencia de la Rota Romana sobre inmadurez afectiva”, in: *Ius Canonicum* 89, 2005, 35-53; Varios autores, *Consentimiento matrimonial e inmadurez afectiva*, Pamplona 2005; F.R.Aznar Gil - R.Román Sánchez, “Boletín bibliográfico y de jurisprudencia rotal sobre anomalías psíquicas y consentimiento matrimonial 1984-2004”, in: *REDC* 81, 2004, 731-78.

57. J.J.García Faílde, o.c., 27-28.

58. S. Zec, *La tossicodipendenza come redice d'incapacità al matrimonio* (c. 1025. Scienze umane, dottrine canonice e giurisprudenza, Roma 1996, 212-13.

contraer, ya que puede carecer del sentido de la realidad objetiva; puede estar imposibilitado para hacer su elección en materia matrimonial porque puede tener dificultades insuperables para dominar los impulsos que lo arrastran; puede carecer de la necesaria coordinación, colaboración, etc., de todos los estratos de su psique, como consecuencia de su inestabilidad, de su sugestionabilidad, etc.; puede mantener difícilmente el equilibrio y el sosiego necesarios para valorar como es debido los motivos y los contramotivos...⁵⁹

Hay que recordar que el grave defecto de discreción de juicio, de la facultad crítica y electiva sobre los derechos y obligaciones que los contratantes mutuamente se deben dar y aceptar en el momento de consentir en el matrimonio (c. 1095,2º), cuya suficiente madurez o discreción se requiere para la válida constitución del matrimonio, como señala reiteradamente la jurisprudencia rotal, “no supone sólo el conocimiento intelectual de la naturaleza del matrimonio sino que exige tanto la facultad crítica como la facultad de discernir con libertad. Pues la facultad crítica permite al contratante ver la correcta o apta estimación de las obligaciones esenciales del matrimonio, teniendo en cuenta la peculiarísima relación interpersonal no sólo para el momento de las nupcias, sino también con algún consejo de la mente para el futuro. Se exige también la suficiente libertad interna o la capacidad para determinarse libremente a las nupcias. En el proceso de deliberación...el consentimiento, como acto humano, requiere que el contratante...sea dueño de su consentimiento por la razón y la voluntad; o posea tal uso de razón que pueda entender el matrimonio y sus propiedades esenciales, al menos confusamente, y se dirija al consentimiento con plena deliberación. Pues delibera el consentimiento que, movido por la voluntad a aquello sobre lo que delibera, lo contrasta con lo opuesto y finalmente permanece en un determinado juicio, pudiendo dirigirse a otro”⁶⁰, exigiéndose igualmente la debida libertad interna⁶¹.

Una c. Faltin, del 5 de junio de 1999, recapitula así este requisito de la capacidad consensual: “Para la presencia de la discreción de juicio en el contratante no basta...que tenga la facultad cognoscitiva, que consiste en la simple aprehensión de lo verdadero, sino que se requiere la llamada facultad crítica, que consiste en la fuerza de juzgar, razonar y componer juicios,

59. J.J.García Faílde, o.c., 26-27.

60. c. Monier, 5 februarii 1999, n.7.

61. Ibid., n.5.

además de ponderar aquello que se deriva del acto del consentimiento matrimonial, los derechos y obligaciones matrimoniales que se deben entregar”, señalando los siguientes elementos psicológicos, vinculados con la noción de la suficiente madurez o discreción de juicio en el contrayente en relación con el matrimonio: “1) suficiente conocimiento intelectual sobre el asunto que se va a realizar; 2) suficiente estimación crítica del negocio matrimonial, en sí mismo considerado, de los motivos para contraerlo y del negocio en relación con la persona con la que se contrae; 3) suficiente libertad, tanto ‘ab extrinseco’ como también y específicamente ‘ab intrinseco’, tanto para deliberar como para dominar los propios impulsos internos”. Y llega a la conclusión de que “el defecto de discreción de juicio puede verificarse en las siguientes hipótesis: 1) o falta el suficiente conocimiento intelectual sobre el objeto del consentimiento que se debe prestar al contraer matrimonio; 2) o el contrayente aún no ha alcanzado la suficiente estimación proporcionada al negocio conyugal, esto es el conocimiento crítico, apto para tan gran negocio; 3) o, por último, el contrayente carece de la libertad interna, esto es de la capacidad de deliberar con la suficiente estimación de los motivos y la autonomía de la voluntad de cualquier impulso ‘ab interno”, concluyendo que puede faltar esta suficiente discreción de juicio “por los rasgos inmaduros del carácter del contrayente, incluso en la edad adulta”⁶².

Por otra parte, como se advierte en alguna decisión rotal, el defecto de discreción de juicio puede implicar la incapacidad de asumir las cargas conyugales, pero no necesariamente lo contrario, indicando que “no siempre la incapacidad psíquica de asumir las obligaciones y los derechos conyugales proviene del defecto de discreción de juicio”, ya que “son dos materias completamente distintas entre sí”⁶³. Y es que, como ya es suficientemente conocido, “la incapacidad de asumir las cargas conyugales no se refiere a la capacidad intelectual o crítica del contrayente sino al objeto del consentimiento, que el contrayente no puede asumir o cumplir por su constitución psíquica o por las causas de naturaleza psíquica de las que está afectado”: incapacidad que afecta a las personas que, aunque gozan del suficiente uso de razón y no están gravemente faltos de la discreción de juicio, sin embargo por su condición psíquica tan patológica “son impotentes para asu-

62. c. Faltin, 5 maii 1999, nn.10-13.

63. c. Alwan, 24 maii 1999, n.9.

mir o realizar las obligaciones esenciales del matrimonio, queridas quizá consciente y libremente y con la debida estima⁶⁴.

Conviene recordar, además, que los requisitos establecidos en el c. 1095 son normas derivadas y exigidas del derecho natural para que exista un verdadero consentimiento matrimonial⁶⁵, destacando las decisiones rotales la especial incidencia que la inmadurez psicológica puede tener en el grave defecto de discreción de juicio (c. 1095,2°): “También la jurisprudencia anterior a la promulgación del actual CIC conoció la inmadurez afectiva como causa del grave defecto de la discreción de juicio, incluso en la forma de la debida libertad interna⁶⁶; una c. Huber, del 9 de junio de 1999, después de señalar que generalmente se considera que el influjo de las pulsiones, al realizar la consciente y libre elección, no es tan grave que perturbe la mente y la libre elección y que, por ello, falte la verdadera libertad, admitiéndose sin embargo que en las personas muy inmaduras por su inestabilidad, sugestionabilidad, conflictividad, mutabilidad de los afectos, incapacidad de tolerar las frustraciones..., el consentimiento matrimonial no goza de la libertad que es necesaria para elegir el estado de vicia⁶⁷. También otra c. Alwan, del 24 de junio de 1999, recuerda que “la simple inmadurez, de por sí, no disminuye la discreción de juicio de la persona; pero la inmadurez grave...puede, sin ninguna duda, mover vehemente o impedir la libertad interna de la persona y sus facultades discrecionales, sobre todo acerca de las cargas y los derechos que se derivan de la vida conyugal”⁶⁸.

Una c. Boccaffola, del 13 de julio del 2000⁶⁹, recuerda que la discreción de juicio requerida para prestar un consentimiento matrimonial válido puede impedirse de una doble forma a causa de no haber alcanzado la madurez afectiva o psicológica: 1) la inmadurez afectiva puede infectar en el contrayente la capacidad de elaborar un juicio práctico sobre las personas y

64. c. Pinto, 25 iunii 1990, n.9.

65. c. Sable, 24 maii 1909, n.5; c. Faltin, 5 maii 1999, n.9; c. Huber, 5 martii 1999, n.6; c. Civili, 20 maii 1999, n.7; etc.

66. c. Civili, 20 maii 1999, n.10.

67. c. Huber, 5 iunii 1999, nn.5-6.

68. c. Alwan, 24 maii 1999, n.8; c. Alwan, 11 aprilis 2000, n.7: “Hay diversas formas de inmadurez, pero no cualquier simple inmadurez puede excluir la discreción de juicio, sino sólo la que directamente influye en el proceso cognitivo y volitivo de los derechos y obligaciones esenciales del matrimonio o la que, directamente, afecta a la libertad interna e impide la ejecución de las obligaciones de la vida conyugal”.

69. c. Boccaffola, 13 iulii 2000, n.8.

sas reales; 2) y, al no tener capacidad de elaborar juicios prácticos tampoco se da la libre elección interna. Y otra c. Bottone, del 8 de octubre del 2005, recuerda que “el defecto de la discreción de juicio, o la incapacidad, surgen cuando las condiciones psíquicas del contrayente son tan graves que las anulan o gravemente disminuyen o impiden la capacidad de determinarse libremente”, señalando que entre estas condiciones psíquicas anómalas se encuentra “el contrayente afectado de severa inmadurez”⁷⁰. Finalmente, otra c. Huber, del 5 de marzo de 1999, recuerda que, entre las causas de naturaleza psíquica que pueden producir la incapacidad del c. 1095,3°, se debe enumerar la grave inmadurez afectiva cuando ésta implica, v.gr., “a) la incapacidad de subordinar las pasiones y los deseos a la razón y a la voluntad o de superar los conflictos internos a causa de la ansiedad; b) tal necesidad de los padres que, celebrando el matrimonio, no se busca al cónyuge sino a la madre o al padre, sin que pueda llegarse a la requerida integración y unión en la vida conyugal; c) un egoísmo tal que; cuando ama a otros, realmente se busca a sí mismo, procurando sólo la propia utilidad; d) la irresponsabilidad para asumir y cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio”⁷¹.

d) La madurez requerida para consentir válidamente

Ya hemos indicado anteriormente que una de las mayores dificultades existentes a la hora de delimitar la capacidad consensual de las partes en orden a contraer matrimonio es determinar los criterios para la fijación del suficiente grado de discreción de juicio, de capacidad crítica y electiva, para contraer válidamente matrimonio (c. 1095,2°). Aplicado a nuestro caso, determinar el grado suficiente de “madurez psicológica o afectiva” requerida para prestar un válido consentimiento matrimonial. Las decisiones rotales, acogiendo las enseñanzas del Magisterio y de la doctrina canónica, nos muestran algunas pautas a tener en cuenta en esta, ciertamente, resbaladiza materia.

1) El derecho natural al matrimonio

El actual Romano Pontífice, Benedicto XVI, en su discurso de este año al Tribunal Apostólico de la Rota Romana, advertía que “algunas corrientes antropológicas ‘humanistas’, orientadas a la autorrealización y a la

70. c. Bottone, 8 octobris 2005, nn.4-5.

71. c. Huber, 5 martii 1999, n.7.

autotranscendencia egocéntrica, idealizan de tal forma la persona humana y el matrimonio que acaban por negar la capacidad psíquica de muchas personas, fundándola en elementos que no corresponden a las exigencias esenciales del vínculo conyugal⁷². Se recoge así una afirmación tradicional de la iglesia y de la sociedad, cuál es que el matrimonio es un derecho natural de la persona y cuyo ejercicio no puede impedirse salvo que legítimamente se lo impida el derecho (c. 1058, por lo que “una verdadera incapacidad... es siempre una excepción al principio natural de la capacidad para comprender, decidir y realizar la donación de sí mismos de la que nace el vínculo conyugal”⁷³).

Se trata de un principio ya suficientemente recibido en sí mismo y en sus consecuencias⁷⁴, y que es constantemente aplicado por la jurisprudencia canónica: así, v.gr., una c. Bottone, del 8 de octubre del 2005, recordaba que “el matrimonio lo instituyó Dios para las personas concretas que, más o menos, tienen alguna deficiencia y, puesto que todos gozan del derecho a contraer matrimonio (c. 1058), consecuentemente...ninguna persona debe ser apartada de celebrar el matrimonio por no alcanzar una mayor madurez psíquica”⁷⁵. “El matrimonio, se dice en otra c. Civili del 7 de diciembre de 1994, no es una asociación reservada a un grupo peculiar de personas, sino que ha sido instituido por el Creador por ley natural, promulgado para todo el género humano”⁷⁶. En fin: una c. Monier, del 5 de febrero de 1999, expone adecuadamente lo que venimos diciendo, al señalar que “la estimación de las nupcias, ya que la institución matrimonial no está reservada a los mejores del género humano, no requiere un exhaustivo conocimiento de la naturaleza del matrimonio o una exacta ponderación de todos y cada uno de los derechos y obligaciones en sus diferentes aspectos, como el psicológico, jurídico, social, económico, religioso...sino que es necesario que haya una previsión solamente de forma confusa pero completamente según la verdad... En otras palabras: puesto que el Creador estableció el matrimonio para los hombres y mujeres ordinarios, por tanto no se exige la agudeza del intelecto, duradera y profunda, además de una elevada ponderación, que solo

72. Benedicto XVI, “Discurso al Tribunal Apostólico de la Rota Romana”, art.cit.

73. Ibid.

74. Cfr., por ejemplo, H.Franceschi F., *Riconoscimento e tutela dello “ius connubii” nel sistema matrimoniale canonico*, Milano 2004.

75. c. Bottone, 8 octubre 2005, n.5.

76. c. Civili, 7 decembris 1994, in: ARRT 85, 1997, 507, n.6.

se encuentra fuera del orden cotidiano y en personas que superan al pueblo común”⁷⁷.

2) La madurez plena y la madurez canónica

La doctrina canónica y la jurisprudencia recuerdan otra idea o principio a tener en cuenta en esta materia: la madurez exigida para contraer matrimonio, consecuentemente con lo que hemos dicho, no es la denominada “madurez plena” sino la “madurez canónica”. También ha recordado esta idea el último discurso del Romano Pontífice al Tribunal Apostólico de la Rota Romana que, recogiendo lo ya dicho por S.S.Juan Pablo II, indicaba que hay que distinguir entre “una madurez psíquica, que sería el punto de llegada del desarrollo humano, y la madurez canónica, que en cambio es el punto mínimo de partida para la validez del matrimonio”; entre “la dimensión canónica de la normalidad, que, inspirándose en la visión íntegra de la persona humana, comprende también moderadas formas de dificultad psicológica, y la dimensión clínica que excluye del concepto de la misma toda limitación de madurez y toda forma de psicopatología”; entre “la capacidad mínima, suficiente para un consentimiento válido, y la capacidad idealizada de una plena madurez en orden a una vida conyugal feliz”, por lo que “una verdadera incapacidad es hipotizable sólo en presencia de una forma seria de anomalía que, se la defina como se la defina, debe afectar sustancialmente a las capacidades de entender y de querer”, ya que de lo contrario se caería “en la óptica reduccionista que desconoce la verdad sobre el matrimonio”: la libertad de la naturaleza humana “es limitada e imperfecta, pero no por ello deja de ser auténtica y suficiente para realizar ese acto de autodeterminación de los contrayentes que es el pacto conyugal, que da vida al matrimonio y a la familia fundada en él”⁷⁸.

Lógicamente, las decisiones rotales siguen estos mismos derroteros, indicando que no se debe confundir la inmadurez afectiva o psico-afectiva “con el defecto de la madurez perfecta, que es dote de pocos hombres”; “con el defecto de la perfecta u óptima madurez”; para contraer matrimonio ciertamente se requiere la madurez “que, por cierto, no se debe confundir con el culmen de la madurez”; etc.⁷⁹ Una c. López-Illana, del 20 de enero de

77. c. Monier, 5 februarii 1999, n.7.

78. Benedicto XVI, art.cit. Véase: G.Versaldi, “L'uomo debole”, art.cit., 567-88.

79. c. Civili, 7 decembris 1994, n.6; c. Monier, 5 februarii 1999, n.10; c. Caberletti, 25 iunii 1999, n.5; c. Monier, 10 decembris 1999, n.4; etc.

1999, indica que “se debe distinguir la inmadurez psíquica o psicológica de la inmadurez canónica que se requiere para la validez del consentimiento matrimonial”, remitiéndose al Magisterio Pontificio ya citado, e indicando “que no se requiere el pleno conocimiento de la esencia y de la naturaleza de la alianza matrimonial, sino que es suficiente con que él mismo...al menos confusamente quiera las obligaciones esenciales del matrimonio”⁸⁰.

3) La presunción de la edad y de la pubertad legal

Algunos autores, buscando determinar más concretamente la madurez canónica requerida para contraer válidamente matrimonio y queriendo establecer criterios seguros que se deban tener en cuenta para ello, rechazan los propuestos por algunos autores clásicos tales como la capacidad para cometer pecado mortal, así como la clasificación médica de una determinada perturbación, su gravedad y su etiología, “pues éstas...pueden servir como prueba de si se da o no se da el grado mínimo de discreción, pero no pueden tomarse como criterio para fijarlo”, e indican “que el único criterio válido no puede ser otro que el de la normalidad”, pudiéndola conocer en sus contenidos fundamentales por el modo general de proceder de los hombres en todos los tiempos y en todas las culturas conocidas, indicando “que, en la mayor parte de las culturas, el criterio para la admisión al matrimonio ha sido siempre, por lo general, extremadamente bajo, juzgando suficientemente maduros para el matrimonio a los jóvenes, apenas han superado la pubertad”⁸¹.

En este mismo sentido se manifestaba el Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica el 13 de diciembre de 1995, al señalar que “‘las presunciones’ que se refieren a la joven edad de los contrayentes, no son congruentes con la ley canónica, que presupone que el varón desde los dieciséis años cumplidos y la mujer desde los catorce contraer matrimonio (cfr. c. 1083 §1º), por lo que la excepción contraria se debe probar y nunca puede presumirse”⁸². Hay que tener en cuenta, ante las propuestas que se hicieron para

80. c. López-Illana, 20 ianuarii 1999, n.11.

81. U.Navarrete, o.c., 1182-83, indicando que obviamente “hay que tener presentes todos los factores que pueden influir en que, en un determinado contexto cultural, el desarrollo de la ‘discreción de juicio’ siga un proceso más lento que el desarrollo de la pubertad natural”.

82. *Supremum Tribunal Signaturae Apostolicae*, “Praesumptiones facti pro causis nullitatis matrimonii”, 13 decembris 1995, in: *Il Diritto Ecclesiastico* 108, 1997/11, 22-25.

modificar la edad, subiéndola, la comisión redactora se negó a ello, argumentando que en este canon “se trata de la edad mínima requerida que, una vez cumplida, se supone que se ha alcanzado, al menos, la madurez biológica... Existen otros cánones por los que se prevé que no se contraiga matrimonio sin la suficiente madurez”⁸³.

Y este mismo criterio es recordado en algunas decisiones rotales, si bien con tantas matizaciones que prácticamente lo desvirtúan: una c. Huber, del 9 de junio de 1999, por ejemplo, indica que algunos autores apelan al criterio de la pubertad establecida en el derecho como criterio de suficiente madurez, señalando el ponente que “la persona, cumplida la edad legal, se presume con la suficiente madurez para contraer matrimonio”, pero añadiendo a continuación “que pertenece al juez discernir si el contrayente goza realmente de la necesaria madurez. Pues, como enseñan los médicos, la edad canónica núbil no siempre coincide con la edad núbil psicológica, ya que pueden existir condiciones provenientes de la educación y de los factores ambientales que impiden la madurez de la persona”⁸⁴. Y también otra c. López-Illana, del 20 de enero de 1999, se apunta al criterio de la pubertad legal para determinar la madurez requerida para contraer matrimonio: “alcanzada y superada la edad establecida por el Código para contraer válidamente matrimonio, se presume que la persona goza de la suficiente discreción de juicio sobre los derechos y obligaciones matrimoniales”; pero, más claramente que en el caso anterior, añade que “esta presunción sólo es ‘iuris’ y no ‘de iure’”, por lo que admite prueba en contrario⁸⁵.

Hay que subrayar que estas cautelas y prevenciones que se manifiestan en torno a que se goza de la suficiente discreción de juicio para contraer matrimonio, sobre la suficiente madurez una vez alcanzada la pubertad y la edad legal, es decir 14 años la mujer y 18 años el varón, están más que so-

83. Communicationes 15, 1983, 228. Hay que recordar que las legislaciones civiles occidentales establecen una edad superior a la de la pubertad para poder contraer matrimonio, ya que en el actual contexto cultural el criterio de la pubertad parece claramente insuficiente para poder consentir válidamente en el matrimonio.

84. c. Huber, 9 iunii 1999, n.4.

85. c. López-Illana, 20 ianuarii 1999, nn.8-9, que incluso añade: “La madurez psicológica no necesariamente está unida con la edad cronológicamente. Hay que ver, más bien, cuando se trata sobre el matrimonio ya contraído, cómo el contrayente se comportaba antes del matrimonio en la relación cotidiana de la vida... Pues la común opinión de los canonistas tiene que la facultad crítica de juzgar do los contrayentes se debe estimar más bien de la madurez psicológica que no de su edad”.

bradamente justificadas. De hecho, C. Gullo, comentando la decisión del Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica del 13 de diciembre de 1995, anteriormente citada, indica que afirmar que la muchacha a los 14 años y el joven a los 16, pudiendo ser admitidos, “son capaces de prestar un válido consentimiento y de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, parece un poco excesivo”, señalando que “ciertamente, hay contextos socio-culturales en que las personas, a esa edad, son capaces de prestar un consentimiento suficiente y de asumir las obligaciones esenciales de un matrimonio cristiano... Pero no es así en todas partes; ciertamente no es así en nuestro contexto socio-cultural: una muchacha de 14 años y un joven de 16, en líneas generales, no están en condiciones de empeñarse en una relación perpetua y exclusiva”, tal como lo reconocen los mismos psicólogos cristianos⁸⁶.

No podemos olvidar, de hecho, lo que indicábamos al inicio de este artículo tanto sobre los múltiples trastornos psicológicos que pueden afectar al desarrollo de la persona en la actualidad, como de la denominada “madurez tardía” o “adolescencias interminables” tal como indica el psicólogo T. Anatrella, o como se refleja perfectamente en los jóvenes que ingresan en los seminarios, tal como se refleja en el documento ya citado de la Congregación para la Educación Católica. Ni tampoco es baladí, como hemos señalado, que durante la redacción del actual c. 1083, ante las críticas recibidas, la comisión redactora desvinculase la madurez biológica de la madurez psíquica y afectiva.

Algunas decisiones rotales, de hecho, advierten que “acerca del argumento de la madurez, tampoco se deben olvidar las conclusiones propuestas por el profesor Tony Anatrella, psicólogo, que advierte acertadamente de que, en nuestra época, el tiempo o proceso de la madurez se ha extendido”, citando ampliamente la obra “interminables adolescencias, los 12/30 años” de este autor⁸⁷.

4) Las graves formas de inmadurez

La mayor parte de las decisiones rotales nada dicen explícitamente sobre lo anterior, recordando que “la medida del suficiente conocimiento, propiamente es la discreción de juicio proporcionada al matrimonio”;

86. *Il Diritto Ecclesiastico* 108, 1997/II, 23.

87. c. Monier, 5 februarii 1999, n.1o; c. Nonier, 10 decembris 1999, n.5.

“otros, se dice en una c. Huber del 9 de junio de 1999, tornan la medida de la madurez de la proporción del intelecto para entregarse y aceptarse mutuamente los derechos y obligaciones matrimoniales. Dicen que los jóvenes están entonces maduros para el matrimonio cuando bajo el aspecto intelectual y estimativo pueden entender y ponderar los derechos y obligaciones matrimoniales. Desde el inicio de la Rota restaurada la medida de la discreción se delimita como la discreción de juicio proporcionada al contrato que se va a celebrar”.

Y, establecidos tanto el principio de la presunción de la capacidad de la persona para contraer matrimonio como la medida de la proporción en relación con el matrimonio que se va a celebrar, se acude al criterio de la existencia de una causa grave para declarar la nulidad del matrimonio: “el matrimonio no se debe declarar nulo por esta causa a no ser que se trate de grave inmadurez psicológica que impida conocer y estimar el objeto o que conlleve la incapacidad de asumir las cargas conyugales”⁹⁰. “No es suficiente cualquier defecto de discreción... sino que sea grave, tal como se requiere por la ley, y en relación al matrimonio concreto... si graves perturbaciones o disfunciones existen en el proceso de estimación o de deliberación en el momento de la prestación del consentimiento”⁹¹. “El matrimonio, se lee en una c. López-Illana del 20 de enero de 1999, contraído quizá por aquellos que no alcanzan la madurez psicológica no puede declararse nulo a no ser que se trate de un grave defecto de madurez psicológica, que impida el suficiente conocimiento y estimación del objeto del pacto matrimonial o, al menos, la verdadera elección o el ejercicio del libre arbitrio o que conlleve la incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio”, es decir se debe probar la gravedad de la inmadurez que incapacita al contrayente a tenor del c. 1095,2°⁹³.

Lógicamente, y a tenor del mismo c. 1095,2°, “las leves patologías o las simples viciosidades, aunque tienen su peso en el proceso de deliberación, no impiden sin embargo la facultad crítica... La libertad interna para la

88. c. Faltin, 5 maii 1999, n.10.

89. c. Huber, 9 iunii 1999, n.4.

90. c. Bottone, 8 octobris 2005, n.6; c. Stankiewicz, 23 martii 2000, n.13-15; c. Monier, 5 februarii 1999, n.7.

91. c. Monier, 10 decembris 1999, n.4.

92. c. López-illana, 20 ianuarii 1999, nn.8-10.

93. c. Monier, 10 decembris 1999, n.4.

válida elección no necesariamente supone la ausencia de todas las inclinaciones del ánimo, lo que acertadamente vale para cualquier acto humano”. Tampoco se debe confundir esta grave inmadurez con la imprudencia al elegir cónyuge, ya que la discreción de juicio y la imprudencia al elegir cónyuge son conceptos diferentes: “imprudentemente puede actuar quién goza de la plena discreción de juicio proporcionada al matrimonio, que sin embargo no se usa aptamente al elegir cónyuge”, si bien también se reconoce su importancia sobre la capacidad discrecional de la persona⁹⁴. Y una c. Turnaturi, del 4 de marzo de 1999, añade que, en estos casos, “conviene que se investigue si, además de la inexperiencia o imprudencia, existe en él también la inmadurez por afectividad desordenada o el trastorno de la personalidad, que impediría la sana evolución y la integración de la misma personalidad en la fase, aunque pasado el tiempo la pudiera o quisiera alcanzar”⁹⁵.

4. ASPECTOS PROCESALES

Otra de las mayores dificultades que encontramos en las causas por incapacidad del c. 1095 es, precisamente, su prueba en el proceso canónico⁹⁶. Lógicamente, también se presenta este mismo problema en las causas de nulidad matrimonial en las que se alega que uno o los dos contrayentes padecían de inmadurez psicológica en el momento de prestar el consentimiento matrimonial.

a) Algunas consideraciones

Se ha indicado, creo que acertadamente, que, de entrada, se deben evitar dos peligros principales que acechan al tratamiento de las causas en las que se alega la inmadurez psicológica: el primero de ellos es la discrecionalidad del juez eclesiástico que debe juzgar, valorar los síntomas de inmadurez ya que, faltando criterios objetivos de inmadurez, la valoración depende del subjetivo arbitrio del juez y esta legítima discrecionalidad, propia de las decisiones jurisprudenciales, amenaza con transformarse en arbitrariedad, indicándose que, no raramente, el juez “para dar soluciones pastora-

94. c. Alwan, 24 iunii 1999, n.10.

95. c. Turnaturi, 4 martii 1999, n.14.

96. Cfr. F.R.Aznar Gil - R.Román Sánchez, art. cit., 756-62.

les a los fieles que se encuentran en situaciones matrimoniales anómalas, de forma excesivamente leve, a partir del fracaso del matrimonio concluye que la inmadurez de la parte o de las partes ya existía en el momento de las nupcias⁹⁷.

El otro peligro que se denuncia es que el juez proceda al modo del siguiente silogismo: la parte es inmadura; la inmadurez implica la nulidad del matrimonio; por tanto se debe declarar nulo el matrimonio de la parte. Planteamiento que no es correcto: la “mayor” muchas veces depende del juicio del juez; la “menor” es falsa porque no toda inmadurez conlleva la nulidad del matrimonio. Se recuerda, por ello, que el juez debe proceder, normalmente, no por vía deductiva sino por vía inductiva: es decir se debe considerar la madurez de la persona en sus diferentes aspectos (biopsíquica, afectiva, intelectual, crítica, volitiva) en el caso concreto planteado, teniendo en cuenta que la madurez afecta a toda la persona, que para contraer matrimonio se requiere una madurez mínima, básica, y que la madurez se refiere a las facultades superiores de la persona humana, es decir intelectivas y volitivas, ya que en estas facultades los afectos o conmociones pueden ejercer un influjo de tal grado que parte puede padecer un grave defecto de discreción de juicio⁹⁹.

Dicho esto, las decisiones rotales recuerdan, básicamente, algunas cuestiones concretas: se insiste, por ejemplo, en que la grave inmadurez, incapacitante para el consentimiento matrimonial, no se prueba sólo por las pericias psicológicas o psiquiátricas, a pesar de su gran importancia como veremos más adelante, “sino que se presume del modo de actuar del contratante antes y después del matrimonio, de su historia humana y psíquica antes de la prestación del consentimiento, del lugar en el que creció, del grado de madurez humana y afectiva que alcanzó en la adolescencia y de la forma de vivir en el tiempo prematrimonial y, sobre todo, en el tiempo de la relación del noviazgo”¹⁰⁰, por lo que se deben oír a las partes, interrogar a los

97. c. Huber, 22 maii 2002, n.5.

98. Ibid.

99. Ibid. C. J.Errázuriz M., art. cit., 698-712 indica lo que él llama “unas vías de solución” para este problema, pero que en realidad son los principios genéricos ya indicados anteriormente, afirmando a modo de conclusión que el sentido común, sostenido por el sentido de la fe, de los operadores jurídicos y de los peritos es la mayor garantía de objetividad para valorar el influjo de la inmadurez sobre la validez del matrimonio.

100. c. Sable, 24 maii 1999, n.6.

testigos “que, señalando hechos y circunstancias pre y postmatrimoniales, refieren la forma de pensar y de actuar y de comportarse de los contrayentes, y pueden manifestar abundantemente otros indicios preciosos y admíniculos”¹⁰¹, recordándose, evidentemente, que “tanto las partes como los testigos no son peritos en la ciencia psicológica y sólo refieren elementos que permiten delimitar la personalidad del contrayente en el momento de la prestación del consentimiento”¹⁰².

b) La pericia sobre la inmadurez

Claramente puede deducirse de todo cuanto llevamos dicho que debe prestarse una atención especial en las causas de nulidad matrimonial planteadas por la inmadurez de una o de ambas partes a las pericias psicológicas y psiquiátricas, ya que estas pericias, al describirnos técnicamente la personalidad de los interesados, deberán la inmadurez, características, grado o intensidad, repercusión en el matrimonio...

Hay que señalar, ante todo, que en este tipo de causas, como en todas las que se refieren a las incapacidades del c. 1095, “el juez se servirá de uno o varios peritos”¹⁰³. La razón de ello es clara: en estas causas, generalmente, “se requiere el trabajo del psiquiatra o del psicólogo para diagnosticar la condición psíquica de la parte o de las partes en el momento de la celebración del matrimonio”, ya que en este tipo de causas “teniendo en cuenta su naturaleza compleja, apenas es posible que...el juez por su propia ciencia ‘no profesional’ pueda alcanzar la certeza moral...que se requiere por derecho para pronunciar la sentencia afirmativa”¹⁰⁴. No podemos olvidar que la razón profunda de esta exigencia, además de estar exigida por el derecho, radica en que “de la naturaleza de este tema es un instrumento de la prueba, del que el juez, en la mayor parte de los casos, no puede prescindir para alcanzar la certeza moral...para que pueda pronunciar la sentencia en favor de la nulidad del matrimonio”¹⁰⁵.

101. c. Faltin, 24 february 1999, n.4.

102. c. Monier, 10 december 1399, n.7; c. Bottone, 8 october 2005, nn.8-18.

103. Pontificium Consilium de Legum Textibus, “Instructio”, art.cit., art.203,1.

104. *Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal*, “Declaratio de usu periti in causis nullitatis matrimonii”, 16 iunii 1998, in: *Periodica* 87, 1998, 619-22, nn.1-3.

105. *Ibid.*, n.4. Este es, generalmente, el caso de las causas en las que se alega inmadurez en una o en ambas partes, ya que ésta se encuentra en las personas cuyo desarrollo psíquico se ha detenido en la edad juvenil o en las personas que “han regresado” a un estado psíquico anterior.

Ideas constantemente recordadas en las decisiones rotales, ya que “como el juez por su ciencia no profesional difícilmente puede llegar al juicio cierto sobre el grado del influjo de las emociones en el proceso electivo, se debe instituir un perito en la psiquiatría o en la psicología”¹⁰⁶. Idea referida ampliamente en otra c. Monier, del 10 de diciembre de 1999: “como los jueces no son peritos en psicología o psiquiatría, el auxilio del perito o de los peritos tiene una gran importancia porque sus conclusiones iluminan a los jueces. Los jueces no pueden ponerse el vestido del juez”¹⁰⁷. Se afirma, en definitiva, la necesidad de los peritos en este tipo de causas “para que declaren sobre la gravedad de la inmadurez en el tiempo del matrimonio contraído y se defina la condición psíquica del contrayente, si bien sus dictámenes psicológicos no son normas jurídicas”¹⁰⁸, ya que, como se dice en otra c. Alwan del 11 de abril del 2000, “algunos modos de actuar son considerados como inmadurez vulgarmente o por testigos, pero esta inmadurez es diversa de la jurídica, que tiene efecto sobre las facultades psíquicas, mentales y volitivas de la persona... Por lo cual, no siempre se puede tener fe en las descripciones de los testigos”¹⁰⁹.

La pericia es, por tanto, necesaria “a nos ser que, por las circunstancias, esto parezca evidentemente inútil”. La Declaración citada del Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica del año 1998 lo concreta en dos supuestos: “a) cuando en los autos se encuentra algún documento o testimonio tan cualificado que, aunque no se trata de ‘pericia’ en sentido técnico, da al juez prueba suficiente para el caso; b) cuando de los hechos y circunstancias probadas aparece sin duda o la carencia del suficiente uso de razón, o el grave defecto de la discreción de juicio, o la incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio: pues en este caso puede declararse la nulidad del matrimonio por evidente defecto del consentimiento, sin que se requiera una diagnóstico preciso de la causa psíquica por la que se tiene aquel

106. c. Huber, 9 iunii 1999, n.7; c. Huber, 5 martii 1993, n.8; c. Sable, 24 maii 1995 n.7; c. Caberletti, 25 iunii 1999, n.6.

107. c. Monier, 10 decembris 1999, n.7, añadiendo que “esto también es verdad en el otro sentido para los peritos, que no pueden emitir un juicio sobre la validez o no del matrimonio”.

108. c. López-Illana, 20 ianuarii 1999, n.14; c. Monier, 5 februarii 1999, n.11; c. Fal-tin, 24 februarii 1999, n.14; c. Boccafola, 9 decembris 1999, n.8; etc.

109. c. Alwan, 11 aprilis 2008, n.8.

defecto”¹¹⁰. Alguna sentencia rotal, además, especifica que la pericia es realmente inútil en tres casos: a) si en los autos de la causa existe algún documento o testimonio tan cualificado, al que se atribuye tanta fuerza probatoria que el juez adquiere la certeza moral sobre la incapacidad consensual de la parte y, por tanto, puede proceder a dictar sentencia con seguridad “pro nullitate”; b) si de las circunstancias antecedentes, concomitantes y subsiguientes a la celebración del matrimonio se manifiesta de forma evidente alguna de las incapacidades indicadas en el c. 1095; y c) si de los “actis et probatis” sólo es lícito concluir “pro sententia negativa”, ya que si las declaraciones de las partes y de los testigos no denotan ningún signo del grave defecto de discreción de juicio en una u otra parte, en estas circunstancias el trabajo de los peritos parece evidentemente inútil¹¹¹.

Se indica, incluso, que si no puede hacerse la pericia porque “la parte rechaza someterse al examen del perito”, el juez puede pedir al perito un “voto” realizado solamente sobre los autos, que no se considera técnicamente como “pericia” en la psiquiatría y en la psicología: “evidentemente en este caso puede pedirse al perito que exponga la importancia de este “voto” para diagnosticar la verdadera naturaleza del defecto psíquico. Este “voto”, como es evidente, debe ser valorado de manera distinta a la “pericia” psiquiátrica o psicológica en sentido técnico¹¹².

Por otra parte, la pericia psicológica o psiquiátrica, o en su caso el voto, sobre la inmadurez de una o ambas partes, debe realizarse a tenor de la

110. *Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal*, art.cit., n.5, que añade: “sin embargo, en estos casos el juez puede pedir al perito que explique algún documento o hecho que se encuentra o que se afirma en los autos”.

111. c. Huber, 22 maii 2005, n.8.

112. *Supremum Signaturae Apostolicae Tribunal*, art.cit., n.6. Cfr., amén de lo indicado supra en la nota 96, A.C. Martín Martín, “El informe sobre autos: entre la necesidad y la ética profesional”, in: *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro (XIX)*, Salamanca 2009, 219-28; P.Bianchi, “Le cartel-le cliniche nelle cause di nullità”, in: *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 22, 2009, 186-206. Una c. Alwan, 11 aprilis 2000, n.9, realísticamente reconoce que “no es fácil probar el capítulo de nulidad de matrimonio relativo...a la capacidad humana y psíquica de la parte ausente del juicio, porque no siempre los testigos pueden describir bien aquellas cosas, sobre todo si los testigos no conocen personalmente o no lo conocen bien a la parte ausente, o si el ausente niega por carta o contradice lo que el actor dice en el libelo, porque no pueden contrastarse en el ceso, al menos en el interrogatorio, las dos versiones de los hechos. Por lo que, en estos casos, se deben investigar las pruebas en los hechos y en las circunstancias probadas y en las pericias bien realizadas”.

normativa canónica, teniendo en cuenta, entre otras cosas, dos cuestiones: la primera es que el perito debe especificar en su dictamen si ambas partes o una de ellas se encontraban afectadas en el momento de contraer matrimonio por una peculiar anomalía habitual o transitoria, en nuestro caso la inmadurez psicológica o psico-afectiva, cuál era su gravedad, y cuándo, por qué causa y en qué circunstancias se originó y se manifestó, así como que debe especificar “qué efecto produjo la anomalía sobre la facultad de discernimiento y de elección para tomar decisiones graves, y en particular para elegir libremente un estado de vida”(c. 1095,2º), y “la naturaleza y la gravedad de la causa psíquica por la que la parte padece no sólo grave dificultad, sino imposibilidad para hacer frente a las acciones inherentes a las obligaciones del matrimonio” (c. 1095,3º)¹¹³. Y, en segundo lugar, que la pericia es una prueba procesal muy importante, por su cualidad, pero una prueba más que debe valorarse atentamente por el juez teniendo en cuenta “las demás circunstancias de la causa”: el juez debe aceptar o rechazar la pericia exponiendo las razones de su decisión, haciendo constar los motivos de la misma, y no de una forma acrítica ¹¹⁴, como veremos más adelante.

Y, precisamente, en relación con la valoración canónica de las pericias psicológicas o psiquiátricas, las decisiones rotales, lógicamente, recuerdan las normas canónicas establecidas sobre ello, insistiendo en algunos puntos que considero interesantes. Así, por ejemplo, una c. Boccafola, del 13 de julio del 2000, después de señalar que “la inmadurez afectiva que conlleva la incapacidad psíquica por defecto de discreción de juicio y/o por incapacidad de asumir las cargas esenciales conyugales, puede probarse bien directamente por el trabajo de los peritos, diagnosticando el carácter patológico de su causa, bien indirectamente por todos los hechos, circunstancias e indicios aducidos en el juicio por las partes y los testigos”, recuerda “que la inmadurez afectiva, que cada día se aleja más y más como capítulo de nu-

113. Pontificium Consilium de Legum Textibus, “Instructio”, art.cit., art.209. Cfr. c. Boccafola, 17 februarii 2000, n.3, que indica: “la función de los peritos es enseñar al juez: a) sobre la existencia de la perturbación psíquica en la parte que se califica como incapaz en el tiempo del matrimonio; b) sobre la naturaleza, origen y gravedad de esta perturbación; c) sobre el influjo de la perturbación en el proceso de deliberación para el matrimonio y en el cumplimiento de las cargas conyugales”; c. Alwan, 11 aprilis 2000, n.8; c. Huber, 9 iunii 1999, n.7.

114. Ibid., art.212. Sobre todo ello, C. Morán Bustos, “Condiciones de realización de la prueba pericial”, in: Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro (XIX), Salamanca 2009, 227-92.

lidad del matrimonio, se debe entender en sentido jurídico, según como es recibida en el derecho canónico, no en el psiquiátrico. La razón es porque la citada nulidad es efecto de la ley y que tiene lugar cuando se verifican sus requisitos, mientras que el concepto psiquiátrico, que admite grados, se ordena a otros fines. Por lo cual, no cualquier inmadurez psíquica conlleva la nulidad del matrimonio, sino sólo aquella en la que se verifica el defecto de discreción de juicio”¹¹⁵. Se recuerda, además, que, es necesaria la conversión de* las afirmaciones periciales en categorías canónicas, por lo que el juez, como hemos indicado, las debe valorar críticamente, “pues es sabido que el juez no está obligado jurídicamente contra su propia persuasión a conformarse con la opinión de los peritos, que no son cojueces, sino que prestan su consejo, y por tanto no está sujeto a su voto por más erudito y concorde que sea, no debe aplicar su mente a una prueba especial sino que halla la certeza de todas las pruebas deducidas judicialmente en el proceso”¹¹⁶. Una c. “Huber, del 5 de marzo de 1999, recuerda más adecuadamente la tarea del juez en esta materia, al indicar que a éste “le pertenece juzgar si la relación pericial se basa en los principios de la antropología cristiana y si el perito ha realizado la relación según las reglas de su ciencia. Ciertamente, al juez no le compete entrar en el área estrictamente científica del perito; pero el juez no puede contentarse con la suma de los síntomas encontrados en la mujer, que luego se atribuyen a una causa psíquica dotada con un determinado nombre psiquiátrico. Debe insistir para que el perito haga un análisis estructural de la demandada para determinar la causa que de un significado clínico a los síntomas manifestados... entonces, la relación pericial sólo puede admitirse en el campo canónico cuando los signos anómalos manifestados por la mujer se explican e interpretan por una causa de naturaleza psíquica esto es por la inmadurez afectiva”¹¹⁷.

Otras decisiones rotales, sin embargo, teniendo también en cuenta todo lo anteriormente dicho, resaltan el valor de las pruebas periciales psicológicas y psiquiátricas: “Aunque ni los cánones ni la jurisprudencia ni el

115. C. Boccafolo, 13 iulii 2000, n.9; c. Stankiewicz, 23 martii 1999, n.19 donde también recuerda que “la madurez canónica, que se requiere para la validez del consentimiento, ...puede subsistir con leves y moderados estados de anomalía psíquica”.

116. c. López-Illana, 20 ianuarii 1999, n.14; c. Faltin, 24 februarii 1999, n.14.

117. c. Huber, 5 martii 1999, n.8, que indica que el valor probatorio de los “tests” empleados por los peritos, “a lo sumo, pueden confirmar lo que se deduce en otros lugares por las actas, pero no tienen en sí mismos base suficiente para declarar la nulidad”.

Magisterio, se dice en una c. Alwan del 24 de junio de 1999, obligan a los jueces a adherirse a las conclusiones de los peritos, aunque sean concordes, el juez sin embargo tiene la obligación moral, según su conciencia, de atenerse a la conclusión de los peritos cuantas veces, según su juicio, halla comprobadas las opiniones de los peritos en las actas, o confirmadas en las circunstancias y restantes documentos aducidos en la causa”, indicando “que, ciertamente, no se debe confundir entre la estimación científica y médica de las perturbaciones y la prueba jurídica de las capacidades psíquicas de la persona; la primera opinión, la científica, debe ayudar a la otra, que pertenece exclusivamente a la competencia del juez”¹¹⁸. Ideas que también se recuerdan en otra c. Monier, del 10 de diciembre de 1999, cuando se afirma “que el juez no está vinculado por las conclusiones del perito; sin embargo, no se aparte de ellas a no ser por una causa gravísima, por ejemplo si los argumentos no se fundan en las actas, si las conclusiones se evidencian más allá que las premisas, si las mismas se proponen calificadas como meramente posibles o probables y no con certeza moral u si no se asumen los principios de la antropología cristiana, sino que más bien el perito se adhiere a principios determinísticos o inmanentes”¹¹⁹

c) Las cualidades de los peritos

Finalmente, hay que tener en cuenta que la legislación de la iglesia presta una especial atención a las cualidades que deben tener los peritos psiquiatras y psicólogos en este tipo de causas, consciente de la importancia que éstos tienen para obtener una pericia adecuada para el fin propuesto. Así, por ejemplo, indica las siguientes cualidades que debe poseer el perito psicólogo que ayuda en el discernimiento de la vocación sacerdotal y religiosa: el psicólogo, en este caso concreto, además de tener profesionalidad y competencia científica, debe “distinguirse por su sólida madurez y espiritualidad, debe inspirarse en una antropología que comparta abiertamente la concepción cristiana sobre la persona, la sexualidad, la vocación al sacerdocio y al celibato, de tal modo que su intervención tenga en cuenta el misterio del hombre en su diálogo personal con Dios, según la visión de la Igle-

118. c. Alwan, 24 iunii 1999, n.11.

119. c. Monier, 10 decembris 1999, n.7.; c. Monier, 5 februarii 1999, n.11.

sia”¹²⁰. Requisitos perfectamente comprensibles dada la finalidad específica de estos dictámenes psicológicos.

El ordenamiento canónico también recuerda las cualidades que deben poseer los peritos psiquiatras y psicólogos que intervienen en las causas de nulidad matrimonial: la Instrucción “*Dignitas connubii*”, recapitulando lo ya establecido anteriormente, recuerda que, para actuar como perito en las causas de nulidad por incapacidad del c. 1095, se debe elegir a personas idóneas, esto es cualificadas profesionalmente como tales, que gocen de ciencia y experiencia, en esta materia, y que sean recomendables por su religiosidad y honradez¹²¹. Se insiste, además, como ya hemos ido viendo en las distintas decisiones rotales, en que “hay que poner el máximo cuidado en elegir peritos que sigan los principios de la antropología cristiana”¹²²: expresión con la que, al menos, se debe entender que la antropología en la que se basa el perito no es contraria a los principios que inspiran la antropología cristiana, la visión cristiana del hombre y de la vida, siendo lógicamente lo ideal que los peritos se inspiren en una antropología que comparta abiertamente la concepción cristiana sobre la persona humana, la sexualidad...

Benedicto XVI, de hecho, alertaba una vez más en su discurso al tribunal de la Rota Romana del 2009 sobre “el riesgo de caer en un pesimismo antropológico que, a la luz de la situación cultural actual, considera casi imposible casarse”, ya que “no se pueden confundir con la verdadera incapacidad consensual las dificultades reales en que muchos se encuentran... legando a admitir que la unión matrimonial sea impensable e impracticable”; rechazaba, igualmente, “ópticas reduccionistas que idealizan en el plano del bienestar humano la realización efectiva de una verdadera comunión de vida y de amor, y la convierten “en esencialmente dependiente sólo de

120. Congregación para la Educación Católica, “Orientaciones para el uso de las competencias de la psicología”, art. cit., n.6. No hay que olvidar, por otra parte, que estos dictámenes no son “pericias” sino consultas privadas, por lo que se recuerda que se necesita el consentimiento del candidato tanto para su realización (n.5 como para su consulta por los formadores (nn.12-16. Evidentemente éste no es el caso de la pericia psiquiátrica o psicológica requerida para las causas de incapacidad del c. 1095.

121. Cfr. F.R.Aznar Gil, “El perito psicólogo o psiquiatra en los procesos canónicos de nulidad matrimonial”, in: Estudios de derecho matrimonial y procesal canónico, Salamanca 1999, 235-91.

122. Pontificum Consilium de Legum Textibus, “Instructio”, art. cit., art.205. Cfr. F.R.Aznar Gil, “Peritos y pericias sobre el c. 1095 a tenor de la Instrucción ‘*Dignitas Connubii*’”, in: Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro (XVIII), Salamanca 2007, 55-78.

factores accidentales, y no en el ejercicio de la libertad humana apoyada por la gracia". También se rechazan "algunas corrientes antropológicas humanistas, orientadas a la autorrealización y a la autotranscendencia egocéntrica", y que idealizan de tal forma la persona humana y el matrimonio que acaban por negar la capacidad psíquica de muchas personas, fundándola en elementos que no corresponden a las exigencias esenciales del vínculo conyugal"¹²³.

5. CONCLUSIONES

"Es necesario, ante todo, decía Benedicto XVI en su discurso al Tribunal Apostólico de la Rota Romana, redescubrir en positivo la capacidad que en principio tiene toda persona humana de casarse en virtud de su misma naturaleza de hombre o de mujer.. La reafirmación de la capacidad innata humana al matrimonio es precisamente el punto de partida para ayudar a las personas a descubrir la realidad natural del matrimonio y la relevancia que tiene en el plano de la salvación. Lo que en definitiva está en juego es la misma verdad sobre el matrimonio y sobre su intrínseca naturaleza jurídica, presupuesto imprescindible para poder aprehender y valorar la capacidad necesaria para casarse"¹²⁴. Se trata, en suma, de reconocer la condición presente de la persona humana, "caída" y "redimida", que no ha perdido su capacidad de amar como autodonación de sí mismo, aunque sea imperfectamente: el hombre débil, dice G. Versaldi, por las consecuencias heredadas de la culpa originaria, sigue siendo capaz de autodonarse, también su naturaleza está sustancialmente llamada a relacionarse con los otros en un amor de donación si bien debe empeñarse en una lucha contra la concupiscencia¹²⁵.

123. Así, por ejemplo, pueden verse las consideraciones hechas sobre el psicoanálisis y el determinismo, que limita la libertad humana, en cun c. Huber, 22 maii 2002, n.7. Cfr. J.I.Bañares, "Antropología cristiana y peritaje psiquiátrico en las causas matrimoniales", in: *Ius Canonicum* 80, 2000, 413-37; c. Izzi, *Valutazione del fondamento antropologico della perizia*, Roma 2004; C. Izzi, "Prueba pericial y visión cristiana de la persona en la jurisprudencia de la Rota Romana", in: *Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro (XIX)*, Salamanca 2009, 159-74.

124. Benedicto XVI, "Discurso al Tribunal Apostólico de la Rota Romana", art. cit.

125. G. Versaldi, art. cit., 573.

La realidad, sin embargo, nos dice que hay otros obstáculos en el camino que conduce a una condición adulta normal: “el desarrollo humano, de hecho, es complejo y arduo, hasta el punto que en sus diversas etapas se pueden encontrar obstáculos que ralenticen o incluso bloqueen el normal desarrollo, determinando condiciones de ulterior debilidad e incluso de patología, tanto a nivel físico como psíquico”¹²⁶. Y de hecho, como ya indicábamos al inicio de este artículo, asistimos actualmente en nuestra sociedad a una proliferación y extensión de los denominados cuadros morbosos de riesgo, tales como los trastornos disociativos, del comportamiento alimentario, de la adaptación, del stres post-traumático, de orientaciones perversas de la sexualidad, de trastornos del control de los instintos, etc., así como de otras situaciones, como el uso indiscriminado de la sexualidad, de los trastornos de la identidad, de la dificultad de comunicación, de las dificultades a nivel sexual, etc., amén de las ya tradicionales anomalías y enfermedades psíquicas, que no sólo dificultan las relaciones interpersonales conyugales sino que pueden afectar gravemente la capacidad consensual de las partes para constituir válidamente el matrimonio.

Una especial importancia adquiere, en este contexto, la denominada inmadurez psicológica, ampliamente extendida en nuestra sociedad, debida a múltiples causas y factores, que produce las denominadas “interminables adolescencias”, y que tiene una particular relevancia negativa tanto en el ámbito de las relaciones interpersonales conyugales como en otras áreas donde entre en juego el compromiso personal, como es el ámbito de las vocaciones al sacerdocio. La prevención de estas situaciones se me antoja ciertamente difícil, y más a largo que a corto y medio plazo, debido a la complejidad de las causas que las provocan: habrá que insistir en una adecuada integración de los factores que constituyen la personalidad, especialmente el de la sexualidad, en el apoyo de la cultura familiar, en la idoneidad de la persona con la que se quiere constituir el matrimonio, en la protección del noviazgo verdadero¹²⁷, en la consulta y psicoterapia adecuada cuando se detecten situaciones psicológicas anómalas, en la atención pastoral prematrimonial...

126. Ibid.

127. Aunque éste no siempre garantiza la viabilidad del matrimonio: cfr. L.Armentia Espigares, “Noviazgos largos z convivencias matrimoniales efímeras”, in: Estudios Eclesiásticos 83, 2008, 575-803.

La jurisprudencia del Tribunal Apostólico de la Iota, «)mana reconoce que uno de los motivos, cada vez más frecuentemente alegado ante los tribunales eclesiásticos como causa de nulidad matrimonial, es la denominada inmadurez psíquica o psicológica o psico-afectiva de una o de ambas partes; que este término es difícil de describir y difícil de definir con exactitud por la pluralidad de contenidos que puede abarcar, así como por sus diferentes interpretaciones; que sus efectos, perversos, dificultan las relaciones interpersonales conyugales pero que, generalmente, no incapacita a la persona para prestar un válido consentimiento matrimonial ya que, para contraer matrimonio, no se exige una madurez plena de los contrayentes sino que es suficiente la denominada madurez canónica; que, sin embargo, también se reconoce que sus efectos pueden afectar a las facultades intelectivas y volitivas de la persona, impidiendo en este caso la prestación de un válido consentimiento matrimonial, bien por provocar en las personas un grave defecto de la facultad crítica y electiva (c. 1095,2°), que en mi opinión es lo más habitual, o bien por incapacidad de la persona para asumir obligaciones esenciales conyugales (c. 1095,3°), siendo afirmativas “pro nullitate” las mayor parte de las decisiones rotales examinadas.

La grave inmadurez psicológica incapacitante debe ser probada, ya que se presume la capacidad natural de las personas, usando los medios establecidos para ello en la legislación canónica: es decir, teniendo la pericia psicológica y psiquiátrica, realizada a tenor de las normas canónicas, y las restantes pruebas (declaraciones de las partes, de los testigos, etc.) que ponen de relieve las circunstancias en que se desarrolló la persona así como las manifestaciones de la grave inmadurez psicológica. Muy previsiblemente, por tanto, seguiremos asistiendo a la presencia de abundantes causas de nulidad matrimonial por inmadurez psicológica ante nuestros tribunales, así como a las declaraciones de nulidad matrimonial por la misma causa, siendo ello un reflejo y consecuencia de lo que está sucediendo en nuestra sociedad

ANEXO: JURISPRUDENCIA ROTAL RECIENTE SOBRE LA INMADUREZ

- c. López-Illana, 20 ianuarii 1999, SDRRT 91, 2005, 16-40: afirmativa c. 1095,2°.
- c. Monier, 5 februarii 1999, SDRRT 91, 2005, 58-68: afirmativa c. 1095,2°
- c. Faltin, 24 februarii 1999, SDRRT 91, 2005, 69-79: afirmativa c. 1095,2°
- c. Turnaturi, 4 martii 1999, SDRRT 91, 2005, 149-65: afirmativa c. 1095,2° y 3°
- c. Huber, 5 martii 1999, SDRRT 91, 2005, 166-76: afirmativa c. 1095,3°
- c. Serrano-Ruiz, 23 aprilis 1999, SDRRT 91, 2005, 2005, 312-27: negativa
- c. Faltin, 5 maii 1999, SDRRT 91, 2005, 350-61: afirmativa c. 1095,3°
- c. Civili, 20 maii 1999, SDRRT 91, 2005, 91, 2005, 393-400: negativa
- c. Sable, 24 maii 1999, SDRRT 91, 2005, 408-17: afirmativa c. 1095,2°
- c. Huber, 9 iunii 1999, SDRRT 91, 2005, 447-56: afirmativa c. 1095,2° y 3°.
- c. Alwan, 24 iunii 1999, SDRRT 91, 2005, 473-86: afirmativa c. 1095,3°
- c. Caberletii, 25 iunii 1999, SDRRT 91, 2005, 487-507: afirmativa c. 1095,3°
- c. Pinto, 25 iunii 1999, SDRRT 91, 2005, 508-25: afirmativa c. 1095,2° y 3°
- c. Boccafola, 9 decembris 1999, SDRRT 91, 2005, 767-75: afirmativa c. 1095,2°
- c. Monier, 10 decembris 1999, SDRRT 91, 2005, 776-82: afirmativa c. 1095,2°
- c. Pinto, 28 ianuarii 2000, SDRRT 92, 2007, 127-27: afirmativa c. 1095,2°
- c. Boccafola, 17 februarii 2000, SDRRT 92, 2007, 175-84: afirmativa c. 1095,2°
- c. Serrano Ruiz, 25 februarii 2000, SDRRT 92, 2007, 199-206: afirmativa c. 1095,2°
- c. Falrin, 22 martii 2000, SDRRT 92, 2007, 242-48: afirmativa c. 1095,2°
- c. Stankiewicz, 23 martii 2000, SDRRT 92, 2007, 248-67: negativa
- c. Alwan, 11 aprilis 2000, SDRRT 92, 2007, 316-28: negativa
- c. Faltin, 16 maii 2000, SDRRT 92, 2007, 372-78: negativa
- c. Boccafola, 13 iulii 2000, SDRRT 92, 2007, 507-16: afirmativa c. 1095,2°
- c. Caberletti, 21 iulii 2000, SDRRT 92, 2007, 553-75: afirmativa c. 1095,2°
- c. Huber, 22 maii 2002, Ius Ecclesiae 17, 2005, 683-93: negativa
- c. Bottone, 6 octobris 2005, Ius Ecclesiae 18, 2006, 702-19: afirmativa c. 1095,2°

COMENTARIO A LA INSTRUCCIÓN SANCTORUM MATER

José BONET ALCÓN

SUMARIO: *I. Introducción. II. Estructura de la Instrucción Sanctorum Mater. III. Características generales de la Instrucción. IV. Características especiales de la Instrucción. V. Interrogantes relativos a la aplicación de la Instrucción. VI. Valoración del documento pontificio y posibles consecuencias.*

I. INTRODUCCIÓN

La presente Instrucción de la Congregación para las Causas de los Santos tiene fecha del 17 de mayo de 2007. Es importante la Presentación del Documento por el entonces Prefecto de la Congregación, Cardenal José Saraiva Martins. Porque en ella recuerda la calificación técnica de *Instrucción*, de acuerdo al CIC can. 34 § 1, que es un acto administrativo y no legislativo; que no modifica la ley vigente¹. Y además señala cuatro motivos por los que se ha llegado a la presente Instrucción.

Al referirse al primero de ellos, afirma que los 25 años transcurridos han confirmado la bondad substancial de las normas de 1983. Pero, no obstante, a lo largo de los años se ha advertido que algunas normas no siempre han sido bien entendidas y aplicadas con la debida precisión en algunas diócesis. Esto justifica las aclaraciones que la Instrucción lleva consigo.

1. Dicha legislación vigente esta constituida por la Constitución Apostólica *Divinus perfectionis Magister* del 25/01/83 y por las *Normae Servandae* del 7/02/83, dirigida a los Obispos para la investigación a realizar en las Causas de los Santos.

Asimismo, en segundo lugar, indica que es una realidad que no todas las diócesis pueden contar con personas especializadas y con experiencia práctica para las tareas inherentes a una causa de canonización como las que tienen que cumplir el delegado del Obispo, los censores teólogos para el examen de los escritos, los peritos en materia histórica y archivística para la reunión de los documentos, etc. De ahí que la Instrucción sirva de guía y como de vademecum completo y sistemático que facilite los trabajos, en todos los pasos que se deban cumplir, desde el comienzo hasta el envío de la causa a la Congregación de las Causas de los Santos.

En tercer lugar, se indica también que en los procesos de beatificación y canonización, a propósito de las normas vigentes, se difundió la idea, aunque sin fundamento, de que la tradicional metodología procesal había sido sustituida por una investigación de carácter histórico crítico. La presente Instrucción, sin quitarle importancia a la rigurosa investigación histórica, reivindica fuertemente la sustancia procesal de estas causas. Y con ello, aunque no se lo explicita en esta Presentación por el Cardenal Prefecto de la Congregación, se reafirma la importancia de la prueba testifical, especialmente en las causas recientes.

Por último, como cuarto motivo que dio lugar a la presente Instrucción, se indica que para algunos no quedó suficientemente claro que, para iniciar el proceso de beatificación y canonización en una diócesis, debe estar previamente probada la existencia de la fama de santidad o de martirio del siervo de Dios, de tal manera que una parte consistente de fieles se dirijan a él en la oración y atribuyan a su intercesión la obtención de gracias y favores.

La Presentación advierte cómo en el texto de la Instrucción aparecen los términos de Obispo diocesano o Eparca, y sus correlativos de diócesis o eparquía, con lo que se reafirma que la normativa es la misma para la Iglesia de rito latino y para las Iglesias Orientales, siempre bajo la competencia de la Congregación de las Causas de los Santos².

Vemos en esta importante Presentación el interés de mostrar que no ha habido ningún cambio en la normativa, haciendo a la misma más riguro-

2. Tras la Presentación en la Sala de Prensa de la Santa Sede el Cardenal Saraiva Martins, Prefecto entonces de la Congregación de las Causas de los Santos, mostró la Estadística de las beatificaciones y canonizaciones realizadas en el pontificado de Benedicto XVI, con apenas dos años y medio de duración.

sa, sino que se ha tratado de obtener una mayor claridad y una más cuidadosa aplicación de la legislación vigente. Ello, no obstante, como podremos ver en este modesto comentario, al comparar los textos pontificios, ha implicado establecer precisiones y acentuaciones que, en cierto modo, pueden aparecer como novedad.

II. ESTRUCTURA DE LA INSTRUCCIÓN SANCTORUM MATER

La Instrucción consta de 150 artículos, a los que se agrega un Apéndice de 15 artículos³. Tras una Introducción, el documento se estructura en Partes, dentro de las cuales encontramos Títulos, y, a veces, dentro de éstos, Capítulos, para terminar con los artículos. Esta estructuración recuerda al Código de Derecho Canónico. Las partes del documento son seis.

La Parte I se denomina, en forma general, “Causas de beatificación y canonización” y en ella encontramos cinco Títulos. El primero de ellos se refiere a “Elementos preliminares”. Es importante, entre otras cosas, porque se indica que, además de las prescripciones particulares, se deben observar también las normas sobre los procesos, tanto del CIC, como del CCEO⁴. El Título II se refiere a la Fama de santidad o de martirio y a la fama de gracias y favores. El recoger la documentación que acredite dicha fama se presenta como tarea del postulador, previa a la presentación de la causa⁵. Los otros tres Títulos de esta Parte se refieren a la persona física o jurídica del actor, a la persona del postulador y al Obispo competente.

La Parte II, denominada “Fase preliminar de la causa” se articula en ocho Títulos. Lógicamente en ella se encuentra, tanto la presentación del libelo como la aceptación del mismo. Y lo que sigue después, que es la doble

3. Observemos que los 150 artículos de la Instrucción, más los 15 del Apéndice están dados para aclarar y obtener una mejor aplicación de los solos 36 números de las *Normae Servandae*. Esta gran desproporción, aunque sólo sea cuantitativa, entre lo que son las normas legislativas y las disposiciones administrativas para su mejor aplicación, parecería indicar, quizá, una cierta insuficiencia de las primeras.

4. Se debe notar que ya en el primer Título se cita en nota al CIC 17, en la normativa propia de las Causas de beatificación y canonización, en el Libro IV, acerca de los procesos. Esta referencia se encontrará en otros lugares más explícitamente.

5. Notemos que sobre este tema se cita en nota la gran obra *De Servorum Dei beatificatione et Beatorum canonizatione* de Benedicto XIV. Y, por otra parte, parecería que en las *Normae Servandae* dicha fama se interpretaba como que surgía de la doble consulta del Obispo diocesano a los otros Obispos y al Pueblo de Dios. Tendríamos entonces la necesidad de obtener por adelantado esta importantísima prueba.

consulta a los Obispos y al Pueblo de Dios. Ésta última se denomina “Publicación del libelo”. En esta Parte, en los Títulos II y III, se realiza una doble distinción de las causas, según que sean recientes o antiguas; y según sean acerca de las virtudes heroicas o del martirio. También, a propósito del libelo, se hace referencia a otro tipo de causas, las de un supuesto milagro. Por último, se debe notar que el último Título de esta Parte trata del “*Nihil obstat*” de la Santa Sede. Esto porque el Art. 45 § 1, el primero de este Título, señala que “se aconseja” que el Obispo diocesano o eparquial, antes de aceptar el libelo de petición del postulador, consulte a la Congregación de las Causas de los Santos, para saber si, por parte de la Santa Sede, existe algún obstáculo para la causa⁶.

La Parte III, denominada genéricamente “Instrucción de la causa”, aunque a dicha instrucción se refieran más particularmente las Partes siguientes del documento, tiene sólo tres títulos. El más importante, el segundo de ellos, se subdivide en cuatro capítulos, referidos a los oficiales del procedimiento instructorio en particular. Los indicados oficiales son: el Delegado del Obispo, el Promotor de Justicia, el Notario y el Perito médico, para las causas de presuntos milagros, en el caso de que éstos consistan en curaciones.

La Parte IV se refiere a las “Pruebas documentales”. Hay en ella sólo dos Títulos, el primero referido a los Censores teólogos, y el segundo a los Peritos históricos y archivísticos. Como particularidad señalamos que en el Art. 64 § 2, se indica que “se aconseja” que dichos censores examinen también los escritos inéditos del siervo de Dios⁷. También constituye una novedad lo indicado en el § 3 del mismo Art. 64 de la Instrucción, sobre que los censores teólogos describan también en su dictamen la personalidad y la espiritualidad del siervo de Dios que surja de sus escritos⁸. En cuanto al Título II de esta Parte, referido a los Peritos históricos, el documento que co-

6. Notemos que en las *Normae servandae*, n. 15, c, que cita en nota la misma Instrucción, esta consulta a la Santa Sede se realizaba después de obtenida la prueba documental, mientras se preparaban los interrogatorios para los testigos, por parte del Promotor de Justicia.

7. Notemos que en el número 13 de las *Normae servandae* se indica que tal examen debe ser realizado sobre los escritos publicados del siervo de Dios.

8. Al indicar que lo establecido en la presente Instrucción es algo nuevo no es nuestra intención censurarlo. Al contrario, en este caso subrayamos que consideramos muy positivo lo que la Instrucción determina.

mentamos lo llama también “Comisión histórica” e indica, en el Art. 68 § 1 de la Instrucción, que debe estar formada por lo menos por tres peritos⁹. Este título II de las Pruebas documentales posee cuatro capítulos. Se indica, en el Art. 69 § 1, que uno de los peritos que el Obispo puede nombrar puede ser un miembro del instituto de vida consagrada o de la sociedad de vida apostólica o de la asociación clerical y/o laical a la que pertenecía el siervo de Dios. Y se agrega, en el § 2 del mismo artículo, que ello puede ser útil, dado que se tendrán que consultar los archivos del instituto, de la sociedad o de la asociación¹⁰. Lógicamente, los indicados capítulos se refieren con minuciosidad al modo como los peritos deberán realizar su relación que, a diferencia de la de los censores teólogos, deberá ser conjunta; en cambio, dichos peritos deberán ser llamados a declarar por separado, como testigos de oficio. En los §§ 2 y 3 del Art. 76 de la Instrucción se indica cómo realizar estas declaraciones.

La Parte V del documento, dedicada a las “Pruebas testificales”, es la más voluminosa y, aparentemente, la más importante del documento. Abarca del Art. 77 al Art. 116. Está dividida en diez Títulos, varios de los cuales se subdividen, a su vez, en capítulos. Se incluye, lógicamente, la posibilidad de realizar interrogatorios “*ne pereant probationes*”, para el caso de que haya testigos ancianos o enfermos, cuya declaración se realizará antes de que se terminen de recoger las pruebas documentales¹¹. También se indica, en el Art. 83 § 1, la posibilidad de que alguna persona desee presentar una declaración escrita acerca de la vida o de la muerte, incluso de alguien cuya causa todavía no se haya iniciado¹². Según la Instrucción, a dicha declaración se la denomina “*ad rei perpetuam memoriam*”. El Título IV de esta Parte se

9. En el n. 14, b, que la misma Instrucción cita en nota, se indica que para la búsqueda documental el Obispo se servirá, principalmente si se trata de causas antiguas, de la ayuda de peritos en historia y archivística. Es decir, que no aparece la exigencia como absoluta para las causas recientes. Aunque estimemos muy conveniente la exigencia del nuevo documento. Y, por otra parte, puede notarse que tampoco las *NS* exigían que los indicados peritos fueran al menos tres. De tal manera que podía entenderse, entendemos que razonablemente, que tal función la cumplieran dos peritos.

10. Esto se indica teniendo en cuenta el Art. 50 § 1 de la Instrucción, según el cual el Obispo no encomendará cargos a personas pertenecientes al instituto, sociedad o asociación, a la que hubiera pertenecido el siervo de Dios. Entendemos que la prohibición se entiende que incluye a las causas que corresponden a los fundadores de las distintas instituciones. Pero no dejamos de señalar que en el n. 14, b, de las *NS*, no aparece esta limitación.

11. Esto lo encontramos tal cual en las *NS*, 16, a.

12. En las *NS* lo encontramos en el n. 24.

refiere con minuciosidad a la “Primera sesión o sesión de apertura”. Sobre ella se indican los participantes y lo que deben incluir las Actas de tal sesión, que es por demás minucioso. En el Art. 89 se señala en once números lo que debe figurar: desde el rescripto de traslado de competencia, si lo hay, hasta la carta con el *nihil obstat* de la Santa Sede; desde la documentación presentada al Obispo sobre la fama de santidad o de martirio y la *fama signorum* hasta el libelo de demanda del postulador, junto con el material prescrito, y, lógicamente el mandato del postulador; desde el parecer de los demás Obispos hasta “el edicto del Obispo”¹³; desde los decretos de nombramiento de los oficiales, hasta los dictámenes de los censores teólogos y el material recogido por los peritos históricos y archivísticos, con su relación.

La misma Parte V del documento, en su Título V, se refiere a la participación del promotor de justicia en los interrogatorios de los testigos. En el Art. 91 § 1 se establece que dicho promotor de justicia “debe estar físicamente presente, con continuidad y de manera activa y sistemática, en cada una de las sesiones”. Lo que se completa en el § 3 del mismo Artículo diciendo que “la ausencia del promotor de justicia sólo puede deberse a graves motivos”¹⁴. El Título VI de la Parte a que ahora nos referimos trata de la participación del perito médico, en el caso de que la causa se realice sobre un presunto milagro de curación. Y en el Título VII se refiere a la participación del postulador. Ahí, en el Art. 94, se dice que “teniendo en cuenta la jurisprudencia consolidada de la Congregación, el postulador y/o el vicepostulador no deben participar en las sesiones del interrogatorio de los testigos. A lo que se agrega, en el Art. 95 § 1, que “una vez publicadas las actas del procedimiento, se debe dar al postulador la facultad de examinar las declaraciones de los testigos y los documentos”¹⁵.

El Título VIII de esta Parte V es el más minucioso de todos. Se refiere a “Los testigos y sus declaraciones”, y consta de seis capítulos. Sobre

13. Se entiende que tal edicto es el de la consulta al Pueblo de Dios; y sería lógico, aunque curiosamente no se explicita en la Instrucción, que se deban incluir las opiniones llegadas al Obispo como resultado de la indicada consulta. Cf. al respecto las *NS*, n. 11 b.

14. Esta formulación contrasta con la del número 16 b, de las *NS*, donde dicha presencia no parece urgirse con la misma exigencia.

15. Debe notarse que la prohibición explicitada en el Art. 94 de la Instrucción parece estar en contraste con lo que formula la normativa de las *NS*, n. 27 c. En efecto. Allí se dice que “al postulador ha de dársele también la facultad de inspeccionar las actas y documentos, a fin de que, si lo juzgare necesario, pueda pedir nuevas pruebas”. No se dice claramente que esa facultad sólo pueda ejercerse después de la publicación de las actas. Es curioso

quienes pueden ser y quienes no pueden ser testigos, el documento repite lo ya establecido claramente en las *NS*. Sobre las “Declaraciones de los testigos” se establece en el Art. 103 § 1 que “el testigo debe referirse a hechos concretos y, en el procedimiento sobre las virtudes, ha de aportar ejemplos concretos del ejercicio heroico de éstas”. Se indica que el testigo puede entregar una declaración escrita, tanto en el interrogatorio como en otro momento, pero se advierte en el Art. 106 que “una declaración escrita no sustituye el testimonio oral del autor de esa declaración”. Cuando el procedimiento versa sobre una supuesta curación milagrosa se tratará de obtener el testimonio de los médicos que atendieron al enfermo y en el caso de que se rehusaren se tratará de obtener una declaración escrita sobre la enfermedad y su curso (Art. 107 § 1). Y en el Art. 108 aparece la figura del intermediario, persona experta en materia médica, que reciba el testimonio de los médicos. El documento se refiere también a los peritos médicos “*ab inspectio- ne*”, que tratarán de comprobar el estado de salud en el presente y la persistencia de la curación del enfermo sobre el que presuntamente se realizó el milagro (Arts. 109 y 110).

Los últimos Títulos de esta Parte V se refieren al uso del magnetófono y del ordenador (computadora); y al procedimiento rogatorio. Este último punto se articula en dos capítulos referidos al interrogatorio de los testigos y a la conservación y envío de las actas.

La Parte VI del documento también es minuciosa. Se refiere a la “Clausura del procedimiento instructorio”. Consta de ocho Títulos, los dos

que la nota del indicado Art. 94 de la Instrucción se refiere al CIC can. 1559, que se refiere al actor, con su limitación a participar en el proceso ordinario; en cambio, el postulador no es asimilado al abogado, con las facultades que posee en dicho proceso. Ello ha dado lugar a que autores como el conocido ROMUALDO RODRIGO, en su libro *Manual para instruir los procesos de canonización*, Salamanca, 1988, en la pág. 43, diga que el postulador “puede asistir al interrogatorio de los testigos” y “puede sugerir preguntas”. Lo cual es corroborado y calificado de “evidente” en la nota 3 de la misma página. Por otra parte, otros autores, como HENRYK MISZTAL, en su obra *Le cause di canonizzazione*, Città del Vaticano, 2005, libro publicado por la misma Congregación de las Causas de los Santos, en la página 207, leemos: “*Durante l’istruttoria o almeno dopo la sua conclusiones... il postulatore ha il diritto di consultare tutti gli atti*”. Sobre este tema de la consulta de las actas a lo largo de la Instrucción no dicen nada ni las *NS* ni la nueva Instrucción. Pero en todo el contexto del nuevo documento y en su espíritu parece claro que dicho postulador puede ver las actas **sólo** después de la publicación de las mismas, es decir, al final, tras la conclusión y no durante la instrucción. Advertimos que, al señalar estos puntos, a los efectos de realizar un examen objetivo del nuevo documento, no dejamos de ver las razones en pro de la seguridad jurídica con que se realizan las precisiones y determinaciones de la Instrucción.

últimos subdivididos en capítulos. Comienza esta Parte con la *Declaración de no culto*, que atestigua el cumplimiento de los prescrito en los Decretos de Urbano VIII (Art. 119 § 1). Prosigue con la *Publicación de las actas*. Este es el momento en el que, además del promotor de Justicia, se concede al postulador y/o el vicepostulador, y sólo a ellos, la facultad de examinar las actas procesales. Deberán mantener secreto absoluto sobre su contenido, ya que están protegidas por el secreto instructorio (Art. 122 § 1). En el § 2 del mismo Artículo se dice que dichos postulador y/o vicepostulador “pueden sugerir al Obispo o a su delegado que se completen las pruebas con el interrogatorio de otros testigos y/o la búsqueda de nuevos documentos¹⁶. El Título siguiente, el III, se refiere a la *Traducción de las actas* a una lengua admitida por la Congregación (Art. 124 § 1). Y se aclara que los indicados idiomas son el latín, francés, inglés, italiano, portugués y español¹⁷.

En la misma Parte VI del documento, el Título IV se refiere a la *Copia conforme con las actas originales*. Las indicadas actas originales constituyen el *arquetipo* (Art. 128). En cambio, a la copia conforme se la llama *transunto* (Art. 129 § 2). El copista debe jurar que cumplirá bien su función (Art. 130 § 2); y al concluir su trabajo debe jurar haber cumplido bien su función (Art. 132 § 2)¹⁸. El Título V de la misma Parte VI se refiere al *Cotejo de las actas* (“*collatio et auscultatio*”). Se comprueba que todas las páginas del *arquetipo* y del *transunto* tienen la misma numeración (*collatio*) (Art. 134 § 1). A la vez se coteja el *transunto* con el *arquetipo* para comprobar que el contenido de ambos es idéntico (*auscultatio*) (Art. 134 § 2). El

16. En el presente Artículo esta facultad se expresa como una simple posible “sugerencia”. En el Art. 95 § 2 de la Instrucción se indica que el postulador “puede solicitar” que se completen las pruebas. En cambio en las *NS*, n. 27, c, la expresión es: que al postulador “ha de dársele” la facultad de inspeccionar las actas, para poder completar las pruebas, si fuera conveniente”. Aparentemente, el completar las pruebas a pedido del postulador en la normativa vigente parece acercarse a un derecho; mientras en la Instrucción parece limitada a una casi tímida “sugerencia”, con menos fuerza.

17. No se entiende cómo no se incluye el idioma alemán y el polaco. Y quizá, con el tiempo habría que pensar en incluir el ruso y el griego.

18. En este Título y a continuación de los Artículos anteriores nos encontramos con el Art. 133 que dice: “No basta que el copista afirme genéricamente haber cumplido su encargo con diligencia”. No se entiende bien lo que quiere decir. Seguramente deberá afirmar que lo ha hecho con absoluta fidelidad al texto original, incluso en sus puntos, comas y acentos; y sin cambiar nunca una palabra por otra, ni modificar en nada la redacción. La minuciosidad del documento que comentamos, incluso con referencia a detalles de fórmulas y otros menos importantes, parecería que exigiría mayor precisión en este punto.

notario certifica la correspondencia del *transunto* con el *arquetipo* (Art. 135 § 1). El notario o un notario adjunto pondrá al pie de cada página su sello y su sigla, tanto en el *arquetipo* como en el *transunto* (Art. 135 § 2)¹⁹. Y todavía el texto de la Instrucción determina que se levanta acta de cada una de las sesiones celebradas para la *collatio* y el cotejo (Art. 135 § 3)²⁰. Además, en el Art. 136 se indica que no es suficiente que el Obispo o su delegado atestigüen de un modo genérico que la *collatio* y el cotejo se han realizado correctamente²¹. Terminadas la *collatio* y el cotejo del *transunto* con el *arquetipo*, el copista preparará una segunda copia conforme con el original, llamada *copia pública*, para cuya realización será suficiente fotocopiar el *transunto*, que lleva ya en cada página el sello y la sigla del notario (Art. 137 §§ 1 y 2).

El Título VI de la misma Parte VI se denomina *El portador* (“*portitor*”), que es el encargado de entregar las actas del procedimiento a la Congregación de las Causas de los Santos. Deberá ser nombrado por el Obispo o su delegado mediante decreto (Art. 138 § 1). Deben enviarse a la Congregación el *transunto*, la *copia pública*, un ejemplar de las publicaciones del Siervo de Dios ya examinadas por los censores teólogos y sus dictámenes escritos. Si se han traducido las actas, se envían asimismo a la Congregación dos ejemplares de la traducción. Los escritos del Siervo de Dios y los documentos recogidos por los peritos históricos y archivísticos se pueden transmitir a la Congregación en el idioma original. En cambio los votos de los censores teólogos deben traducirse a un idioma admitido por la Congregación (Art. 138 §§ 2, 3, 4 y 5). El postulador o el vicepostulador pueden desempeñar la tarea de portador, si reciben el nombramiento correspondiente (Art. 139). Las actas deben hacerse llegar a la Congregación por un procedimiento seguro (por ejemplo, a mano o en la valija diplomática de la Santa Sede, etc.) (Art. 140)²².

19. El texto de la Instrucción especifica más minuciosamente lo establecido en las *NS*, n. 30, a.

20. Notemos que esta disposición es nueva, ya que las *NS* no dicen nada al respecto.

21. No se entiende bien el sentido de esta disposición. Tal vez se quiere decir que el Obispo o su delegado deberán atestiguar el día, la hora y el lugar en que fueron realizadas la *collatio* y el cotejo, así como las personas que intervinieron y las que lo presenciaron, todas con los respectivos nombramientos de la autoridad eclesiástica. También aquí vemos un *plus ultra*, con respecto a la norma legal vigente.

22. En las *NS*, n. 31, a, no se indican los ejemplos que aparecen en la Instrucción. Es evidente que no sólo se pretende que las actas lleguen a su destino en su integridad, sino incluso que no sean abiertas e inspeccionadas por los servicios aduaneros del orden civil.

El Título VII de la misma Parte VI se refiere a la *Última sesión o sesión de clausura*. Se subdivide en dos capítulos. El primero de ellos trata sobre la *Última sesión en general*. Y comienza señalando que antes de proceder a la clausura definitiva del procedimiento, el Obispo diocesano o eparquial puede realizar el reconocimiento canónico de los restos del Siervo de Dios, como se detalla en los art. 1-5 del apéndice de esta Instrucción (Art. 141). En el artículo siguiente se dice que esta sesión “se celebra”. Y en el Art. 143 § 3 se indica que puede celebrarse con participación de los fieles²³. El Capítulo II de este Título indica los actos propios de esta última sesión. Tales son el decreto del Obispo por el que declara que el procedimiento se ha clausurado definitivamente, decreto que deberá adjuntarse a las actas; el juramento del portador afirmando que cumplirá fielmente su encargo; los juramentos de haber cumplido fielmente su tarea y de que guardarán el secreto de oficio, que realizan por separado el Obispo, el delegado episcopal, el promotor de justicia y el postulador y/o vicepostulador de la causa. Los documentos correspondientes a esos juramentos se incluirán en las actas de la causa (Art. 144 §§ 1 y 2). Por otra parte, antes de cerrar los pliegos del *arquetipo*, del *transunto* y de la *copia pública*, el Obispo manda que se incluyan en ellos las actas de la última sesión (Art. 145 § 1). Tras lo cual, dispone que el pliego del *arquetipo* se cierre, se selle y se guarde en un lugar seguro del archivo de la diócesis o de la eparquía (Art. 145 § 2). Y finalmente, el Obispo ordena que los pliegos del *transunto* y de la *copia pública* se cierren, se sellen y se envíen a la Congregación de las Causas de los Santos (Art. 145 § 4)²⁴.

El Título VIII, último de esta Parte VI y de toda la Instrucción se refiere a lo que se denomina *Actos conclusivos*. También se subdivide en capítulos. En el primero de ellos se indica que los pliegos con el *transunto* y con la *copia pública* se cierran y se les pone el sello del Obispo de la diócesis o de la eparquía, para garantizar la efectiva clausura y asegurar que las actas

23. Notemos que tanto la primera sesión (Cfr Art. 86 § 3), como la última (Art. 143 § 3) pueden realizarse con participación de los fieles. Pero para ambas sesiones, en particular la última, se debe evitar cualquier acto que pueda inducir a los fieles a pensar que se llegará necesariamente a la beatificación y la canonización del Siervo de Dios (Cfr Art. 143 § 4).

24. Llama la atención la minuciosidad de las disposiciones, aparentemente formales, extrínsecas al contenido del procedimiento en el que realmente debe aparecer la heroicidad de las virtudes o la realidad del martirio o de los milagros. Pero, sin duda, se ha considerado necesario señalar las formalidades dichas a la luz de la experiencia de cómo llegan algunas causas desde las diócesis a la Congregación.

no serán manipuladas. A lo que se agrega que en cada pliego el Obispo o su delegado añade una *inscripción interior*, es decir, un folio con la declaración que describe el contenido del pliego y certifica que ha sido cerrado de modo seguro y definitivo. La declaración lleva la firma del Obispo o su delegado y la del notario, que pone también su sello (Art. 146 §§ 1, 2 y 3).

El capítulo segundo de este Título se refiere a las *Cartas de los oficiales del procedimiento instructorio*. Se indica que el Obispo o su delegado entregará al portador un sobre cerrado y sellado que contiene la carta dirigida al Prefecto de la Congregación de las Causas de los Santos. En dicha carta, el Obispo o su delegado expresan su parecer sobre la credibilidad de los testigos y la legitimidad de los actos del procedimiento. Debe exponer también las observaciones que considere útiles para el estudio de la causa en la fase romana (Art. 147 §§ 1, 2 y 3). A lo cual se agrega que para el estudio de la causa en la fase romana es asimismo útil que el promotor de justicia envíe al Prefecto una carta con sus observaciones (Art. 148)²⁵. Todavía se agrega en este capítulo que, cuando el procedimiento trate de una supuesta curación milagrosa, “se recomienda” que el perito médico prepare una relación, que se adjuntará a las demás cartas, sobre el desarrollo de los interrogatorios de los testigos médicos (Cfr. Art. 149).

El Apéndice con el que se completa la Instrucción se refiere al *Reconocimiento canónico de los restos de un Siervo de Dios*. Los quince artículos que contiene se encuentran estructurados en cuatro títulos. El primero de ellos se refiere a la *autenticidad* de los restos de un Siervo de Dios de quien está pendiente la causa. Su comprobación corresponde al Obispo de la diócesis o la eparquía en la que se encuentran los restos (Cfr. Art. 2 §§ 1 y 2). A lo que se agrega que “de acuerdo con la práctica consolidada” tal comprobación o reconocimiento canónico corresponde realizarla antes de que se cierre el procedimiento instructorio (Cfr. Art. 3). Y, sobre el modo de proceder puede el Obispo solicitar instrucciones a la Congregación de las Causas de los Santos (Cfr. Art. 4 § 1). Y lo mismo para realizar un traslado de los indicados restos (Cfr. Art. 4 § 3). Y finalmente, se advierte (Art. 5) que antes de efectuar cualquier operación sobre los restos de un Siervo de Dios, las

25. En las *NS*, n.31, c, se hace referencia a la carta del Obispo o su delegado. Pero, en cambio, no se dice nada de esta carta del promotor de justicia. Como en otras disposiciones, la Instrucción no la pone como algo necesario u obligatorio, sino como útil. Pero estimamos que el agregado es importante, teniendo en cuenta la naturaleza del oficio del promotor de justicia.

autoridades diocesanas o eparquiales deberán obtener las autorizaciones exigidas por la ley civil vigente en el lugar.

El Título II del Apéndice se refiere a la *conservación* de las reliquias de un Santo o Beato. Para garantizar dicha conservación puede ser necesario someter a las reliquias a un tratamiento especial. El Obispo solicitará a la Congregación la autorización para realizar el mencionado tratamiento (Cfr. Art. 6 §§ 1 y 2).

El Título III del Apéndice se refiere a la *Preparación de las reliquias*. El Art. 7 § 1 indica que “en previsión de la beatificación o de la canonización el Obispo que desee preparar reliquias de los restos mortales del Venerable o del Beato debe obtener el permiso de la Congregación”²⁶. Todavía se advierte que el título de Venerable no lleva consigo ninguna concesión de culto, por lo que el Obispo deberá cuidar que, antes de la beatificación, se evite escrupulosamente cualquier manifestación de culto público eclesiástico²⁷. Por último, se indica en este título que compete al postulador de la causa preparar las reliquias y redactar los certificados de autenticidad (Cfr. Art. 8).

El Título IV del Apéndice se refiere al *Traslado* de las reliquias de un Beato o de los restos de un Siervo de Dios, para que sean más accesibles a la devoción del pueblo de Dios. Puede ser oportuno dicho traslado de un cementerio a una iglesia o capilla, que es el ejemplo citado en el documento pontificio (Cfr. Art. 9 § 1). El Obispo competente debe solicitar a la Congregación la autorización para ese traslado (Cfr. Art. 9 § 2). Antes de solicitar esta autorización se deben obtener los permisos exigidos por las leyes civiles vigentes en el lugar (Cfr. Art. 11). Si el traslado se efectúa de una diócesis o eparquía a otra, el Obispo que desea recibir las reliquias de un Beato o los restos mortales de un Siervo de Dios (Obispo *ad quem*) solicitará el consentimiento del Obispo de la diócesis o eparquía en la que se encuentran los restos del Beato o del Siervo de Dios (Obispo *a quo*) (Art. 12 § 1). Al realizar el traslado, el

26. Se puede advertir que la preparación de reliquias sólo está previsto que se realice para los que ya son Venerables, es decir, ya han sido reconocidas en ellos la heroicidad de las virtudes. Entendemos que la disposición excluye que se preparen reliquias de los que sólo sean Siervos de Dios.

27. Entendemos que constituye “culto público eclesiástico” el hecho de que en alguna celebración de ordenación diaconal o presbiteral o consagración religiosa de votos públicos, etc., en la ceremonia litúrgica de las letanías de los santos se incluyan, junto con los santos, a quienes sólo sean Venerables, o, peor aún, a quienes sólo sean Siervos de Dios. Lo cual adquiere mayor gravedad por el hecho de que el Obispo presente consienta que dichos actos se realicen.

Obispo evitará cuidadosamente cualquier manifestación indebida de culto a un Siervo de Dios aún no beatificado (Art. 13). Se han de observar las prescripciones del derecho canónico en lo que se refiere a la enajenación y al traslado perpetuo de las reliquias insignes de los Santos (Art. 14)²⁸. Y el documento que comentamos termina con el Art. 15 que indica que: “En todos los casos citados, la Congregación envía a los Obispos interesados el rescripto con el que se concede el permiso y adjunta una Instrucción en la que se indica el modo según el cual se debe proceder”.

III. CARACTERÍSTICAS DE GENERALES DE LA INSTRUCCIÓN

En primer lugar debemos señalar que este documento pontificio posee una notable claridad. De acuerdo a lo que es propio de toda Instrucción²⁹ en ella se determinan y desarrollan las formas como se han de ejecutar las normas legales. Sin duda, facilita la aplicación de la ley. Se dirige a aquellos a los que corresponde ejecutar la ley. Y no deroga la ley, al punto de que carecería de valor cualquier disposición de la Instrucción, que es de carácter administrativo, si fuera incompatible con la norma legal.

No obstante, debemos señalar la gran amplitud, minuciosidad y detalle que posee la Instrucción, con relación a lo reducido de la norma legal a que se refiere. Ya antes hicimos alusión a este punto³⁰.

Característica propia del documento que comentamos es la de no detenerse en lo que podríamos considerar parte estática: las clases de proce-

28. En el documento pontificio existe la nota al pie 195 que indica: Cfr can. 1190 § 1 *CIC* 1983; can. 888 § 2 *CCEO*. Notemos que la citación del *CIC* se refiere a la prohibición terminante de vender reliquias sagradas. En cambio, es el *CIC* can. 1190 § 2 el que prohíbe el traslado a perpetuidad de reliquias insignes, así como de aquellas que gozan de gran veneración del pueblo, sin licencia de la Sede Apostólica. Si el traslado fuera temporal no caería dentro de la prescripción. En cambio, el documento que comentamos no contempla esta distinción y establece la necesidad de la autorización de la Congregación de las Causas de los Santos, para todo traslado, aún temporal.

29. Cfr. *CIC* can. 34.

30. Ya indicamos que a los 36 números de las *NS*, que constituyen la norma legal, se le agregan ahora los 165 artículos de la Instrucción, que además tienen 195 Notas. En este sentido nos permitimos observar que hubiera sido deseable que la Instrucción no estuviera tan distante de la norma legal. Entendemos que hubiera sido provechoso que los operadores del derecho en la materia contaran lo antes posible con los valiosos aportes de este documento pontificio.

sos³¹, y las personas que intervienen³². Sino incluir esta parte en la parte dinámica, que contempla el proceso en su desarrollo. E ir haciendo indicaciones sobre los procesos y las personas en la misma dinámica, a propósito de su intervención. Tal vez se ha procedido así para no ampliar más todavía la extensión del documento³³.

Entendemos que en la presente Instrucción no hay ninguna disposición que contradiga la norma legal, pero sí encontramos disposiciones que constituyen una novedad. Algo de ello hemos indicado en nuestras anteriores notas. De ahí que nos encontremos con expresiones como “se aconseja”³⁴ y otras similares. En otras oportunidades no se realiza la salvedad indicada. En cuyo caso entendemos que el procedimiento habrá de ajustarse a lo indicado en la Instrucción a partir de la publicación de la misma, y no en el tiempo precedente.

Otro punto a señalar es que se explicita en diversos lugares de la Instrucción el que ella es aplicable a la Iglesia latina y a la Iglesia oriental. Por lo cual se nombra en varios artículos al Obispo diocesano o al Obispo episcopal; y en varias Notas se hace referencia tanto al CIC como al CCEO³⁵.

31. Como es sabido, estos procesos son, por razón de las pruebas: causas recientes, para las que hay testigos *de visu*, y causas antiguas, que deberán basarse fundamentalmente en pruebas documentales; por razón del objeto, las causas serán sobre las virtudes, sobre el martirio y sobre presuntos milagros; y está también el proceso de un posible culto anterior a 1534, en razón de los Decretos de Urbano VIII: *Coelestis Ierusalem cives* del 5 de julio de 1634, a los que siguieron los decretos del 13 de marzo de 1635 y del 20 de octubre de 1635. Ahora bien, en las Notas 47 y 160 de la Instrucción se precisa que tales Decretos de Urbano VIII fueron entre 1623 y 1644. En la Nota 160, a propósito de la Declaración del no culto, se indica el título completo de la compilación de tales decretos. Lo que podría conducir a considerar sólo el caso de algún culto vigente antes de 1523.

32. Entendemos que estas personas pueden reducirse a las catorce siguientes: el actor o actores, el postulador con los posibles vicepostuladores, el Obispo competente, el delegado del Obispo, el promotor de Justicia, el notario, los censores teólogos, los peritos en general, los peritos *in re historica et archivista* (comisión histórica), los peritos médicos, los testigos, los amanuenses o copistas, el cursor o *nuncio* y el *portitor*. Podrán intervenir otras personas, como notarios para determinados actos o como eventuales traductores de las actas o partes de ellas a las lenguas admitidas por la Congregación para el estudio de las causas.

33. No obstante, nos permitimos indicar que esta separación de la parte estática y dinámica es la que encontramos en el CIC y en el CCEO, a propósito del proceso contencioso ordinario, y en la Instrucción *Dignitas connubii*, a propósito de los procesos de nulidad matrimonial.

34. Cfr Art. 45 § 1; Art. 64 § 2.

35. Notemos que cuando se promulgaron las *NS*, el 7 de febrero de 1983, no existía el CCEO, ni la Const. Ap. *Pastor Bonus*, que aparecen citadas en las Notas de la Instrucción. Más aún, en las indicadas Notas no se cita al CIC, sin más, tal como estamos acostumbrados en las publicaciones canónicas, sino que se lo nombra *CIC* 1983, para distinguirlo del así nom-

En la Instrucción no se indica nada, como tampoco en la legislación del 83, acerca del contenido material sobre el que deben versar los interrogatorios³⁶; ni tampoco sobre el número de testigos³⁷. Ni hay indicación alguna acerca de cuáles serían los límites entre una buena virtud cristiana y el ejercicio de las virtudes en grado heroico³⁸.

En síntesis, tal vez podría decirse que es una característica general, de gran peso en la Instrucción, el cuidado de las formalidades. Ellas constituyen como un gran sello de garantía de la seriedad con la que debe procederse. Ya notamos, por ejemplo, la minuciosidad con que la Instrucción indica, hasta los mínimos detalles que deben observarse en la conclusión del procedimiento. Es un signo de que la causa constituye un tesoro singular en la vida de la Iglesia, y como tal debe ser tratada y guardada, extremando la delicadeza y tratando de poner el matiz de perfección en su custodia.

brado *CIC* 1917, que también aparece en algunas Notas de la Instrucción, como formulación normativa valiosa. No obstante, entendemos que al publicarse las *NS*, tuvieron como legislación complementaria las normas del *CIC* 83, tanto para la Iglesia latina como para la oriental. Así resultó incluso de la respuesta oral a algunas consultas a la Congregación. Pero entendemos que con la promulgación del *CCEO*, comenzó a ser ésta la normativa supletoria vigente de las *NS* para las causas de canonización que tienen lugar en las Iglesias de rito oriental.

36. Generalmente, en los textos y manuales acerca de las causas de canonización se suele presentar, a modo de ejemplo, tomado de las causas conocidas, según el *modus operandi* en ellas, un elenco de preguntas relativas a la fenomenología de las virtudes, comenzando por las teologales y siguiendo por las cardinales: a lo que se agrega lo que se suele denominar las virtudes más vinculadas al propio estado de vida: en los religiosos, el fiel cumplimiento de los tres votos; en los sacerdotes, el celo apostólico; en los laicos, su ejemplaridad cristiana en la vida de familia y en el campo de lo laboral, etc. Y puede haber circunstancias singulares en la vida de algún Siervo de Dios que requieran preguntas singulares.

37. Suele decirse, en términos generales, que éstos no deben ser inferiores a 30, ni superiores a 60. Pero esto es una indicación, si bien fundada en la praxis, muy susceptible de variaciones según los casos concretos.

38. Ante esta falta de indicadores que podríamos llamar intrínsecos u objetivos, sobre los cuales tan sólo se suele indicar que debe haber un “plus”, un “algo más”, que una buena vida cristiana, nos encontramos como criterio extrínseco, el de la “fama de santidad” entre los Sres. Obispos y entre un grupo significativo de miembros del Pueblo de Dios. El tema, llevado a los testimonios, puede ser importante, en el sentido que en algunas causas declaren testigos manifestando simplemente que el Siervo de Dios era una buena persona, piadosa, que solía rezar el rosario todos los días y participar de la Santa Misa otros días, además de los domingos. Si es eso sólo o muy poco más lo que puede decir un testigo, su interrogatorio no dejará de ser una pérdida de tiempo. No obstante, hay que tener en cuenta que, si en todo proceso se debe armonizar la seguridad jurídica con la adecuada celeridad, en los procesos de canonización la seguridad jurídica tiene una absoluta primacía, sin que importe la “celeridad”. Podría decirse que ésta sólo puede venir del Cielo, cuando Dios se hace presente mediante la realización de obras milagrosas por la intercesión de un Siervo de Dios o un Venerable o un Beato.

IV. CARACTERÍSTICAS ESPECIALES DE LA INSTRUCCIÓN

Retomando en forma ordenada algunas observaciones ya realizadas, particularmente en las notas correspondientes a la exposición del documento, y tratando de encontrar su motivación, su razón de ser, intentaremos ubicar las características más sobresalientes de la Instrucción en cuatro puntos fundamentales: el del inicio del proceso; el de la prueba documental; el de la prueba testifical; y el de la conclusión del proceso.

El inicio del proceso a que se refiere el documento pontificio señala con notable fuerza la necesidad de que conste la fama de santidad del candidato. Esto debe ser documentado por el postulador. Ya indicamos que, al parecer, en la legislación vigente tal fama debería resultar de la doble consulta a los Señores Obispos y al Pueblo de Dios³⁹. Pero ahora la Instrucción pontificia establece que el postulador deberá investigar y documentar dicha fama antes de la presentación de la causa al Obispo competente. Tal fama deberá consistir en que al menos un grupo significativo de personas tienen al candidato como santo, como persona que tiene algo en común con los santos canonizados por la Iglesia, que, por sus virtudes, constituye un notable ejemplo, digno de ser imitado; y que, por eso mismo, se lo tiene como amigo de Dios, al que se pide su intercesión para la obtención de favores, tanto de orden espiritual, como puede ser una conversión, como de orden más material y terreno, como una curación de una grave enfermedad, etc. Una porción del pueblo cristiano le ruega en privado y confía en obtener favores, beneficios, a través de esa determinada persona. Y esto, con cierta persistencia a través del tiempo. Razón por la cual es necesario esperar cinco años antes de comenzar un proceso de beatificación y canonización.

El otro punto importante en la fase inicial del proceso es ubicar en ella la consulta a la Santa Sede para obtener el correspondiente *Nihil obstat*. Ya nos referimos a este punto⁴⁰ señalando el cambio de ubicación. De acuerdo a la legislación vigente, el momento para esta consulta era ese intervalo en el que, terminada la prueba documental, se preparaban los interrogatorios para la prueba testifical⁴¹. En realidad, estimamos que habrá casos en los que esta

39. Cfr. la nota 5.

40. Cfr. la nota 6.

41. Cfr. *NS*, 15 c; y nuestra nota 6.

consulta, realizada al comienzo del proceso, puede ser útil y provechosa⁴². Pero quizá en otros casos, sobre los que quizá la Santa Sede no cuente con ningún informe, podría constituir una demora innecesaria del inicio del proceso. A no ser que se imprima una adecuada celeridad a esta tramitación⁴³.

La prueba documental, tal como aparece en el documento pontificio, nos presenta algunas novedades, siendo la primera de ellas la relativa a los censores teólogos⁴⁴. En primer lugar, en la legislación vigente se dice que se les entregarán los escritos publicados, sin que se diga nada de los escritos inéditos⁴⁵. Y, por otra parte, se indica que los censores teólogos deberán indicar si hay algo en tales escritos en contra de la fe y las buenas costumbres. No se dice nada acerca de que realicen o no una semblanza del Siervo de Dios que resulte del contenido de dichos escritos⁴⁶. En estos dos puntos existe una novedad en el documento pontificio. Pero, con respecto al examen de los escritos inéditos el nuevo texto indica que “se aconseja”⁴⁷. En cambio, sobre la referencia a que los censores teólogos describan en su dictamen la personalidad y espiritualidad del Siervo de Dios, que resulte de sus escritos, en el documento pontificio aparece sin más como una novedad⁴⁸.

42. Un caso típico podría ser el de algún sacerdote virtuoso que haya sido en algún momento candidato al episcopado y sobre el cual la Santa Sede cuente con las informaciones previas realizadas por la correspondiente Nunciatura Apostólica, bajo secreto pontificio.

43. Reiteramos lo ya indicado sobre la expresión del Art. 45 § 1 de la Instrucción, en el sentido de que “se aconseja” que antes de aceptar el libelo el Obispo diocesano o eparquial realice la consulta a la Santa Sede. Estimamos que habrá casos en que ese consejo será muy conveniente tenerlo en cuenta. Y otros en los que puede ser suflua su realización anticipada cuando se presume que no existirá documentación alguna al respecto en la Santa Sede.

44. Cfr. notas 7 y 8.

45. Más aún, parecería que al decir los escritos publicados se refiriera a los publicados a la muerte del Siervo de Dios, no a los publicados con posterioridad, asumiendo alguien, sin el consentimiento del autor, la responsabilidad de la publicación. Y el caso parecería aún más restrictivo si se tratara no de escritos inéditos del Siervo de Dios, corregidos o no por él, sino de apuntes de alumnos o de retiros espirituales, o incluso de grabaciones que luego hayan sido desgrabados por alumnos o discípulos.

46. Lo de la semblanza la legislación vigente lo determina sólo para los peritos históricos. Lo cual no quita para que algunos censores teólogos, sin que lo pida el Decreto de su nombramiento, hayan realizado tal semblanza. Podrá ocurrir que en una misma causa uno de los censores teólogos diga simplemente que no hay nada contra la fe y las buenas costumbres y el otro censor agregue una semblanza acerca de la persona virtuosa y presuntamente santa que resulte de los mismos escritos.

47. Cfr. Art. 64, § 2.

48. Cfr. Art. 64, § 3.

También son novedades, aunque puramente formales, aquellas en las que se indica que cada censor, al entregar su dictamen al Obispo, declarará con juramento que ha cumplido fielmente su oficio; y ese juramento se registra y se adjunta a las actas del proceso⁴⁹. Tampoco aparece nada de esto en la norma legal vigente.

En cuanto a lo que en el documento pontificio se denomina la *Comisión histórica*, ya indicamos algo sobre las novedades que allí se encuentran⁵⁰. Esas novedades son fundamentalmente dos: que los peritos que se designen sean tres⁵¹; y que de los tres, sólo uno podrá ser miembro del instituto de vida consagrada, o de la sociedad de vida apostólica o de la asociación clerical y/o laical a la que pertenecía el Siervo de Dios⁵². Tampoco esta limitación se encuentra en la legislación vigente, de modo tal que podría ocurrir que todos los miembros de la comisión histórica fueran del instituto, sociedad o asociación a que perteneciera el Siervo de Dios⁵³. Por otra parte, el documento pontificio que comentamos es muy minucioso en lo que se refiere a la relación que deberán realizar los peritos al término de su investigación⁵⁴, así como en lo que se refiere a su declaración como testigos de oficio⁵⁵.

La prueba testifical, de acuerdo a como se presenta en la Instrucción pontificia, explícita, entre otras cosas, las sabias exigencias del CIC can. 1564⁵⁶ y del CCEO can. 1245⁵⁷, que indican diversas características de las

49. Cfr. Art. 65, §§ 2 y 3.

50. Cfr. Las notas 9 y 10. Y cfr. *NS*, n. 14, a y b. En la normativa vigente no se indica que deban ser tres los peritos históricos y archivísticos, por lo que podría pensarse que podrían ser dos.

51. Cfr. Art. 68, § 1.

52. Cfr. Art. 69 § 1, en relación con el Art. 50 §§ 1 y 2.

53. Por otra parte, entendemos, aunque no se explicita, ni en las *NS*, ni en la presente Instrucción, que cuando se trata de un fundador, se lo considera incluido entre los "miembros", aunque de ninguna manera pueda ser tal. Por ejemplo, los sacerdotes que han fundado institutos femeninos, no pueden ser miembros de tales institutos; sin embargo, entendemos que no se podría nombrar para su causa de beatificación y canonización a tres miembros del instituto por él fundado.

54. Cfr. Art. 73 § 2.

55. Cfr. Art. 76 § 2.

56. Art. 79 § 3.

57. *Ibidem*.

preguntas que se formulen a los testigos, entre ellas, que dichas preguntas deben ser breves y no han de abarcar varias cuestiones a la vez⁵⁸.

Además, en la Instrucción se pide que los testigos manifiesten “ejemplos concretos y específicos del ejercicio de cada virtud” por parte del Siervo de Dios⁵⁹; y también se afirma que deben manifestar “ejemplos concretos del ejercicio heroico de las virtudes”⁶⁰. Notemos las expresiones de ejercicio “específico” y ejercicio “heroico” de cada virtud. Lo cual puede crear ciertos problemas en cuanto al discernimiento que en los testigos se dé sobre lo que consideren actos buenos o muy buenos del Siervo de Dios⁶¹. Corresponderá al Delegado del Obispo que realiza el interrogatorio hacer las aclaraciones sobre el sentido de la pregunta. Y no se descarta que el Promotor de justicia, cuya presencia en los interrogatorios es exigida en forma más apremiante que en las *NS* ⁶², y habiendo sido él quien redactó los interrogatorios y pudiendo agregar preguntas de oficio, que pueda aclarar el sentido de algunas preguntas que no le resulten claras al testigo.

58. Notemos que estas exigencias no se explicitaban en las *NS*, y que, por otra parte, no están plenamente de acuerdo con los modelos de interrogatorios que aparecen en diversos autores. Es claro que las preguntas deberán acomodarse a la cultura de los diversos testigos; también que tratarán de obtener todos los datos que tenga el testigo, a diferencia de lo que ocurre en los procesos de nulidad matrimonial, en los que hay datos completamente irrelevantes para la causa de que se trata. Los testigos, en las causas que nos ocupan deberán indicar siempre la fuente de su conocimiento. Y no todas las preguntas necesariamente se tendrán que hacer a cada testigo, por ejemplo, sobre la infancia del Siervo de Dios, a quien nada conoce sobre la misma. Siempre deberá priorizarse los que hayan conocido y tratado al Siervo de Dios los diez o quince años últimos de su vida. Y tal vez, los testigos que más conozcan deberán reservarse para el final, a los efectos de que completen y/o aclaren lo manifestado por los testigos que menos conozcan. Esto son cuestiones que no aparecen ni en las *NS* ni en la Instrucción, pero que parecen inferirse de la praxis y de cierta metodología no escrita pero ordenada al mejor y más completo conocimiento de la verdad.

59. Cfr. Art. 79 § 4.

60. Cfr. Art. 103 § 1.

61. Tengamos en cuenta que algunos actos de la conducta humana pueden incluir el ejercicio de varias virtudes; y, desde el punto de vista de la subjetividad de los testigos, podrán referirse a acciones humanas que según ellos impliquen una gran bondad, sin saber discernir lo específico de las virtudes; y tampoco si tales actos corresponden a la virtud de un buen cristiano o a la virtud practicada en grado heroico. Por otra parte, es sabido que hay santos que no parecen haberse distinguido en la realización de actos extraordinarios sino en la constancia y perseverancia en la práctica de todas las virtudes o las propias de su estado en la vida cotidiana. ¿Acaso no se dice de San Juan Berchmans que no hizo otra cosa que el fiel cumplimiento de la Regla de la Compañía de Jesús y que su canonización fue la canonización de dicha Regla? Y algo parecido, de algún modo similar, podría decirse de Santa Teresa del Niño Jesús, en cuya vida no parecía haber nada extraordinario.

62. Cfr. Art. 91, §§ 1, 2 y 3.

En cuanto a los testimonios de aquellas personas de edad avanzada, o enfermos, que se presume que no podrán llegar físicamente, o con lucidez, al momento en que finalice la prueba documental y empiece la testifical, el documento pontificio prevé la obtención de dichas pruebas⁶³, con la finalidad, bien expresada en la lengua latina: *Ne pereant probationes*. Pero, al tener que ser interrogado antes de que se terminen de recoger las pruebas documentales se plantea la realización del correspondiente interrogatorio, que deberá adecuarse a los testigos. Entendemos que ello deberá corresponder al Promotor de Justicia, sin que se excluya la ayuda del mismo postulador en cuanto conocedor del testigo y de la vida del Siervo de Dios. Y tampoco se descarta que en el caso intervenga e incluso decida el mismo delegado del Obispo, que podrá recortar, ampliar, modificar o adaptar los interrogatorios que se le presenten.

El problema que puede presentarse, como en otros casos, con respecto a la realización de tales interrogatorios, es la absoluta imposibilidad del cumplimiento de algunos de los requisitos que establece para ellos el documento pontificio⁶⁴. Porque en éste se determina que se cumpla, entre otras cosas, con lo establecido en el Art. 89. Y en el número 9 de dicho artículo se exige, previamente a la realización de los interrogatorios dichos la carta del *nihil obstat* de la Santa Sede. Ahora bien, ésta, según las *NS*, se debía tramitar después de la prueba documental; y según la Instrucción solamente “se aconseja” que el trámite se realice con anticipación. Esto es un simple ejemplo de una exigencia que puede resultar imposible de cumplir.

El final del proceso, que en el documento pontificio constituye la Parte VI y se designa como “Clausura del procedimiento instructorio”, se refiere, en primer lugar a la “*Declaración de no culto*”⁶⁵, cambiando el orden que aparece en las *NS*⁶⁶. Y sólo en segundo lugar figura lo que se llama *Publicación de las actas*⁶⁷, terminología ésta que no aparece en las *NS*. Entendemos que esta nueva terminología parece tener importancia en el sentido de la analogía con el proceso contencioso ordinario del CIC y del CCEO, si a la persona del postulador se la asimila más al actor que al abogado del actor; de tal manera que sólo en ese momento final tendrá la posibilidad de ver

63. Cfr. Art. 82.

64. Cfr. Art. 82 § 3.

65. Cfr. Arts. 117-119.

66. Cfr. *NS*, nn. 27 y 28.

67. Cfr. Arts. 120-123.

las actas y proponer alguna prueba complementaria o suplementaria. Y, como en todo el proceso, el documento pontificio insiste en que cada paso sea formalmente acreditado mediante la certificación notarial⁶⁸.

Entendemos que son sumamente minuciosas las determinaciones establecidas en el documento pontificio en lo referente al *Cotejo de las actas*⁶⁹, así como a la *Última sesión o sesión de clausura*⁷⁰ y a los *Actos conclusivos*⁷¹. Entendemos que esa minuciosidad en las formalidades es provechosa y ayudará a los operadores del derecho a tener el máximo cuidado en la observancia de los detalles, así como a tomar conciencia de que tienen entre manos algo sumamente valioso y delicado. Pero consideramos que puede plantearse un doble problema. En primer lugar, en todo lo que se haya tramitado antes de la publicación de la Instrucción pontificia, podrán faltar exigencias que no se encontraban en las *NS*. Y, en segundo lugar, aún con posterioridad a la aparición de la Instrucción, y tratándose de formalidades nuevas, con respecto a lo exigido en las *NS*, habrá que tener en cuenta que no cualquier defecto formal invalidaría el conjunto del proceso⁷².

V. INTERROGANTES RELATIVOS A LA APLICACIÓN DE LA INSTRUCCIÓN

Ante todo, como ya hemos venido indicando, los interrogantes sobre la aplicación de la Instrucción se plantearán con respecto a las nuevas exigencias que aparecen en el documento pontificio y con respecto a las causas ya iniciadas con anterioridad a la publicación del documento pontificio. Sobre esto hay una respuesta general: no inquietarse sobre todo lo realizado de acuerdo a las *NS*. Y tener en cuenta lo establecido en la Instrucción en lo referente a la prosecución del proceso. Dicho así la solución del problema parece sencilla. Pero los interrogantes surgen cuando se va particularizando. Al respecto señalamos algunos ejemplos.

68. Cfr. Arts. 119 y 123.

69. Arts. 134-137.

70. Cfr. Arts. 141-145.

71. Cfr. Art. 146-150.

72. Entendemos que no todas las exigencias formales tienen el mismo valor, aunque, en definitiva, será el juicio de la Congregación pontificia quien decida si alguna deficiencia deba subsanarse, o alguna prueba rehacerse o completarse. Pero también estimamos que las formalidades no deberían considerarse con total independencia del contenido al que se refieren. Entendemos que habrá casos en los que la fuerza misma del contenido, podrá quizá subsanar alguna deficiencia menor en las formalidades.

Si en una causa los censores teólogos o uno de ellos ha dicho sencillamente que no hay nada en los escritos del Siervo de Dios que vaya contra la fe y las buenas costumbres, ¿habría que solicitarle o solicitarles a esos censores un nuevo examen y que pusieran el perfil espiritual o la personalidad del Siervo de Dios que surge de tales escritos? ¿Y si de los dos censores teólogos, uno, espontáneamente, sin que se lo solicitare, de acuerdo a las *NS*, se refirió a dicho perfil espiritual, y el otro censor no lo hizo? ¿Se debe completar la prueba? ¿Y si a los censores teólogos no se les entregaron los escritos inéditos, de cuya búsqueda y recopilación se ocupan los peritos históricos, sino sólo, como determinan las *NS*, los escritos publicados? ¿Deberá completarse la prueba?

Otro problema concreto podría ser el de la solicitud del *Nihil obstat* a la Santa Sede. Como hemos indicado, según la Instrucción se aconseja que ello sea realizado antes de la aceptación de la petición del postulador⁷³; mientras que en las *NS* ello tenía lugar después de terminada la fase documental y antes de la testifical⁷⁴. Supongamos entonces que una causa se encuentre en la fase documental y, en todo caso, en la testifical especial *ne pereant probationes*. En ese caso, ¿deberá realizarse de inmediato la petición del *Nihil obstat*? ¿Deberán suspenderse los trabajos de la causa hasta la obtención de la respuesta favorable de la Congregación? ¿Deberá realizarse la petición al fin de los interrogatorios de los testimonios *ne pereant probationes*? ¿Habrá que esperar a que finalice la prueba documental? ¿Quién decide el momento en que deba realizarse la petición a la Santa Sede: el postulador o el Obispo o su delegado?⁷⁵.

También es posible que los peritos en historia y archivística⁷⁶ designados para realizar la tarea documental sean dos, en lugar de los tres exigi-

73. Cfr. Arts. 45 y 46. Al parecer, la aceptación del libelo del postulador no sólo no habría de realizarse antes de la consulta a la Congregación de las Causas de los Santos, sino antes de la recepción de la respuesta al Obispo, con una carta que se incluirá en las actas de la causa.

74. Cfr. *NS*, n.15. Notemos que en la legislación vigente aparece como simultánea la tarea del Promotor de Justicia de elaborar los interrogatorios, con todo el material de la prueba documental, con la consultas a la Congregación y el tiempo en el que ésta obtenga los informes correspondientes de los otros Dicasterios de la Curia Romana.

75. Es claro que para éstos u otros interrogantes el que escribe este comentario tiene respuestas, pero no dejan de ser opiniones personales, basadas en el sentido común, en un sentido jurídico general, y en la sustancial buena fe que debe suponerse en quienes actúan en este tipo de procedimientos.

76. Cfr. *NS*, n. 14, a y b.

dos por la Instrucción⁷⁷. O que los dos o tres o más, sean miembros del Instituto de vida consagrada a que perteneció el Siervo de Dios, en contra de lo establecido por la Instrucción⁷⁸. En el hipotético caso se habría procedido de acuerdo con las *NS* y en desacuerdo con la Instrucción. Es claro que se debería proceder a adaptar los nombramientos de la Comisión histórica a lo establecido en la Instrucción. Pero, ¿quién lo determina? ¿El Obispo, su delegado, el postulador? ¿En qué plazo? ¿Interrumpiendo trabajos ya realizados, o empezados? ¿Deberá considerarse sin valor lo realizado de acuerdo a las *NS* pero no a la Instrucción?⁷⁹.

Por otra parte, para la solución de los diversos casos que se puedan presentar, de los cuales hemos dado unos pocos ejemplos, siempre será conveniente la consulta a la Congregación de las Causas de los Santos. Es aconsejable que la consulta exponga el problema lo más pormenorizado posible y con todas las circunstancias. Y que ello se realice por escrito. También parece que sería muy conveniente que la respuesta de la Santa Sede sea realizada por escrito. Y que ambos documentos, la consulta y su respuesta, se agreguen a las actas de la causa⁸⁰.

VI. VALORACIÓN DEL DOCUMENTO PONTIFICIO Y POSIBLES CONSECUENCIAS

La Instrucción que comentamos puede dar lugar a diversos problemas, algunos de los cuales hemos señalado precedentemente, en las causas ya comenzadas y que estuvieran tramitándose en las distintas diócesis o eparquías del mundo. Pero entendemos que lo más fundamental y decisivo para la adecuada valoración del documento es la consideración del mismo con referencia a las causas de beatificación y canonización cuyo inicio tenga lugar con posterioridad a la publicación de la Instrucción.

77. Cfr. Art. 68 § 1.

78. Cfr. Art. 50 §§ 1 y 2.

79. También en esto podemos considerar que debe aceptarse todo lo realizado de acuerdo a la legislación vigente más allá de las novedades y exigencias de la Instrucción pontificia. Pero el juicio definitivo sobre cada cosa y sobre aquellos trabajos que eventualmente deban reiterarse corresponde a la Congregación. Entendemos que la exigencia en el orden del cumplimiento de formalidades, en esto y en todo el procedimiento deberá también estar estrechamente vinculado al contenido de la materia de que se trate.

80. Estimamos que, aunque el postulador tome la iniciativa y sugiera la consulta, ésta debería ser realizada por el Obispo o su delegado.

Y aquí entendemos que el documento, con su minuciosidad y el seguimiento paso a paso del procedimiento, señalando hasta sus últimos detalles, hasta los que parecerían más obvios, con su claridad y precisión, deberá ser de gran ayuda para la perfección con la que se realicen las investigaciones, cuidando todos los aspectos formales. Ello, sin duda, evitará que de la Congregación tenga que remitirse de nuevo a los Obispos las causas en las que el procedimiento haya sido defectuoso.

Por otra parte, aunque el cúmulo de formalidades que según el documento pontificio deberán observarse parecería, a primera vista, constituir un obstáculo, una exigencia mayor a la precedente, una dificultad para las causas nuevas; sin embargo, si bien se mira, es algo que las favorece, porque lleva, como de la mano, a los operadores del derecho. En este sentido estaría el documento en la línea de las minuciosas instrucciones que acompañan a los instrumentos técnicos que nos brinda la modernidad. Y habría que decir que así como los sofisticados objetos materiales no funcionan cuando no se observan las instrucciones, tampoco los procesos sabiamente pensados para descubrir la verdad sobre las virtudes y la santidad de los mejores hijos de la Iglesia.

Es claro que para realizar una gran promoción de la ejemplaridad en la vida cristiana y de la santidad a la que todos están llamados; y que ello tenga lugar mediante la multiplicación de los procesos de beatificación y canonización, no basta con la ayuda que presta la Instrucción que nos ocupa. ¿Qué más haría falta?

Estando bien claro que la vida de los santos en modo alguno oscurece la figura de Jesucristo en la vida cristiana sino que la manifiesta y facilita la llegada hasta Él, se debería promocionar y difundir la lectura y el estudio de la vida de los santos⁸¹. Se los debería presentar imitables, en aquellos aspectos más cercanos a la vida de nuestro tiempo⁸². Y se debería aten-

81. Es sabido que el culto a los santos no es bien visto por nuestros hermanos separados desde la Reforma protestante, y que, por tanto, insistir en ello podría considerarse un inconveniente para el diálogo ecuménico. Pero en la medida en que en cada santo se pudiera ver el reflejo de algún aspecto de la vida de Jesucristo, tendríamos con los santos una proyección ampliada del Señor, que tendría como efecto el conocerlo y amarlo más a Él.

82. En este sentido cabría destacar la sencillez de la vida de Santa Teresa del Niño Jesús, con virtudes propias de la vida cotidiana y ausencia de lo extraordinario. Sin grandes milagros, ni grandes penitencias. Y, por otra parte, también es destacable la vida de Santo Tomás Moro, sobre todo en lo relativo a la fidelidad a la propia conciencia hasta la muerte.

der en forma preferencial a aquellos ámbitos de la vida cristiana en los que existan menos santos canonizados, por diversos motivos⁸³.

Y además de las conveniencias pastorales, con las prioridades indicadas, sería una ayuda importante para facilitar el trabajo a realizar en estos procesos el que se tuvieran bien definidas y determinadas las diferencias entre una vida virtuosa y una vida santa. Y esto particularmente sin necesidad de recurrir a lo extraordinario, como las grandes penitencias o a los milagros. O, en la misma línea, la diferencia entre virtud ordinaria y virtud heroica, a que se refiere varias veces la Instrucción⁸⁴. También sería conveniente precisar y definir lo que pueda considerarse como martirio, sobre todo si el término se toma en sentido extensivo como en los casos de martirio de la caridad o de la castidad⁸⁵. Y, por último, ayudaría el que se insistiera en precisar cuándo se puede estar en presencia de lo que se considere gracias o favores, por grandes que sean y lo que se considere un verdadero milagro.

83. Señalamos que se ha escrito que en el Calendario Universal Romano, por cada santa canonizada existen seis u ocho santos varones canonizados (Cfr. Kathleen JONES, *Mujeres santas*, Buenos Aires, 2004, p.7). Esto, a pesar de que es sabido que la religiosidad de la mujer ha sido mayor que la del varón. Quizá debido a que la santidad femenina haya sido sobre todo una santidad "escondida". Pero habría que preguntarse si ya los tiempos piden que sea más manifiesta, para bien de la Iglesia y del mundo. Con mayor razón se debe señalar la escasez de ejemplos de santidad en la vida laical. Es lógico que en la vida consagrada y la vida sacerdotal sea más connatural la relación con Dios y la vida virtuosa, pero también es cierto que en los ejemplos de santidad en la vida laical, en el ámbito de la familia también abundan, pero nadie se ocupa de que sean recogidos y estudiados, fuera del caso de los mártires. Incluso la abundancia de mártires laicos, de personas seculares que dieron su vida por Cristo, dado que eso no se improvisa, nos muestra que existía la santidad en ese ámbito. Y la falta de estructuras eclesiales adecuadas, de operadores del derecho, de presentación y estudio de los casos, puede explicar que en determinados lugares y países haya pocos santos, sean sacerdotes, consagrados o laicos. Si los ejemplos de santidad son un gran bien, un verdadero estímulo que llama a la conversión y a la imitación, debería también ser tenido en cuenta este mapa de la geografía de los santos en la catolicidad de la Iglesia y en el mundo.

84. Debemos tener presente que si bien en los ámbitos de la vida sacerdotal y la vida consagrada las virtudes propias están ya bastante definidas por ejemplos concretos, no ocurre lo mismo con las virtudes que se pueden y deben vivir en la vida de familia y en el trabajo de un laico cristiano. Allí los ejemplos de paciencia y de caridad fraterna pueden llegar a cimas muy elevadas.

85. Pensemos en los casos de San Maximiliano Kolbe o de Santa María Goretti.

Con lo antedicho pretendemos indicar algunas aproximaciones a lo que en el terreno del contenido, no sólo de las formalidades, pueden ser puntos que en los casos concretos no resulten claros. Sobre todo teniendo en cuenta la evolución de los tiempos y la vida moderna, en la que, sin duda, el Espíritu Santo sigue suscitando, ejemplos de vida cristiana, que vayan más allá, en su perfección y su ejemplaridad, de la vida de los buenos cristianos.

Por último, considerando que las parroquias están entre las estructuras de la vida eclesial que ofrecen una mayor proximidad a la vida de las familias, de los buenos cristianos laicos, podría pensarse que en el Consejo pastoral de las mismas se prestara atención a posibles candidatos para que se propusiera la correspondiente investigación propia de los procesos de beatificación y canonización⁸⁶.

86. Es sabida que, de acuerdo al CIC can. 526, no es obligatoria la creación de un Consejo pastoral en cada parroquia, aunque es muy conveniente su existencia. Dicho consejo podría tener secciones o departamentos, uno de los cuales podría ocuparse de las vocaciones sacerdotales o de consagración a Dios; y otro de ellos, de las causas de beatificación de personas pertenecientes a la propia parroquia. Una parroquia que tuviera permanentemente algún joven o alguna joven en el seminario o el noviciado; y que tuviera algún fiel cristiano cuya ejemplaridad de vida y de muerte lo hiciera sujeto apto para que se estudiara su posible beatificación y canonización, sería una parroquia digna del mayor elogio. La misma parroquia o varias de ellas, como un decanato o arciprestazgo, podrían desempeñar la función de actor en la causa; y cada conjunto de parroquias podría tener un postulador que presentara y llevara adelante los procesos.

GUÍA DOCTRINAL PARA PRESENTAR Y RESOLVER CAUSAS DE NULIDAD MATRIMONIAL POR EL CANON 1095, 2° Y 3°

Alejandro W. BUNGE

SUMARIO: *Introducción. 1.- Marco general. 2.- Discreción de juicio. 3.- Defecto grave de discreción de juicio. 3.1. Libertad interna. 3.2. Inmadurez afectiva. 4.- Incapacidad para asumir. 5.- Relación entre el grave defecto de discreción de juicio y la incapacidad para asumir. Conclusión.*

INTRODUCCIÓN

La Comisión redactora que tuvo a su cargo la preparación del canon 1095 se propuso desde el primer momento establecer en el Código una norma positiva apta para determinar de manera más específica el derecho natural en lo que se refiere a la capacidad necesaria para prestar un consentimiento matrimonial válido, con la finalidad de quitar espacio a las interpretaciones arbitrarias de ese derecho natural¹. Este canon, entonces, agrega al derecho natural de base una posterior determinación realizada por la norma eclesiástica, que interpreta y especifica el contenido de la norma de derecho divino, sin modificarla. Esta norma, por otra parte, no hace más que recoger

1. Cf. *Communicationes* 3 (1971) 77 (cf. también A. AMATI, *Maturità psico-affettiva e matrimonio (can. 1095, 2°-3° del Codice di Diritto Canonico)*, Ciudad del Vaticano 2001, pág. 51).

los frutos de la doctrina y la jurisprudencia de la Rota Romana entre el Código de 1917 y el de 1983, especialmente la de los últimos años hasta la promulgación del Código vigente.

A esta interpretación legal del derecho divino, basada en la interpretación doctrinal y jurisprudencial, debe agregarse siempre la interpretación magisterial sobre la materia que han hecho los Romanos pontífices, especialmente Juan Pablo II que, habiendo sido el legislador que promulgó el canon 1095, nos brinda por eso mismo un acceso de primera mano a la *mens legislatoris*².

La aplicación de este canon a las causas de nulidad ha presentado sus dificultades. Se explica así que los Romanos Pontífices se hayan referido con frecuencia a esta materia, señalando con su magisterio auténtico los límites de interpretación de este canon, y la Signatura no ha dejado de llamar la atención a los tribunales en los que la mayoría de las causas presentan como capítulos de nulidad el canon 1095, 2° y 3°, haciendo referencia a esos pronunciamientos de los Romanos Pontífices³. Además la Rota Romana, que provee a la unidad de la jurisprudencia y, a través de sus sentencias, sirve de ayuda a los tribunales de grado inferior⁴, ha ido precisando los criterios de aplicación de la norma.

Por eso el estudio del magisterio pontificio y de la jurisprudencia de la Rota Romana resulta imprescindible para que los operadores de los tribunales conozcan, comprendan e interpreten en su justa medida el alcance del canon sobre incapacidad psíquicas para el matrimonio, especialmente los números 2° y 3°. Sin embargo, también es de gran utilidad para ello el estudio de la doctrina a través de los autores que se han dedicado más detenidamente a su profundización.

Por esta razón ha parecido útil dedicar este trabajo a un estudio centrado especialmente en la doctrina de los autores, a la luz de la propia experiencia en el tratamiento de las causas de nulidad por capítulos referidos a la incapacidad psíquica para prestar el consentimiento matrimonial, como un instrumento didáctico, útil para el acceso a las fuentes magisteriales y jurisprudenciales.

2. Cf. A. W. BUNGE, *Las claves del Código. El Libro I del Código de Derecho Canónico*, Buenos Aires 2006, págs. 89-91.

3. Cf. JUAN PABLO II, Discursos a la Rota Romana del 28 de enero de 1982, 5 de febrero de 1987, 25 de enero de 1988, 10 de febrero de 1995 y 27 de enero de 1997; Benedicto XVI, Discurso a la Rota Romana, 29 de enero de 2009.

4. Cf. JUAN PABLO II, Constitución Apostólica *Pastor bonus*, 28 de junio de 1988, Art. 126.

El objetivo es brindar una presentación a la vez resumida y simple de la doctrina de los autores, en orden a facilitar tanto la presentación de las causas como a su resolución a través de las sentencias. Pretende ser por lo tanto un aporte para los abogados, los defensores del vínculo y los jueces, que ayude a estudiar los casos. Dejamos de lado, por lo tanto, el intento de conciliar las doctrinas divergentes y de avanzar en los aspectos todavía no esclarecidos, para concentrarnos preferentemente en los aspectos básicos generalmente compartidos por los autores.

Nuestro camino consistirá primero en determinar el marco general de la norma objeto de este estudio. Fijaremos a continuación el concepto canónico de discreción de juicio, para abordar después el significado del defecto grave de discreción de juicio capaz de hacer nulo el consentimiento matrimonial. Dentro del tratamiento del defecto grave de discreción de juicio nos detendremos en dos expresiones frecuentes a la hora de señalar tanto las raíces como las consecuencias del defecto grave de discreción de juicio: la "libertad interna" y la "inmadurez afectiva". A continuación abordaremos el concepto canónico de incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica. Finalmente señalaremos algunos aspectos de la relación entre el defecto grave de discreción de juicio y la incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica, atendiendo siempre a la aplicación práctica de esta relación en el esclarecimiento y la resolución de las causas de nulidad de matrimonios en los que se pone en cuestión su validez por estos capítulos.

Buscando obtener la mayor claridad posible en este estudio, que tiene como objetivo ayudar a la comprensión de la doctrina de los autores sobre la materia, y teniendo en cuenta que los autores consultados tienen en sus trabajos abundantes referencias a las sentencias rotales que analizan o en las que apoyan sus argumentos, haremos preferentemente referencias sólo a los autores, reenviando a ellos para las citas de las sentencias, salvo cuando resulte especialmente útil contar con el texto jurisprudencial.

En definitiva, se encontrará en este estudio simplemente una guía de las principales líneas doctrinales que permiten a los abogados plantear las causas de nulidad por los capítulos del canon 1095, 2º y 3º, a los defensores del vínculo ejercer su oficio en defensa del bien público que en las causas de nulidad matrimonial consiste se concreta en el vínculo matrimonial, y a los jueces resolver con sus sentencias las fórmulas de dudas en las que se plantean estos capítulos.

1. MARCO GENERAL

Tanto el defecto grave de discreción de juicio (canon 1095, 2º) como la imposibilidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica (canon 1095, 3º) se refieren a la incapacidad de contraer matrimonio por un defecto del consentimiento matrimonial. Pero su justa comprensión reclama que se las mire también desde el lado positivo, es decir, considerando la necesaria discreción de juicio y la posibilidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, propias de la persona naturalmente capaz de contraer matrimonio.

Debe considerarse a la persona naturalmente capaz del matrimonio, sin que deba considerarse esta capacidad como una aptitud de tal modo especial que sólo corresponda a un número reducido de personas⁵. Puede decirse que tienen aptitud nupcial quienes al momento de prestar el consentimiento matrimonial tienen la capacidad de donarse de manera personal y relacional a la otra parte, de forma consciente reflexionada y deliberada, con la facultad de trascenderse, para formar la comunión de vida y de amor propia de la comunidad conyugal⁶.

Puede ser útil para analizar la capacidad nupcial presentar según la clásica estructura de las causas la realidad matrimonial. La causa material del matrimonio está constituida por el conjunto de obligaciones y derechos que constituyen la relación conyugal entre las partes. Su causa eficiente es el consentimiento matrimonial, por el que las partes se dan y se aceptan mutuamente entre sí⁷. Su causa formal es el consentimiento de las partes en cuanto conyugal, es decir, en cuanto define la esencia misma del matrimonio⁸. Y su causa final es la alianza matrimonial, por la que el hombre y la mujer constituyen entre sí un consorcio de toda la vida⁹.

El consentimiento matrimonial, acto humano con el que los cónyuges se dan y aceptan mutuamente, como causa eficiente es un elemento único y

5. Cf. BENEDICTO XVI, *Discurso al Tribunal de la Rota Romana*, 29 de enero de 2009.

6. Cf. A. STANKIEWICZ, *La capacità richiesta per la validità del consenso e la sua mancanza*, en AA. VV., *El matrimonio y su expresión ante el III milenio. X Congreso Internacional de Derecho Canónico*, Pamplona 2000, pág. 835.

7. Cf. can. 1057 § 1 y J. J. GARCÍA FAÍLDE, *La nulidad matrimonial, hoy. Doctrina y jurisprudencia*, Barcelona 1994, pág. 188.

8. Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Manual de psiquiatría forense canónica*, Salamanca 1991³, págs. 29-30.

9. Cf. can. 1055 § 1.

a la vez indispensable de la constitución de todo matrimonio, ya que en y del consentimiento nace tanto el matrimonio natural como el matrimonio sacramento. La naturaleza humana hace tender a la persona humana al matrimonio, preparando, haciendo madurar y llevando al hombre y a la mujer hacia la aptitud nupcial, que requiere en ellos un desarrollo intelectual y volitivo proporcionado a la entidad matrimonial. Cuando se habla de la capacidad natural para contraer matrimonio se hace referencia a las condiciones subjetivas del contrayente, cuando se habla de capacidad jurídica en cambio se hace referencia a las condiciones requeridas por la ley. El canon 1095 reconoce tres figuras de incapacidad natural para el consentimiento matrimonial, distinguiendo la que proviene de la imposibilidad del sujeto para percibir la sustancia del matrimonio (canon 1095, 1°), la que proviene de la insuficiente madurez de las facultades racionales (el intelecto y la voluntad) que provoca un defecto de libertad interior (canon 1095, 2°) y la que proviene de la imposibilidad de cumplir el objeto del consentimiento matrimonial (canon 1095, 3°)¹⁰. Quiere decir que las incapacidades del canon 1095 siempre hacen referencia a la carencia de la capacidad natural necesaria para prestar el consentimiento matrimonial. En el caso del 1095, 2°, porque la persona es psicológica y jurídicamente incapaz de consentir al matrimonio, en el caso del 1095, 3° porque la persona es incapaz de prestar el consentimiento, ya que no puede asumir las obligaciones esenciales que el mismo comporta, por ser incapaz de cumplirlas¹¹.

La capacidad de contraer matrimonio no admite graduación, existe o no existe, se es capaz o no se es capaz para contraer matrimonio, sin que quepa pensar que se puede ser más o menos capaz. La incapacidad para contraer matrimonio a la que se refiere el canon 1095 es una falta de aptitud para el matrimonio mucho más radical que la inhabilidad a la que se refieren los impedimentos matrimoniales, que supone en los contrayentes la capacidad natural para consentir al matrimonio, aunque no los habiliten para hacerlo válidamente¹². Estos impedimentos, supuesta la capacidad natural para consentir al matrimonio, por fuerza de la ley le quitan al contrayente la posibilidad de prestar un consentimiento eficaz¹³.

10. Cf. M. F. POMPEDDA, *Il can. 1095, nn. 1-2 nell'economia della disciplina canonica del matrimonio*, en AA. VV., *L'incapacità di intendere e di volere nel diritto matrimoniale canonico*, Ciudad del Vaticano 2000, págs. 13-15 y 18-20.

11. Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *La nulidad matrimonial...*, págs. 183-184.

12. Cf. A. STANKIEWICZ, *La capacità...*, págs. 837-838.

13. Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Manual de psiquiatría...*, págs. 163-164.

Aunque todos los autores parecen coincidir en la necesidad de diferenciar entre incapacidad natural para el matrimonio e inhabilidad o falta de la habilitación para celebrarlo, que presupone la capacidad para dar un consentimiento naturalmente suficiente, algunos agregan matices diferenciales. El Código de 1917 no distinguía explícitamente entre incapacidad e inhabilidad para el matrimonio, como sí lo hace el Código de 1983. El canon 1073 presenta el impedimento dirimente como una ley que hace inhábil para contraer matrimonio a la persona de la que se supone su capacidad natural para hacerlo. La incapacidad de contraer matrimonio, en cambio, presupone una imposibilidad jurídica mucho más radical y profunda que la inhabilidad, cuya base está en una ley positiva (divina o humana) que limita el *ius nubendi* de la persona. Esta opción del Código, sin embargo, está hecha con cierta incoherencia. Se pone, por ejemplo, la impotencia entre los impedimentos dirimentes, aunque sería más coherente ubicarla entre las incapacidades, y más precisamente entre las incapacidades contempladas en el canon 1095, 3° de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, si no fuera porque este canon se ha limitado a las que tienen causa de naturaleza psíquica, que no siempre es la causa de la impotencia. Por eso lamenta Navarrete que no se haya conservado el canon del Código de 1917 que hacía referencia al consentimiento naturalmente suficiente pero jurídicamente ineficaz (aunque es una doctrina que puede seguir siendo usada con provecho por los autores y en la jurisprudencia). De hecho, el mismo Código utiliza el concepto de manera implícita, cuando prevé que puede sanarse en la raíz un matrimonio celebrado con impedimento dirimente o defecto de la forma canónica, sin necesidad de renovar el consentimiento (cf. canon 1161 § 1). Dicha subsanación en la raíz sólo puede comprenderse si en el matrimonio celebrado con impedimento dirimente o defecto de la forma canónica estaba presente un consentimiento naturalmente suficiente aunque jurídicamente ineficaz¹⁴. Puede considerarse que el texto del Código de 1917 lograba una mayor precisión jurídica¹⁵.

14. Cf. U. NAVARRETE, *Gli impedimenti relativi alla dignità dell'uomo: aetas, raptus, crimen*, en AA. VV., *Gli impedimenti al matrimonio canonico*, Città del Vaticano 1989, págs. 72-73 y J. J. GARCÍA FAILDE, *Manual de psiquiatría...*, págs. 163-164.

15. "Todo matrimonio celebrado con el consentimiento de ambas partes naturalmente suficiente pero jurídicamente ineficaz por existir algún impedimento dirimente de derecho eclesiástico o por falta de la forma legítima puede subsanarse en su raíz, si el consentimiento persevera" (can. 1139 § 1 del Código de 1917); "Puede sanarse el matrimonio nulo por impedimento o por defecto de la forma legítima, con tal que persevera el consentimiento de las partes" (can. 1163 § 1 del Código de 1983).

Por lo tanto el marco general dentro del cual es necesario interpretar el canon 1095 es el de la capacidad natural para el matrimonio, que se ve limitada en algunos casos por la misma ley natural, determinada más específicamente por la ley canónica, cuando el pretendido contrayente carece de la suficiente discreción de juicio o de la capacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica.

2. DISCRECIÓN DE JUICIO

El hombre es naturalmente libre, capaz de una decisión autónoma, de una autodeterminación consciente, de una elección consciente proyectada a la entera existencia. Cuando está totalmente apagada la luz de la razón, sea por causas persistentes (las psicosis, que enajena de la realidad) o transitorias (ebriedad, droga, etc.), la persona no es capaz de un acto humano, ni de la deliberación ni del consentimiento. Pero supuesta la capacidad para este acto humano, deliberado y consentido, para contraer matrimonio hace falta una suficiente madurez llamada discreción de juicio que permite realizar una evaluación consciente proporcionada al matrimonio y llegar a su decisión con una deliberación consciente que le permite sentirse propiamente responsable del acto de consentir¹⁶.

La discreción de juicio es la medida de la capacidad psíquica para la formación del consentimiento matrimonial como acto psicológico a nivel de operaciones de la decisión matrimonial con relación a los derechos y deberes matrimoniales esenciales que se han de dar y aceptar recíprocamente, es la posesión y potencial ejercicio de la propia personalidad en orden al matrimonio¹⁷.

No existe un equivalente clínico del concepto jurídico de discreción de juicio (o del grave defecto de discreción de juicio). La discreción de juicio está compuesta por la capacidad psíquica de tener un conocimiento intelectual o teórico, la capacidad psíquica de tener un conocimiento intelectual práctico o crítico y la capacidad psíquica de hacer una elección volitiva libre. El conocimiento intelectual teórico supone la capacidad de hacer una simple aprehensión, abstrayendo desde la impresión sensible, y la capacidad de hacer un juicio inmediato (uniendo o separando dos conceptos, es decir, afirmando o negando) y un juicio mediato (uniendo o separando dos juicios), y

16. Cf. M. F. POMPEDDA, *Il can. 1095...*, págs. 15-17.

17. Cf. A. STANKIEWICZ, *La capacità...*, págs. 850 y 857.

se resume en la expresión “uso de razón”; esta capacidad es necesaria, aunque no suficiente, para que se pueda hablar de discreción de juicio.

Supuesta la capacidad para el conocimiento intelectual teórico, es necesaria la capacidad del conocimiento intelectual deliberativo que, partiendo de lo que brinda el conocimiento intelectual teórico, examina y valora, pondera y determina que conviene o no contraer *hic et nunc* este matrimonio, de modo que todo el proceso de evaluación y ponderación de motivos sobre el matrimonio en general y sobre el matrimonio concreto que se presenta, concluye con un juicio práctico, conviene o no conviene contraer este matrimonio *hic et nunc*. Y supuestas la capacidad para el conocimiento intelectual teórico y la capacidad del conocimiento intelectual deliberativo, se realiza el acto volitivo de elección, en el que confluyen la inteligencia y la voluntad en la decisión; mientras la inteligencia se determina por el dato que le brinda la aprehensión, la voluntad se determina libremente a sí misma, saliendo por sí misma de la indeterminación, con libertad de ejercicio (decidir o no) y de determinación (qué decidir). Los motivos son bienes finitos que la inteligencia presenta a la voluntad para moverla a la auto determinación; de estos motivos algunos son conscientes (pasan por el intelecto) y otros inconscientes (cargas afectivas que bañan a los motivos conscientes)¹⁸.

En condiciones normales una persona normal se puede imponer a los motivos inconscientes y elegir libremente y por lo tanto “*nemo unquam hucusque probavit hominem sanum subiacere necessario mundo inconscio aut motivis inconsciis*”¹⁹, pero en las personas psíquicamente anormales los motivos inconscientes son más fuertes y pueden llegar a quitar la libertad, por ejemplo en casos de neurosis obsesivas o fobias, o de impulsos psicopáticos, o de complejos de inferioridad²⁰.

Todo acto humano es movido por un motivo, entendido como cualquier factor que activa un organismo y lo inclina hacia una meta. Todo motivo comporta un valor. Cuando son asumidos por un sujeto los motivos se convierten en razones para actuar. La motivación es la relación del motivo con una persona. Así el movimiento es dado por el motivo, mientras que la dirección del movimiento es dada por la intención que, como dice santo Tomás de Aquino, pertenece a la voluntad. Decidir viene del latín, *de-cidere*,

18. Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Manual de psiquiatría...*, págs. 38-48.

19. Cf. una c. FIORE, del 30 de mayo de 1987, n. 14, en *Quaderni Studio Rotale*, Vol. II, Roma 1987, pág. 18.

20. Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Manual de psiquiatría...*, pág. 55.

cortar, siempre que se toma una decisión se está dando corte a la valoración de las motivaciones, por eso se dice, cuando se toma una decisión, que se da un “golpe de la voluntad”; el juicio práctico del cual depende el querer es obra del intelecto, pero es el querer el que propone al intelecto el acto de juzgar, por eso se puede decir que se quiere porque se juzga, pero también se juzga porque se quiere. La inteligencia es causa en el orden de la especificación, la voluntad lo es en el orden de la eficiencia; la indeterminación de la voluntad da espacio a la libertad, ya que no se da una reciprocidad infinita entre la inteligencia y la voluntad, en el momento de la decisión se da un “salto”; el autor de la decisión es el sujeto, no la inteligencia o la voluntad, que fueron sus instrumentos; por eso todo acto libre es voluntario, aunque no siempre un acto voluntario es libre²¹.

Que se requiera la libertad para el consentimiento matrimonial no significa que no deban estar presentes los motivos, el acto del consentimiento será libre si el motivo es la causa de la decisión sin que sea una causa que “obligue” a elegir. En el acto libre la persona es capaz de dominar las motivaciones en función de sí mismo, de la concepción que tiene de sí mismo, y por lo tanto la fuerza que tiene el motivo le ha sido dada por el mismo sujeto que elige. La libertad entonces es el sujeto personal en cuanto actúa, toma posición, expresa su asentimiento o su rechazo, adhiere a un fin y enfrenta todo lo que se le oponga a la obtención de ese fin, por eso decimos que libre no es “la voluntad”, sino “la persona”, y mientras la razón y la voluntad son indispensables para el ejercicio de la libertad, esta libertad no es el producto sino el origen del acto de la razón y la voluntad. “El ‘yo’ no es el patrón en casa propia”, decía Sigmund Freud²². Las motivaciones conscientes pueden estar sostenidas por motivaciones inconscientes, pero si el sujeto es capaz de ponerse ante las motivaciones conscientes sin ser absorbido por ellas, pudiendo por lo tanto aceptarlas o rechazarlas, entonces la decisión es libre; lo que importan no es el origen de las motivaciones (conscientes o inconscientes), sino la posibilidad de oponerse a ellas²³.

21. Cf. G. ZUANAZZI, *La capacità intelletiva e volitiva in rapporto al matrimonio canonico: aspetti psicologici e psichiatrici*, en AA. VV., *L'incapacità di intendere e di volere nel diritto matrimoniale canonico*, Ciudad del Vaticano 2000, págs. 298-302.

22. Citado en W. KÜPER, *Pedagogía intercultural bilingüe: fundamentos de la educación bilingüe*, Quito 1993, pág. 121. Se acude a esta cita, por tratarse de una traducción al castellano de la frase de S. FREUD.

23. Cf. G. ZUANAZZI, *La capacità...*, págs. 302-305.

La atracción entre un hombre y una mujer surge de manera espontánea, en cambio la elección que mutuamente pueden hacer de sí no se reduce a una atracción espontánea. La elección amorosa está muy signada por la afectividad, pero eso no significa que basta probar que existían motivaciones inconscientes para afirmar que se carecía de la suficiente discreción de juicio, la prueba del defecto grave de discreción de juicio requeriría demostrar, en cambio, que el sujeto no podía tomar posición ante los sentimientos que esas motivaciones producían en su conciencia. El acto libre no es indeterminado, expresa la autodeterminación de la persona, y la libertad será tanto más perfecta cuanto más determinada y menos pueda ser apartada de esa determinación. La perfecta integración funcional entre los impulsos y la voluntad, entre los sentimientos y la inteligencia, entre el *pathos* y el *logos*, es siempre un ideal inalcanzable. Deberá tenerse en cuenta que sólo los condicionamientos patológicos o anormales de la libertad, y no cualquier factor que opera fuera de la iniciativa del sujeto, pueden tener relevancia jurídica a la hora de verificar la existencia o no de la suficiente discreción de juicio para contraer matrimonio²⁴.

3. DEFECTO GRAVE DE DISCRECIÓN DE JUICIO

Individuos determinados pueden encontrarse en una situación anormal en la que no tienen la posibilidad de dominar sus decisiones, debido a perturbaciones psíquicas que no siempre alcanzan la calificación de enfermedad mental, y en este caso hablamos de incapacidad de consentir al matrimonio. Esta incapacidad debe precisarse en términos y con criterios estrictamente jurídicos, propios del derecho canónico, pero se refiere a la condición psíquica del sujeto. Esto lleva a buscar los caminos de encuentro entre la ciencia canónica con las ciencias cuyo objeto es la psiquis humana, como la psicología y la psiquiatría²⁵.

La expresión “grave defecto de discreción de juicio” es una expresión que intenta englobar los diversos términos que expresan la incapacidad natural de naturaleza psíquica para contraer válidamente matrimonio, incluyendo los casos que a veces se atribuyen a la “falta de libertad interna” o a la “inmadurez afectiva”²⁶.

24. Cf. G. ZUANAZZI, *La capacità...*, págs. 306-309.

25. Cf. M. F. POMPEDDA, *Il can. 1095...*, págs. 17-18.

26. Cf. J. J. GARCÍA FAÁLDE, *Manual de psiquiatría...*, pág. 36.

Comenzó a utilizarse en la jurisprudencia de la Rota Romana mucho antes de ser asumida, como hoy lo está por el canon 1095, 2º, por la legislación universal. El actual Decano de la Rota Romana ya desde hace tiempo afirmaba en sus sentencias que la única medida del consentimiento matrimonial suficiente para producir el matrimonio es la discreción de juicio proporcionada al matrimonio²⁷, y hoy sigue sosteniendo lo mismo, al afirmar que la discreción de juicio, como acto psicológico a nivel de operación de la decisión matrimonial, relacional a los derechos y deberes matrimoniales esenciales que se han de dar y aceptar recíprocamente, es la medida de la capacidad psíquica para la formación del consentimiento matrimonial²⁸. Los dos primeros números del canon 1095, entonces, abarcan los componentes cognitivos, deliberativos y volitivos de los contrayentes como causa eficiente del matrimonio *in fieri*. Se trata de la incapacidad de contraer matrimonio, con las respectivas obligaciones, por incapacidad de realizar el acto psicológico humano del consentimiento²⁹.

Hay que tener en cuenta siempre que estamos hablando de una discreción de juicio relacionada concretamente con la capacidad para el matrimonio. Si incluso cuando nos referimos con el canon 1095, 1º al suficiente uso de razón para poner un acto humano, debemos medirlo respecto a un acto concreto que es el consentimiento matrimonial, con referencia entonces a deberes y derechos específicos que son los matrimoniales (aunque no se los mencione expresamente en la letra del texto), con mucha más razón debemos tenerlo en cuenta en el canon 1095, 2º que se refiere a la discreción de juicio necesaria para la realización de un acto humano cualificado expresamente por los deberes y derechos esenciales del matrimonio³⁰.

A veces el defecto grave de discreción de juicio hunde sus raíces en motivos conscientes “anormales”, como las ideas delirantes u obsesivas, que vician todo el acto de la voluntad. Otras veces es la impulsividad de la voluntad la que impide la correcta consideración de los motivos, como les sucede a los maníacos por su excesiva movilidad en la ideación³¹.

27. Cf. una c. STANKIEWICZ del 5 de abril de 1979, en RRD 71 (1979) 167-188.

28. Cf. A. STANKIEWICZ, *La capacità...*, pág. 850.

29. Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Manual de psiquiatría...*, pág. 163-165.

30. Cf. J. M. SERRANO RUIZ, *Interpretazione ed ambito di applicazione del can. 1095 n. 3*, en AA. VV., *L'Incapacità di assumere gli oneri essenziali del matrimonio*, Ciudad del Vaticano 1998, págs. 31-32.

31. Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Manual de psiquiatría...*, págs. 51-52.

El defecto de discreción de juicio sobre el objeto del consentimiento matrimonial, es decir, sobre los derechos y deberes esenciales del matrimonio, se refiere al que lo padece de una manera permanente pero también al que lo padece en el momento del consentimiento matrimonial, por causa de una perturbación presente en ese momento. Según expresiones clásicas en las sentencias rotales, se habla de *morbus mentis* cuando se trata de alteraciones de las facultades psíquicas que se llaman habitualmente enfermedades mentales, y se habla de *gravis perturbatio animi* cuando se trata de aquellas afecciones que no llegan a ser enfermedades mentales, ni orgánicas ni transitorias, que igual que las psicopatías tienen que ser graves para incidir sobre la validez del consentimiento matrimonial. En definitiva, se requiere del contrayente que cuente con la suficiente discreción de juicio para conocer y elegir el matrimonio. Los jóvenes de nuestro tiempo se mueven más fácilmente por el deseo que por la decisión de la voluntad; por eso es necesario tener en cuenta que el deseo pertenece al orden de la concupiscencia, mientras que la voluntad pertenece al orden de la ejecución, y la elección voluntaria, en la que la persona muestra su autonomía al querer y al no querer, es tanto más libre cuanto más racional es.

El intelecto y la voluntad se interrelacionan en la decisión propia del libre albedrío: la voluntad depende del intelecto en orden a la causalidad final ya que de él la recibe, pero a la vez el intelecto depende de la voluntad en orden a la causa eficiente, ya que de ella la recibe, por eso todo lo que afecte gravemente a la inteligencia o a la voluntad puede afectar también gravemente a la discreción de juicio, como veremos después que sucede con la inmadurez psicoafectiva.

Para que el defecto de discreción de juicio tenga la gravedad suficiente para afectar la validez del consentimiento matrimonial debe existir una causa patológica o psicológica lo suficientemente grave para interferir gravemente sobre el funcionamiento de las facultades (inteligencia y voluntad), de modo que quede afectada la capacidad de entrega y aceptación de los derechos y deberes matrimoniales; no interesa tanto cuál sea la causa cuanto su efecto sobre la discreción de juicio del contrayente, impidiéndole elegir contraer o no contraer el matrimonio, sobreponiéndose a los impulsos internos para no quedar sometido a ellos³².

32. Cf. A. AMATI, *Maturità psico-affettiva...*, págs. 51-55, 96-98 y 104.

La capacidad psíquica de una persona debe entenderse como una unidad ontológica, de la misma manera que es una unidad ontológica su resultado, es decir, el acto psicológico humano del consentimiento matrimonial. Pero en la elaboración del acto de deliberación con el que se decide el matrimonio concurren el entendimiento y la voluntad, en mutua interacción; por esta razón no es posible suponer la suficiente discreción de juicio si se encuentra perturbada la armónica coordinación de ambos. Tanto en las neuras como en las psicopatías, así como también en las psicosis como la esquizofrenia, esta coordinación armónica se encuentra perturbada, así como también el mismo entendimiento y la voluntad. Sin embargo, el factor inconsciente puede afectar a una de estas facultades, sin tocar la otra; la abulia, por ejemplo, afecta a la voluntad, como la psicastenia o la psicopatía afectan el intelecto práctico³³.

Todos los disturbios psíquicos entendidos genéricamente son una patología de la libertad, sea que hundan a la persona en el automatismo o que le impidan actuar racionalmente, y aunque pueda parecer que algunas perturbaciones afectan sólo a la voluntad y no a la inteligencia, debe recordarse que ésta siempre se dirige hacia un objeto que le señala la voluntad, y no podrá hacerlo bien (sanamente) si se encuentra afectada la voluntad. Por esta razón resulta útil la presentación que hace G. Zuanazzi, perito en las causas de la Rota Romana, de los diversos trastornos que pueden afectar la discreción de juicio de un contrayente:

- a) La libertad está ciertamente comprometida en los grandes síndromes psiquiátricos (esquizofrenia, trastorno depresivo mayor, trastorno bipolar), sobre todo si hay manifestaciones delirantes y alucinatorias.
- b) Su compromiso puede ser modesto en los estados defectuosos leves de la esquizofrenia o en los intervalos libres de las psicosis ciclotímicas.
- c) La libertad también puede estar comprometida por ideas dominantes que no llegan a ser delirantes pero que se siguen con tenacidad y obstinación aunque sean contraproducentes.
- d) En las personalidades hipértímicas puede faltar la necesaria ponderación.

33. Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Manual de psiquiatría...*, págs. 62-65.

- e) Los neuróticos tienen disminuido el ejercicio de la voluntad, pero no necesariamente ni frecuentemente con pérdida de la libertad.
- f) Los obsesivos son capaces de criticar el contenido insensato de sus obsesiones, pero no pueden dominarlas.
- g) Los fóbicos tienen un temor angustioso que les hace perder la capacidad de actuar autónomamente.
- h) En los *borderline* o en algunos neuróticos pueden presentarse acciones impulsivas, explosivas o a cortocircuito, con razonamiento por una sola idea.
- i) El alcoholismo y otras dependencias pueden comprometer la discreción de juicio porque no se está en grado de descubrir la falencia.
- j) La abulia, que a veces es sintomática de una psicosis endógena, de un trastorno de personalidad, de toxicomanía o de alcoholismo, impide dar a la acción la forma de una decisión.
- k) En los trastornos de personalidad no hay siempre una proporción entre los efectos y la gravedad de la condición patológica, en todo caso, los trastornos de personalidad no comportan por lo general una insuficiencia de la capacidad de entender, pero pueden comprometer la capacidad de querer.
- l) El trastorno delirante de la personalidad y las parafilias constantes y permanentes comprometen seguramente la libertad.
- m) El trastorno histriónico y el trastorno de conversión difícilmente producen una incapacidad de entender y querer que permitan pensar en el canon 1095, 2º, es más posible que produzcan una incapacidad para la relación interpersonal, que se encuadra en el canon 1095, 3º.

En definitiva, las enfermedades mentales comportan siempre una “necesidad”, quitando o limitando la posibilidad de existir, la posibilidad de devenir, la posibilidad de actuación de sí mismo, y en este sentido son siempre una patología de la libertad. El compromiso de la capacidad de entender y querer aumenta pasando de las neurosis a las psicosis, pero de todos modos es necesario un estudio particular de cada caso. Se da un “continuo” en los síntomas, desde el sano hasta el enfermo, pero está claro que no basta prestar atención a los síntomas sino que interesa analizar la organización comprensiva de la personalidad. La presencia de una anomalía psíquica

puede constituir una explicación pero no una motivación del parecer del perito, no puede éste decir, por ejemplo, que “la inmadurez afectiva comporta una limitación de la libertad, y como X padece inmadurez afectiva no pudo hacer una elección libre”, sino que su argumentación deberá ser de este tipo: “X ha actuado sin suficiente libertad interior, y esto se explica porque padece una inmadurez afectiva”, ya que el método pericial debe ser inductivo, no deductivo. A la hora de juzgar sobre la suficiente discreción de juicio para contraer matrimonio debe juzgarse no sólo el qué (que haya o no discreción de juicio), sino también el *quantum*, y debe hacerse teniendo en cuenta el grado de proporción psicológica respecto a la comprensión y el compromiso personal que exige el matrimonio cristiano. No interesa precisar si la persona es sana o enferma, o cuál sea la enfermedad que tenga, sino cuánto espacio de libertad tenga a la hora de dar su consentimiento matrimonial. Bastará precisar la esencia patológica que se manifiesta en un contrayente y su relación con su comportamiento, así como el momento en que se presentó la patología mental, no es necesario en cambio el encuadramiento de la anomalía psíquica y su etiopatogénesis³⁴.

En cuanto a los derechos y deberes esenciales del matrimonio que el contrayente debe ser capaz de discernir si cuenta con la debida discreción de juicio para contraer válidamente matrimonio, hay que tener en cuenta que no están señalados de manera expresa en el canon 1095, 2º, así que es necesario deducirlos del resto de las normas sobre el matrimonio. Tomando en cuenta el canon 1101 § 2 sobre la simulación, estos derechos y deberes pueden decirse “esenciales” tanto por su referencia a las propiedades esenciales del matrimonio como a sus elementos esenciales, que constituyen el contenido del consentimiento matrimonial. Su objeto material lo constituyen las dos personas sexualmente distintas que recíprocamente se dan y se aceptan a sí mismos, su objeto formal es la donación y aceptación mutua de carácter “matrimonial” (para constituir un matrimonio) y sus elementos constitutivos son el consorcio de toda la vida entre un hombre y una mujer ordenado naturalmente al bien de los cónyuges y a la procreación y educación de la prole, con las propiedades esenciales de la unidad y la indisolubilidad³⁵.

34. Cf. G. ZUANAZZI, *La capacità...*, págs. 309-317.

35. Cf. M. F. POMPEDDA, *Il can. 1095...*, págs. 22-23, y cáns. 1055 § 1 y 1056-1057.

3.1. Libertad interna

No es infrecuente que en algunos Tribunales se presente la falta de libertad interna como una causa autónoma de nulidad matrimonial, o como una especificación del capítulo del grave defecto de discreción de juicio que agregara algo que no estuviera ya expresado en la expresión actual de la norma del Código. Sin embargo, la falta de libertad interna no puede ser considerada nunca como un capítulo autónomo, ya que se trata de uno de los casos incluidos dentro del defecto grave de discreción de juicio³⁶. Quiere decir que las situaciones de matrimonios que se consideran nulos por falta de libertad interna deben presentarse con la calificación jurídica del defecto grave de discreción de juicio.

Hablamos de libertad interna cuando nos encontramos ante la capacidad de deliberar con una suficiente valoración de los motivos y con una voluntad independiente de cualquier impulso interno determinante³⁷.

Es oportuno considerar en este momento una sentencia de quien fuera Decano de la Rota Romana, que resume el contenido del canon 1095 relacionando su número 2° con la libertad interna. El consentimiento matrimonial, dice Funghini, requiere en quien se apresta a darlo un adecuado conocimiento del contenido esencial del instituto matrimonial, una libertad interna suficiente para darlo sin condicionamientos que vicien la decisión y una potencial capacidad para la vida conyugal. El contrayente tiene que ser capaz de hacer un juicio práctico-práctico sobre el bien que se sigue eligiendo “aquí y ahora” una persona determinada para la mutua donación matrimonial³⁸.

Por otra parte, cuando se habla de falta de libertad interna debe entenderse que se está haciendo referencia a todo el complejo cuadro de las anomalías, incluida la inmadurez psicoafectiva de la que nos ocuparemos enseguida, que afecta especialmente a la voluntad³⁹.

3.2. Inmadurez afectiva

Además de la falta de libertad interna, dentro de las causas de nulidad matrimonial por incapacidad psíquica se encuentran las que se basan en la in-

36. Cf. más arriba, la nota 25.

37. Cf. A. AMATI, *Maturità psico-affettiva...*, pág. 98.

38. Cf. c. FUNGHINI del 16 de abril de 1986, n. 2, en RRD 78 (1986) 256.

39. Cf. A. AMATI, *Maturità psico-affettiva...*, pág. 102; cf. también una c. STANKIEWICZ del 11 de diciembre de 1979, nn. 7-11, en RRD 71 (1979) 546-557.

madurez afectiva⁴⁰. Estas causas a partir de los años 1960-1970, se trataban por el capítulo de *amentia* del Código de 1917, pero después fueron encuadradas dentro del concepto jurídico de defecto grave de discreción de juicio. La inmadurez afectiva no es un concepto canónico, fue trasplantado al ámbito forense canónico por las pericias psiquiátricas y psicológicas que reafirmaban la incidencia de este factor psicoafectivo sobre las facultades psíquicas implicadas en el proceso de formación del consentimiento matrimonial⁴¹.

“El amor, ansiando poseer el objeto amado, es el deseo; y poseyéndolo y gozando de él es la alegría” dice San Agustín. La afectividad, compuesta de emociones, sentimientos y pasiones, se manifiesta por el “humor dominante”, el estado fundamental del ánimo, pero al menos parte de su mundo permanece en la esfera inconsciente. La emoción puede describirse como la agitación psicológica, acompañada de una conmoción somática, que responde a los estímulos generalmente provenientes del exterior. En la medida en que están controladas, las emociones favorecen la respuesta a los estímulos, pero son patológicas cuando afectan la capacidad de entender y de querer. Los sentimientos son inclinaciones, agradables o desagradables, sensoriales, vitales, psíquicas o espirituales, y su patología consiste en la ambivalencia de sentimientos encontrados entre sí. Las pasiones son tendencias persistentes que nos dan la sensación de que somos dirigidos, en vez de dirigirnos por nuestra propia decisión. La afectividad da tonalidad a todo el contenido de la conciencia y funciona como el motor de la cadena que se inicia con la sensibilidad y concluye con la decisión de la voluntad⁴².

La madurez consiste en alcanzar la forma definitiva de la personalidad. Podemos hablar de madurez psicológica cuando la persona es capaz de someter al equilibrio de la razón, de la voluntad y de las motivaciones, y por lo tanto es capaz de gobernar sus impulsos, deseos y emociones para canalizar las propias potencialidades hacia un proyecto a realizar, pretendido y querido. La afectividad es el conjunto de las reacciones psíquicas de un sujeto ante el mundo externo, del cual es capaz de evaluar ventajas e inconvenientes. Sus componentes son los sentimientos (estados afectivos de la conciencia), las emociones (estados afectivos vehementes y breves) y las pasiones (estados afectivos intensos, violentos, profundos y duraderos). Para con-

40. Cf. más arriba, nota 25.

41. Cf. A. STANKIEWICZ, *Jurisprudencia de la Rota Romana sobre inmadurez afectiva*, en AA. VV., *Consentimiento matrimonial e inmadurez afectiva*, Pamplona 2005, págs. 149-151.

42. Cf. J. J. GARCÍA FAILDE, *Manual de psiquiatría...*, págs. 71-75.

traer matrimonio hace falta una madurez psicológica mínima (madurez biopsíquica, afectiva, intelectual y crítica), y proporcionada a la entidad del matrimonio; clásicamente se entiende dicha proporcionalidad diciendo que para casarse hace falta una madurez mayor que la que hace falta para pecar gravemente, pero al mismo tiempo debe decirse que, existiendo una inclinación natural al matrimonio, dicha proporcionalidad hace que la madurez necesaria sea menor que la necesaria para realizar contratos importantes a los que no inclina la naturaleza⁴³.

Podemos hablar de inmadurez afectiva cuando se da una inadecuada evolución del humor dominante: las emociones, los sentimientos y las pasiones; hay que tener en cuenta por un lado que la inmadurez afectiva no es necesariamente irreversible y por otro lado que la madurez afectiva tiene grados, y por eso hablamos de inmadurez afectiva en un adulto cuando su afectividad se ha quedado detenida en un estadio infantil⁴⁴.

Por lo tanto estamos ante una inmadurez afectiva cuando la evolución psicoafectiva queda fijada en la adolescencia o hace una regresión hacia fases anteriores, sin afectar a la inteligencia, manifestándose un fuerte egocentrismo. Los fundamentos de la inmadurez afectiva pueden ser las psicosis (el psicótico es incapaz de tener un juicio crítico), las neurosis (desórdenes mentales sin base orgánica y sin pérdida de contacto con la realidad) y las psicopatías o disturbios de la personalidad (el trastorno paranoide, el trastorno antisocial y el trastorno por evitación)⁴⁵.

La inmadurez afectiva en sentido estricto se refiere a una maduración no alcanzada de la afectividad en la adolescencia, una fijación del desarrollo psicoafectivo en un estadio de evolución anterior; en cambio en sentido amplio se aplica la expresión para síntomas de otros cuadros patológicos⁴⁶.

Los rasgos que permiten definir la presencia de la inmadurez afectiva son: la inestabilidad afectiva con ausencia de sentimientos, emociones y pasiones (como sucede con los atímicos, cuya afectividad alterada se caracteriza por la indiferencia afectiva, el desinterés y la inactividad, frecuente en la esquizofrenia y en la depresión) o incapacidad de subordinarlos a la inteligencia y a la voluntad; o la dependencia afectiva respecto de los padres no

43. Cf. A. AMATI, *Maturità psico-affettiva...*, págs. 68, 71-73 y 93-94.

44. Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Manual de psiquiatría...*, págs. 80-81.

45. Cf. A. AMATI, *Maturità psico-affettiva...*, págs. 74-77 y 81-85.

46. Cf. A. STANKIEWICZ, *Jurisprudencia de...*, págs. 153-154.

superada en la adultez; o un egoísmo tal que sólo permite prestar atención a sí mismo, como sucede en la alteración narcisística de la personalidad; también una inseguridad tal que se es incapaz de tomar decisiones, por disminución del concepto de las propias capacidades y lleva a la inestabilidad emocional; finalmente una incapacidad para hacer juicios concretos sobre la realidad; o una falta de responsabilidad que lleva a tener relaciones afectivas inestables, sin hacerse responsable de los propios afectos. En definitiva, la inmadurez afectiva, que es ella misma una anomalía psíquica pero que además suele acompañar otras anomalías psíquicas como las neurosis o las psicopatías, y las alteraciones de los estados de humor, los sentimientos, las emociones o las pasiones, podrá invocarse para la nulidad de un matrimonio en la medida en que afecte la capacidad del acto psicológico humano del consentimiento o la capacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, ya que no constituye por sí misma una causa jurídica de nulidad matrimonial sino que debe ser reconducida al canon 1095, 2º o 1095, 3º⁴⁷.

La inmadurez afectiva causante de una incapacidad para el consentimiento matrimonial podrá referirse al defecto grave de discreción de juicio si afecta el ámbito de la deliberación del contrayente, o a la incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio si afecta el ámbito de su relación con la otra parte⁴⁸.

No basta la inmadurez afectiva entendida según los criterios psiquiátricos o psicológicos para que se dé una nulidad matrimonial, hace falta una inmadurez afectiva psicopatológica que incida gravemente en la formación del juicio práctico y crítico valorativo sobre los derechos y deberes esenciales del matrimonio afectando el proceso volitivo de la elección (canon 1095, 2º)⁴⁹ o en la idoneidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio (canon 1095, 3º)⁵⁰.

La inmadurez afectiva se caracteriza por un radicalizado egocentrismo, no en cuanto modo de actuar sino como un modo de ver la realidad, que se re-

47. Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Manual de psiquiatría...*, págs. 83-90; cf. también una c. STANKIEWICZ, del 11 de diciembre de 1979, n. 13, en la que se afirma que la inmadurez afectiva "*est signum cuiusdam perturbationes psychicae vel abnormitatis personalitatis*", en RRD 71 (1988) 552.

48. Cf. A. AMATI, *Maturità psico-affettiva...*, págs. 121-122.

49. Cf. c. STANKIEWICZ, del 30 de octubre de 1990, n. 7, en RRD 82 (1990) 756.

50. Cf. A. STANKIEWICZ, *Jurisprudencia de...*, pág. 163; cf. también una c. MONIER, del 18 de junio de 1998, n. 8, en RRD 90 (1998) 470 y una c. DORAN del 18 de marzo de 1988, nn. 3-5, en RRD 80 (1988) 173-177.

fiere por lo tanto más fácilmente al defecto grave de discreción de juicio que la incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio⁵¹.

Siguiendo las reflexiones que guiaban a la Comisión redactora, se puede parangonar el canon 1095 con el 1083. Mientras este último se refiere a la madurez biológica necesaria para contraer matrimonio, el primero se refiere a la madurez psicológica necesaria para dar el consentimiento matrimonial. Con razón se habla de la incapacidad psicológica, concepto más amplio que incluye las perturbaciones momentáneas del correcto funcionamiento de la inteligencia y la voluntad, en vez de la incapacidad psíquica que se limita a la incapacidad que proviene de las enfermedades mentales⁵².

El concepto de inmadurez afectiva es una categoría peligrosa debido a su amplitud, generalidad y omnicomprensión, por eso debe tenerse en cuenta que cuando se la utiliza en orden a evaluar la capacidad o incapacidad para el matrimonio debe ser tal de afectar la capacidad de entender y querer de la persona. La inmadurez afectiva se hace relevante a efectos de la nulidad matrimonial cuando se alteran sustancialmente los elementos esenciales de la capacidad consensual, sin que baste sólo una limitación del desarrollo de la madurez personal en su correlación con la edad cronológica. Se abre el espacio para la consideración de la inmadurez afectiva cuando se está ante un desarrollo intelectual normal con un defecto en el desarrollo volitivo o afectivo, debido a trastornos psíquicos que afectan más directamente a la voluntad que al intelecto; podrá darse relevancia a la madurez afectiva cuando se esté ante graves consecuencias en el ámbito de la actividad volitiva (causando un defecto de libertad interna) o intelectual (causando un defecto de suficiente deliberación)⁵³.

Conforme a la jurisprudencia de la Rota Romana, los criterios que permiten identificar una inmadurez afectiva que lleva a la incapacidad para el consentimiento matrimonial son la incapacidad para controlar las pulsiones y el instinto y subordinarlos a las estructuras racionales y volitivas; una profunda dependencia afectiva de los progenitores y una búsqueda en el cónyuge de una figura paterna o materna; un egoísmo exagerado que lleva

51. Cf. G. ZUANAZZI, *La capacità...*, pág. 314.

52. Cf. A. AMATI, *Maturità psico-affettiva...*, págs. 100-101 y *Communicationes* 9 (1977) 359-360.

53. Cf. A. STANKIEWICZ, *Jurisprudencia de...*, págs. 156-159 y 163. Cf. también una c. LEFÈBVRE, del 8 de julio de 1967, n. 3 en RRD 59 (1976) 563 y una c. EVERS, del 27 de mayo de 1972, n. 6, en RRD 64 (1981) 332.

a buscar sólo la propia utilidad; irresponsabilidad en la asunción y cumplimiento de las obligaciones matrimoniales; en todo caso, hay que verificar en la parte presuntamente afectada por inmadurez afectiva su capacidad crítica y valorativa, su capacidad para la elección libre y para la relación interpersonal matrimonial⁵⁴.

En definitiva, es más preciso hablar de discreción de juicio o su defecto que de madurez o inmadurez afectiva, toda vez que de ese modo se hace más claramente referencia a un cierto discernimiento que no implica necesariamente haber alcanzado una plena madurez⁵⁵.

4. INCAPACIDAD PARA ASUMIR

La novedad del canon 1095 reside principalmente en presentar una norma sobre la incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causa de anomalías de la esfera psicosexual⁵⁶.

Para poder casarse válidamente hace falta tener la efectiva posibilidad de alcanzar el objeto principal del consentimiento, el consorcio de toda la vida⁵⁷. Puede suceder que una persona tenga suficiente uso de razón como para conocer adecuadamente las obligaciones matrimoniales y contar con la suficiente discreción de juicio para evaluarlas, ponderarlas y querer asumirlas libre de condicionamientos internos, pero ser incapaz de cumplirlas por una causa de naturaleza psíquica (una anomalía al menos en sentido amplio que no quita la capacidad de entender y de querer pero hace al sujeto no idóneo para las cargas matrimoniales)⁵⁸.

Supuesta la capacidad de los contrayentes de realizar el acto psicológico humano del consentimiento matrimonial, es posible plantearse todavía la incapacidad de contraer las obligaciones matrimoniales, por la incapacidad de cumplir dichas obligaciones, por causas de naturaleza psíquica. Este es el caso contemplado en el canon 1095, 3º, en el que, aun existiendo la po-

54. Cf. una c. STANKIEWICZ, del 22 de mayo de 1986, n. 5, en RRD 78 (1986) 336; una c. BRUNO, del 30 de marzo de 1990, n. 5, en RRD 82 (1990) 254; una c. FALTIN, n. 9, del 20 de marzo de 1996, en RRD 88 (1996) 283; cf. también A. STANKIEWICZ, *Jurisprudencia de...*, págs. 164-165.

55. Cf. M. F. POMPEDDA, *Il can. 1095...*, pág. 25.

56. Cf. *Communicationes* 7 (1975) 98 (cf. también A. AMATI, *Maturità psico-affettiva...*, pág. 52).

57. Cf. A. AMATI, *Maturità psico-affettiva...*, pág. 107.

58. Cf. M. F. POMPEDDA, *Il can. 1095...*, pág. 20.

sibilidad de que la parte afectada realice el acto psicológico humano del consentimiento matrimonial, no se da un verdadero consentimiento, porque no existe su objeto material, las obligaciones que se deben asumir. Por esta razón, supuesta la posibilidad de realizar el acto psicológico humano del consentimiento, este capítulo puede ser considerado un capítulo autónomo de nulidad matrimonial. En realidad nos encontraremos ante un capítulo autónomo de nulidad en la medida en que es posible que existan perturbaciones psíquicas que, sin quitar la capacidad de entender y de querer necesarias para hablar de la suficiente discreción de juicio, quitan sin embargo la capacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, porque hacen imposible, no sólo difícil, su cumplimiento⁵⁹. Esta pregunta se la hacía tempranamente el gran Navarrete⁶⁰. Pero, transcurrido el tiempo, se puede pensar que la promulgación del canon 1095, 3º, y la jurisprudencia de la Rota Romana previa y posterior a dicha promulgación, han ido respondiendo de forma positiva a esta pregunta.

La capacidad de cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio es una de las condiciones del consentimiento verdadero, comprometido y en definitiva conyugal. Aunque esta capacidad se refiere de modo específico a lo que viene después de contraído el matrimonio, no se separa del momento del consentimiento, ya que ese momento es el constitutivo único e insustituible del matrimonio. Aunque exista un acto de consentimiento, no será conyugal si no es por su atención (influyente, comprometedora) a su objeto formal, la conyugalidad. El canon 1095, 3º está mucho más centrado en el *consortium* como presente en el consentimiento matrimonial que en el acto consensual en sí mismo. Annè en su famosa y constituyente sentencia del 25 de febrero de 1969 tenía especialmente en cuenta la intención del contrayente, que es el motor psicológico que lo dirige hacia el objeto formal, el *consortium totius vitae*. Puede concebirse un consentimiento matrimonial que sea psicológicamente consistente, pero que no sea propiamente conyugal, por no incluir el *consortium totius vitae* como posible⁶¹.

59. Cf. J. J. GARCÍA FAILDE, *La nulidad matrimonial...*, págs. 165-166 y 195.

60. Cf. U. NAVARRETE, *Problemi sull'autonomia dei capi di nullità del matrimonio per difetto di consenso causato da perturbazioni della personalità*, en AA. VV., *Perturbazioni psichiche e consenso matrimoniale nel diritto canonico*, Roma 1976, pág. 127.

61. Cf. J. M. SERRANO RUIZ, *La novità normativa e la collocazione sistematica del can. 1095, n. 3*, en AA. VV., *Diritto matrimoniale canonico*, Vol. II *Il consenso*, Ciudad del Vaticano 2003, págs. 95-97, especialmente las notas 28 y 29.

A la hora de constatar una incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio no interesa verificar si se trata de una incapacidad más o menos amplia, permanente o transeúnte, se trata siempre de una incapacidad para el acto del consentimiento, lo que interesa entonces es comprobar la presencia o ausencia de la capacidad al momento de darse el consentimiento, y la presencia o ausencia del *consortium totius vitae* en el consentimiento mismo; este consentimiento no será conyugal si no es emitido por contrayentes que tengan la debida capacidad e intención, vinculadas a la inteligencia y a la voluntad.

La sentencia c. Annè del 25 de febrero de 1969 distingue entre la incapacidad para asumir las obligaciones del matrimonio (inexistencia del objeto del consentimiento) y la exclusión (el contrayente decide no poner en su consentimiento un objeto que pertenece al mismo), pero en realidad cuando se está ante una incapacidad de este tipo es más claro y preciso hablar de una incapacidad del sujeto en vez de una inexistencia del objeto.

Si la capacidad para cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio no es una capacidad presente al momento de contraer matrimonio y además una capacidad para cumplirlas de manera perpetua, lo que habrá es una incapacidad para asumirlas, ya que las obligaciones son perpetuas por su propia naturaleza. Importa que la incapacidad de asumir las obligaciones sea grave, cierta y presente al momento de contraer matrimonio, y todo esto quedaría probado si se tratara de una incapacidad perpetua. Esta incapacidad, por otra parte, debe ser grave aunque no se lo diga de manera directa en el canon 1095, 3º, ya que se refiere a los deberes “esenciales” que se deberían asumir; la gravedad debe ser de la incapacidad, aunque no necesariamente de la causa de la naturaleza psíquica que la produce⁶².

Hay que tener en cuenta que cuando se habla de la imposibilidad de asumir, por ser imposible el cumplimiento de las obligaciones esenciales del matrimonio, se está refiriendo el Código a una imposibilidad moral del cumplimiento, o una dificultad verdaderamente extraordinaria para cumplirlas⁶³. Y se habla de “asumir” las obligaciones esenciales del matrimonio,

62. Cf. J. M. SERRANO RUIZ, *La novità...*, págs. 99-106.

63. “*Agi debet de vera impossibilitate, sensu quidem morali nec etiam physico, non autem de mera difficultate quae sane in adimplendis eiusmodi gravissimis obligationibus saepe saepius invenitur. Utique res ardua exstat comprobare de priore non vero de altera hypothesis loquendum esse: quod onus iudicis prudentiae ac sapientiae singulis in casibus relinquatur. Non utem gratuito arbitrio. Propterea, vel ope peritorum virorum, altius inquiren-*”

porque eso es lo que se realiza en el momento constitutivo del consentimiento matrimonial, el cumplimiento de esas obligaciones vendrá después, pero asumir las obligaciones es un presupuesto necesario e inclusivo de su posterior cumplimiento⁶⁴. Por lo demás, como lo manifestó con claridad Juan Pablo II, existirá nulidad del matrimonio cuando sea imposible, no sólo difícil, el cumplimiento de las obligaciones⁶⁵.

Las obligaciones esenciales del matrimonio a las que se refiere el canon 1095, 3° son el *bonum prolis* (que implica la capacidad para realizar el acto conyugal en modo natural y humano), el *bonum fidei* (contra el que atentan las anomalías sexuales), el *bonum sacramenti* (que implica la estabilidad de las obligaciones a asumir o asumidas) y el *bonum coniugum* (la comunión de vida que se despliega en el continuo conyugal)⁶⁶.

El canon 1095, 3° incluye no sólo a las causas psicomorbosas (las psicosis), a las deficiencias congénitas (como la oligofrenia) o las que impiden la integración (como las psicopatías), sino a cualquier anomalía de naturaleza psíquica que haga a la persona incapaz de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio (sean anomalías evolutivas o perturbaciones), pero no a las causas de naturaleza física (como pueden ser las impotencias de ese tipo). La imposibilidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio tiene que ser de naturaleza grave, y se puede considerar tal la que no puede superarse en un lapso razonable de tiempo con los medios ordinarios al alcance. La incapacidad de naturaleza psíquica debe ser objetiva, cierta y concomitante a la celebración del matrimonio; al perito le corresponderá diagnosticar los motivos psíquicos de posibles causas de la incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, mientras que al Juez le corresponderá determinar el nexo que pueda existir entre los motivos de incapacidad diagnosticados por el perito y el consentimiento matrimonial⁶⁷.

La incapacidad a la que se refiere el canon 1095, 3° no necesita ser perpetua, si se entiende por tal una incapacidad que de manera constante ha-

dum est in subiecti personam, indolem, agendi rationem, ac potissimum in assertae incapacitatis causam de qua modo dicemus" (c. POMPEDDA del 19 de febrero de 1982, n. 8: RRD 74 [1982] 89). Cf. también J. J. GARCÍA FAÍLDE, *La nulidad matrimonial...*, pág. 191.

64. Cf. A. AMATI, *Maturità psico-affettiva...*, pág. 107.

65. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana*, 5 de febrero de 1987, n. 7, en AAS (1987) 1457 y JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota Romana*, 25 de enero de 1988, en AAS (1988) 1181ss; cf. también A. AMATI, *Maturità psico-affettiva...*, pág. 108.

66. Cf. A. AMATI, *Maturità psico-affettiva...*, pág. 109.

67. Cf. A. AMATI, *Maturità psico-affettiva...*, págs. 110-113.

ce al contrayente incapaz de cumplir las obligaciones matrimoniales, pero sí debe ser una incapacidad grave, que está presente al momento de contraerse el matrimonio, que impide asumir las obligaciones matrimoniales, que por su propia naturaleza son perpetuas.

No entraremos aquí en la discusión de la doctrina y en las diferencias de la jurisprudencia sobre la necesidad de que se trate de una incapacidad absoluta de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio o de una incapacidad relativa al concreto matrimonio que se pretende contraer. Baste decir que estas obligaciones siempre son relativas, en cuanto se relacionan concretamente a la determinada persona con la que se pretende contraer matrimonio⁶⁸. En todo caso, siempre se tratará de una incapacidad radicada en el contrayente en el que se encuentra la anomalía causante que afecta de manera sustancial su capacidad. Por lo tanto cuando se esté ante una imposibilidad o dificultad grave de relación entre las partes será necesario investigar el mundo psíquico de cada uno de los contrayentes, para detectar la incapacidad en uno o en ambos contrayentes, sin que se pueda decir que la incapacidad sea “de la pareja”⁶⁹. Contra la incapacidad relativa entendida como una incapacidad “de la pareja” se ha pronunciado R. Funghini; afirma que la posible incapacidad debe presentarse en una parte o en las dos, pero en cada una por su cuenta, dicha incapacidad no puede entenderse como la suma de anomalías leves presentes en una y otra parte⁷⁰. Por esta razón no debe confundirse la incompatibilidad de caracteres (generalmente se refiere esta expresión a la dificultad para el encuentro y la integración de los contrayentes entre sí que no constituye un capítulo de nulidad) con la incapacidad relativa⁷¹.

Aunque el cumplimiento de las obligaciones esenciales del matrimonio debe desplegarse a través del desarrollo de la convivencia matrimonial en el matrimonio *in facto esse*⁷², ellas están contenidas en el matrimonio *in fieri*, en el preciso momento en el que se expresa el consentimiento matri-

68. Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *La nulidad matrimonial...*, págs. 195-196.

69. Cf. A. AMATI, *Maturità psico-affettiva...*, págs. 107 y 114-117. Sobre la incapacidad relativa se podrán ver dos sentencias: una c. POMPEDDA, del 4 de mayo de 1992, n. 6, en RRD 84 (1992) 223, y una c. POMPEDDA, n. 9, del 15 de julio de 1994, en RRD 86 (1994) 395.

70. Cf. una c. FUNGHINI, del 23 de junio de 1993, en RRD 85 (1993) 468-485.

71. Cf. A. AMATI, *Maturità psico-affettiva...*, págs. 117-118.

72. Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *Manual de psiquiatría...*, pág. 163.

monial. De allí que la imposibilidad de cumplir esas obligaciones en el matrimonio *in facto esse*, por causas de naturaleza psíquica, hace que el consentimiento pierda su consistencia, ya que se queda sin objeto. El incumplimiento de dichas obligaciones sólo se pondrá en evidencia a lo largo de la convivencia matrimonial, pero no se podría hablar de incapacidad para el consentimiento matrimonial si ese incumplimiento constatado en el desarrollo de la convivencia no se pudiese conectar con el matrimonio *in fieri*, en el que debe encontrarse contenido. De modo tal que el consentimiento prestado por quien se ve afectado por la imposibilidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio podrá considerarse un consentimiento psicológicamente consistente, pero de ninguna manera un consentimiento conyugal, y por eso ineficaz. Para que dicho consentimiento pueda ser considerado verdaderamente conyugal, hace falta que los contrayentes tengan la capacidad natural de prestarlo⁷³.

En el caso de la incapacidad de la que trata el canon 1095, 3° la imposibilidad de asumir las obligaciones matrimoniales por ser imposible su cumplimiento hace que no exista el objeto formal del consentimiento, y por lo tanto tampoco el consentimiento mismo, aunque el contrayente sea capaz de realizar el acto psicológico humano correspondiente. Podrá tratarse, en el supuesto del canon 1095, 3°, de un consentimiento quizás psicológicamente consistente, pero no podrá ser de ninguna manera conyugal, ya que no es conforme al modelo matrimonial y su realización en el tiempo, en el que se desenvuelve el cumplimiento de sus obligaciones esenciales, cuya efectiva realización sólo es comprobable en el tiempo⁷⁴.

5. RELACIÓN ENTRE EL GRAVE DEFECTO DE DISCRECIÓN DE JUICIO Y LA INCAPACIDAD PARA ASUMIR

El matrimonio es un negocio jurídico genéricamente grave (inaccesible para quien no tenga suficiente uso de razón: canon 1095, 1°), cualificadamente grave con referencia a las peculiares cargas que comporta (que debe medir con referencia a sus recursos quien quiera asumirlas: canon 1095, 2°), que deben poder actuarse más allá del momento en que se expresa el consentimiento matrimonial (capacidad de cumplir las cargas: canon 1095, 3°)⁷⁵.

73. Cf. J. M. SERRANO RUIZ, *Interpretazione ed ambito...*, págs. 11-15.

74. Cf. J. M. SERRANO RUIZ, *Interpretazione ed ambito...*, págs. 18, 28 y 32.

75. Cf. J. M. SERRANO RUIZ, *La novità...*, pág. 93.

El que se encuentra incapacitado para prestar el consentimiento matrimonial porque carece de la suficiente discreción de juicio, está también incapacitado para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, ya que no es posible asumirlas si no es prestando el consentimiento matrimonial, que en el supuesto planteado no existe⁷⁶. En este caso, el capítulo de nulidad del canon 1095, 3° debe considerarse subsumido en el capítulo de nulidad del canon 1095, 2°. Quiere decir que cada vez que se dé por probado el capítulo del 1095, 2°, no es necesario desarrollar la prueba del capítulo del 1095, 3°, ya que está dentro del anterior. Pueden citarse diversas sentencias de la Rota Romana en las que se expone esta argumentación⁷⁷.

De todos modos, esto no impide que además exista el capítulo de nulidad considerado en el canon 1095, 3° como capítulo autónomo. En efecto, puede suceder que un contrayente tenga la capacidad natural de realizar el acto psicológico humano del consentimiento matrimonial, sin tener al mismo tiempo la capacidad de realizar el objeto. Nos encontraríamos ante un consentimiento matrimonial sin objeto material sobre el cual consentir, ya que obligaciones imposibles son obligaciones inexistentes⁷⁸.

Diversos autores, lo mismo que la jurisprudencia, consideran posible la capacidad teórica de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio porque se cuenta con la debida discreción de juicio, que sin embargo no está acompañada por la capacidad de cumplir las obligaciones asumidas. Pero teniendo en cuenta que para asumir efectivamente las obligaciones esenciales del matrimonio no basta poder hacerlo en forma teórica, sino que hace falta la posibilidad y la voluntad de cumplir dichas obligaciones en el momento de asumirlas, se justifica la existencia del canon 1095, 3° como capítulo autónomo de nulidad⁷⁹.

Es intrascendente la discusión sobre si en este caso existe un acto de consentimiento, pero sin eficacia jurídica, o si directamente se trata de un consentimiento inexistente. En todo caso, puede existir el acto psicológico humano de consentir, pero al carecer de objeto, no se trata propiamente de un consentimiento, o al menos carece totalmente de eficacia, y por eso se

76. Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *La nulidad matrimonial...*, pág. 185 y *Manual de psiquiatría...*, pág. 165.

77. Cf. por ejemplo una c. BRUNO, del 30 de marzo de 1990, en RRD 82 (1990) 252-267, y una c. SERRANO, del 1 de junio de 1990, en RRD 82 (1990) 446-463.

78. Cf. J. J. GARCÍA FAÍLDE, *La nulidad matrimonial...*, págs. 186-187.

79. Cf. J. M. SERRANO RUIZ, *Interpretazione ed ambito...*, pág. 19.

considera que el contrayente es incapaz de contraer el matrimonio, ya que para ello es necesario que sea capaz de prestar un consentimiento eficaz.

No deja de ser curioso que el canon 1095, primero entre las normas irritantes del consentimiento, comience con un término inhabilitante por antonomasia: “*incapaces*”; este canon aparece así a mitad de camino entre los cánones dedicados 1083-1094 a los impedimentos, leyes que inhabilitan para el consentimiento matrimonial, y los cánones 1096-1103 dedicados a los vicios del consentimiento, leyes que señalan condiciones irritantes de la validez del consentimiento⁸⁰.

La jurisprudencia indujo e induce todavía hoy a presentar como subordinadas las causales de nulidad referidas a los tres apartados del canon 1095, son tres figuras autónomas de incapacidad consensual (aunque no es siempre fácil trazar los límites entre una y otra, sobre todo entre la segunda y la tercera, en los casos concretos). Por eso el actual Decano de la Rota Romana afirma que se puede hablar de tres capacidades/incapacidades distintas para el matrimonio: la capacidad/incapacidad perceptiva (canon 1095, 1°), la capacidad/incapacidad discretiva (canon 1095, 2°) y la capacidad/incapacidad asuntiva (canon 1095, 3°)⁸¹.

Por eso según el pensamiento del decano de la Rota Romana si la incapacidad del sujeto se debe a una anomalía psíquica que recae sobre el objeto del consentimiento, el canon 1095, 3° constituye un capítulo autónomo de nulidad⁸².

CONCLUSIÓN

Aunque el canon 1095 comienza refiriéndose con sus primeras palabras quienes “*sunt incapaces*” de contraer matrimonio, no debe perderse nunca de vista que el marco general en el que se inscribe la norma es el de la capacidad natural para el matrimonio⁸³, a la que la norma que cuya doctrina hemos repasado presenta una excepción. Tienen aptitud nupcial natural todos aquellos que tienen la capacidad de donarse de manera personal y re-

80. Cf. J. M. SERRANO RUIZ, *La novità...*, pág. 110.

81. Cf. M. F. POMPEDDA, *Il can. 1095...*, págs. 20-21; cf. también una c. STANKIEWICZ, del 21 de julio de 1994, n.4, en *Monitor Ecclesiasticus* 121 (1996) 171.

82. Cf. A. AMATI, *Maturità psico-affettiva...*, pág. 56.

83. Cf. can. 1058.

lacional, para formar la comunión de vida y amor propia de la comunidad conyugal.

Dicha capacidad natural puede verse afectada por diversas perturbaciones psíquicas que impiden a la persona realizar el acto humano psicológico del consentimiento, quitándoles por lo tanto la capacidad de poner en acto la causa eficiente del matrimonio (canon 1095, 2°. También puede verse afectada si la persona es incapaz, por causas de naturaleza psíquica, de poner en acto la causa final del matrimonio, es decir, la alianza matrimonial que constituye entre ambos contrayentes el consorcio de toda la vida, de carácter específicamente conyugal (canon 1095, 3°).

La incapacidad para contraer matrimonio a la que se refiere el canon 1095 es una falta de aptitud nupcial mucho más radical que la inhabilidad a la que se refieren los impedimentos matrimoniales, porque se trata de poner el acto humano psicológico del consentimiento (canon 1095, 1° y 2°), o a la incapacidad de poner en acto el contenido del consentimiento que, al quedar vacío de contenido, resulta ineficaz, aún en el caso en la persona haya sido capaz de realizar el acto humano psicológico del consentimiento (canon 1095, 3°).

La discreción de juicio es la expresión jurídica de la capacidad psíquica para la formación del consentimiento matrimonial. Incluye un conocimiento intelectual teórico acerca de los deberes y derechos esenciales del matrimonio, un conocimiento intelectual práctico y crítico que permite evaluar dichos deberes y derechos esenciales del matrimonio y una capacidad psíquica de hacer una acción volitiva libre para optar por el matrimonio en un momento determinado y con una persona determinada.

Las perturbaciones psíquicas, alcancen o no la calificación de enfermedad mental, pueden privar a una persona de la necesaria discreción de juicio para prestar el consentimiento matrimonial, en la medida que le impidan realizar el acto humano psicológico del consentimiento. Dichas perturbaciones pueden afectar más a la inteligencia o más a la voluntad, pero deberá tenerse siempre en cuenta que el intelecto y la voluntad interaccionan en la decisión propia del libre albedrío. Por lo tanto la discreción de juicio puede verse afectada cuando las perturbaciones psíquicas accionan sobre la inteligencia, sobre la voluntad, o sobre ambas o sobre su mutua interacción al momento de producir la decisión.

La falta de libertad interna o la inmadurez afectiva no son capítulos autónomos de nulidad, sino expresiones del defecto grave de discreción de jui-

cio. En la medida en que una perturbación psíquica afecta gravemente la inteligencia, la voluntad, ambas o su mutua interacción al momento de producirse el consentimiento, se podrá decir que se ha visto afectada gravemente la capacidad de la persona para decidir libremente el matrimonio, y se podrá hablar entonces de “falta de libertad interna”. Si perturbaciones psíquicas graves han detenido la maduración psíquica de la persona, fijándola en la etapa de la niñez o de la adolescencia, impidiendo el mínimo necesario de equilibrio y de dominio sobre sus emociones, sentimientos y pasiones, podremos decir que se verá afectada la formación del juicio práctico y crítico valorativo sobre los deberes y derechos esenciales del matrimonio, y se estará ante un defecto grave de discreción de juicio por una grave inmadurez afectiva.

Cuando causas de naturaleza psíquica hacen que la persona, aún siendo capaz del acto deliberativo y crítico del consentimiento matrimonial, sea incapaz de poner en acto las obligaciones esenciales del matrimonio, podemos decir que es incapaz de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio. Y aunque el cumplimiento de las obligaciones esenciales del matrimonio debe desarrollarse a lo largo del consorcio de toda la vida que se despliega a partir del consentimiento, la capacidad en cuanto tal debe estar presente al momento mismo del consentimiento, ya que sin ella quedaría vacío de contenido.

La incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio es una incapacidad radicada en la persona que padece la anomalía que la causa. Si se presenta una imposibilidad o una dificultad grave de relación entre las partes, debe investigarse el mundo psíquico de cada uno de los contrayentes, para detectar la posible incapacidad en uno o en ambos contrayentes, sin que se pueda decir que la incapacidad sea “de la pareja”. La incapacidad podrá existir en uno o en ambos contrayentes, pero en este caso en cada uno por su cuenta. Podrá decirse que esa incapacidad es “relativa”, pero sólo en cuanto las obligaciones que es incapaz de asumir se relacionan con la persona determinada con la que pretende contraer matrimonio, pero esa incapacidad tendrá que tener su raíz en las graves perturbaciones psíquicas de la persona incapaz. No podrá confundirse, entonces, esta incapacidad relativa, con la “incompatibilidad de caracteres”, a la dificultad para el encuentro y la integración de los contrayentes entre sí, que no constituye un capítulo de nulidad, si no se debe a graves perturbaciones psíquicas de uno o ambos contrayentes, que hacen incapaz al que las padece de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio.

Finalmente deberá tenerse en cuenta que quien se encuentra incapacitado para prestar el consentimiento matrimonial por carecer de la suficiente discreción de juicio, por eso mismo estará incapacitado de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio, ya que no será capaz de realizar el acto humano psicológico necesario para asumirlas. Esto no impide, sin embargo, que quien teniendo suficiente discreción de juicio para realizar el acto humano psicológico del consentimiento matrimonial, se vea privado de la capacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio porque sus graves perturbaciones psíquicas le impiden poner en acto, y por lo tanto asumir, las obligaciones esenciales del matrimonio.



EL GOBIERNO PASTORAL DEL OBISPO DIOCESANO COMO MODERADOR DEL MINISTERIO DE LA PALABRA EN LA IGLESIA PARTICULAR

Marcelo GIDI

SUMARIO: *Introducción. I.- La problemática. II.- Supuestos de la investigación. 1. La Iglesia. 2. La Iglesia particular. 3. El Obispo diocesano. III.- El ministerio de la Palabra de Dios y el Obispo diocesano. IV.- La moderación del ministerio de la Palabra como acto de gobierno del Obispo diocesano en la Iglesia particular. 1. La Iglesia y el ministerio de la palabra de Dios. 2. El Obispo en cuanto moderador del ministerio de la Palabra. 3. Significado y Contenido. Conclusión.*

INTRODUCCIÓN

A nadie se le escapa la importancia y la posición central que, en la vida de la Iglesia y en la propia identidad cristiana, tiene la Palabra de Dios. En efecto, la vida y la misión de la Iglesia se fundan en la Palabra de Dios, que la alimenta y la expresa y, al mismo tiempo, inspira y modela toda la existencia cristiana y cada uno de los ministerios de la Iglesia.

El Título I, "Del ministro de la palabra divina", en el canon 756 afirma que:

- § 1. Respecto a la Iglesia universal, la función de anunciar el Evangelio ha sido encomendada principalmente al Romano Pontífice y al Colegio Episcopal.
- § 2. En relación con la Iglesia particular que le ha sido confiada, ejerce esa función (la de anunciar el Evangelio) cada Obispo, el cual cier-

tamente es en ella el *moderador de todo el ministerio de la Palabra*; a veces, sin embargo, algunos Obispos ejercen conjuntamente esa función para varias Iglesias, según la norma del derecho¹.

La *problemática* que nos planteamos en este artículo está dada por el deseo de determinar cuál es el significado y el contenido correctos que para el Obispo diocesano, receptor y servidor de la Palabra de Dios, según el *munus docendi* que ha recibido en su consagración, tiene el título “moderador” que por primera vez aparece en la normativa canónica en relación a él². Termino éste, de moderador de todo el ministerio de la Palabra, que, por no ser unívoco, puede ser mal entendido fácilmente y, por lo mismo, mal ejercitado. Para bien comprenderlo en toda su riqueza ministerial, nuestro trabajo es *un estudio canónico y teológico* de la normativa en cuestión en relación al Concilio Vaticano II, en el contexto de la legislación del CIC/83 y a la luz de la Exh. ap. *Pastores gregis* y el Directorio *Apostolorum sucesores*.

El *objetivo* que nos hemos planteado alcanzar es el de poner en evidencia las múltiples implicancias teológicas y jurídicas de este título episcopal, de su inevitable importancia misionera y de su relevancia para la comunión eclesial. De hecho, hemos situado el análisis de esta función ministerial del Obispo diocesano en la vida de la Iglesia particular en el contexto de la Iglesia *communio*. Creemos que este objetivo no se pueda alcanzar sino en el contexto teológico y eclesiológico en el cual nació, el de la doctrina sobre el episcopado del Concilio Vaticano II (CVII), contexto que igualmente es el del vigente Código de Derecho Canónico, documento jurídico que se ajusta perfectamente a la naturaleza misteriosa de la Iglesia³.

1. Can. 756 §1. Quoad universam Ecclesiam munus Evangelii annuntiandi praecipue Romano Pontifici et Collegio Episcoporum commissum est.

§2. Quoad Ecclesiam particularem sibi concreditam illud munus exercent singuli Episcopi, qui quidem totius ministerii verbi in eadem sunt moderatores; quandoque vero aliqui Episcopi coniunctim illud exercent quoad diversas simul Ecclesias, ad normam iuris.

Lo subrayado en el cuerpo del texto es nuestro.

2. Las ideas centrales de este artículo están tomadas del libro M. GIDI, *El Obispo diocesano como moderador de todo el ministerio de la Palabra en la Iglesia particular. Normativa de la moderación como lugar teológico de comunión en la misión. La doctrina conciliar, canónica y sinodal*. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate iuris Canonici Pontificiae Universitas Gregoriana, Roma 2007.

3. Cf. JUAN PABLO II, Const. ap. *Sacrae disciplinae leges*, 25.01.1983, en AAS 75/II (1983) VII-XIV. Desde ahora para referirnos a este cuerpo normativo fundamental utilizamos la clásica sigla CIC/83.

El *ámbito* de nuestra investigación abarca, desde un punto de vista temático, la discusión teológica-canónica sobre el Obispo diocesano en relación a su actividad de moderador de todo el ministerio de la Palabra en la Iglesia particular. Desde la perspectiva de las fuentes, si bien el texto central es el can. 756 §2, examinamos también, el proceso de elaboración y de redacción del canon que nos interesa, los documentos pre-sinodales de la Xª Asamblea ordinaria del Sínodo de los Obispos y los documentos posteriores: la Exhortación apostólica de Juan Pablo II *Pastores gregis* y el Directorio pastoral *Apostolorum successores*.

I.- LA PROBLEMÁTICA

En la actualidad, tanto el ministerio como las funciones del Obispo se pretenden explicar o comprender a la luz de los criterios de la cultura post moderna imperante, como lo son los organizativos y empresariales. La Iglesia, como institución, es permeable a estos criterios, con los se prioriza una visión más bien organizativa de su quehacer como de la finalidad de los carismas y funciones, ocultando la dimensión ontológica-salvífica que está a la base de la dimensión funcional de su ministerio (Pgr 11; 28; 43)⁴.

Durante el desarrollo del Xº Sínodo de los Obispos, como también en la misma Exhortación *Pastores gregis*, se mencionó el peligro al cual conducía esta equivocada interpretación del ministerio del Obispo diocesano. Se señaló en esa ocasión que para parte de la doctrina eclesiológica y jurídica, el Obispo era homologado a un «empresario privado»⁵; un «arbitro», un «administrador» o un «simple moderador»⁶. En la misma aula sinodal tal interpretación fue duramente contestada, explicitando el peligro que tal

4. Cf. G. GHIRLANDA, «Orientaciones para el gobierno de la diócesis por parte del Obispo según la Exhortación apostólica Pastores Gregis y el nuevo Directorio para el ministerio de los Obispos Apostolorum Successores», en AADC 11 (2004) 136

5. En la actualidad, señalan algunos PP, existen corrientes en la Iglesia que quieren reducir la función episcopal en la Iglesia a una mera actividad organizativa: Cf. J. MEISNER, *Bol.* 6, n.8; F. WETTER, *Bol.* 12, n.3; M. VLK, *Bol.* 16, n.5. Las intervenciones de los Padres Sinodales están tomadas de: SALA STAMPA DELLA SANTA SEDE. «Boletines» de la Comisión para la información de la Xª Asamblea General Ordinaria del Episcopado 2001: [consultado 02.10.2005], http://www.vatican.va/news_services/press/sinodo/documents/bollettino_20_x-ordinaria-2001/bollettino_20_x_ordinaria-2001_index_sp.html, desde ahora *Bol.*

6. Mientras que hasta ayer los obispos eran identificados con los monarcas y príncipes, hoy son identificados, con frecuencia con los administradores o árbitros. C. DAGENS, *Bol.* 11, n.7. También a R. LAHEY, *Bol.* 7, n.6.

comprensión del ministerio episcopal induce: una simple función administrativa en la Iglesia. Consecuencia negativa de ésta concepción secularizada de la autoridad episcopal, es que se considera al Obispo diocesano un «primus inter pares» y, su autoridad episcopal, una autoridad de naturaleza administrativa o simplemente funcional ejercitada a través de actividades burocráticas o de coordinación⁷. Por esto mismo es que finalmente la Exhortación *Pastores gregis* afirma que tal interpretación permite que: “El ministerio pastoral del Obispo [...] sea minimizado, reducido al cuidado humano hacia los fieles, a la amable comprensión y al reconocimiento de los carismas presentes en los fieles laicos. De esta manera se subestima la esencia de tal ministerio”⁸, que reducido a la tarea de un simple *moderador*, desconoce su naturaleza sacramental y su autoridad ministerial, (PG 43). Esta interpretación individualista y restrictiva afecta directamente tanto la finalidad como el carácter de la autoridad episcopal, así como su función de moderador de todo el ministerio de la Palabra⁹.

Nos preguntamos, entonces, y en relación al objeto de nuestra investigación, si el Obispo diocesano, en cuanto moderador, ¿es un administrador o un pastor? ¿Sus funciones son principalmente de naturaleza administrativa o de índole pastoral? Finalmente, ¿cuál es la imagen del Obispo diocesano que, como moderador de todo el ministerio de la Palabra en la Iglesia particular, emerge del texto de la Exhortación *Pastores gregis*?

7. El Papa, en la *Pgr* responde a esta equivocada corriente doctrinal afirmando que «el valor de la autoridad del Obispo [...] se encuentra profundizando su sentido teológico, espiritual y moral, fundado en el carácter apostólico de su potestad»: *Pgr* 43.

8. CARD. J. MEISNER, *Bol.* 6, n. 8.

9. Afirma el Card. Meisner: «No pocos Obispos, de hecho, subestiman la gravedad de la situación, otros interpretan las tendencias de separación en la fe como tensiones fecundas que podrían llegar en el futuro a una nueva síntesis, y reconocen su ministerio como un “oficio de moderación” entre las diversas posiciones opuestas. Esta forma de entender el ministerio episcopal está tan difundida que el episcopado, de hecho, sufre no sólo por la pérdida de autoridad que proviene del exterior, sino que -involuntariamente- favorece también la renuncia a la autoridad que proviene del interior»: J. MEISNER, *Bol.* 6, n. 8.

II.- SUPUESTOS DE LA INVESTIGACIÓN

1. La Iglesia

Cada época utiliza una imagen a través de la cual intenta explicar y dar cuenta de la naturaleza de la Iglesia. La nuestra ha optado por señalar que la Iglesia es un *misterio*¹⁰. La novedad de la concepción eclesiológica del Concilio Vaticano II es la de haber integrado en la definición de la Iglesia-misterio, las figuras del Cuerpo místico de Cristo con la del Pueblo de Dios, integrando en un sólo concepto la realidad orgánica-ontológica del cuerpo místico y la dimensión histórica-escatológica del Pueblo¹¹.

Que la Iglesia sea un misterio no significa que se conciba sólo como una realidad espiritual o como una organización, ni menos como una realidad inexplicable o incomprendible¹². Significa comprenderla primeramente desde sus elementos esenciales que son, sobre todo, de naturaleza teológico-salvífico y no desde sus elementos societarios-organizativos. Es decir, significa considerarla contemporáneamente una realidad histórica y divina, immanente y trascendente, «reunión visible y comunidad espiritual» (LG 8)¹³.

10. «Quindi, da una parte, in modo più profondo, un'immagine esprime la coscienza che in un momento storico la Chiesa ha di se stessa e che di conseguenza rende quello che essa nella sua essenza è e deve essere; dall'altra, esprimere la figura storica, la forma concreta, che la Chiesa offre in modo esternamente percepibile... Inoltre, si deve tenere presente che non esiste una forma storica che rispecchi perfettamente ed esaurientemente l'essenza della Chiesa», en G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa*, 30-31.

11. B. GHERARDINI, *La Chiesa oggi e sempre. Saggi storico-critici di aggiornamento eclesiológico*, Milano 1974, p. 47.

12. Es precisamente este misterio que es la Iglesia que se quiere explicar a través del uso de distintas imágenes. Cf. AS III/I, *Relatio Titulus*, 170.

Recordamos aquí que si la Iglesia es considerada un misterio significa reconocer que ella es una realidad divina trascendente y salvífica que se revela y manifiesta en un cierto modo visible Este es un concepto que posee un carácter teológico, cristológico, histórico-salvífico y eclesiológico. Cf. J. RATZINGER, «L'eclesiologia de la Lumen Gentium», en R. FISICHELLA, ed., *Il Concilio Vaticano II. Recezione e attualita alla luce del Giubileo*, Cinisello Balsano 2000, 69-70; 71-77. Consultar igualmente el artículo de G. COLOMBO, «Il carattere soprannaturale della Chiesa nei suoi elementi costitutivi essenziali.» en G. COLOMBO – S. LYONNET, ed., *La Costituzione Dogmatica "De Ecclesia"*, vol. I, Reggio Emilia 1965, 9-36 en donde el autor sin espiritualizar ni oscurecer el misterio de la Iglesia señala la sobrenaturalidad de la Iglesia en este mundo. .

13. Dios Padre en su *misterioso* designio decretó convocar a los creyentes en Cristo en la Santa Iglesia (LG 2); la Iglesia o reino de Cristo presente ya en el *misterio*, crece visiblemente en el mundo (LG 3); el Espíritu Santo que habita en la Iglesia con diversos dones jerárquicos y carismáticos *unifica en comunión y ministerio* (LG 4). (las cursivas son nuestras).

Fue por esto mismo que durante el CVII la palabra griega «mystêion» se transliteró con el término latín «mysterium» y se tradujo por «sacramentum»¹⁴, término utilizado en la Constitución *Lumen gentium* para describir la naturaleza de la Iglesia (LG 1; 13; 23)¹⁵. Presentar la Iglesia como «sacramento», aunque lo sea en un sentido analógico, significa descubrir y aceptar que esta dimensión constituye un principio hermenéutico de todo cuanto forma parte de su estructura y de su acción¹⁶. Su organización y estructura jerárquico-carismática están al servicio de esta unión con Dios y de la unidad de todo el género humano que procede de Dios.

Pero, si bien la noción de «sacramento» es fundamental para comprender el misterio de la Iglesia, la noción de «comunidad» enriquece aún más la comprensión del misterio que es la Iglesia¹⁷. Nos referimos a la de-

14. Cf. C. O'DONNELL – S. PIÉ-NINOT, «Sacramento (La Iglesia como)», en C. O'DONNELL – S. PIÉ-NINOT, *Diccionario de eclesiología*, Madrid 2001, 961. También en L. SCHEFFCZYK, *La Chiesa. Aspetti della crisi postconciliar e corretta interpretazione del Vaticano II*, Milano 1998, 29.

15. Cf. JUAN PABLO II, *La Iglesia, misterio y sacramento*. Audiencia General 27.11.1991, [consultado 10.10.2004], http://www.vatican.net/holy_father/john_paul_ii/audiences/1991/documents/hf_jp-ii_aud_19911127_sp.html.

16. Para una aclaración del concepto de analogía entre el Verbo Encarnado y la Iglesia consultar LG 8 y G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa. Mistero di comunione*, Milano 2006, 47.

17. «La innovación del Vaticano II de mayor trascendencia para la eclesiología y para la vida de la Iglesia ha sido el haber centrado la teología del misterio de la Iglesia sobre la noción de “comunidad”»: A. ANTON, *Primado y colegialidad. Sus relaciones a la luz del primer Sínodo extraordinario*, Madrid 1970, 34.

Consultar los siguientes escrito en los cuales se trata de la relación Iglesia particular-comunidad eclesial: G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa. Mistero di comunione*, Milano 2006, 39-40. También H. MÜLLER, «Comunione ecclesiale e strutture di corresponsabilità. Dal Vaticano II al Codice di diritto canonico», en J. BEYER – G. FELICIANI – H. MÜLLER, ed., *Comunione ecclesiale e struttura di corresponsabilità*, Roma 1990, 18; A. ANTON, «Principios fundamentales para una teología del laicado en la eclesiología del Vaticano II», *Greg.* 68 (1987), 117; R. ARNAU, «La Iglesia particular y la comunión eclesial», *AnVal.* 12 (1986), 4-16; R. KRESS, «The Church as “Communio”. Trinity and Incarnation as the Foundation of Ecclesiology», *Jurist* 36 (1976), 127-128.

El término «comunidad» no es nuevo en la Iglesia, aunque no estuvo presente desde el primer momento en los esquemas *De Ecclesia*, pero fue finalmente asumido en el texto definitivo. Cf. A. ACERBI, *Due ecclesologie. Ecclesiologia giuridica ed ecclesiologia di comunione nella “Lumen Gentium”*, Bologna 1975, 508.

Por su parte Y. CONGAR señala que etimológicamente, el concepto latino *communio*, común, de donde deriva comunión proviene o de *cum moenia*, que significa tener una defensa y una muralla comunes; o de *cum munus*, tener un cargo común. La idea subyacente en

nominada *comunión orgánica* (NEP 2). La comunión eclesiástica, o conjunto de vínculos que unen al pueblo de Dios, desde esta perspectiva relacional, posee un doble significado (LG 13c)¹⁸:

- a.- Expresa la «unidad» que surge de la participación que a cada uno de los fieles le corresponde en las funciones de Cristo¹⁹.

ambos significados, como se aprecia, es la de tener una tarea y una responsabilidad común, cada uno desde su propia situación y lugar, estado y condición. Cf. «Propriet  essenziali della Chiesa», en J. FEINER - M. L HRER, ed., *Mysterium Salutis*, VIII, L' evento salvifico nella comunità di Ges  Cristo, Brescia 1972, 417.

El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española (DRAE), define la comunión como: «Participación que los fieles tienen y gozan de los comunes bienes espirituales, mutuamente entre sí, como partes y miembros de un mismo Cuerpo». Voz «Comunión», 351.

«Un recente approccio etimologico alla parola fa emergere un'ulteriore virtualit  al termine: alcuni studiosi, reagendo all'impostazione data dalla sociologia organicista e dal comunitarismo americano, fanno risalire comunit  alla radice `cum-munus`, all'*onus*, *officium*, *donum* da condividere con gli altri... Nelle relazioni primarie sarebbe quindi una dimensione di dono e reciprocit , di dovere e responsabilit , per cui *communitas* sarebbe l'insieme di persone unite non da una propriet , ma da un dovere, da un debito.»: S. DIANICH - S. NOCETI, *Trattato sulla Chiesa*, Brescia 2002, 60-61.

Además del significado de comunión entendida como participación en los bienes de salvación y la colaboración entre distintos sujetos, encontramos significados que dan cuenta de una amplia gama de relaciones que surgen y constituyen la comunión: con Dios, con las Personas de la Trinidad, con las personas humanas, con la vida divina, con las Iglesias particulares, con el Papa y con los demás Obispos, entre los presbíteros, etc.

18. Cf. X. OCHOA, *Index verborum cum documentis concilii Vaticani secundi*, Roma 1967, vox «*Communio*», 90-91: La palabra *communio*, aparece 22 veces en la LG y 10 veces en la NEP, 13 veces en UR, 11 veces en GS, 9 veces en AG, 7 veces en CD y 4 veces en OE.. En muchos casos el término aparece referido a una coparticipación en bienes o a la unión y colaboración entre distintos sujetos. El análisis comparativo de los textos neo-testamentarios en los cuales el concepto griego de *koinonia* aparece 19 veces en el NT y 14 en los escritos paulinos, que es traducido por el concepto latino de *communio-onis*, nos hacen ver que no siempre tiene un significado univoco. *Communicatio*, *communio*, *collatio*, *participatio*, *societas* viene a significar un sin número de iniciativas comunes. Ver también: B. GHERARDINI, *La Chiesa oggi e sempre. Saggi storico-critici di aggiornamento ecclesologico*. Milano 1974, 233.

Si bien es posible reconocer la posición central que esta noción tiene en la concepción y desarrollo de todo el documento, al mismo tiempo, nos hace ver cómo este concepto, utilizado posteriormente a lo largo de todo el Concilio Vaticano II en distintos contextos y problemáticas conciliares, fue incorporado diversamente y con distintos niveles de significado, no siempre en coherencia y sintonía entre ellos.

19. B. GHERARDINI, *La chiesa oggi*, 233. Señala el autor, que ambos significados se integran mutuamente cada uno desde su propio valor eclesiológico. Tal participación en los bienes de la redención se traduce en la unidad de todos los fieles en los mismos bienes, desde los cuales se funda una graduada y diferenciada comunión eclesiástica.

b.- Indica la «participación» de los cristianos en los bienes de salvación: la caridad, la fe, la esperanza, la misión, los diversos carismas y dones que distribuye el Espíritu Santo en la comunidad²⁰. La LG 32 c, reconociendo la diversidad de gracias, servicios y funciones que existe entre los fieles, señala la finalidad de la misma cuando afirma: «*pónganse al servicio los unos de los otros y al de los demás fieles, y estos últimos, a su vez, asocien su trabajo con el de los Pastores y doctores*»²¹. La relación que existe entre todo el pueblo de Dios es fundamentalmente una relación de servicio; como tal, la actitud ministerial que debe asumir quien, en la Iglesia particular, ha sido investido con la máxima autoridad, no es una virtud o una cualidad más, sino que es la máxima expresión, jurídica y moral, de la esencia de las funciones propias del Obispo diocesano²².

La comunión significa unidad, pero también, multiplicidad que converge en la participación, sin que esto anule la diversidad que es constitutiva de la catolicidad de la Iglesia. La diversidad es condición de la unidad que significa la Iglesia de Cristo en este mundo. Este concepto logra comprender e integrar los distintos elementos carismáticos, vocacionales y ministeriales en la unidad. La Iglesia es una en la diversidad y diversa en la unidad. Concientes de que la unidad de este Cuerpo es el resultado de la integración orgánica de la diversidad presente en ella de carismas, ministerios, funciones y vocaciones, las imágenes bíblicas con las que el Concilio Vati-

20. El Espíritu Santo precisamente está descrito en la LG como quien distribuye las gracias y ministerios con los cuales enriquece la Iglesia con una variedad de funciones destinadas a su edificación de la misma. Cf. F. SULLIVAN, «Lo Spirito Santo Santo: "Principio dell'unità della Chiesa"», Com(I) 12 (1987), 21. Considerar los cann. 96 y 205 que consideran el significado y contenido conciliar de la comunión. Señala en este sentido la LG que Cristo en su Iglesia «dispone constantemente los distintos dones de los servicios que con su ayuda nos prestamos mutuamente» (LG 7).

21. Afirmará posteriormente el Papa que la: «Comunión eclesial, que constituye en la misma dignidad a todos los miembros del único Pueblo de Dios es una comunión diaconal o de ministerios, en cuanto cada uno de los fieles de acuerdo a su estado y condición, realizan el servicio a la misión de la Iglesia»: JUAN PABLO II, Discurso «dal Concilio Vaticano II al cammino sinodale. 25 anni di crescita nella comunione», 20.12.1990, en *Insegnamenti Giovanni Paolo II, XIII/II* (1990), 1699-1700.

22. M. LOHRER, «La gerarchia al servizio del popolo di Dio», en G. BARAUNA, ed., *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione Dogmatica "Lumen Gentium"*, Firenze 1965, 709.

cano II describen el misterio de la Iglesia, iluminan la múltiple realidad de la Iglesia-comunión en su inseparable dimensión de misterio de comunión con Dios y de comunión de todos los cristianos entre sí.

La comunión, por lo tanto, constituye un imperativo no sólo de la íntima naturaleza de la Iglesia, sino de toda su estructura externa, de sus instituciones, de sus autoridades y de sus ministerios, todos los cuales se deben organizar bajo la autoridad eclesiástica competente que corresponda, de modo que, en el reconocimiento de lo que a cada uno le es propio, se facilite la participación de todos los fieles en la misión de la Iglesia²³. La «comunión», entonces, es un elemento constitutivo de la Iglesia y expresión de una realidad orgánica y espiritual de la misma, la cual se expresa visiblemente y exige una forma jurídica que la garantice. Es, además, un concepto sintético de distintas dimensiones que expresan el misterio de la Iglesia, como son: la comunión sacramental, que une al Obispo con los presbíteros y con todos los fieles; la comunión espiritual que existe entre los mismos fieles gracias al Bautismo en la pluralidad de dones jerárquicos y carismáticos, y de los ministerios; la comunión diaconal o de ministerios, en cuanto a que cada uno de los fieles, de acuerdo a su estado y condición, se une en el servicio a la única misión de la Iglesia²⁴.

23. Lo afirma categoricamente G. GHIRLANDA: «Dalla comunione che vige tra i fedeli in virtù del battesimo, per cui tra di essi esiste una vera uguaglianza nella dignità e nell'agire con i pari diritti e doveri, scaturisce la corresponsabilità generale e fondamentale di tutti riguardo all'edificazione del Corpo di Cristo e all'adempimento della missione della Chiesa. Corresponsabilità, infatti, indica che più soggetti hanno tutti la stessa capacità e lo stesso potere, quindi stessi diritti e doveri, riguardo a un oggetto»: en «Presentazione», 7.

24. Tengamos presente que la Iglesia es signo e instrumento de la persona y de la misión de Cristo (LG 1) y que cada uno de los elementos carismáticos y jurídicos que la constituyen, en particular el episcopado, existen en relación instrumental a Jesús y su misión. Cf. K. LEHMANN, «Il ministero nella Chiesa oggi», en H. BALTHASAR – B. BRO – J. DAGENS, ed., *Chi é il Vescovo? Ministero e carisma nella Chiesa*, Milano 1984, 90-92. Consultar también a G. ALBERIGO, *Il Vaticano II e la Chiesa*, Brescia 1985, en donde el autor recorre los principales puntos eclesiológicos más sobresalientes que se manifestaron y concretizaron durante el Concilio Vaticano II.

Recordamos la mutua complementariedad que existe entre la Iglesia y el Obispo. Así como la Iglesia es un misterio, el episcopado, también, es un misterio; así como el misterio de la Iglesia se manifiesta sacramentalmente, el episcopado ha sido reconocido en cuanto sacramento, como la plenitud del sacramento del Orden. La Iglesia ha recibido del mismo Cristo una misión, esta misión, en la Iglesia particular, debe ser presidida por el Obispo diocesano. En la Iglesia, el episcopado existe sólo para el servicio de la comunión de todo el género humano con Dios y entre los hombres y, sólo en función de la realización de tal responsabilidad es titular de algunas prioridades ministeriales. Conocida es la afirmación que señala

Todo lo anterior lo sintetiza perfectamente Juan Pablo II en la Constitución Ap. *Sacrae disciplinae leges*, con la que se promulgó el Código de Derecho Canónico de 1983: “Entre los elementos que manifiestan la verdadera y propia imagen de la Iglesia deben apuntarse principalmente los siguientes: la doctrina por la que se presenta a la Iglesia como Pueblo de Dios (cfr. Const. Lumen Gentium, 2), y la autoridad jerárquica como un servicio; igualmente, la doctrina que se muestra a la Iglesia como “comunión” y en virtud de ello establece las mutuas relaciones entre la Iglesia particular y la universal...; también, la doctrina de que todos los miembros del Pueblo de Dios, cada uno a su modo, participan del triple oficio de Cristo, a saber, como sacerdote, como profeta y como rey”²⁵.

2. La Iglesia particular

A la luz de los elementos señalados anteriormente, la Iglesia particular se comprende en el CVII, primariamente no desde un punto de vista organizativo, como una división territorial y administrativa de la Iglesia, sino que, principalmente, desde el punto de vista teológico y salvífico, en cuanto:

*[...] una porción del Pueblo de Dios que se confía a un Obispo para que la apaciente con la cooperación del presbiterio, de forma que unida a su pastor y reunida por él en el Espíritu Santo por el Evangelio y la Eucaristía, constituye una Iglesia particular, en la que verdaderamente está y obra la Iglesia de Cristo, que es Una, Santa, Católica y Apostólica (LG 23)*²⁶.

En esta línea, precisa, posteriormente el Directorio Apostolorum Successores, que la Iglesia es una comunidad de fe, que necesita ser alimentada por la Palabra de Dios; una comunidad de gracia, en la cual se celebra el sacrificio eucarístico, se administran los sacramentos y se eleva a Dios incesantemente la oración; una comunidad de caridad, espiritual y material,

que la Iglesia está en el Obispo y el Obispo en la Iglesia.

25. Cfr. PABLO VI, *Discurso* a los Cardenales, Arzobispos y Obispos de Italia (6 diciembre 1965): AAS 58 (1966), 68.

26. «Dioecesis est Populi Dei portio, quae Episcopo cum cooperatione presbyterii pascenda concreditur, ita ut, pastori suo adhaerens ab eoque per Evangelium et Eucharistiam in Spiritu Sancto congregata, Ecclesiam particularem constituat, in qua vere inest et operatur Una Sancta Cattolica et Apostolica Christi Ecclesia»: CD 11.

que brota de la fuente de la Eucaristía; una comunidad de apostolado, en la cual todos son llamados a difundir las insondables riquezas de Cristo (*Aps* 118). La Iglesia particular, entonces, es una comunidad que está constituida por una multiplicidad de elementos de naturaleza teológica, algunos esenciales y otros accidentales-especificativos: un elemento personal, los fieles; un elemento de gobierno, el Obispo; un elemento espacial, el territorio; y un elemento instrumental, la Palabra de Dios y los sacramentos²⁷. Por esto hacemos nuestra en este artículo lo que afirma el Directorio cuando señala que la Iglesia es:

“Una comunidad de fe, que necesita ser alimentada por la Palabra de Dios; una comunidad de gracia, en la cual se celebra el sacrificio eucarístico, se administran los sacramentos y se eleva a Dios incesantemente la oración; una comunidad de caridad, espiritual y material, que brota de la fuente de la Eucaristía; una comunidad de apostolado, en la cual todos son llamados a difundir las insondables riquezas de Cristo” (*Aps* 118).

La Iglesia particular, es entonces no una simple división administrativa de la Iglesia, sino una comunidad constituida por carismas, ministerios y servicios, la cual se realiza plenamente como la Iglesia de Cristo en la participación de todos en la misión de la misma Iglesia (*cann.* 204 y 208). Esta porción del Pueblo de Dios, es, en definitiva, una común-uniión de vida y de misión, que no se realiza exclusivamente por medio de la actividad personal del Obispo diocesano, sino, además, a través de la participación y cooperación de todas las categorías de fieles que forman parte de la Iglesia particular. El Obispo diocesano, entonces, deberá, en el ejercicio de su potestad sacramental y ministerial, que forman su potestad de orden y jurisdicción para esa determinada Iglesia particular, integrar la diversidad en la unidad de la misión de la Iglesia, y su propia función episcopal, única e insustituible, al mandato misionero que ha recibido toda la Iglesia y cada uno de sus fieles.

27. Ella misma manifiesta, en la variedad de los elementos que la constituyen, la comunión de todos los fieles que forman parte de esa Iglesia y que se encuentran bajo la guía y el cuidado del Obispo diocesano, principio y fundamento de su unidad y garante de su comunión. La expresión «relación analógica», ente la división territorial y administrativa la encontramos en un estudio de A. ANTÓN, «La Iglesia universal-Iglesias particulares», en *Estudios Eclesiales* 47, 409-435.

3. El Obispo diocesano

El tercer supuesto de este artículo trata del Obispo diocesano, en cuanto sujeto del canon 756 §2. El reconocimiento que se hizo durante la elaboración de la Constitución LG, tanto de la sacramentalidad del episcopado como del origen sacramental de sus *munera*, han iluminado plenamente el carácter ministerial de toda la potestad y de todas las funciones que comprenden la autoridad del Obispo diocesano en su Iglesia particular (LG 21)²⁸. La potestad, que personalmente posee el Obispo diocesano, en nombre de Cristo y con la que ha sido enviado a la Iglesia particular, deberá ser siempre ejercitada teniendo «ante los ojos el ejemplo del Buen Pastor que vino no a ser servido sino a servir» (LG 18; 21; 24; 27)²⁹. Su potestad no sólo es una autoridad ni sólo ministerial sino que, además, «*pro aliis*» con los que está en comunión de vida, de caridad y de apostolado.

El valor de la autoridad del Obispo, por lo tanto, no se encuentra para la *Lumen Gentium* en la fuerza de su potestad, entendida como autoridad de naturaleza administrativa y jurídica, sino por la naturaleza teológica, cristológica y pastoral de tal potestad recibida en la consagración episcopal y con la cual ha sido constituido, posteriormente, en pastor de una Iglesia particular³⁰. Su autoridad y por lo mismo la misión que ha recibido, por ser

28. A través del ejercicio ministerial del Obispo, Cristo está actuando, obrando y ejerciendo su capitalidad en la Iglesia. Lo señala P. PARENTE, en la *Relatio* nn. 22-27: «Exinde patet ipsam Ecclesiae structuram talem esse, iam in linea ontologica, ut varia elementa indissociabili modo cohaereant iuxta hierarchicam subordinationem fidelium nempe sacerdotibus et episcopis, episcoporum Papae, Papae Christo. Nulla vita, nulla potestas in tali organismo esse concipitur quae a Christo, capite invisibili, non profluat ut per Petrus et episcopos usque ad fideles perveniat. Item quoque in linea operativa»: en *AS III/II*, 210.

29. Cf. M. LÖHRER, «La gerarchia al servizio del popolo di Dio», en G. BARAUNA, ed., *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione Dogmatica "Lumen Gentium"*, Firenze 1965, 702-703.

30. Cf. J. RATZINGER, «La colegialidad episcopal», en S. NOGADELO, ed., *La Iglesia del Vaticano II. Estudios en torno a la constitución conciliar sobre la Iglesia*, Barcelona 1966?, 759-760. El autor señala que el oficio episcopal está ordenado y por su misma esencia representa el servicio a la unidad de la Iglesia, la cual es, por su parte, no sólo una coordinación organizada desde arriba, sino también una comunidad horizontal de los que juntamente creen y juntamente comulgan. Exactamente como tal oficio de unión en el que se encierra la relación de los titulares del oficio, no representa éste un mero mandato de organización externa, sino que es la realización o consumación de los aspectos sacramentales del mismo oficio. Perspectiva más intensamente pastoral y misional. Esto vale para toda la Iglesia, y principalmente, para la consideración del oficio episcopal, que no puede ser comprendido suficientemente desde un punto de vista puramente cultural. En la LG, este punto de vista ha

eclesiales, entonces, son de carácter pastoral, ministerial y comunal (LG 23 b; 27)³¹.

Pues los Pastores saben que ellos no fueron constituidos por Cristo para asumir por sí solos toda la misión salvífica de la Iglesia para con el mundo, sino que su excelsa función es apacentar de tal modo a los fieles y de tal manera reconocer sus servicios y carismas, que todos, a su modo, cooperen unánimemente a la obra común³².

De este modo viene evidenciada la corresponsabilidad de todos los fieles en la actuación de la misión de la Iglesia, pero también uno de los contenidos de la autoridad del obispo diocesano en la Iglesia particular encomendada a su cuidado. Se puede deducir que, en línea con lo que establece el can. 899 §2, es el Obispo quien está llamado a presidir la participación en la misión de Cristo, que cada uno de los miembros de la diócesis, a su modo y según el propio estado de vida y la diversidad de funciones, debe realizar.

III.- EL MINISTERIO DE LA PALABRA DE DIOS Y EL OBISPO DIOCESANO

Uno de los elementos a través de los cuales se manifiesta visiblemente el misterio de comunión carismática y ministerial, que es la Iglesia, y que

logrado validez con la definición del oficio apostólico, cuyo cometido es señalado, y consiste en extender la Iglesia y apacentarla en servicio, bajo la dirección del Señor (LG 19).

31. La LG pone, de modo claro, en la cima y al centro de todo lo que se refiere al ministerio eclesial, la misión de Jesús. El sacerdocio en la Iglesia, sea común de todos los bautizados o ministerial, de quienes ha recibido el orden sagrado, consiste esencialmente en una participación en el sacerdocio de Cristo, su misión. Por otro lado, existe un solo sacerdocio ministerial que viene participado en grados distintos, del cual el grado mayor de participación en el sacerdocio de Cristo, está constituido por el Episcopado.

En este sentido se entiende la definición de LG 21, en la cual señala que el Episcopado, es la «cumbre del ministerio sagrado», por significar el mayor grado de participación en el sacerdocio y misión de Cristo. De este modo se establece con claridad la diversidad de grados en el mismo sacramento del Orden, que no está sino establecida en relación a la participación sacerdotal de Cristo. En este sentido: «Il presbiterato, come il diaconato, vi sono considerati come partecipanti, seppur a gradi diversi, al ministero conferito da Cristo Gesù agli apostoli e ai loro successori, i vescovi»: J. GIBLET, «I presbiteri collaboratori dell'ordine episcopale», en G. BARAUNA, ed., *La chiesa del Vaticano II, studi e commenti intorno alla Costituzione Dogmatica "Lumen Gentium"*, Firenze 1965, 872-895., 875.

32. «Sciunt enim Pastores se a Christo non esse institutos, ut totam missionem salvificam Ecclesiae versus mundum in se solos suscipiant, sed praeclarum munus suum esse ita pascere fideles eorumque ministraciones et charismata ita recognoscere, ut cuncti suo modo ad commune opus unanimiter cooperentur»: LG 30

es simultáneamente el principio generativo de su vida y de su existencia, el origen de su vitalidad y el principio dinámico de su actividad apostólica, es el ministerio de la Palabra de Dios (LG 9; 20; DV 21)³³.

El anuncio del Evangelio es, sin lugar a dudas, la razón de ser de la Iglesia y de su misión. La Iglesia encuentra en la Palabra de Dios el anuncio de su identidad, el mandato de su misión, el principio generativo de su vida y de su existencia, el origen de su vitalidad y el principio dinámico de su actividad apostólica (LG 9; 20; DV 21).

*A la Iglesia y a sus pastores fue confiado el Evangelio de la esperanza*³⁴. Característica importante del ministerio de la Palabra para el Concilio Vaticano II, es que es un «*munus ecclesiae*», es decir, de toda la Iglesia, porque es todo el Pueblo de Dios que participa de la función profética de Cristo (LG 9; 12)³⁵. La Iglesia es una comunión de fieles para la misión³⁶. Lo confirmará Juan Pablo II, señalando, además, su fundamento, cuando afirma que todos los fieles tienen la vocación y han recibido la misión de anun-

33. «*Ecclesiae sanctae mysterium in eiusdem fundatione manifestatur. Dominus enim Iesus Ecclesiae suae initium fecit praedicando faustum nuntium, adventum scilicet Regni Dei a saeculis in Scripturis promissi*»: LG 5.

34. La vocación propia de la Iglesia, consiste en evangelizar, es decir, predicar y enseñar. En el interior de esta vocación general, cada fiel cristiano es sujeto de una vocación particular en relación a la Palabra de Dios. El Obispo precisamente deberá moderar el ejercicio de esa vocación de todos mediante la colaboración de los presbíteros, predicadores y educadores del pueblo de Dios en la fe; el servicio de los diáconos en el ministerio de la palabra; el testimonio de vida y el anuncio del Evangelio de los miembros de los IVC; la participación y la colaboración de los laicos en el anuncio del Evangelio, sea en las estructuras diocesanas, en las asambleas litúrgicas, en las actividades apostólicas, en medio del mundo.

35. Cf. L. SABBARESE, «Il popolo di Dio nell'azione missionaria della Chiesa», *Euntes Docete* 54 (2001), 100. «Tutti i ministeri della chiesa... sono designati all'edificazione del Corpo di Cristo e a metter questo in grado di svolgere la propria missione»: A. DULLES, «La triplice successione. Apostoli, profeti e dottori», *Conc(I)* 8 (1981), 125.

El contenido de tal ministerio consiste en la predicación pastoral, la catequesis, y en puesto privilegiado la homilía. La predicación pastoral consiste en la explicación amplia y razonable, destinada a iluminar la mente y a mover la voluntad, de los misterios cristianos de su implicancia práctica; la catequesis es la explicación sistemática de la fe hecha a una categoría particular de personas; la homilía litúrgica es la explicación de la Biblia leída en la eucaristía del día a la asamblea que se reúne para la celebración eucarística.

El ministerio de la Palabra se nutre principalmente de la Escritura, pero también, de las manifestaciones del Espíritu Santo en el seno de la Iglesia y de cada uno de los fieles, ya que la palabra de Dios es una Palabra siempre viva y siempre nueva (LG 12).

36. Cf. R. SILVA HENRIQUEZ, *AS III/I*, 402 y 406-407; L. JAEGER, *Ibid.* 94.

ciar el Evangelio porque participan, cada uno a su modo, de la función profética de Cristo³⁷.

El Obispo, entonces, deberá, integrar al mandato misionero que ha recibido toda la Iglesia, de anunciar y enseñar la Palabra de Dios, su misión propia e insustituible de moderar este ministerio eclesial³⁸. Dentro de la estructura participativa y comunitaria que es la Iglesia particular, se sitúa el servicio, autoritativo y ministerial, que el Obispo diocesano debe prestar al pueblo encomendado a su cuidado, por medio del ministerio de la Palabra. Gracias a la naturaleza sacramental de tal autoridad y la prioridad apostólica del ministerio de la Palabra de Dios en la Iglesia, y dentro del conjunto de sus funciones episcopales, le corresponde, por institución divina, presidir en la Iglesia particular todo el ministerio de la Palabra (DV 1)³⁹.

De hecho, una vez más en la reflexión doctrinal eclesiológica, la Xª Asamblea General del Episcopado, puso de frente a la Palabra de Dios el ministerio del Obispo. En esta perspectiva, la atención prestada durante este Sínodo al ministerio propio de los Obispos ha completado el cuadro de esa eclesiología de comunión y misión que es necesario tener siempre presente (Pgr 2). El título escogido por la Asamblea fue “El Obispo servidor, del evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo”, y su objetivo estuvo centrado particularmente en el ministerio del Obispo como servidor del Evangelio, quien orienta hacia el futuro la misión del entero pueblo de Dios, en comunión con sus pastores, para una mayor complementariedad, en una eclesiología de comunión y de misión, atenta a la naturaleza jerárquica y carismática de la Iglesia (Pgr 5).

Para alcanzar estos objetivos eclesiásticos se exige en este documento de parte del Obispo diocesano una fe atenta, dedicación apostólica, preocupación pastoral inteligente, creativa y continua, que favorezca el espíritu de comunión en la Iglesia particular. Es propio de la potestad propia e inme-

37. Cf. JUAN PABLO II, Exh. ap. *Ecclesia in America*, 238-240.

38. Cf. H. VORGRIMLER, «Del sensus fidei al consensus fidelium», Conc(I) 21 (1985), 15-26; E. SCHILEBEECKX, «Autorità dottrinale di tutti. Riflessione sulla struttura del Nuovo Testamento», Conc(I) 4 (1985), 12-32; J. SANCHEZ-BIELSA, *Infalibilidad Del Pueblo De Dios*, Pamplona 1979, 35-157.

39. «Il munus dottrinale di Cristo...é partecipato e reso presente nell'eccllesia e nel suo servizio di predicazione verso il mondo da tutta la realtà ecclesiale, ma in modo diverso»: I. SCHINELLA, «Il magistero autentico. Genesi, semantica e significato teologico di “autentico”», ScCatt. 118 (1990), 259-260. Ver también, F. THOMAS, «The Bishop in His Teaching Office and Those Who Assist Him», StCan. 21 (1987), 229-238.

diata, ordinaria y ministerial de la jerarquía en la Iglesia encomendada a su cuidado pastoral, la promoción y manifestación de la eclesiología de comunión en la misión que le es propia a la Iglesia en el anuncio y proclamación de la palabra de Dios. En ésta perspectiva de unidad y de interacción misionera que existe entre todos los fieles de la Iglesia particular, debe ser reconocido y estimulado plenamente el dinamismo según el cual, la Palabra de Dios, es un importante principio hermenéutico para ejercitar y comprender el ministerio del Obispo diocesano como pastor de la Iglesia particular encomendada a su cuidado, considerada una comunión particular de fieles para la misión. De este modo se puede formar una comunidad corresponsable en la misión, capaz de manifestarse como una iglesia misionera, que se constituye en comunión orgánica en la colaboración por la misión. y en virtud de lo cual se establecen las mutuas relaciones entre cada uno de los miembros del pueblo de Dios, según la condición y estado de cada uno⁴⁰.

El Obispo diocesano se sitúa al centro de esta comunidad y con ella, no sólo como el primer predicador del Evangelio y catequista por excelencia (cann. 763 y 773), sino, también, como el pastor que posibilita ese encuentro vital necesario por el que toda la Iglesia se constituye en una comunión apostólica orgánica y en el lugar de la actualización de la salvación operada por Cristo. Como pastor de su Iglesia particular y en ejercicio de su propia responsabilidad de primer predicador y catequista excelente, debe reconocer que no ha sido constituido en tal para cumplir por sí sólo toda la misión de la Iglesia (cann. 764-766 y 774), sino que debe realizar dichas actividades junto a todos los fieles, a quienes debe reconocer sus servicios y carismas (LG 30)⁴¹. Responsabilidad prioritaria de todo Obispo es la de crear una comunidad que sea sujeto de la celebración litúrgica, del anuncio de la palabra y de

40. Señala Juan Pablo II en la Constitución Ap. *Sacrae disciplinae leges*, con la que se promulgó el Código de Derecho Canónico de 1983, "Entre los elementos que manifiestan la verdadera y propia imagen de la Iglesia deben apuntarse principalmente los siguientes: la doctrina por la que se presenta a la Iglesia como Pueblo de Dios (cfr. *Const. Lumen Gentium*, 2), y la autoridad jerárquica como un servicio; igualmente, la doctrina que se muestra a la Iglesia como "comunión" y en virtud de ello establece las mutuas relaciones entre la Iglesia particular y la universal...; también, la doctrina de que todos los miembros del Pueblo de Dios, cada uno a su modo, participan del triple oficio de Cristo, a saber, como sacerdote, como profeta y como rey.

41. Cf. G. GHIRLANDA, «Doveri e diritti dei fedeli nella comunione ecclesiale», *Civ. Catt.* 1 (1985), 236 y J. ARRIETA, «Struttura de la Chiesa e struttura dell'Episcopato», *Fol. Can.* 1 (1998), 48.

otras actividades pastorales⁴². Toda su potestad está al servicio de la misión y de los carismas y vocaciones de los sacerdotes, de los diáconos, de los laicos, de los miembros de los Institutos de Vida Consagrada y de las Sociedades de Vida Apostólicas⁴³. El Obispo, entonces, deberá, integrar su misión propia al mandato misionero que ha recibido toda la Iglesia de anunciar y enseñar la Palabra de Dios⁴⁴. En cumplimiento de esta específica responsabilidad, le corresponderá ejercitar su potestad pastoral en medio de los fieles, examinando y valorando, coordinando e integrando, guiando y orientando, moderando y dirigiendo el ejercicio de los demás carismas y ministerios hacia la unidad que es el fundamento de la comunión en la misión⁴⁵.

Este movimiento circular, que es propio de la relación eclesial existente entre cada uno de los fieles, se traduce, en relación con los presbíteros, diáconos, consagrados y laicos de la Iglesia particular, en una reciprocidad complementaria de carismas y funciones con el Obispo, favoreciendo la sinergia entre los diferentes fieles, de modo tal, que sea posible recorrer juntos el camino común de fe y misión a través de una orgánica acción apostólica por parte de todos (*Pgr* 44)⁴⁶. Una manifestación concreta de la circularidad a la

La comunión es, además, la premisa indispensable del servicio que el Obispo debe realizar eficazmente en la Iglesia particular. Cf. E. CAPPELLINI, *Comunione ecclesiale e Codex Iuris Canonici*, QDPE 2 (1985), 131.

42. A., LONGHITANO, «Il libro II: Il popolo di Dio», en *La Scuola Cattolica* 112, (1984) 191.

43. Cf. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa. Mistero di comunione*, Milano 2000?, 266-267.

44. Cf. H. VORGRIMLER, «Del sensus fidei al consensus fidelium», *Conc(I)* 21 (1985), 15-26; E. SCHILEBEECKX, «Autorità dottrinale di tutti», 12-32; J. SANCHEZ-BIELSA, *Infalibilidad Del Pueblo De Dios*, Pamplona 1979, 35-157.

45. Este ser sujeto de la Iglesia se realiza globalmente, como comunión de sujetos, como comunión de funciones y servicios, como comunión de las diversas vocaciones y carismas que actúan en la Iglesia. Cf. H. MÜLLER, «Comunione ecclesiale e strutture di corresponsabilità. Dal Vaticano II al Codice di diritto canonico», en J. BEYER – G. FELICIANI – H. MÜLLER, ed., *Comunione ecclesiale e struttura di corresponsabilità*, Roma 1990, 25.

Cf. H. VORGRIMLER, «Del sensus fidei al consensus fidelium», *Conc(I)* 21 (1985), 15-26; E. SCHILEBEECKX, «Autorità dottrinale di tutti», 12-32; J. SANCHEZ-BIELSA, *Infalibilidad Del Pueblo De Dios*, Pamplona 1979, 35-157.

46. Cf. D. ASTIGUETA, «Il munus docendi del vescovo alla luce del c. 747 e del Sinodo dei vescovi del 2001»?, *Periodica* 92, 40-45. Por esta misma conclusión es que no estamos de acuerdo cuando Gonzalez Faus, afirma que el término griego «episkopos», no designa primeramente un poder sagrado, sino una función, la de supervisor de la comunidad. En efecto, visto desde este sólo punto de vista, algo negativo a mi entender, el ministerio episcopal de la Palabra aparecería como una función meramente administrativa, de control preventivo y restric-

que hacemos mención se da en que, si bien la animación y los planes pastorales corresponden por derecho a cada Obispo en su diócesis, conforme a la realidad peculiar de cada jurisdicción, éstos deben animar a los miembros del Pueblo de Dios a asumir con fidelidad y decisión su vocación. Le corresponde, por lo tanto, favorecer el camino común y las oportunidades para que en «la medida de sus fuerzas y de las necesidades de los tiempos, todos los fieles que forman la Iglesia particular confiada a su cuidado, participen en la misión salvadora de la Iglesia (LG 33)⁴⁷. Su estilo de gobierno debe ser, por una parte personal y, por otra, comunal; es decir, integrador de las otras fuerzas apostólicas y carismáticas presentes en su Iglesia, lo que se debería expresar en concretas estructuras de participación y colaboración. Esto exige, en la persona del Obispo, disponibilidad para el diálogo y apertura al ejercicio de la participación que corresponde a cada fiel en el desarrollo del ministerio de la Palabra. entonces, concluyendo esta parte, podemos afirmar que el Obispo diocesano, en su Iglesia particular y ejercitando su propia, ordinaria e inmediata autoridad, le corresponde crear y presidir las estructuras eclesiales necesarias para garantizar la participación y la colaboración de todos los fieles en la misión que la Iglesia ha recibido de Cristo.

IV.- LA MODERACIÓN DEL MINISTERIO DE LA PALABRA COMO ACTO DE GOBIERNO DEL OBISPO DIOCESANO EN LA IGLESIA PARTICULAR

1. La Iglesia y el ministerio de la palabra de Dios

La tendencia general del CIC/83, cuerpo legislativo que contiene el can. 756 §2, es, primeramente, subrayar lo que hay de común a todos los fieles y, sólo en un segundo momento, señalar la distinción y diversidad de cada categoría de fieles, de modo que aparezca claramente la unidad existente entre todos los miembros de la Iglesia y la unidad orgánica del ejercicio de las funciones con las cuales la Iglesia cumple su misión (cann. 129 §2; 204 §1; 228 §1; 230 §3; 757-759; 764-766; 774)⁴⁸.

tivo. Sería reductivo considerar esta función como vigilancia restrictiva del ministerio de la Palabra. Cf. J.L. GONZALEZ FAUS, «Obispos para el siglo XXI», *RevLatT* 18 (2001), 262.

47. Un ejemplo de esto lo señala la Constitución DV 10: «...de suerte que prelados y fieles colaboran estrechamente en la conservación, en el ejercicio y en la profesión de la fe recibida»

48. Afirma D. COMPOSTA: «Si possono stabilire due principi fondamentali: uno, riguardante i Pastori che chiamerei di insostituibilità; l'altro che riguarda tutti i fedeli, (com-

Si bien cada uno de los fieles es responsable de la realización del ministerio de la Palabra, no todos lo son igualmente ni por la misma razón⁴⁹. El CIC/83 reconoce y sanciona una clara gradación de responsabilidades respecto del ministerio de la Palabra⁵⁰. El modo de ejercitar las distintas responsabilidades no es el mismo ni puede ser dejado simplemente al criterio personal de cada uno de los fieles. Hay una categoría especial de fieles, a los que se les ha encargado el ser los primeros responsables de tal ministerio de la palabra de Dios. Éstos son los pastores. Sólo ellos han sido revestidos del sacerdocio ministerial y, por lo mismo, tienen la autoridad necesaria para realizar tal función *in nomine Christi* (cann. 211-212 §1)⁵¹.

prese i pastori), che chiamerei di corresponsabilità di fronte alla parola di Dio», en «Il munus docendi nel nuovo CIC», Palestra del Clero 63 (1984), 94. La tendencia del CIC/83 es, primeramente, subrayar lo que hay de común a todos y, en un segundo momento señalar la distinción y diversidad de cada categoría de fieles, de modo tal que aparezca claramente la unidad esencial de todos los miembros de la Iglesia y la unidad orgánica del ejercicio de las funciones en la Iglesia.

49. El grado más alto está reservado a la autoridad jerárquica de la Iglesia, cann. 749; 756; 782 §2. Cf. R. CASTILLO LARA, «Le Livre III du CIC du 1983, histoire et principes», AnCa 31 (1988), 44. Ver también el comentario al respecto de uno de los consultores del *Coetus* en revista *Comm.* 29 (1997) 23. Señalamos una serie de cann., en los cuales se puede ver con claridad como la legislación canónica no sólo reconoce que la Iglesia es la depositaria única del *munus docendi*, sino que, además, explicita, al mismo tiempo y dentro de este *munus ecclesiae*, la distinción de las funciones y responsabilidades de las distintas categorías de personas, involucradas (cann. 754; 774 §1; 799; 822 §3); el Papa (cann. 749 §1; 752; 756 §1), el Colegio Episcopal (cann. 749 §2; 752; 755 §1; 756 §1); la Sede apostólica (cann. 755 §1; 825 §1; 838 §2); las Conferencias Episcopales (cann. 753; 755 §2; 772 §2; 775 §§2-3; 788 §3; 804 §1); los Obispos (cann. 763; 804 §2; 805); los Obispos diocesanos (cann. 753; 755 §2; 756 §2; 771 §1; 772 §1; 775 §1; 782 §2; 790 §1; 802; 822 §2; 823 §2; 826 §3); los sacerdotes (cann. 757; 767 §1); los párrocos (cann. 757; 767 §4; 779; 771 §1; 776; 777); los pastores de almas (can. 794 §2); los diáconos (cann. 757; 767 §1); los superiores de institutos de vida consagrada (can. 778); los miembros de los institutos de vida consagrada (cann. 758; 783); los religiosos (cann. 765; 790 §3; 811; 832); los laicos (en general: cann. 759; 766; 774 §2; 784; 787; 797; 798; 780; 785; 796 §2; 806 §2; padres, cann. 226 §2; 774; 793; 1136; padrinos, 872; 774 §2).

50. El CIC lo reconoce considerando la condición y estado del fiel, de responsabilidades respecto al *munus docendi*: cann. 749; 756; 782 §2; 747; 528; 757; 758; 759. Del grado más alto hasta el más bajo señalamos la autoridad de la Iglesia (cann. 749; 756; 782 §2); los sacerdotes (cann. 747 y 528); diáconos (can. 757); miembros de institutos de vida consagrada (can. 758); laicos (can. 759).

51. Cf. cann. 375; 381; 749; 752-753; 757; 1008-1009. Esta capacidad, la de actuar *in nomine Christi*, en el ejercicio de la función de enseñanza, estaría a la base de la diferenciación en la participación y autoridad para realizar esta función. Cf. T. GREEN, «The teaching function of the Church. A comparison of selected canons in the latin and eastern codes», *Jurist* 55 (1995), 93-140.

El Libro III, bajo el título “Del Ministerio de la Palabra divina”, establece las normas que regulan toda la función de enseñar de la Iglesia⁵². Sus cánones reflejan los principios de igualdad y de diversidad presentes, también, en el Libro II, «*De populo Dei*»⁵³. El principio doctrinal que ordena toda la normativa del Libro III se encuentra establecido en el can. 747 §1.

La Iglesia, a la cual Cristo Nuestro Señor encomendó el depósito de la fe, para que, con la asistencia del Espíritu Santo, custodiase santamente la verdad revelada, profundizase en ella y la anunciase y expusiese fielmente, tiene el deber y el derecho originario, independiente de cualquier poder humano, de predicar el Evangelio a todas las gentes⁵⁴.

Este canon suprime la distinción doctrinal, anterior al CVII que señalaba la existencia de una «*Ecclesia docens*» y una «*Ecclesia discens*»⁵⁵. El

52. El Libro III está formado por 87 cánones (cann. 747-833), distribuidos en cinco títulos: I. Del ministerio de la Palabra divina; II. De la actividad misional de la Iglesia; III. De la educación católica; IV. De los instrumentos de comunicación social y especialmente de los libros; V. De la profesión de fe.

Pero las normas sobre la función de enseñanza del CIC/83, no se encuentran sólo en el Libro III, sino que se encuentran repartidas en distintos libros. Señalamos algunos de estos cánones: cann. 211; 386; 840; 843 §2; 1364-1369.

53. La igualdad fundamental de todos los fieles en cuanto a la dignidad y acción (can. 208); la diversidad de actividades y medios (cann. 761; 762; 767 §1; 773; 774 §4; 781; 794; 822); la diversidad de contenido (can. 760); la diversidad de agentes (cann. 756-759; 796; 807; 815).

54. Can. 747 §1. *Ecclesiae, cui Christus Dominus fidei depositum concredidit ut ipsa, Spiritu Sancto assistente, veritatem revelatam sancte custodiret, intimius perscrutaretur, fideliter annuntiaret atque exponeret, officium est et ius nativum, etiam mediis communicationis socialis sibi propriis adhibitis, a qualibet humana potestate independens, omnibus gentibus Evangelium praedicandi.*

55. Por lo mismo que en las discusiones de reforma se señalaba que «bisognerebbe attenuare la dicotomia tra Chiesa docente e discente»: *Comm.* 29 (1997) 23.

Es la afirmación de la doctrina cuando establece que «Non vi é più una “Ecclesia docens” dei pastori e una “discens”, quella dei fedeli. La chiesa, in quanto totalità, e “discens et simul docens”»: I. SCHINELLA, «Il magistero autentico. Genesi, semantica e significato teologico di “autentico”», *ScCatt.* 118 (1990), 260. Ver también D. ASTIGUETA, «IL MUNUS DOCENDI DEL VESCOVO ALLA LUCE DEL C. 747 &1 E DEL SINODO DEI VESCOVI DEL 2001. PRIMA PARTE», *PERIODICA* 91 (2002), 667-668, quien señala que para el CIC/83 la función de enseñanza, siguiendo los principios señalados en la LG, considera la comunidad eclesial destinataria y sujeto del munus docendi de Cristo. La legislación anterior distinguía y separaba la función docente y discente de la Iglesia, identificaba indebidamente la función magisterial con la jerarquía y enfatizaba sólo un aspecto de la función magisterial de los pastores, el juicio y el pronunciamiento de autoridad. Cf. R. McCORMICK, «L’ufficio magisteriale come criterio dell’universalità del dato morale?», *Conc(I)* 10 (1981), 134. Hoy en día no se puede identificar solamente la función docente de la Iglesia con el magisterio de la jerarquía, toda

Libro III, en el Título I, «*De divini verbi ministerio*», establece en sus cann. 756-761 los principios generales que regulan el ministerio de la Palabra. Este título también establece quiénes son los sujetos del ministerio de la Palabra y el título de participación (cann. 756-759), su contenido (can. 760) y los medios por los cuales se realiza la predicación de la palabra de Dios y la formación catequética (can. 761).

Consecuentemente con el can. 747, los cann. 756-759 reconocen y consagran la particular e insustituible función del Obispo diocesano en el *munus docendi ecclesiae*, que debe cumplir en comunión, afectiva y efectiva, con el Papa, los demás Obispos y con todo el pueblo cristiano, porción del pueblo de Dios que, bajo su propia autoridad, cumplirá la parte de responsabilidad que le corresponde en esta misión (cann. 208; 213; 747; 748; 756; 773; 774 §1; 781)⁵⁶.

La principal responsabilidad del Obispo es, por lo tanto, no la simple administración de la Curia, sino el cuidado de las necesidades espirituales de los fieles en vista de la realización de la misión de la Iglesia (can. 223 §2)⁵⁷.

2. El Obispo en cuanto moderador del ministerio de la Palabra

La Iglesia es un cuerpo apostólico, vivo y dinámico, integrado orgánicamente en sus distintas vocaciones y carismas presentes⁵⁸. La Iglesia particular, bajo la guía y autoridad de su Obispo, cumple a través de la acción de cada uno de los fieles la parte que le corresponde en la misión de la

vez que el CIC/83 ha establecido los cann 211 y 747 §1. Es lo que reconoce ampliamente el actual CIC, cuando consagra en su normativa un conjunto de derechos y obligaciones que fundamentan doctrinalmente la disciplina de la participación diversificada.

56. Cf. *Relatio, Comm.* 29 (1997), 45.

57. Según al can. 369, para que la Iglesia particular sea una verdadera porción del pueblo de Dios y no otro tipo de agregación eclesial, debe estar toda ella orientada a realizar la misión que Dios ha encomendado a la Iglesia y de este modo contribuir a la «salus animarum» (can. 1752). La misión de Cristo la recibe cada cristiano mediante los sacramentos de la iniciación cristiana (can 204). Esta misión ha de ejercerla, según su vocación peculiar y los carismas que ha recibido, a los cuales debe ser fiel.

58. Como señaló el secretario general del sínodo: «El itinerario sinodal, iniciado con la meditación sobre la vocación y misión de los laicos, pasando luego a través de otros estados de vida, es decir, de los presbíteros y de las personas consagradas, llega así a una meta final con la Décima Asamblea dedicada al Obispo, en calidad de apóstol del Evangelio de Jesucristo»: J. SHOTTE, «Presentación de los Lineamenta», [consultado 02.10.2005], http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_07071998_x-ass-ord-lineamenta_sp.html.

Iglesia (cann. 208-209; 529; 755). De este modo, se constituye en un instrumento activo y concreto de comunión con Dios y de comunión entre los hombres (LG 1; cann. 205 y 209). Podemos afirmar, entonces, que la Iglesia particular, siendo una porción del pueblo de Dios, es una *communio omnium fidelium* que constituye esa determinada porción. Esta integración y acción recíprocas de todos los fieles en la vida y la misión de la Iglesia, la reconoce el CIC/83 en el can. 223:

§ 1. En el ejercicio de sus derechos, tanto individualmente como unidos en asociaciones, los fieles han de tener en cuenta el bien común de la Iglesia, así como también los derechos ajenos y sus deberes respecto a otros.

§ 2. Compete a la autoridad eclesiástica *regular*, en atención al bien común, el ejercicio de los derechos propios de los fieles⁵⁹.

En relación a los derechos y deberes de los propios fieles de la Iglesia particular y en relación al ministerio de la Palabra, que el Obispo diocesano tiene una propia e insustituible responsabilidad: la de ser el moderador de todo el ministerio de la Palabra (cann. 747; 756-759)⁶⁰. De acuerdo a la norma canónica, y en la perspectiva de nuestro estudio, podemos afirmar que el Obispo diocesano, en ejercicio de su propio e insustituible *munus pastorale*, se constituye en el primer responsable del servicio que deben recibir los fieles de una determinada Iglesia particular. Nos interesa hacer presente, al momento de establecer el contexto ministerial de la moderación de todo el ministerio de la Palabra, lo establecido por el can. 747, es decir, que la función de enseñanza es una misión que Cristo confió a toda la Iglesia y que, por lo tanto, pertenece a cada uno y a todos los fieles⁶¹. La *Pgr* 44 afirma que:

59. Can. 223 §1. In iuribus suis exercendis christifideles tum singuli tum in consociationibus adunati rationem habere debent boni communis Ecclesiae necnon iurium aliorum atque suorum erga alios officiorum.

§2. Ecclesiasticae auctoritati competit, intuitu boni communis, exercitium iurium, quae christifidelibus sunt propria, *moderari*.

60. Cf. B. GHERARDINI, «La Chiesa oggi e sempre. Saggi storico-critici di aggiornamento ecclesiologicalo», Milano 1974, 233.

61. Cf. A. MONTAN, «La funzione di insegnare della Chiesa», en C. CAPPELLENI, ed., *La normativa del nuovo Codice*, Brescia 1985?, 147-175; *Id.* ««Il Libro III. La funzione di insegnare della Chiesa», ScCatt. 112 (1984) 252-277. También el libro de A. URRU, *La funzione di insegnare della Chiesa nella legislazione attuale*, Roma 2001?.

Gran parte de los cánones introductorios, cann. 747-755, fueron tomados del proyecto *Lex Ecclesiae fundamentalis*. Pero se fundamentan en los principios conciliares de LG 25;

En efecto, la Iglesia particular hace referencia no sólo al triple oficio episcopal (*munus episcopale*), sino también a la triple función profética, sacerdotal y real de todo el Pueblo de Dios. En virtud del Bautismo todos los fieles participan, del modo que les es propio, del triple *munus* de Cristo. Por su igualdad real en la dignidad y en el actuar están llamados a cooperar en la edificación del Cuerpo de Cristo y, por tanto, a realizar la misión que Dios ha confiado a la Iglesia en el mundo, cada uno según su propia condición y sus propios cometidos⁶².

Para alcanzar tal objetivo, le corresponde promover con autoridad la disciplina que es común a toda la Iglesia, exigir el cumplimiento de todas las leyes eclesíásticas y vigilar que no se introduzcan abusos en las disciplinas de la Iglesia (can. 392). Gobernando la Iglesia particular con potestad legislativa, ejecutiva y judicial, deberá defender con fuerza la integridad y la unidad de la fe, fomentar las distintas formas de apostolado y coordinar bajo su dirección las actividades apostólicas, promoviendo que los fieles cumplan su deber apostólico de acuerdo a su condición y capacidad (cann. 386 y 394)⁶³.

El ministerio de la Palabra de Dios, que es propio del Obispo diocesano, para que sea pastoralmente eficaz, será ejercicio de su autoridad jurídica y, también, de su *autoridad moral*, la cual sostiene el ejercicio de la potestad

DH 2; GS 76. Precisamente considerando estos antecedentes que nosotros hemos concluido que la moderación está en directa relación con la predicación y la catequesis y no con el magisterio ordinario del obispo diocesano en la diócesis.

Consultar los siguientes artículos: L. BOFF, «Come si giustifica la distinzione tra chiesa docente e chiesa discente?», Conc(I) 8 (1981) 100-108 y H. KÜNG – J. MOLTMANN, «Chi ha la parola nella Chiesa?», Conc(I) 17 (1981) 13-17. 13-17.

62. «Ecclesia particularis revera non refertur tantummodo ad triplex munus episcopale, sed etiam ad triplicem missionem propheticam, sacerdotalem et regalem totius Populi Dei. Cuncti fideles, virtute Baptismatis, participant, modo sibi proprio, triplex munus Christi. Eorum realis aequitas in dignitate atque in actione ita efficit, ut omnes ad consociatam operam vocentur in aedificando Christi Corpore, ad efficiendam scilicet missionem quam Deus Ecclesiae in terrarum orbe concedidit, secundum propriam cuiusque condicionem et munus»: *Pgr* 44.

63. Can. 394 §1. Varias apostolatus rationes in dioecesi foveat Episcopus, atque curet ut in universa dioecesi, vel in eiusdem particularibus districtibus, omnia apostolatus opera, servata uniuscuiusque propria indole, *sub suo moderamine coordinentur*. (Las cursivas son nuestras).

§2. Urgeat officium, quo tenentur fideles ad apostolatum pro sua cuiusque conditione et aptitudine exercendum, atque ipsos adhortetur ut varia opera apostolatus, secundum necessitates loci et temporis, participant et iuvent.

jurídica, porque es un ministerio eclesial que el Obispo asume con las palabras y con su vida, su carisma y su vocación (*Aps* 33 y 158)⁶⁴. Este es uno de los elementos que hemos querido destacar cuando señalamos que su autoridad no es una autoridad de naturaleza administrativa, sino sacramental y, por lo mismo, su finalidad no es simplemente organizativa sino salvífica y, por lo mismo, transformadora de su entorno (*Pgr* 11). La moderación se debe actuar como ejercicio de su autoridad jurídica y moral, porque no puede moderar eficazmente aquello que primeramente no cumple y hace suyo.

Esto plantea la necesidad de que el Obispo diocesano, en la Iglesia particular, promueva, indique, convoque con toda su autoridad a todas las fuerzas apostólicas de la Iglesia particular (can. 394). También deberá discernir la autenticidad de los dones y vocaciones existentes en la diócesis para dirigirlos, con su autoridad, hacia la construcción de la Iglesia (cann. 386; 391-392; 605)⁶⁵, además de fomentar la unidad en la diversidad de los fieles, de modo que sea la misión el principal vínculo de cohesión y de comunión de la Iglesia particular (can. 385)⁶⁶. Una particular explicitación de la

64. Como señala Juan Pablo II, En efecto, se trata de una “potestad sagrada” que hunde sus raíces en la autoridad moral que le da al Obispo su santidad de vida. Precisamente ésta facilita la recepción de toda su acción de gobierno y hace que sea eficaz. *Pgr* 43.

65. Se pregunta el Papa Pablo VI delante a un grupo de Obispos de Estados Unidos de América en visita ad limina: «What is this ministry that has been assigned to us? We know it well: it is the ministry of authority, of exousia, of power that the New Testament so often speaks to us about, not only with regard to Christ but also with regard to the Apostles, in relation, that is, to the mission on which they have been sent and to the work of instruction, sanctification and leadership to which they have been destined...For we know that in human language, and also in historical reality, this expression exousia, “power”, is seen to be ambivalent in its twofold possible translation as “domination” or “service”. And we know that our Lord has given a very clear solution to the possible misunderstanding, as regards the disciples invested with authority: “Let the greater among you be as the junior, the leader as the servant” (Luc. 22, 26). Thus we have just heard his voice in the reading of the Gospel. Our power is not a power of domination, it is a power of service; it is a “diakonia”, it is a function destined to the ministry of the community [...] No, we know it well: the Bishops are constituted by the Holy Spirit to shepherd the Church of God. To shepherd, *poimainein*-this is a decisive word, a word that with the depth of its meaning links in a marvellous way the juridical charism of authority with the sovereign charism of love. It gives the Pastor his true Gospel figure, that of goodness-a goodness that is provident and strong-and that of the disciple of Christ, set up to exercise the “care of souls” which demands a complete gift of self, an inexhaustible spirit of sacrifice.», en PABLO VI, Allocutio “Ad limina” to the Bishops of the United States of America. 22.09.1974, [consultado 12.03.2006], en http://www.vatican.va/holy_father/paul_vi/homilies/1974/documents/hf_pvi_hom_19740922_en.html

66. Consultar J. ARRIETA, «Primato, episcopado y comunione eclesial», *IusCan.* 38 (1998), 76; E. CAPPELLINI, «Comunione ecclesiale e Codex Iuris Canonici», *QDPE* 2 (1985),

propia e insustituible responsabilidad del Obispo diocesano, en relación a lo que es propio de cada uno de los fieles “de acuerdo a su condición y capacidad”, es la de ser el moderador de todo el ministerio de la Palabra en su Iglesia particular (cann. 747; 756-759)⁶⁷. La participación y la corresponsabilidad de todos fieles en el ministerio de la Palabra, cada uno de acuerdo a su propio estado y condición, lo constituyen, en cuanto Obispo diocesano, en el moderador de las actividades, pero, sobretodo, del ejercicio de los diversos carismas y ministerios, con los cuales y por las cuales se ejercita el ministerio de la Palabra en la Iglesia particular encomendada a su cuidado⁶⁸.

El CIC vigente contiene importantes normas en las afirman que el Obispo diocesano, en la Iglesia particular confiada a su cuidado, no sólo debe predicar frecuente y personalmente, sino también, debe moderar todo el ministerio de la Palabra (cann. 753; 756; 762-763; 772 §1; 773; 775 §1; 777; 780; 782 §2; 786; 790)⁶⁹. Nos interesa hacer presente, al momento de establecer el contexto ministerial de la moderación de todo el ministerio de la Palabra, lo establecido por el can. 747⁷⁰. Nos preguntamos en este mo-

121; L. MARTINEZ SISTACH, «Naturaleza teologica-canónica de la Iglesia particular», en J. SÁNCHEZ – F. AZNAR, ed., en *Estudios canónicos en homenaje al profesor Lamberto de Echeverría*, Salamanca 1988, 274.

67. Cf. B. GHERARDINI, *La Chiesa oggi e sempre. Saggi storico-critici di aggiornamento ecclesiologico*. Milano 1974, 233.

68. Cf. C. SOLER, «Los contenidos del ministerio de la Palabra», en J. URTEAGA, ed., *La misión docente de la Iglesia. XI Jornadas de la Asociación Española de Derecho Canónico*, Salamanca 1992, 81 y 83. Tambien S. GORETTI, «Codice e ministero della Parolla. Annotazioni e sottolineature», *Catequesi* 3 (1984), 37-42.

69. El ministerio de la palabra que corresponde al Obispo diocesano considera dentro de sus responsabilidades la de ejercer en su propia Iglesia particular la función de moderador. Es una función particular de su *munus docendi*. Cf. *Comm.* 19 (1987) 236-238; 253; *Ibid.* 28 (1996) 239 y 263; *Ibid.* 29 (1997), 88.

Consultar en *Comm.* 7 (1975), 151. También en: PABLO VI, *All'Ecce ad nostrae Episcoporum Synodi terminum iam pervenimus*, 26.10.1974, en AAS 66 (1974), 633; JUAN PABLO II, *All. en la presentación oficial y solemne del Catecismo de la Iglesia Católica*, 07.12.1992, en AAS 85 (1993) 926.

70. Cf. A. MONTAN, «La funzione di insegnare della Chiesa», en C. CAPPELLENI, ed., *La normativa del nuovo Codice*, Brescia 1985?, 147-175; *Id.* «Il Libro III. La funzione di insegnare della Chiesa», *ScCatt.* 112 (1984), 252-277. como también el libro de A. URRU, *La funzione di insegnare*, Roma 2001?. Gran parte de los cánones introductorios, cann. 747-755, fueron tomados del proyecto *Lex Ecclesia fundamentalis*. Pero se fundamentan en los principios conciliares de LG 25; DH 2; GS 76. Precisamente considerando estos antecedentes que nosotros hemos concluido que la moderación está en directa relación con la predicación y la catequesis y no con el magisterio ordinario del obispo diocesano en la diócesis. Consultar los siguientes artículos: L. BOFF, «Come si giustifica la distinzione tra chiesa do-

mento ,y a la luz de lo anteriormente establecidos, ¿cuál es el significado, la finalidad y el contenido de este título que recibe el Obispo diocesano como pastor de una Iglesia particular?

3. Significado y Contenido

La moderación del ministerio de la Palabra, siguiendo los principios de redacción del can. 756 §2, no sólo describe una responsabilidad ordinaria del Obispo, sino que además da cuenta de una responsabilidad ordinaria ministerial que ejercita, también, como pastor de una determinada porción del pueblo de Dios⁷¹. De acuerdo al itinerario de redacción del Libro III del CIC/83, se puede decir que la moderación del ministerio de la Palabra es una prerrogativa propia del Obispo diocesano, con la cual debe promover y custodiar no sólo las actividades, que exige, no sólo, la parte que a él le corresponde en el ejercicio del ministerio de la Palabra, sino también moderar, como una actividad distinta a la promoción, las actividades de predicación, catequesis y enseñanza cristiana y el ejercicio de los carismas, vocaciones y ministerios de cada uno de los fieles respecto a estas mismas actividades, de acuerdo a la condición y estado de cada uno de los fieles confiados a su cuidado pastoral (cann. 204 §1; 208-209; 216; 394).

En medio de este ministerio y en el ejercicio de la misma, el derecho canónico sitúa al Obispo, revestido de una particular autoridad y en cuanto moderador de todo el ministerio de la Palabra, al centro de una diversidad de sujetos, multiplicidad de actividades y de variadas relaciones ministeriales⁷².

cente e chiesa discente?», Conc(I) 8 (1981), 100-108 y H. KÜNG – J. MOLTSMANN, «Chi ha la parola nella Chiesa?», Conc(I) 17 (1981),13-17.

71. Las actas de *Comm.* 28 (1996), 265, dan cuenta de la discusión que se tuvo al respecto. Se solicita que el texto final señale explícitamente que esta es una función propia e indelegable que le corresponde únicamente al Obispo diocesano. Por lo mismo el can. 8 cada vez que utiliza la palabra obispo, debería agregar “*diocesano*”. La función de moderador corresponde solamente al Obispo diocesano en cuanto pastor de la Iglesia encomendada a su cuidado. Es deber propio del Obispo, en relación a los demás fieles, titulares del ministerio de la Palabra, defender, promover y fomentar la fidelidad y la autenticidad de estos diversos carismas, funciones y actividades para ayudarles a insertarse en la comunión y en la acción evangelizadora de su misma Iglesia, de acuerdo a su propia índole. Reconocen este marco de referencia los cann. 225 §1; 228 §1; 229; 230; 301; 766-767; 776; 788 §2; 804. Lo señala igualmente T. GULLICKSON, *The Diocesan Bishop. Moderator and Sponsor of the Ministry of the Word*, Roma, 285-286.

72. El Obispo, en cuanto principio y fundamento visible de la unidad en la Iglesia particular y como moderador del ministerio de la Palabra, deberá realizar todas las acciones

El Obispo diocesano, situado en el centro de esta diversidad ministerial y al servicio de ella, es responsable autoritativamente que ésta se realice plenamente, de modo que la variedad y la diversidad presentes en este ministerio se unifiquen e integren en torno al ministerio de la palabra de Dios.

Esta particular función pastoral, analizada a la luz de los principios establecidos en los cann. 392, 394 y 775, comprende explícitamente actividades de enseñanza, pero, también de promoción, dirección y organización⁷³. El Obispo diocesano, por lo mismo, deberá velar para que tales actividades, carismas y funciones converjan y sean integradas en la totalidad del ministerio de la Palabra de la Iglesia particular, bajo su presidencia y cuidado (can. 394). Trabajando juntos y orgánicamente, en la gracia de cada vocación y ministerio, reconocerá, como parte de su propia responsabilidad, la parte de responsabilidad que le corresponde a cada uno de ellos. Le corresponde, por lo mismo, regular, integrar y dirigir el ejercicio de los diversos dones, ministerios y servicios involucrados en el cumplimiento del

necesarias a fin que las distintas actividades se integren orgánicamente en la unidad y comunión de la Iglesia universal. Consultar a P. VALDRINI, «L'exercice du ministère de la parole de Dieu», DocCat. 10 (1988), 512 y A. BANDERA, «El Obispo, agente de comunión en la Iglesia Particular», en J. URTEAGA, ed., *Iglesia universal e iglesias particulares. IX Simposio internacional de Teología*, Navarra 1989., 586. La moderación es un instrumento con el cual el Obispo fomenta en la Iglesia particular las vocaciones a los distintos ministerios en la Iglesia (can. 385), promueve las distintas formas de apostolado bajo su dirección y presidencia (cann. 394; 757-760; 768), y defiende la integridad y la unidad de la fe y la promoción de la disciplina que es común a toda la Iglesia (cann. 386 §2; 392 §2).

73. Distinciones que estaban presentes en las actas de reforma las que señalan que: «In omnibus diocesibus Officium Catechisticum instituat, quo Episcopus, caput communitatis diocesanae et doctrinae magister, universas activitates fovet, dirigit ac moderat, eas opportune coordinando cum ceteris inceptis et apostolatus operibus»: *Comm.* 29 (1997) 92. Por esto no estamos de acuerdo con lo que señala Composta en el *Commento al Codice di diritto canonico de la SRR*⁷⁴, cuando establece el significado del término moderador. A nuestro modo de ver confunde dos funciones y confunde la función de doctor con la función de moderador, distintas en su objeto y sujeto: «Quando il §2 del can. 756 fa carico al vescovo diocesano di essere non solo araldo della parola de Dio ma anche moderatore, o sia, come è detto altrove, dottore (cann. 749 §2; 753)...dottore in quanto insegna, autorevolmente interpreta, applica a titolo personale la parola di Dio. Da cui la sua responsabilità del *ministerium verbi* come moderatore in tutta la diocesi: D. COMPOSTA, 480. Ver también C. DAGENS, «Gerarchia e comunione i principi dell'autorità all'origine della Chiesa», en H. BALTHASAR - B. BRO - C. DAGENS, ed., *Chi è il Vescovo? Ministero e carisma nella Chiesa*, Milano 1984., 45; K. LEHMANN, «Il ministero nella Chiesa oggi», en H. H. BALTHASAR - B. BRO - C. DAGENS, ed., *Chi è il Vescovo? Ministero e carisma nella Chiesa*, Milano 1984, 92.

ministerio de la Palabra de acuerdo a las normas que para tal actividad ha establecido la Iglesia (cann. 375 §1; 381; 399; 400)⁷⁴.

El título de moderador faculta al Obispo, entonces, para realizar actividades no simplemente administrativas, ya que no sólo significa coordinar los esfuerzos e iniciativas de todos los que con él trabajan en la diócesis, sino también ministeriales, porque debe promover y dirigir, con la suficiente autoridad, los carismas y vocaciones involucradas en las actividades que están destinadas a anunciar y proclamar el Evangelio de Jesucristo⁷⁵. Bajo la autoridad del Obispo diocesano, todos los fieles realizarán la parte que les corresponda en este ministerio eclesial, según su propia vocación y de acuerdo a su condición y estado; algunos «ex natura rei» y otros «ex ordinatione ecclesiae»⁷⁶.

74. Cf. G. GHIRLANDA, «La Chiesa particolare. Natura e tipologia », *MonEccI* 4 (1990), 560. Consultar también A. KERKVOORDE, «Per una teologia del diaconato», en G. BARAUNA, ed., *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione Dogmatica "Lumen Gentium"*, Firenze 1965., 926.

75. Los comentarios exegéticos del CIC/83 que hemos consultados, comentando el can. 756 §2, afirman que la moderación es una función episcopal que refleja, por un lado, la responsabilidad inmediata del Obispo diocesano en el cuidado de una determinada porción de la Iglesia y que, por otro lado, establece la particular actividad de presidencia, vigilancia y supervisión del pleno cumplimiento de las leyes eclesiales sobre el ministerio de la Palabra en relación con la participación propia de los demás fieles. Cf. *Codice di Diritto Canonico Commentato*, QDE, ed., Milano 2001, 638-640; *Código de Derecho Canónico*, Edición bilingüe y anotada, J. I. ARRIETA – P. LOMBARDIA, ed., Pamplona 1984, 476-477; L. CHIAPPETTA, *Il Codice, Commento giuridico-pastorales*, I-III, Napoles, 1996?, 850-851; *Id. Prontuario di Diritto*, 852; J. CORIDEN. – T. GREEN. – D. HEINTSCHEL. Ed., *The Code of canon Law, A Text and Commentary*, New York 1985, 549-550.

76. Cf. *Comm.* 29 (1997), 62; 66. Toda participación en la misión de enseñar de la Iglesia particular debe realizarse bajo la dirección del Obispo: cann. 369; 394; 519; 528; 545; 566 §1; 678; 757-759; 762; 770; 772 §; 774 §1; 777; etc.

El *DRALE* señala distintos significados del verbo transitivo «dirigir» (del lat. dirigere). Consideramos importantes los siguientes significados los cuales iremos explicitando en las siguientes páginas, en los significados del adjetivo moderador, como quien dirige y preside un grupo de personas y una actividad: 1. Enderezar, llevar rectamente algo hacia un término o lugar señalado. 2. Guiar, mostrando o dando las señas de un camino. 3. Indicar en una carta, fardo, caja o cualquier otro bulto las señas que señalen a dónde y a quién se ha de enviar. 4. Encaminar la intención y las operaciones a determinado fin. 5. Gobernar, regir, dar reglas para el manejo de una dependencia, empresa o pretensión. 6. Aconsejar y gobernar la conciencia de alguien. 7. Orientar, guiar, aconsejar a quien realiza un trabajo. 10. Conjuntar y marcar una determinada orientación artística a los componentes de una orquesta o coro, o a quienes intervienen en un espectáculo, asumiendo la responsabilidad de su actuación pública (el subrayado es nuestro). Cf. *DRALE*, vox «dirigir», 504.

Como pastor de la Iglesia particular, para la cual y en la cual es el moderador de todo el ministerio de la Palabra, el Obispo, cuidará que se cumplan las prescripciones generales y particulares sobre el ministerio de la Palabra (cann. 386 §1; 772 §1). Deberá, además, en atención al bien común, «moderar» autoritativamente el ejercicio de los derechos propios y el cumplimiento de las obligaciones que al respecto poseen los demás fieles (can. 223 §2)⁷⁷. No le corresponde, por lo tanto, sólo distribuir el trabajo o organizar las actividades involucradas en tal aspecto de la misión evangelizadora de la Iglesia, sino que, además, en cuanto pastor, estar atento a las necesidades de los fieles, ayudándolos a que cada uno pueda cumplir plenamente su propio deber y ejercitar su propio derecho ejercitando su carisma y función recibidos de acuerdo a su propia condición y estado (can. 208).

La moderación del ministerio de la Palabra, como ejercicio de la plena y sagrada autoridad del Obispo diocesano, creemos que forma parte constitutiva de su grave y propio deber de gobierno pastoral para la Iglesia particular y se constituye en un excelente instrumento ministerial para el ejercicio de la participación y corresponsabilidad en la diversidad⁷⁸. Entonces, la moderación de todo el ministerio de la Palabra, no es sólo manifestación de su responsabilidad organizativa, sino además expresión de su gobierno y ordinaria actividad pastoral en el cuidado de la Iglesia particular respecto al cumplimiento del ministerio de la Palabra (can. 394). El Obispo

77. Dirección que realiza a través del ejercicio de sus funciones de enseñar, santificar y gobernar. Cf. *Comentario exegético al Código de derecho canónico*, 80-82; *The Code of canon Law*, 549-550; *The canon law. Letter & Spirit*, 420-421. Lo reconoce, además, la doctrina cuando señala que: « Conformément au statut que leur confère l'initiation sacramentelle, tous les membres de l'Eglise peuvent être engagés dans le service ministériel de la Parole. A cet effet un mandat reste nécessaire, comme l'ancien Code. Cependant il est clair que le fondement propre de tout service de la Parole est un sacrement, auquel un champ d'action est attribué pour la bonne ordonnance de l'Eglise. »: L. SCHICK, «La fonction d'enseignement de la Eglise dans le CIC 1983», *NRTh*. 108 (1986), 379. También J. RATZINGER, «Il vescovo maestro e custode della fede», en *Duc in altum. Pellegrinaggio alla tomba di San Pietro e incontro di riflessione per i nuovi vescovi nominati dal 1 gennaio al giugno 2001*, Città del Vaticano 2001, 19. Por esto es restrictivo lo señalado por Urso quien reduce la actividad de moderación a la de vigilancia: «Perciò egli è tenuto a vigilare perché "non si insinuino abusi nella disciplina ecclesiastica, soprattutto nel ministero della parola», en P. URSO, «Il ministero della parola Divina. predicazione e catechesi (cann. 756-780)», en GIDDC, ed., *La funzione di insegnare della Chiesa*, Milano 1992, 27.

78. Cf. J. RATZINGER, «Il vescovo maestro e custode della fede», en *Duc in altum. Pellegrinaggio alla tomba di San Pietro e incontro di riflessione per i nuovi vescovi nominati dal 1 gennaio al giugno 2001*, Città del Vaticano 2001, 19.

diocesano, entonces, deberá cumplir fielmente la parte que a él le corresponde como pastor de su Iglesia en el ministerio de la Palabra; responsabilidad que no consiste sólo en predicar y enseñar personalmente la Palabra de Dios, sino, también, en promover y ayudar a que los demás miembros de la Iglesia particular puedan realizar la parte que les corresponde, en los modos y formas que les son propios. Sólo considerando y discerniendo, cuidando y dirigiendo, expresando y asumiendo favorablemente esta diversidad, el Obispo, construye y manifiesta la Iglesia-comunión como sujeto compacto de este ministerio que sólo él puede moderar en la Iglesia particular⁷⁹.

Le corresponde, por lo mismo, en el ejercicio de sus propias responsabilidades, promover la acción conjunta de todos los demás fieles de su Iglesia y la cooperación integrada, en orden a la dilatación y difusión de la Palabra de Dios (LG 23 c); reconocer y promover la participación de todos los fieles en la predicación y en la catequesis y en las estructuras diocesanas destinadas a tal propósito, respetando el carácter propio de cada uno, indicando y dirigiendo tal participación no sólo en el ejercicio concreto, sino además cuidando en sí mismo y en todos los fieles una formación acorde y coherente con este ministerio, estableciendo escuelas, cursos e instituciones en donde se puedan formar los fieles en vistas de una realización orgánica del ministerio de la Palabra (cann. 385-387; 394)⁸⁰, para que en «la

79. Señala G. GHIRLANDA que: « Questa visione delle cose “è in piena coerenza con la dottrina conciliare sulla Chiesa come communio”. La comunione ecclesiale è la comunione di tutti i battezzati che ricevono la vita del Dio Uno e Trino, ma nello stesso tempo è anche una comunione gerarchica, in quanto la stessa comunione tra i battezzati è stabilita in virtù dell'azione di coloro che da Dio ricevono il ministero apostolico, e perché senza l'esercizio di tale ministero non si costituisce la Chiesa in pienezza (can. 204,2).»: en «Elementi ecclesiológicos per una lettura del nuovo codice di diritto canonico», en H. BALTHASAR - B. BRO - J. DAGENS, ed., *Chi è il vescovo? Ministero e carisma nella Chiesa*, Milano 1984, 167. Consultar, además, a C. DAGENS, «Gerarchia e comunione i principi dell'autorità all'origine della Chiesa», en H. BALTHASAR - B. BRO - C. DAGENS, ed., *Chi è il Vescovo? Ministero e carisma nella Chiesa*, Milano 1984, 45 y K. LEHMMANN, «Il ministero nella Chiesa oggi», en H. BALTHASAR - B. BRO - J. DAGENS, ed., *Chi è il Vescovo? Ministero e carisma nella Chiesa*, Milano 1984, 92.

80. Las actas de la reforma canonica habían señalado que: «Episcopi in propria diocesi normas peculiare statuere possunt, quae fidelium uberiorem christianam efformationem spectant.»: *Comm.* 29 (1997) 62; 66; 91. Es esto lo que el CIC/83 finalmente sanciona cuando establece las normas al respecto: se reconoce que el Obispo en el ejercicio de la predicación, debe dar normas vinculantes para todos; y el ejercicio de la actividad catequética se debe realizar bajo su atenta dirección. Cf. cann. 772 §2; 774 §2. Por lo que, como moderador del ministerio de la Palabra, le corresponde dictar en su Iglesia particular y de acuerdo a las normas universales, las reglas o normas por las que se regula el ejercicio de la predicación

medida de sus fuerzas y de las necesidades de los tiempos, todos los fieles que forman la Iglesia particular confiada a su cuidado, participen en la misión salvadora de la Iglesia (LG 33). Le corresponde dirigir y guiar, fomentar y promover, ordenar y regular la participación de los demás miembros de su Iglesia en el anuncio del Evangelio, no de cualquier modo o con cualquier medio, sino con nuevos métodos, con un nuevo lenguaje y con nuevos instrumentos. Entre éstos, destacamos la función que le corresponde al Obispo diocesano en relación con los medios de comunicación social.

Deberá, entonces, promover, proveer y posibilitar la participación y reconocer el derecho a colaborar que corresponde a cada uno de los demás fieles, bajo su autoridad y dirección (LG 33). Dirigirá, promoverá, vigilará y orientará el ejercicio de la enseñanza y la predicación por parte de los fieles, incluso confirmando y aprobando las libres iniciativas y actividades de los fieles en el ejercicio de la parte que les corresponde (LG 11-12). Especialmente, los ayudará a que realicen lo más completamente posible la parte que a cada uno de ellos les es propia, logrando un ejercicio compacto y orgánico de los distintos carismas, ministerios y funciones en vistas a manifestar la comunión que constituye la esencia del misterio de la Iglesia.

En concreto, le corresponderá indicar a los fieles, con su autoridad jurídica, pero sobre todo, con su autoridad moral, el medio más acorde para realizar la participación y la colaboración que les corresponde en el ministerio de la Palabra y/o aprobar las propuestas e iniciativas que en tal sentido éstos le presenten individual o asociadamente, respecto de los distintos ámbitos eclesiales o seculares, de los nuevos desafíos y posibilidades de evangelización, o de los nuevos instrumentos de comunicación social⁸¹.

de la Palabra y de la formación catequética (cann. 386 §1; 391; 772 §1; 773; 774; 775§1). Al obispo se le reconoce no sólo el derecho de predicar en toda la Iglesia particular, sino, además, una competencia legislativa de carácter general, a fin que ésta se realice plenamente y en bien de todos, en lo cual deberá considerar las circunstancias del lugar y de personas, según lo establecido en los cann. 768-771 y las prescripciones establecidas sea por la Santa Sede, sea por la propia Conferencia episcopal. En relación a la formación catequética, de la cual el sujeto activo es toda la comunidad eclesial, tiene el deber propio y grave de cuidarla, la cual se debe realizar bajo la dirección y cuidado de la legítima autoridad eclesiástica (can. 774 §1), para que la fe se haga viva, explícita y operativa (cann. 773-774).

81. Corresponde, al Obispo, descubrir con audacia y prudencia, conservando la fidelidad al contenido, las formas más adecuadas y eficaces de comunicar el mensaje evangélico a los hombres de nuestro tiempo. Además de los medios tradicionales la utilización de los modernos medios de comunicación se ha hecho esencial para la predicación y la catequesis (cann. 822-832). La utilización de los nuevos medios de comunicación ha dado origen a lo

Dentro de estas coordenadas canónicas la función de moderación propia del Obispo diocesano, se transforma en lugar teológico, es decir, en criterio y fundamento de la eclesialidad y de la ministerialidad de los demás dones, vocaciones y servicios, los cuales, gracias a la moderación se comprenden, complementan, se integran y se realizan plenamente en la unidad de la misión de la Iglesia.

CONCLUSIÓN

En el centro de la Iglesia encomendada a su cuidado, la principal función del Obispo consiste en ser el eje en torno al cual se articula el dinamismo misionero de la Iglesia y se consolida la comunión eclesial gracias a la actuación concorde de todos los fieles (*Pgr 55; Aps 58*)⁸². Para la *Iglesia particular*, el ministerio del Obispo diocesano es la garantía objetiva de que la Palabra de Dios se trasmite fielmente y se interpreta auténticamente, porque a él le corresponde, gracias al carisma recibido en la consagración, juzgar con autoridad lo que está o no conforme con ella (*Pgr 29; Aps 123-124; 126*).

Analizando la estructura del capítulo Vº de la Exhortación post Sínodal *Apostolorum successores*, comprobamos que el documento distingue, dentro del ministerio pastoral del Obispo diocesano, dos títulos: el Obispo

que se ha podido llamar «nuevos lenguajes» y ha suscitado posibilidades ulteriores para la misión de la Iglesia así como nuevos problemas pastorales. Esto ha implicado tanto una rápida evolución de antiguas tecnologías como la aparición de nuevas tecnologías de telecomunicación y comunicación social, entre las que figuran los satélites, la televisión por cable, las fibras ópticas, los videocasetes, los discos compactos, las imágenes por ordenador y otras técnicas digitales e informáticas. Será competencia del Obispo diocesano moderar el uso de los Medios de Comunicación Social (MCS), para que no se dañe la fe ni las costumbres cristianas, promover su utilización y ordenarlos en bien de la propagación del Evangelio. El estudio atento de todo el campo de la comunicación social, la prudente y la sabia ordenación de estos medios dentro de toda la actuación apostólica pertenece, naturalmente, al cuidado y vigilancia de los pastores que deben, eso sí, recurrir al consejo y profesionalidad de los expertos en cada uno de estos Medios. Cf. PONTIFICIA COMISIÓN PARA LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN SOCIAL, INSTR. PAST. *COMMUNIO ET PROGRESSIO*, 23.05.1971, EN AAS 63 (1971), *Communio et progressio*, 11 y 165; *Idem.*, *Aetatis novae*, 11 y 21. Interesantes son las opiniones de J. PASSICOS, «Du mandat á la mission exercée "au nom de l'Eglise», AnCa 29 (1985), 109-110. Como también de D. COMPOSTA, «Magistero della chiesa e diritto. Studio teologico e giuridico, 2», *Divinitas* 19 (1975), 36 y R. McCORMICK, «L'ufficio magisteriale come criterio dell'universalità del dato morale?», *Conc(I)* 10 (1981), 137.

82. El Obispo debe desempeñar un rol tan importante que sea capaz de construir relaciones de comunión entre los presbíteros, los diáconos, los consagrados, los laicos. Cf. J. ORTIZ, *Bol.* 13, n. 2.

como doctor auténtico y el Obispo como moderador del ministerio de la Palabra. El primer título se refiere a su función de maestro de la fe, es decir que, cuando puesto al frente de la comunidad, enseña con la autoridad de Cristo individual o colegialmente (*Aps* 119); el segundo establece su responsabilidad como pastor en el anuncio del Evangelio que le corresponde presidir y vigilar con autoridad (*Aps* 123). En el ejercicio de tal función, ayuda reconocer las distintas participaciones que caben en la única misión, de acuerdo a la diversidad de los cuerpos eclesiales con los que tiene un contacto directo y personal, evitando así una actividad impersonal y administrativa, realizando plenamente una actividad pastoral y salvífica, de presidencia y dirección, de promoción y de integración eclesial gracias a la palabra de Dios principio de vida en la Iglesia (*Pgr* 13; 17; *Aps* 158)⁸³. La función de moderación de todo el ministerio de la Palabra que al Obispo diocesano le corresponde en la Iglesia particular, no es sólo ejercicio de la función docente del Obispo, sino que se realiza a través del ejercicio de las tres funciones episcopales⁸⁴: del ejercicio de su función de santificar, que realiza proclamando y predicando la Palabra de Dios; y de su función de gobernar, que cumple dando leyes a sus súbditos, juzgando y regulando todo lo que pertenece al culto y al apostolado de la Palabra en el pueblo de Dios (*Aps* 158).

Presidiendo, el Obispo deberá, en primer lugar, convocar a clérigos, religiosos, miembros de las sociedades de vida apostólica y laicos, e incitar a todas las instancias diocesanas y solicitar la generosa ayuda de las personas y las asociaciones, comunidades y movimientos eclesiales en el ejercicio del ministerio de la predicación (*Aps* 130; *Pgr* 29). Deberá, igualmente, garantizar a la diócesis un número suficiente de predicadores y catequistas, quienes deberán recibir, bajo su cuidado y responsabilidad, una preparación adecuada y suficiente⁸⁵. Le corresponde preparar un programa general de

83. La promoción del encuentro y del diálogo cercano y directo entre el Obispos y los fieles, toca una dimensión fundamental de la eclesiología de la comunión. Se refiere al espíritu eclesial que debe animar toda la actividad individual del fiel en la Iglesia para que sea una actividad eclesial. Ver también D. ASTIGUETA, «Il munus docendi del vescovo alla luce del c. 747 & 1 e del Sinodo dei vescovi del 2001. Seconda Parte», *Periodica* 92 (2003), 39.

84. «Etenim de muneribus agitur inter se intime conexas, quae vicissim sese explanant, aptant et illuminant. Quapropter Episcopus sane cum docet, sanctificat simul et regit Populum Dei; dum sanctificat, docet etiam et regit; cum regit, docet et sanctificat»: *Pgr* 9.

85. Consultar el importante resumen de las opiniones vertidas durante las CG: Cf. J. BERGOGLIO, *Bol.* 21, *Rpd* 21. Ver también lo establecido en *Aps* 128.

predicación y de catequesis, que sea activo y eficaz, sistemático y orgánico. Mediante este programa deberá promover, organizar y regular la predicación y, también, promover y ordenar la catequesis diocesana, según los principios y las normas emanadas por la Sede Apostólica⁸⁶. El texto de la *Apostolorum successores* afirma que el Obispo tiene la facultad de dictar normas particulares para señalar e imponer condiciones particulares a la Iglesia particular, en el ejercicio de la predicación y de la catequesis (*Aps* 158).

La moderación, por tanto, no puede ser considerada una simple función, ni menos sólo una función organizativa. El Obispo, entonces, vigilando la integridad y la ortodoxia «se ha de preocupar de regular cuanto concierne a la instrucción y a la educación religiosa católica, en cualquier centro de estudios donde se imparta» (*Aps* 132)⁸⁷. En dichos centros educativos y formativos, deberá dictar normas de organización general y de vigilancia para que la enseñanza que se imparte sea fiel a los principios de la doctrina católica⁸⁸. La vigilancia, considera en este caso, las cualidades y la doctrina de los teólogos y docentes que en estos centros realizan la investigación, con

86. Cf. R. MALONEY, *Bol.* 13, 4; G. RE, *Bol.* 13, 20; V. BRESSANELLI, *Bol.* 15, 12; O. GOMIS, *Bol.* 19, 10. El obispo se preocupa porque todos los fieles, según sus carismas propios, sigan las orientaciones pastorales que da a su Iglesia para que cumpla su misión principal, que consiste en anunciar el Evangelio: JUAN PABLO II, Allocutio "Ad limina" a los Obispos de la Iglesia Caldea, 11.12.2001, 4 [consultado 09.08.2006], http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/december/documents/hfjp-ii_spe_20011211_chiesa-caldea-ad-limina_sp.html. El Obispo se preocupará, además, que en su Iglesia existan diferentes modalidades de catequesis de acuerdo a las necesidades de las personas. Como afirma el Directorio: «Es responsabilidad exclusiva del Obispo ordenar la catequesis diocesana según los principios y las normas emanadas por la Sede Apostólica, disponiendo las diferentes modalidades de catequesis adecuadas a las necesidades de los fieles. Además debe procurar abastecer la diócesis con abundantes medios para la catequesis»: *Aps* 128.

87. Estos centros de estudio son las escuelas, colegios, universidades, centros teológicos y seminarios.

88. «Es un derecho del Obispo dictar normas sobre la organización general de la escuela católica y visitar periódicamente, en persona o a través de un representante, las instituciones escolásticas, también las dependientes de Institutos religiosos presentes en la diócesis, para que crezca en ellas el espíritu apostólico y la actividad educativa se inserte de modo adecuado en la pastoral orgánica general de la diócesis»: *Aps* 133. «[...] suscite el Obispo la generosa colaboración de fieles idóneos, asegurándose de que los aspirantes al rol de maestros de religión tengan adecuada instrucción teológica y suficiente capacidad pedagógica, que resulte de la presentación de un título o certificado, o de exámenes y coloquios personales»: *Aps* 134.

quienes el Obispo debe dialogar y colaborar, cuyas doctrinas deberá juzgar en cuanto si lo que enseñan es conforme con la Palabra (*Pgr* 29; 30)⁸⁹.

Otro ámbito donde el Obispo diocesano, como custodio de la integridad doctrinal de sus fieles, ejercita su facultad de vigilancia es el de la formación. Él deberá promover, cuidar y vigilar la formación inicial y permanente de sus seminaristas y sacerdotes, de los catequistas, de los religiosos y religiosas, de los fieles laicos, teólogos y docentes de religión, para que todos ellos posean una adecuada instrucción teológica y la suficiente capacidad pedagógica (*Pgr* 29)⁹⁰. Deberá, por lo tanto, con toda la fuerza de su autoridad jurídica y moral, garantizar la idoneidad de los ministros de la Palabra pudiendo incluso, recurrir a la corrección doctrinal de aquellos que incurran en errores y, si fuera necesario, en caso de contumacia, privarlos de las facultades para predicar y/o enseñar (*Aps* 123, 126).

Moderar, por lo tanto, es un acto de gobierno pastoral por el cual el Obispo conduce y ordena, legisla y crea, dirige y preside, orienta y conjunta, creíblemente todo el ejercicio del ministerio de la Palabra, para que de este modo se garantice la comunión orgánica y convergente de todo el pueblo sacerdotal gracias al ministerio del Obispo diocesano, quien sirve como pastor y gracias a la cual se manifiesta el misterio de comunión que es la

89. «Comprobadas la idoneidad humana, eclesial, científica y didáctica del candidato a la enseñanza de disciplinas concernientes a la fe y la moral, el Gran Canciller, o su delegado, da la misión canónica después que el candidato haya emitido la profesión de fe, de la cual es parte integrante el juramento de fidelidad, según la forma establecida por la Iglesia. Los docentes de otras materias deben recibir la autorización para enseñar, o sea la venia docendi»: *Aps* 136. Hacemos notar que el texto de la *Apostolorum successores* 136en su versión original escrita en italiano, no utiliza el término misión canónica (canónica o jurídica determinación con la cual la autoridad jerárquica competente confiere un oficio eclesialístico o se asignan fieles a alguien), como lo hacen todas las demás versiones vernáculas, sino utiliza el término mandato canónico (misión que la autoridad eclesialística encomienda a alguien para que sea realizada a nombre de la autoridad eclesialística, ensenza de modo oficial). El término mandato de enseñar, está más correctamente utilizado en este sentido de acuerdo ai cann. 812 y 229 §3. Siempre se debe interpretar restrictivamente no sólo como certificación de la recta doctrina y comunión con la Iglesia, sino también como que quien lo ha recibido enseña a nombre de la Iglesia. Cf. Cann. 810, 812, 818.

90. Para llevar a cabo esa tarea se requieren proyectos de formación exigentes y diferenciados que ahonden en el misterio de comunión y misión de la Iglesia. A partir de la común vocación a la santidad de todos los bautizados, es necesario también plantear proyectos de formación para todos: obispos, presbíteros, diáconos permanentes, consagrados y laicos. Formación que también deberá ser horizonte de su propia responsabilidad de moderador del ministerio de la Palabra, de acuerdo a las nuevas exigencias de los tiempos y a los cambios producidos en el mundo y en la vida pastoral de la Iglesia (*Pgr* 24).

Iglesia⁹¹. La moderación se sitúa al centro de diversidad y la participación que son propias de cada uno de los fieles de acuerdo a su estado y condición (cann. 757-758). Para mejor cuidar y servir a esa porción del pueblo de Dios, el Obispo ha sido constituido en moderador del ministerio de la Palabra actuando según sus derechos y deberes personales de gobierno que lo obligan a decidir personalmente. Es un título que enriquece la autoridad del Obispo y es una actividad que toca la esencia misma del ministerio pastoral del Obispo diocesano.

Moderando completamente tal ministerio, el Obispo diocesano evita que la diversidad, constitutiva de la Iglesia, se transforme en dispersión, confusión y división, permitiendo de este modo que la misión se constituya en lugar de encuentro eclesial y de comunión de los diversos carismas, vocaciones y funciones. Este ministerio episcopal exige la dedicación y la acción pastoral concorde, inteligente, creativa y continua. «El Obispo es responsable de lograr esta unidad en la diversidad, favoreciendo, como se dijo en la Asamblea sinodal, la sinergia de los diferentes agentes, de tal modo que sea posible recorrer juntos el camino común de fe y misión» (*Pgr* 44)⁹².

Que el Obispo sea moderador significa reconocer que él mismo, no sólo funcionalmente, es instrumento de encuentro y de comunión en la mi-

«El Obispo sentirá como empeño propio el deber de la formación permanente que acompaña a todos los fieles, en cualquier periodo y condición de su vida, y en todos los niveles de responsabilidad eclesial. El dinamismo del sacramento del Orden, la misma vocación y misión episcopal, así como el deber de seguir atentamente los problemas y las cuestiones concretas de la sociedad que hay que evangelizar, exigen al Obispo crecer cotidianamente hacia la plenitud de la madurez de Cristo, para que también a través del testimonio de la propia madurez humana, espiritual e intelectual en la caridad pastoral, en la que debe centrarse el itinerario formativo del Obispo, resplandezca cada vez más claramente la caridad de Cristo y la misma solicitud de la Iglesia por todos los hombres»: *Aps* 43. También las palabras de JUAN PABLO II, Allocutio "Ad limina" a los Obispos de la Iglesia Caldea, 11.12.2001, 6, [consultado 09.08.2006], http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2001/december/documents/hfjp-ii_spe_20011211_chiesa-caldea-ad-limina_sp.html.

91. «The new law has been influenced by the Conciliar insight of understanding the episcopal ministry as a service»: en J. TOBIN, «The diocesan bishop as catechist», *StCan.* 18 (1984), 389. Consultar también los artículos de H. LEGRAND, «I laici e la predicazione», *Sacra Dottrina* 29 (1984) 349 y G. GATTI, «Il ministero del catechista. A servizio della Parola nella comunità cristiana 1», *Catequesi* 1 (1979) ?, 38-39.

92. «Ecclesia communitas est organica, quae in dispositione efficitur diversorum charismatum, ministeriorum et famulatum, ut propositum adimpleatur quod est salus. Episcopus qui curat hanc efficiendam unitatem in diversitate, fovet, sicut in Coetu synodali dictum est, diversorum operatorum synergiam, ita ut liceat simul commune percurrere fidei missionisque iter»: *Pgr* 44.

sión para todos los fieles junto a quienes camina hacia la salvación y, además, que él es el garante de la misión, germen de la comunión eclesial⁹³. De este modo la Iglesia particular aparecerá ante el mundo, cada vez más, como un sólo cuerpo y un sólo pueblo, en la variedad de sus miembros, carismas, ministerios y vocaciones.

No le corresponde solamente distribuir el trabajo u organizar las actividades de predicación y enseñanza. Al Obispo diocesano le corresponde, por lo tanto -presidiendo, vigilando y discerniendo-, regular, integrar y dirigir todo el ejercicio de los carismas y ministerios implicados en el ministerio de la Palabra, que deberá siempre cuidar (can. 375 §1; 381; 399-400); igualmente, con toda la fuerza de su autoridad jurídica y la fuerza de su autoridad moral, defender firmemente la unidad y la integridad doctrinal de la fe, y juzgar lo que está conforme o no con la Palabra de Dios, preocupándose que el Evangelio sea anunciado integralmente (*Pgr* 29). Reconociendo y discerniendo, cuidando y dirigiendo, expresando y asumiendo favorablemente esta corresponsabilidad en el ministerio de la Palabra, que presidirá, dirigirá, estimulará y orientará, el Obispo diocesano construye la Iglesia particular como una porción de todo el pueblo de Dios y en cuanto comunión orgánica. El aspecto orgánico de la comunión y la espiritualidad de comunión, propia del Obispo, no sólo lo constituyen en instrumento de integración para los demás fieles, sino que lo incorporan de un modo nuevo a la misión de la Iglesia.

Lo anteriormente señalado supone que el Obispo diocesano, respecto del ministerio de la Palabra y en la Iglesia particular confiada a su cuidado, deberá integrar orgánicamente las distintas acciones pastorales de acuerdo a la propia identidad, vocación y carisma de cada uno de los fieles, indicándoles el modo más acorde para realizar plenamente su participación en el ministerio de la Palabra y presidiendo las distintas actividades que en orden a tal ministerio se verifican en la diócesis (can. 394 §2). Él mismo deberá, en cumplimiento de su responsabilidad, unificar e integrar en la comunión eclesial, el ejercicio de los distintos derechos y obligaciones de los demás

93. Cf. J. FUENTES, «La formación catequética. El Código leído y aplicado por las orientaciones del episcopado español», en J.M. URTEAGA, ed., *La misión docente de la Iglesia*, Salamanca 1992, 127. Ver también M. LOHRER, «La gerarchia al servizio del popolo di Dio», en G. BARAUNA, ed., *La Chiesa del Vaticano II. Studi e commenti intorno alla Costituzione Dogmatica "Lumen Gentium"*, Firenze 1965., 699-712.

fieles, fruto de su propia condición y estado en la Iglesia, instando, promoviendo y exigiendo la participación de acuerdo a la disciplina común de la Iglesia mediante el reconocimiento y el respeto de la justa autonomía de los fieles en las diversas iniciativas de participación en las actividades de enseñanza, y de acuerdo a sus condiciones y capacidades (cann. 230 §3; 386 §2; 392; 394)⁹⁴. Respetando las particulares vocaciones y el ejercicio de sus derechos y obligaciones, dirige las actuaciones de los distintos sujetos respecto de sus diversos dones y vocaciones, señalando los elementos esenciales a considerar, garantizado la eclesialidad y la catolicidad de tales acciones, dictando las normas y reglas necesarias con su autoridad, con su ejemplo, consejo y testimonio de vida, en cuanto es el responsable último de este ministerio en la Iglesia particular.

En el cumplimiento de su propio ministerio de dirección, y como principio de unidad y fundamento visible de comunión en la Iglesia particular, el Obispo diocesano deberá suscitar y discernir, promover y dirigir el ejercicio de los carismas presentes en la Iglesia particular, para que de este modo se cumpla no sólo la misión, sino que se manifieste, sobre todo, la comunión de la Iglesia a través de su propio ministerio unido a las funciones que a los demás fieles de esa porción del pueblo de Dios les corresponde realizar.

Para finalizar, esta verdadera potestad propia, ordinaria e inmediata deberá ser acompañada con la autoridad moral. Sin ésta, la autoridad jurídica carecerá de fuerza. Para ejercitar su oficio pastoral, el Obispo recibe la necesaria potestad jurídica, que a su vez deberá actuarse en sintonía con el estilo de vida episcopal, es decir, con la autoridad moral. Si cumple con diligencia y fidelidad sus propias funciones, observando sus obligaciones jurídicas, pero carece de la autoridad moral necesaria, restringe su ministerio a una función simplemente funcional y administrativa, sin la necesaria credibilidad y fuerza.

El Obispo está llamado, como pastor, a suscitar la necesaria participación y colaboración en el ministerio de la Palabra respecto de cada una de las personas que junto a él dan vida y constituyen la Iglesia particular, a quienes debe involucrar en el cumplimiento en concordancia con la predicación y enseñanza, sea individualmente sea asociativamente. Como afirmó

94. Cf. G. GATTI, «Il ministero del catechista. A servizio della Parola nella comunità cristiana. 2», *Catechesi* 3 (1979), 19-21.

Benedicto XVI: el Obispo, caminando con su pueblo, debe suscitar, guiar y coordinar la acción evangelizadora para que la fe aumente y se difunda entre los hombres⁹⁵.

95. «Cheminant avec son peuple, l'Évêque doit susciter, guider et coordonner l'action évangélisatrice, afin que la foi grandisse et se répande parmi les hommes»: BENEDICTO XVI, Allocutio "Ad limina" a los Obispos de Senegal, Mauritania, Cabo Verde y Guinea Bissau, 20.02.2006 [consultado 09.08.2006], http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/speeches/2006/february/documents/hf_ben-xvi_spe_20060220_ad-limina-africa_sp.html



PONTIFICAL LEGATION TO THE UNITED NATIONS

Roman A. MELNYK

Sumario: Introduction. I.- Legal Foundations of Pontifical Legation to the United Nations. 1. International Personality of the Holy See. 2. Diplomatic Status of Holy See Permanent Observer Mission at the United Nations. 3. Diplomatic Status of the Holy See Permanent Observer at the United Nations Headquarters in New York. II.- Recent Legislation on Papal Representatives. 1. Pontifical Legates as Representatives of the Roman Pontiff. 2. The Reform of the Roman Curia - Apostolic Constitution Pastor bonus. 3. Post-Vatican II Special Law for Pontifical Legates. 4. Development of Canons on Pontifical Legates in the Process of the Revision of the Code of Canon Law. 5. Special Regulations for Pontifical Representatives. III.- Ecclesiastical Office of Pontifical Legates. IV.- Lay Persons as Pontifical Representatives. V.- Pontifical Ecclesiastical Academy and Pontifical Representation. Conclusión.

INTRODUCTION

The appointment of legates of the Roman Pontiff as observers and delegates to the United Nations and its related bodies is a relatively new innovation dating back to the post World War II period.¹ These legates are en-

1. On 26 July 1948, Msgr. Luigi Ligutti (Executive Director of the National Catholic Rural Life Conference - NCRLC, United States) was appointed the first Permanent Observer of the Holy See at the newly established Food and Agriculture Organization (FAO), a Specialized Agency of the United Nations. See V.A. YZERMANS, *The People I Love: Biography of Luigi G. Ligutti*, Colledgeville, MN, Liturgical Press, 1976, pp. 231-247.

trusted with an ecclesiastical office representing the Roman Pontiff in a stable manner in public authorities to which they are appointed.² Legates also represent the Apostolic See as observers or delegates to pontifical missions at international meetings, conferences and councils.³ With the expansion of the scope of work done by the United Nations, the Roman Pontiff has established Missions of the Holy See, appointing Permanent Observers and Delegates (Permanent Representatives) at the United Nations Headquarters in New York, United Nations Offices in Geneva and Vienna, and pontifical legates at UN Specialized Agencies and affiliated bodies in Nairobi, Madrid, London, Montreal, and Berne. Pontifical legates and their staff at the United Nations work within the extensive framework of issues and matters before the General Assembly and over 25 UN Specialized Agencies, Commissions and Programmes world-wide. The ecclesiastical office and functions of pontifical legates appointed to the United Nations are subject to both canon law and international law.

I.- LEGAL FOUNDATIONS OF PONTIFICAL LEGATION TO THE UNITED NATIONS

The *CIC* reaffirms the Roman Pontiff's right to legation as the Ainate and independent right to appoint, send, transfer and recall his own legates either to particular Churches in various nations or regions or to states and public authorities⁴ within the context of post-Vatican II *ad intra* and *ad extra* dimensions of Church relations.⁵ As the Holy See is a signatory of the

2. See c. 363, §1.

3. See c. 363, §2.

4. *CIC*, c. 362. Canon 362 developed throughout the work of the Code Commissions drafts and Schemas. *CIC/17* c. 265 which states that "it is the right of the Roman Pontiff, independent of civil power, to send into any part of the world Legates, with or without ecclesiastical jurisdiction" (English translation in E.N. PETERS (ed.), *The 1917 Pio-Benedictine Code of Canon Law*, San Francisco, Ignatius Press, 2001, p. 113), was incorporated into Sections I, 2 and III, 1, of the *motu proprio Sollicitudo omnium Ecclesiarum* (=SOE), 24 June 1969, in AAS, 61 (1969), pp. 473-484, English translation in *ORe*, 17 July 1969, pp. 2-3, 12, and later formulated as c. 1 at the 1974 and 1975 Sessions of the Code Commission (*Communicationes*, 25 [1993], pp. 93, 152-153). The canon was formulated as c. 177 in "Populo Dei" (*Communicationes*, 12 [1980], pp. 237-238) and was published as c. 299 in the 1980 *Schema Codicis* (cf. *Relatio*, in *Communicationes*, 14 [1982], p. 185). The final version of the canon was formulated as c. 361 in the 1982 *Schema Codicis* and promulgated as c. 362 in the *CIC* in 1983.

5. See G. LAJOLO, *Nature and Function of Papal Diplomacy*, Singapore, Institute of Southeast Asian Studies, 2005, p. 21. Cardinal Giovanni Lajolo was the Holy See's Secre-

1961 Vienna Convention on Diplomatic Relations, the norms of international law must be observed in regard to the appointment, sending and recalling of legates appointed to international organizations and bodies such as the United Nations.

1. International Personality of the Holy See

The Holy See, commonly referred to as the government of the Catholic Church, is the subject of international law and has international personality. Functioning as its central government, it remains a constitutive part of the Catholic Church with its executive, legislative and judicial functions combined into the Holy See.⁶

The absolutist tendencies of the modern states, reducing religion to its merely social function and attributing to the state the authority in spiritual matters, met with the reaction of the Catholic Church. The goal of a new Church's theory of the relationship between Church and state was to defend the juridical position of the Church against the attacks in a scientific and methodical manner. Inevitably, the Church started to explain itself in a predominantly defensive way, employing the categories adopted by the civil law, particularly the notion of perfect society (*societas perfecta*).⁷

tary for Relations with States from 7 October 2003 to 15 September 2006, when he was appointed President of the Pontifical Commission for Vatican City State. He explains: "[...] First, the ancient practice of papal legation has been confirmed and 'coded,' so to speak, in treaties and conventions, such as the Congress of Vienna and the Vienna Convention on Diplomatic Relations. Second, throughout history the active and passive right to send and receive envoys has been attributed to the Holy See, not to the Papal States nor, later, to the Vatican City State. In fact, during the period that the papacy did not enjoy the exercise of temporal sovereignty because of the occupation –from 1870 to 1929– of the Papal Territories by the then-newly created Kingdom of Italy, the Popes continued to exercise, with unaltered recognition on the part of sovereign States, their diplomatic prerogatives. Third, the international community, in recognizing the papal active and passive rights of legation, has always taken into primary consideration the moral and spiritual nature of papal diplomacy" (ibid.). Cf. D. LE TOURNEAU, "La mission *ad extra* des représentants pontificaux," in *Ius Ecclesiae*, 9 (1997), pp. 485-507; cf. G. LAJOLO, "Funzione ecclesiale delle rappresentanze pontificie," in *La Scuola Cattolica*, 3 (1969), pp. 205-231.

6. For a discussion of the notion of the Apostolic See as moral person (c. 113, §1), see G. BARBERINI, *Le Saint-Siège: sujet souverain de droit international* (=BARBERINI, *Le Saint-Siège*), Paris, Les Éditions du Cerf, 2003, pp. 21-36.

7. See M. ZIMMERMANN, *Structure sociale et Église* (=ZIMMERMANN, *Structure sociale et Église*), 3rd ed., Strasbourg, Cerdic Publications, 1988, p. 11.

According to Cardinal Ottaviani, a juridically perfect society is one “which has a complete good in its order as its end, and has by right all the means to attain that end; and it is self-sufficient and independent in its order, that is, fully autonomous.”⁸ Consequently, a “juridically imperfect society” is one “which by reason of its incomplete end, which is a part of or means to another end, is not self-sufficient or independent.”⁹ This concept applied to the Church allowed to prove that the Church fulfills all the requirements of the juridically perfect society:

*The Church is a perfect society, whose autonomy or sovereignty is vested in the Roman Pontiff, under whose authority the bishops enjoy a divinely established power. The end of the Church is spiritual, supernatural, religious, viz., the realization of the Kingdom of God, though in a visible way. The means are proportionate to the end, - the visible government, the infallible teaching office, the sacred ministry, which convey truth and grace.*¹⁰

The terminology of perfect society was historically important to defend the rights of the Church because of various attempts to claim the supremacy of the state over the Church. Although the concept that the Church is a perfect society remains valid, it is of little importance nowadays due to a different social and cultural setting.

Today, the Holy See is identified as having international personality due to the expanded interpretation of sovereignty, autonomy, power of self-organization and capacity to enter into and act upon international juridical acts.¹¹ More specifically,

8. “[...] quae bonum in suo ordine completum tamquam finem habens, ac media omnia ad illud consequendum iure possidens, est in suo ordine sibi sufficiens et independens, id est plene autonoma” (A. OTTAVIANI, *Institutiones iuris publici ecclesiastici* (=OTTAVIANI, *Institutiones iuris publici ecclesiastici*), ed. 4a emendata et aucta adiuvante Iosepho Damizia, vol. 1, [In Civitate Vaticana], Typis polyglottis Vaticanis, 1958, p. 46).

9. “[...] quae ratione finis incompleti, qui est pars vel medium ad alium finem, nec sibi sufficiens nec independens est” (ibid.).

10. C.A. BACHOFEN, *A Commentary on the New Code of Canon Law*, 6th ed., revised and enlarged, vol. 1, St. Louis, MO, B. Herder Book Co., 1931, pp. 192-193.

11. See V. BUONOMO, “The Holy See in the Contemporary International Community” (=BUONOMO, *Holy See*), in G. DE SIMONE (ed.), *Civitas et Iustitia*, Rome, Lateran University Press, 2004, pp. 11B14: “Turning to the canon law, the Holy See appears as a sovereign entity; indeed, it is the central organ of government of the Church. This is the idea which

[...] [according] to the principles and rules of the international law, a subject of the international order is a sovereign entity with autonomy which is evident in its power of self-organization, and therefore with the capacity to accomplish internationally acts with juridical relevance and the corresponding aptitude to be subject to the norms of the said order [...].¹²

That is to say, the Church is understood as a community of people united by the link of baptism: this image expresses not only the autonomy of the aims and the authority vis-à-vis powers external to the Church B her sovereignty, but also her very own institutional physiognomy B her self-organization power B structured upon the basis of an ensemble of juridical regulations produced internally B that is the originality of her domestic legal system. The Church would thus be a "puissance", in the typical expression applied by international law to its subjects.¹³

Previous models of the international personality of States, meeting criteria of a permanent population, a defined territory, government and ca-

emerges from c. 361 of the *codex iuris canonici (CIC)* or from c. 48 of the *Codex canonum Ecclesiarum orientalium (CCEO)*. So far this perception presents no problem at all for international law: the Holy See is the "government" of the Catholic Church, i.e. of an entity which, as it has been analyzed, is by its very nature sovereign, original, with an autonomous capacity and powers of self-organization (*ibid.*, p. 14)." See also H. E. CARDINALE, *The Holy See & the International Order* (=CARDINALE, *Holy See*), Gerrards Cross, Coli Smythe, 1976, pp. 86-89: "In recent years one finds the term supra-national often used as an attribute of the Church and the Holy See. This is to be understood in an entirely different sense from the meaning of the word used in a political context, where it is perfectly homogenous. For this reason such an attribute should be applied sparingly and cautiously to religious bodies. When applied, the sense is that the Catholic Church and the Holy See, because of their origin and their ultimate aims, occupy a distinct and pre-eminent position in relations to the other members of the international community which belong to the temporal order. The Catholic Church and the Holy See are often referred to as supra-national rather than international entities in the sense that by their very nature they are not tied to any particular people, nation or form of political government but carry out a spiritual mission that is universal, i.e. directed to all mankind without distinction. Their strength derives from this diversion of being 'supra,' i.e. above, all cultural and political forms and open to all peoples and nations. It is in this sense that the term has been used above" (*ibid.*, pp. 93-94).

12. BUONOMO, *Holy See*, p. 11.

13. *Ibid.*, p. 14.

capacity to enter into relations with other States¹⁴ did not apply to the Holy See. Although the Vatican City State has its own international personality and can enter into relations with other international personalities, it is represented by the Holy See when it enters into international agreements. A clarification on the use of the titles "Vatican City State" and "Holy See" came from the UN Secretariat in 1957, when UN Secretary-General Dag Hammarskjöld identified the issue and confirmed that the appropriate title to be used was the Holy See.¹⁵

There are various models and criteria that describe what constitutes an international personality. The United Nations itself had adopted a position on its international personality on 11 April 1949, when the International Court of Justice gave an opinion on "Reparation for Injuries Suffered in the Service of the United Nations."¹⁶ The Court ruled that

[...] the Organization was intended to exercise and enjoy, and is in fact exercising and enjoying, functions and rights which can only be explained on the basis of possession of a large measure of international personality and the capacity to operate upon an international plane. It is at present

14. The Montevideo Convention on Rights and Duties of States (Inter-American), 26 December 1933, was signed at the 7th International Conference of American States by 20 national representatives (and ratified by the United States) and outlined these four criteria for statehood and its international personality.

15. See S. VEROSTA, "The Holy See and the International Organizations - 1972 Day of Peace at the Permanent Mission of Holy See at the IAEA", in *ORE*, 3 May 1973, p. 4. Dr. Verosta wrote: "The year 1957 brought an important clarification concerning the relations of the Holy See with the international organizations. In the course of a conversation in Geneva Secretary-General Dag Hammarskjöld made the very pertinent remark that asking for an audience in the Vatican he did not wish to see the ruler of the State of the Vatican City, but the head of the Catholic Church. Since 1929 the Holy See has indeed been a twofold subject of international law, as the Head of the Catholic Church and as the ruler of the small and permanently neutral State of the Vatican City. The Secretariat of the UN, in a note of 29 October 1957, made this quite clear, emphasizing that the relations between the Secretariat of the UN and the Secretariat of State of His Holiness are to be considered as relations between the United Nations and the Holy See. Also the Holy See is represented by delegations or Observers, accredited by the Secretariat of State to the various organs of the UN=" (*ibid.*).

16. See *UN49*, pp. 936B945. The United Nations mediator in Palestine, Count Folke Bernadotte and other UN officers were killed while performing their duties as peace mediators for the United Nations. The Secretary-General introduced the debate to the General Assembly asking the question to be decided whether the United Nations had international personality and the legal capacity to present a claim for reparations. The question was referred to the International Court of Justice for an opinion, which was rendered on 11 April 1949. See BUONOMO, *Holy See*, p. 12.

the supreme type of international organization, and it could not carry out the intentions of its founders if it was devoid of international personality. It must be acknowledged that its Members, by entrusting certain functions to it, with the attendant duties and responsibilities, have clothed it with the competence required to enable those functions to be effectively discharged.

Accordingly, the Court has come to the conclusion that the Organization is an international person. That is not the same thing as saying that it is a State, which it certainly is not, or that its legal personality and rights and duties are the same as those of a State [...]. What it does mean is that it is a subject of international law and capable of possessing international rights and duties, and that it has capacity to maintain its rights by bringing international claims.¹⁷

Numerous authors argue in favour of the possession of international personality by the Holy See. Pio Ciprotti indicates that the Holy See's international juridical status remained unchanged from 1870 to 1929, with the Roman Question not successfully addressed.¹⁸ He bases his position on three arguments. Firstly, the rights of active and passive legation of the Holy See were not changed, ambassadors continued to be received and papal legates sent to states and particular Churches throughout the world. Secondly, international conventions and concordats signed by the Holy See during this period were negotiated and recognized by the signing parties; some were registered and acknowledged as in force by the League of Nations. Thirdly, the Holy See continued to accept invitations to participate in the arbitration and mediation of disputes arising among States, with Heads of States, including non-Catholic States, visiting the Supreme Pontiff during this period.¹⁹ Ciprotti presents valid arguments clarifying the position of the continuity of the right of papal legation, even during historical periods of political unrest in the world. Robert Araujo discusses and presents the issues of the Holy See's international personality in a historical study²⁰ and writes more exten-

17. *Ibid.*, p. 939.

18. See P. CIPROTTI, "The Holy See: Its Function, Form and Status in International Law," in *Concilium*, 8 (1970), pp. 63-73.

19. See *ibid.*, pp. 67-69.

20. See R.J. ARAUJO, "The International Personality and Sovereignty of the Holy See," in *Catholic University Law Review*, 50 (2001), pp. 291-360. For the summary of the

sively about the transitional period from the 1870s to the 1920s and the League of Nations.²¹ Józef Krukowski, former Dean of the Faculty of Canon Law at the Catholic University of Lublin, presented his view that certain features define the “public juridical stance” of the Apostolic See, such as its sovereignty and neutrality in political affairs.²² He maintained that the position that the Apostolic See has prerogatives, such as its legislative authority (bilateral pacts with individual States), its diplomatic capacity (active and passive legation) and actual participation in the work of international organizations (UN, FAO, UNESCO),²³ which are the core characteristics of international juridical status. G. van den Brande (University of Leuven) makes a valuable observation, that even though the Papal States no longer existed after 1870 and the Vatican City State had not yet been created, nevertheless, the Holy See’s international juridical status still endured precisely due to its internationally recognized spiritual sovereignty, role and function in the world.²⁴ As a subject of international law, the Holy See continued to enter into international agreement during the 1870-1929 period.²⁵ Pope John Paul II spoke in similar terms of the Holy See’s sovereignty and spiritual mission in his address to the UN General Assembly in 1979:

history of the development of the notion of international personality, see also BARBERINI, *Le Saint-Siège*, pp. 9-20.

21. See R.J. ARAUJO and J.A. LUCAL, *Papal Diplomacy and the Quest for Peace*, Ann Arbor, MI, Sapientia Press, 2004.

22. See J. KRUKOWSKI, “The Juridical Personality of the Church in Relation to the State,” in *Studia canonica*, 14 (1980), pp. 377-389.

23. See *ibid.*, pp. 380-382.

24. See G. VAN DEN BRANDE, “The Political Role of Papal Diplomacy,” in *Concilium*, 9 (1982), pp. 34-39: “This spiritual sovereignty in turn was based on deep-rooted juridical and social arguments in a centuries-old practical reality. It is analogous to, but not identical with, that of a State. It is rooted in a grouping which is distinct (based on purely spiritual values), organized (there is a definite hierarchy), and goes its own independent way, freely taking measures as it deems opportune for its mission or its unity” (*ibid.*, p. 35).

25. See BUONOMO, *Holy See*, p. 19: “Examples of such Agreements are the following: with the Government of Russia (1882), the Concordat with Guatemala (1884), the Conventions with Switzerland for the Canon Ticino (1884-1888) and for the Diocese of Basilea (1886), the Concordat with Portugal on royal investiture in the East Indies (1886), the Concordat with Montenegro (1886), with Colombia (1887), the Agreements with Great Britain over the Island of Malta (1890), the Concordat with Ecuador (1890), the Convention with Spain (1904), the Concordat with Serbia (1914), the Concordats with Lettonia (1922), Bavaria (1924), Poland (1925), Romania (1927) and Lithuania (1927), The *Modus vivendi* with Czechoslovakia (1927), the Conventions with Portugal for the East Indies (1928) and with Colombia (1928) (*ibid.*, Cf. in this context L. OPPENHEIM-H. LAUTERPACHT, *International Law*, vol. 1, *op. cit.*, pp. 251-252).

The formal reason for my intervention today is, without any question, the special bond of cooperation that links the Apostolic See with the United Nations Organization, as is shown by the presence of the Holy See's Permanent Observer to this Organization. The existence of this bond which is held in high esteem by the Holy See, rests on the sovereignty with which the Apostolic See has been endowed for many centuries. The territorial extent of the sovereignty of the Holy See is limited to the small State of Vatican City, but the sovereignty itself is warranted by the need of the papacy to exercise its mission in full freedom, and to be able to deal without any dependence on other sovereignties. Of course the nature and aims of the spiritual mission of the Apostolic See and the Church make their participation in the tasks and activities of the United Nations Organization very different from that of the States, which are communities in the political and temporal sense.²⁶

*The appointment of pontifical legates to the United Nations is based upon the ad extra religious mission of the Church. The Church's universal nature and mission also includes being present to the world as a unifying force for peace and freedom. Therefore, the pontifical legates at the United Nations focus their work on the task of the Church as outlined in *Gaudium et spes*:*

Christ did not bequeath to the Church a mission in the political, economic, or social order: the purpose he assigned to it was a religious one. But this religious mission can be the source of commitment, direction, and vigour to establish and consolidate the community of men according to the law of God. In fact, the Church is able, indeed it is obliged, if times and circumstances require it, to initiate action for the benefit of all men, especially of those in need, like works of mercy and similar undertakings [...]

By its nature and mission the Church is universal in that it is not committed to any one culture or to any political, economic or social system. Hence it can form a very close unifying effect on the various communities of men and na-

26. See JOHN PAUL II, address to the United Nations General Assembly "Dignity of the Human Person Founded on Justice and Peace,- 02 October 1979, New York, in AAS, 71 (1979), p. 1143, English translation in *ORe*, 15 October 1979, p. 1.

*tions, provided they have trust in the Church and guarantee it true freedom to carry out its mission. With this in view the Church calls upon its members and upon all men to put aside, in the family spirit of the children of God, all conflict between nations and races and to consolidate legitimate human organizations in themselves.*²⁷

The right of papal legation is reiterated in the motu proprio *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*: “the Roman Pontiff has the natural and independent right freely to appoint, send, transfer and recall his representatives without prejudice to the norms of international law as regards the sending and recalling of constituted legates to states (no. III, 1).”²⁸ One can speak of two dimensions of legation: the right of legation *ad intra* which “[...] is an absolute right and carries with it complete freedom and independence from every authority whatsoever, with regard to nomination, assignment, transfer or recall” and the right of legation *ad extra* which “[...] should develop in conformity with International Law.”²⁹

Knut Walf makes critical observations concerning the system of papal legation in the global context. He acknowledges that legates of the Roman Pontiff enjoy a high degree of acceptance and esteem, known as having a universal, mediating, and peace-building function: “[...] the Vatican [possessing] qualities as a quasi supra-national institution that are otherwise sought at the United Nations and possibly also found there.”³⁰ From the start of their participation in the work of the United Nations and its related agencies and bodies, the Holy See has consistently been invited to make important contributions through interventions and discussions on a consultative basis. The status of Permanent Observer was also discussed at the 1975 Conference of Vienna, where agreement was reached for the Convention on

27. GS, no. 42, English translation in FLANNERY I, p. 828.

28. SOE, in ORe, 17 July 1969, p. 3.

29. M. OLIVERI, *The Representatives: The Real Nature and Functions of Papal Legates* (=OLIVERI, *Representatives*), Gerrards Cross, Van Duren Publishers, 1981, p. 79. See also G. PARO, *The Right of Papal Legation* (=PARO, *Papal Legation*), Canon Law Studies no. 211, Washington, The Catholic University of America Press, 1947, pp. 46-184. Gino Paro wrote a historical-juridical study of the right of papal legation, tracing back its historical background to the fourth century.

30. K. WALF, “The Nature of Papal Legation: Delineation and Observations,” (=WALF, “Nature of Papal Legation”), in *The Jurist*, 63 (2003), p. 98. See also CARDINALE, *Holy See*, pp. 93-95.

the Relations of States with International Organizations of a Universal Character, proposing norms for Permanent Observer Missions to an International Inter-Governmental Organization, which hold equivalency to Permanent Missions of Member States.³¹

As the Holy See is a signatory of the 1961 Vienna Convention on Diplomatic Relations, the norms of international law must be observed in regard to the appointment, sending and recalling of legates appointed to international organizations and bodies such as the United Nations. On 7 December 1959, the United Nations General Assembly passed resolution 1450 (XIV) convoking an international conference to develop a convention of diplomatic intercourse and immunities, which had not been comprehensively updated since the 1815 Congress of Vienna. As a result of the work completed by the International Law Commission and the preparation of draft articles to be considered, the United Nations Conference on Diplomatic Intercourse and Immunities met at the Neue Hofburg in Vienna, from 2 March to 14 April 1961. Present at the Conference were 320 delegates from 81 States (of which 75 were UN Members), including the Holy See, six members of related agencies or parties to the Statute of the International Court of Justi-

31 See BUONOMO, *Holy See*, pp. 39-40: "It should be remembered that the *status* of Permanent Observer used by the Holy See was amply confirmed by the attitude assumed by the Pontifical Delegation to the Conference of Vienna in 1975, which had been called to adopt the *Convention on the Relations of States with International Organizations of a Universal Character*. On that occasion, indeed, the Holy See worked to obtain a double recognition: the insertion in the Convention of norms regarding the Permanent Observer Mission to an IGOs, which are equivalent *de facto* to the Permanent Observer Mission of the Member States, and then a substantial equivalence of Permanent Observers to the Delegates of Member States from a diplomatic-protocol perspective, albeit with different natures and tasks (art. 7). The same thing holds analogously for intergovernmental Conferences convened by IGOs (arts. 71-72). It should also be remembered that this Convention has not entered into effect and therefore does not constitute a conventional type of obligation. However, the greater part of the norms contained in it are in fact applied in international practice, and especially by States which have the headquarters of IGOs on their territory. It is therefore possible to include this fact among those international norms which are in force and binding as the result of customary procedure" (ibid.). The 1975 Vienna Convention on the Relations of States with International Organizations of a Universal Character requires 35 instruments of ratification or accession to come into force. To date, only 33 states participants have done so, leaving the Convention not in force, see <http://untreaty.un.org.proxy.bib.uottawa.ca/ENGLISH/bible/englishinternetbible/partI/chapterII/treaty_36.asp> (23 May 2007). See also J.G. FENNESSY, "The 1975 Vienna Convention on the Representation of States in Their Relations with International Organizations of a Universal Character," in *AJIL*, vol. 70, no. 1 (January 1976), pp. 62-72.

ce, with observers from four related agencies (ILO, FAO, UNESCO, IAEA) and two inter-governmental organizations (League of Arab States and the Asian-African Legal Consultative Committee).³²

The Vienna Convention on Diplomatic Relations consisting of 53 articles was adopted on 14 April 1961 and came into force on 24 April 1964, 30 days after 22 instruments of ratification or accession were deposited with the Secretary-General (according to art. 51 of the Convention).

The Preamble highlighted the purpose of the new Convention:

Recalling that peoples of all nations from ancient times have recognized the status of diplomatic agents,

Having in mind the purposes and principles of the Charter of the United Nations concerning the sovereign equality of States, the maintenance of international peace and security, and the promotion of friendly relations among nations,

Believing that an international convention on diplomatic intercourse, privileges and immunities would contribute to the development of friendly relations among nations, irrespective of their differing constitutional and social systems,

Realizing that the purpose of such privileges and immunities is not to benefit individuals but to ensure the efficient performance of the functions of diplomatic missions as representing States,

Affirming that the rules of customary international law should continue to govern questions not expressly regulated by the provisions of the present Convention,

Have agreed [...] ³³

The Holy See participated in the Conference at the Neue Hofburg, signed the Convention on 18 April 1961 and submitted instruments of ratification to the UN Secretary-General on 17 April 1964.³⁴ The codification of diplomatic law in the form of an international convention on diplomatic intercourse, privileges and immunities was a major advancement in establishing regulatory provisions in this area of international law. As a signatory

32. See UNITED NATIONS, UN Doc. A/Conf. 20/14, in *UN61*, pp. 511, 517.

33. E. DENZA, *Diplomatic Law*, Oxford, Clarendon Press, 1998, p. 423.

34. See UNITED NATIONS, *Treaty Series*, vol. 596, New York, UN Publications, 1964, pp. 95-110, 212.

of the Convention, the Holy See and its diplomatic practices, legates, nunciatures and missions are therefore subject to the provisions of the Vienna Convention on Diplomatic Relations.

The United Nations Conference on Consular Relations was held at the Neue Hofburg in Vienna from 4 March to 22 April 1963, with 92 States represented, including the Holy See. Unanimously adopted on 22 April 1963, the Convention on Consular Relations, consisted of 79 articles which “codified the rules governing consular relations in general, facilities, privileges and immunities relating to consular posts, career consular officers and other members of a consular post.”³⁵ The Convention came into force 19 March 1967, in accordance with article 77. The Holy See signed the Convention on 24 April 1963 and submitted instruments of ratification on 8 October 1970, becoming subject to the articles of the Convention on Consular Relations.³⁶

The level of acceptance of the Holy See’s Permanent Observer Mission by the international community of nations present at the United Nations has grown and developed into a fruitful relationship of cooperation and attentiveness to the Holy See’s contribution to substantive issues of debate, the formulation of international law legislation, interreligious dialogue, advocacy in the defence of the dignity of the human person and human rights throughout the world.³⁷ In the 20th century, the Holy See has undergone a process of professionalization of papal diplomatic services conforming to a global diplomatic practice of requiring professional practitioners and a skilled diplomatic corps able to respond and adapt to developing diplomatic requirements and procedures.³⁸ Diplomatic relations between the Church and States throughout the world in the post-Vatican II period underwent unpre-

35. *UN63*, pp. 510B513.

36. See UNITED NATIONS, *Treaty Series*, vol. 596, New York, UN Publications, 1964, pp. 261B282. As of 31 December 2004, there were 181 States parties to the 1961 Vienna Convention on Diplomatic Relations and 166 States parties to the 1963 Vienna Convention on Consular Relations, in *UN2004*, p. 1317.

37. See C. MIGLIORE, “Ways and Means of the International Activity of the Holy See,” in MSGR. W. ONCLIN CHAIR 1999, *Church and State Changing Paradigms*, Leuven, Katholieke Universiteit Leuven, Faculty of Canon Law, 1999, pp. 31-41.

38. See D. ALVAREZ, “The Professionalization of the Papal Diplomatic Service, 1909-1967,” in *The Catholic Historical Review*, 1989, pp. 233-248. Cf. I. MARTIN, “The Church’s Relations with Foreign Governments,” in *Concilium*, 8 (1970), pp. 94-103; G. BENELLI, “Validità della diplomazia pontificia,” in *La Civiltà Cattolica*, vol. 2, quaderno 2924 (1972), pp. 268-278.

cedented expansion and extension of relations.³⁹ The Holy See's expansion of global diplomatic activity included a focused attention to involvement and participation in the work of international organizations.⁴⁰

Although the Holy See participated in the work of such agencies as FAO and IAEA since the 1950s, the formal invitation of Secretary General U Thant in 1964 to the Holy See to send a Permanent Observer to the United Nations marked the beginning of a higher level of participation. In 2004, the United Nations General Assembly passed resolution A/Res/58/314 formally acknowledging and establishing the range and levels of participation of the Holy See as a Permanent Observer.⁴¹

Although the great majority of nations acknowledge the right of papal legation and the Holy See's important contribution at the table of the community of nations at the UN, certain NGOs (Non-governmental Organizations) have attempted to disseminate misleading information to discredit the Holy See's reputation and position at the United Nations. Objections presented by organizations such as The National Secular Society,⁴² Catholics for a Free Choice,⁴³ and The Center for Reproductive Law & Policy⁴⁴ among others, challenge the Holy See's presence at the United Nations by making peripheral arguments about the separation of Church and State, Vatican statehood and the status of the Permanent Observer Mission at the United Nations and demanding that the Holy See should be reduced to an

39. Cf. J.C. OTERO, "Church-State Relations in the Light of Vatican II," in *Concilium*, 8 (1970), pp. 113-125. Cf. G. CAPRILE, "La diplomazia pontificia e i suoi compiti," in *La Civiltà Cattolica*, vol. 2, quaderno 2924 (1972), pp. 164-166; P. HUIZING, "Church and State in Public Ecclesiastical Law," in *Concilium*, 8 (1970), pp. 126-135; G. MUCCI, "La diplomazia pontificia dopo il Concilio," in *La Civiltà Cattolica*, vol. 2, quaderno 3336 (1989), pp. 535-546.

40. Cf. B. BERTAGNA, "Santa Sede ed organizzazioni internazionali," in *Monitor ecclesiasticus*, 106 (1981), pp. 250-286.

41. See UN GA, 58th Session, resolution 58/314 (=UN GA, resolution 58/314), 16 July 2004, in *Official Records of the United Nations General Assembly*, New York, 2005, pp. 1-2

42. See NATIONAL SECULAR SOCIETY, "Catholic Church Abuses Its Position at the UN," 4 February 2004, <<http://www.secularism.org.uk/32964.html>> (15 November 2007).

43. Catholics For a Free Choice is an organization based in Washington, DC, actively promoting a pro-choice agenda, publicly challenging the Catholic Magisterium on reproductive issues, with affiliated members in 40 US States at <www.catholicsforchoice.org> (23 November 2007).

44. The Center for Reproductive Law & Policy is a legal firm located at 120 Wall Street, New York City, specializing in constitutional law, health & health care law, civil rights. With 10 staff attorneys, 50% percent of their practice is devoted to litigation, actively advocating pro-choice issues.

international NGO,⁴⁵ outside of the participatory sphere of dialogue within the United Nations. These arguments have failed to be convincing and the vast majority of Member States of the United Nations fully support and highly value the contribution made by the Holy See.

In his final year of office, the former UN Secretary-General Kofi Annan spoke at the annual United Nations service held at Holy Family Church in New York, where he addressed the importance of faith in the work of the United Nations:

*Men and women of faith are crucial to the United Nations. As teachers and guides, you can be agents of change, and inspire people to new levels of public service. You can help bridge the chasms of ignorance, fear and misunderstanding that plague our world. You can set an example of interfaith dialogue, cooperation and respect. My predecessor Dag Hammarskjöld once said (and I quote): "The United Nations stands outside –necessarily outside– all confessions. But it is, nevertheless, an instrument of faith. As such, it is inspired by what unites, and not by what divides, the great religions of the world." And it is still true: spiritual and religious practices differ widely, but at heart we are dealing in universal values: to be merciful, to be tolerant, to love thy neighbour. No tradition can claim a monopoly on such teachings; they are ingrained in the human spirit, and enshrined in international human rights law. They animate the United Nations Charter and lie at the root of our search for global harmony and peace [...] Let us pray that whatever challenges confront us, we may make this indispensable instrument as effective as it can be, in the interests of the people it exists to serve. As someone who believes in the power of prayer, I am grateful for all your prayers these past 10 years.*⁴⁶

Secretary-General Kofi Annan recognized the importance of an integrated approach to international matters applying both faith and reason, and the universal human need for peace and security.

45. See Y. ABDULLAH, "The Holy See at United Nations Conferences: State or Church?" in *Columbia Law Review*, 96 (1996), pp. 1835-1875. Yasmin Abdullah presents an adversarial position against the Permanent Observer's presence at the United Nations.

46. K. ANNAN, "Secretary-General's Remarks at the Holy Family Church," 11 September 2006, <<http://www.un.org/apps/sg/sgstats.asp?nid=2198>> (15 December 2007).

2. Diplomatic Status of Holy See Permanent Observer Mission at the United Nations

The status of the Holy See Mission as a Permanent Observer at the United Nations continued until 2004 on the basis of the 6 April 1964 invitation letter of UN Secretary-General U Thant to Pope Paul VI.⁴⁷ The Holy See had received continuous invitations to attend and participate with interventions in a wide-range of United Nations meetings, international conferences and sessions of the General Assembly. With the purpose of fulfilling its spiritual mission, the Holy See participated in the work of post World War II international organizations and United Nations Specialized Agencies as early as the late 1940s.⁴⁸ Although the Holy See's participation had been extensive, there was no formalized acknowledgment of the range and level of participation of the Holy See as a Permanent Observer. This issue was addressed in 2004.

On 1 July 2004 The UN General Assembly at its 92nd plenary meeting in New York considered and adopted draft resolution A/58/L.64 as UN General Assembly resolution A/RES/58/314 B "Participation of the Holy See in the Work of the United Nations."⁴⁹ The resolution states that the General Assembly

1. Acknowledges that the Holy See, in its capacity as an Observer State, shall be accorded the rights and privileges of participation in the sessions and work of the General Assembly and the international conferences convened under the auspices of the Assembly or other organs of the United Nations, as well as in United Nations conferences as set out in the annex to the present resolution;

2. Requests the Secretary-General to inform the General Assembly during the current session about the implementation of the modalities annexed to the present resolution.⁵⁰

47. See UN GA, 58th Session, resolution 58/314, p. 1.

48. Cf. H. DE RIEDMATTEN, "The Part Played by the Holy See in International Organizations," in *Concilium*, 8 (1970), pp. 74-93. Cf. A. DE JONG, "Concordats and International Law," in *Concilium*, 8 (1970), pp. 104-112; F. CAVALLI, "Spiritualità di fini e di metodi della diplomazia pontificia," in *La Civiltà Cattolica*, vol. 1, quaderno 2702 (1963), pp. 131-144.

49. See UN GA, 58th Session, resolution 58/314.

50. *Ibid.*, p. 2.

The Permanent Observer of the Holy See, Apostolic Nuncio, Archbishop Celestino Migliore, addressed the General Assembly:

In the context of strengthening the role of the United Nations and revitalizing the work of the General Assembly, the adoption of this resolution is an important step forward and reflects the lofty values and collective interests shared by the Holy See and the United Nations.

We are committed to the same objectives, which necessitate the protection of fundamental human rights, the preservation of the dignity and worth of the human person and the promotion of the common good. To achieve those goals the international community must build upon the strong edifice of law B law not of whim and caprice, but of principles stemming from the very universality of human nature, which can guide human reason into the future. With an edifice built on such principles guiding our efforts, we can be assured of success in our common quest for lasting, universal justice and peace.⁵¹

The resolution first acknowledges the wide scope of participation of the Holy See in the work of the United Nations as both a Permanent Observer and member in various UN subsidiary bodies.⁵² It also acknowledges

51: See UN GA, 58th Session, 92nd plenary meeting, document A/58/PV.92, 16 July 2004, in *Official Records of the United Nations General Assembly*, p. 2.

52. See UN GA, 58th Session, resolution 58/314, pp. 1B2. The resolution lists the Holy See's current participation in a diverse range of international instruments, including the Vienna Convention on Diplomatic Relations, Vienna Convention on Consular Relations, Vienna Convention on the Law of Treaties, the Convention relating to the Status of Refugees and the Protocol thereto, the Convention on the Rights of the Child and the Optional Protocols thereto, the Convention against Torture and Other Cruel, Inhuman or Degrading Treatment or Punishment, the International Convention on the Elimination of All Forms of Racial Discrimination, the Convention for the Protection of Cultural Property in the Event of Armed Conflict, the Paris Convention for the Protection of Industrial Property, the Treaty on the Non-Proliferation of Nuclear Weapons, the main disarmament treaties and the Geneva Conventions and the Additional Protocols. The Holy See is a Member in UN subsidiary bodies, Specialized Agencies and international intergovernmental organizations, including the Executive Committee of the Programme of the United Nations High Commissioner for Refugees, the United Nations Conference on Trade and Development, the World Intellectual Property Organization, the International Atomic Energy Agency, the Organization for the Prohibition of Chemical Weapons, the Preparatory Commission for the Comprehensive Nuclear-Test-Ban Treaty Organization and the International Committee of Military Medicine.

that the Holy See contributes financially to the general administration of the United Nations, according to A/RES/58/1B of 23 December 2003.⁵³

The UN Secretary-General sent a note on 16 August 2004 to the General Assembly in regard to UN General Assembly resolution A/RES/58/314 where he reiterated that

[...] as a State Member of at least one Specialized Agency, the Holy See enjoys the same rights and privileges of participation as Member States in all meetings and conferences convened under the auspices of the United Nations which are open to all Member States of the United Nations and States Members of Specialized Agencies ["all States"]. It should also be noted that, pursuant to the Statutes of the International tribunals for the Former Yugoslavia and for Rwanda, States Members of the United Nations and non-Member States maintaining Permanent Observer Missions at United Nations Headquarters, including the Holy See, have the right to submit nominations for, and to vote in, the elections of the permanent and ad litem judges of the aforementioned tribunals.⁵⁴

The Holy See participates as an Observer at the FAO, ILO, WHO, UNESCO, UNIDO, IFAD, UNWTO, WTO, and is a full Member of the Organization for Security and Cooperation in Europe and a Guest of Honour in its Parliamentary Assembly. Moreover, the Holy See is an Observer in various other regional intergovernmental organizations, including the Council of Europe, the Organization of American States and the African Union, and regularly attends meetings of the Asian-African Legal Consultative Organization. In addition, the Economic and Social Council in 1977 recommended that the Holy See attend sessions of the regional commissions on the basis similar to those afforded to these UN Members which are not Members of the regional commissions.

53. See *ibid.*, p. 2. See also UNITED NATIONS SECRETARIAT, document ST/ADM-/SER.B/614 AAssessment of Contributions by Non-Member States Towards the 2004 Expenses of the United Nations for Their Participation in United Nations Activities," 24 December 2003, in *Official Records of the General Assembly*, 2004. See also UN GA, 61st Session, resolution 61/237, 22 December 2006, in *Official Records of the General Assembly*, 13 February 2007, 2007, p. 7. The "Assessment of Contributions by Non-member States Towards the 2004 Expenses of the United Nations for Their Participation in United Nations Activities" was set for the Holy See at US\$ 7,180 and was reconfirmed in UN General Assembly resolution A/RES/61/237 of 13 February 2007 for the fiscal years 2007B2009.

54. UN GA, 58th Session, note by the Secretary-General A/58/871, 16 August 2005, in *Official Records of the United Nations General Assembly*, p. 1.

The UN General Assembly resolution A/RES/58/314 Annex lists ten points which outline the rights and privileges of participation of the Holy See. The first point states that the Holy See has “the right to participate in the general debate of the General Assembly”,⁵⁵ the right to participate in the general debate after Member States and before Palestine.⁵⁶ The acknowledgment of this right was important, as a formal recognition of the continuous and permanent presence of the Holy See Permanent Observer in the debates of the General Assembly. The UN General Assembly debates are an extraordinary world forum for making a contribution in the defence of the dignity of the human person. As a result of this resolution, expanding and formally regulating the Holy See’s level of participation was a milestone in the history of the Holy See’s presence at the United Nations.

The second point of the Annex to the resolution 58/314 reiterates that “[...] without prejudice to the priority of Member States, the Holy See shall have the right of inscription on the list of speakers under agenda items at any plenary meeting of the General Assembly, after the last Member State inscribed on the list.”⁵⁷ In the case of the Holy See’s participation in the UN General Assembly, “all States” conferences or “in any election of the permanent or *ad litem* judges of the International Tribunal for the Former Yugoslavia or the International Criminal Tribunal for Rwanda”, the Holy See will have the same priority as Member States.⁵⁸

The third point states that “the right to make interventions, with a precursory explanation or the recall of relevant General Assembly resolutions being made only once by the President of the General Assembly at the start of each session of the Assembly”, and the fourth point affords the Holy See “the right of reply.”⁵⁹ Interventions presented by the Permanent Observer at the General Assembly are critical moments in the transmission of the message of peace and hope that the Holy See brings to all of the discussions and debates at the United Nations. The right of reply offers an additional opportunity to expand on important and often contentious issues or resolutions that have developed through the UN Committee debates and development processes to the floor of the General Assembly for reviews of the matters

55. See UN GA, 58th Session, resolution 58/314, p. 2.

56. See UN SEC. GEN. NOTE, p. 2.

57. See UN GA, 58th Session, resolution 58/314, p. 2.

58. See UN SEC. GEN. NOTE, p. 3.

59. See *ibid.*

before the General Assembly before final voting by Member States proceeds. The effectiveness of the right of reply and presentation of interventions was further enhanced, for the first time, with points five and six which relate to the Holy See's new rights of communication at the United Nations. The Holy See now has [...]

(5) The right to have its communications relating to the sessions and work of the General Assembly issued and circulated directly, and without intermediary, as official documents of the Assembly; [and]

(6) The right to have its communications relating to the sessions and work of all international conferences convened under the auspices of the General Assembly issued and circulated directly, and without intermediary, as official documents of those conferences.⁶⁰

These relate to the Holy See's right to circulate its communications, regarding agenda items and work of the General Assembly, directly and as official documents of the Assembly. Today, the Holy See has the right to circulate its communications as official documents at international conferences open to "all States" or not open to "all States" convened by the General Assembly.⁶¹

Points seven and eight of the Annex relate to the right to raise points of order and the sponsorship of draft resolutions and decisions. The Holy See has

(7) The right to raise points of order relating to any proceedings involving the Holy See, provided that the right to raise such a point of order shall not include the right to challenge the decision of the presiding officer; [and]

(8) The right to co-sponsor draft resolutions and decisions that make reference to the Holy See; such draft resolutions and decisions shall be put to a vote only upon request from a Member State.⁶²

60. UN GA, 58th Session, resolution 58/314, p. 3.

61. See UN SEC. GEN. NOTE, p. 3

62. UN GA, 58th Session, resolution 58/314, p. 3.

Point seven gives the Holy See the right to raise a point on agenda items related to the proceedings concerning the Holy See, with a ruling made by the presiding officer which is non-contestable. The Holy See does not have the right to make procedural motions to adjourn debate, the closure of debate and the suspension or adjournment of the meetings. These restrictions do not apply, however, if the Holy See is participating in an “all States” conference “or in an election of the permanent or *ad litem* judges of the International Tribunal for the Former Yugoslavia or the International Criminal Tribunal for Rwanda.”⁶³ Point eight refers to the Holy See’s right to co-sponsor (with a Member State) draft resolutions, draft decisions or amendments which make reference to the Holy See. Sole sponsorship is not permitted. These restrictions do not apply to “all States” conferences convened by the General Assembly.⁶⁴

The ninth point of the Annex refers to seating where “the Holy See shall be arranged immediately after Member States and before the other observers when it participates as a non-Member State Observer, with the allocation of six seats in the General Assembly Hall.”⁶⁵ In Tribunal meetings regarding the Former Yugoslavia or Rwanda and UN General Assembly “all States” conferences, the Holy See will be seated alphabetically with other States.⁶⁶

The tenth and final point states that “the Holy See shall not have the right to vote or put forward candidates in the General Assembly.”⁶⁷ The Holy See is unable to submit its own candidacy for any election or appointment or to submit candidate names for election or appointments and is unable to vote in these elections in the General Assembly. However, it does have the right to vote and submit names of candidates, including its own, in “all States” conferences and the election of permanent or *ad litem* judges for the International Tribunal for the Former Yugoslavia and International Criminal Tribunal for Rwanda.⁶⁸

63. See UN SEC. GEN. NOTE, pp. 3B4.

64. See *ibid.*, p. 4.

65. See UN GA, 58th Session, resolution 58/314, p. 3.

66. See UN SEC. GEN. NOTE, p. 4.

67. See UN GA, 58th Session, resolution 58/314, p. 3.

68. See UN SEC. GEN. NOTE, p. 4.

After the UN General Assembly passed resolution A/RES/58/314 on 1 July 2004, Archbishop Celestino Migliore expressed his appreciation to the Assembly:

Let me say a word of thanks to you, Mr. President [Honourable Julian R. Hunte], for your unflinching and much-appreciated willingness to submit draft resolution A/58/L.64 as a presidential text. My gratitude goes also to the staff of the Office of the President and of the Department for General Assembly and Conference Management for their kind support. Through you, Sir, I wish also to thank the facilitator of the draft resolution, Ambassador Marcello Spatafora, Permanent Representative of Italy, for having assisted you and for having so skillfully and efficiently facilitated the consultations on the draft resolution, which led to a successful conclusion. I would be remiss if I failed to offer a word of gratitude to the many Permanent Representatives who expressed to me their Governments' support of the draft resolution just adopted. Last but not least, my thanks go as well to all Member States for their invaluable support in the adoption of the resolution.⁶⁹

The UN GA resolution 58/314 was a substantial step forward in formally acknowledging the Holy See's participation in the meeting of nations at the General Assembly and at international UN fora. By specifically stating the parameters of its participation and its rights, although some restrictions are applied, it gives the Holy See Permanent Observer Mission at the United Nations enhanced opportunities for participation for the fulfilment of the Holy See's mission of being able to bring about as the "purification of reason," to defend the dignity of the human person, to strive for peace and development; in other words, making an important contribution to the debates among the delegates of UN Member States.

69. UN GA, 58th Session, 92nd plenary meeting, document A/58/PV.92, in *Official Records of the United Nations General Assembly*, 2004, p. 2.

3. Diplomatic Status of the Holy See Permanent Observer at the United Nations Headquarters in New York

The first consular relations between the Papal States and the United States were established by President John Adams in March 1797.⁷⁰ These relations moved from ambassadorial levels of diplomatic relations in 1847 to the termination of all formal relations in 1867 by the US Congress. Presidents F.D. Roosevelt, Truman, Nixon, Ford and Reagan chose to send personal representatives to the Holy See (1939-1981).⁷¹ President Reagan reestablished full diplomatic relations with the Holy See by appointing Ambassador William A. Wilson on 10 January 1984.⁷²

Until recently, the United States government had not extended to the Holy See diplomatic privileges and immunities afforded other representatives of Member States at the United Nations. This issue was addressed and resolved in late 2006 and early 2007. Congressman Chris Smith (Republican PartyBNJ), Chairman of the House International Relations Subcommittee on Africa, Global Human Rights and International Operations (109th Congress) authored a bill that would extend full diplomatic privileges and immunities to the Holy See Observer Mission to the United Nations.⁷³ Congressman Smith, in his press release of 12 December 2006 stated the importance of the steps being taken to extend diplomatic privileges to the Holy See:

The strong relationship between the U.S. and the Holy See is based on a shared commitment to human dignity. As partners in this effort, we have worked together to advance human rights, religious freedom, justice, equality and the rule of law around the globe. Our mutually beneficial relationship will be strengthened by granting diplomatic privileges and immunities to the Holy See's Permanent Observer Mission to the UN [...] For over 40 years, the Holy See has served as a Permanent Observer at the United Nations. The Holy See is held in high regard for their diplo-

70. See J.A. CORIDEN, "Diplomatic Recognition of the Holy See," in *The Jurist*, 48 (1988), p. 484.

71. See *ibid.*, pp. 484-486.

72. See *ibid.*, p. 490.

73. See U.S. HOUSE OF REPRESENTATIVES, CONGRESSMAN CHRIS SMITH, -Congress Moves Holy See-s UN Observer Mission Closer to Diplomatic Status,- 12 December 2006, <http://www.house.gov/list/press/nj04_smith/HR6060holyse.html> (20 January 2007).

*matic efforts and much of that respect has been earned through their work at the UN.*⁷⁴

The bill, part of a provision in the ADepartment of State Authorities Act of 2006” (H.R. 6060) was passed by both the U.S. House of Representatives and the U.S. Senate in December 2006 and sent for signature to President George W. Bush. On 11 January 2007, President Bush signed it into law, giving full diplomatic privileges and immunities to the Holy See Permanent Observer Mission to the United Nations.⁷⁵

II.- RECENT LEGISLATION ON PAPAL REPRESENTATIVES

1. Pontifical Legates as Representatives of the Roman Pontiff

The expression “Holy See” has two different meanings: in the first sense it means the office of Supreme Pontiff. In a broader sense, however, it means also the sections of the Secretariat of State: the First Section for General Affairs and the Second Section for Relations with States, and congregations, tribunals and other institutions, whose structures and competencies are defined in special law for the Roman Curia, fulfilling their duties in the name of the Roman Pontiff and by his authority for the good and the service of the particular churches.⁷⁶

2. The Reform of the Roman Curia - Apostolic Constitution *Pastor bonus*

The bishops attending the Second Vatican Council expressed the desire for the reform of the Roman Curia and the revision of the functions of pontifical legates. In the early months of his pontificate, Pope Paul VI identified this need in his allocution to the Roman Curia on 21 September 1963

74. Ibid.

75. See THE WHITE HOUSE, “President George Bush Signs H.R. 486, 4588, 6060 and 6345,” 11 January 2007 <<http://whitehouse.gov/news/releases/2007/01/20070111-4.html>> (25 June 2007).

76. See c. 361, PB 39B47. Cf. c. 7 of the *CIC/1917*.

and the need for an “*aggiornamento*.”⁷⁷ Vatican II Council Fathers in *Christus Dominus* called upon the Roman Pontiff to reorganize and modernize the Roman Curia, to integrate international staff and the laity into a universal and unifying administration of the Church, to review the practices and procedures.⁷⁸

The Roman Curia was subsequently reorganized and reformed on 15 August 1967 by Pope Paul VI by the Apostolic Constitution *Regimini Ecclesiae universae*, taking effect on 1 March 1968.⁷⁹ On 22 February 1968, the *General Regulations of the Roman Curia* were published.⁸⁰ The next

77. See PAUL VI, allocution to the Roman Curia, 21 September 1963, in AAS, 55 (1963), pp. 793B800, English translation in *CLD*, vol. 6, pp. 313B322: “Meanwhile it is to be noted today that the plan of modernizing juridical structures and deepening spiritual consciousness not only meets no resistance from the center of the Church, the Roman Curia, but finds the Curia itself in the forefront of that perennial reformation which the Church, as a human and earthly institution, constantly needs. Rome is today the starting point of the invitation to adaptation B ‘*aggiornamento*’ according to the expression used by Our venerable Predecessor B that is, to the perfecting of everything, internal and external, in the Church” (ibid., p. 318).

78. See *CD*, nn. 9-10, English translation in *FLANNERY I*, pp. 508-509: “In exercising his supreme, full and immediate authority over the Universal Church the Roman Pontiff employs the various departments of the Roman Curia, which act in his name and by his authority for the good of the churches and in the service of the sacred pastors. It is the earnest desire of the Fathers of the sacred Council that these departments, which have indeed rendered excellent service to the Roman Pontiff and to the pastors of the Church, should be reorganized and modernized, should be more in keeping with different regions and rites, especially in regard to their number, their names, their competence, their procedures and methods of coordination. It is hoped also that, in view of the pastoral role proper to bishops, the functions of the legates of the Roman Pontiff should be more precisely determined. Furthermore, as these departments have been instituted for the good of the universal Church it is hoped that their members, officials and consultants, as well as the legates of the Roman Pontiff, may be chosen, as far as is possible, on a more representative basis, so that the offices or central agencies of the Church may have a truly universal spirit. It is urged also that more bishops, especially diocesan bishops, be co-opted to membership of these departments, who will be better able to inform the Supreme Pontiff on the thinking, the hopes and the needs of all the churches. Finally, the Fathers of the Council judge that it would be most advantageous if these departments were to have frequent recourse to the advice of laymen of virtue, knowledge and experience so that they also may have an appropriate role in the affairs of the Church” (ibid., p. 508).

79. PAUL VI, apostolic constitution *Regimini Ecclesiae universae* (=REU), 15 August 1967, in AAS, 59 (1967), pp. 885-928, English translation in *CLD*, vol. 6, pp. 324-357.

80. PAUL VI, *Regolamento Generale della Curia Romana (General Regulations of the Roman Curia)*, 22 February 1968, in AAS, 60 (1968), pp. 129-176, English translation in *CLD*, vol. 7, pp. 147-176. These regulations were updated by Pope John Paul II through the Secretariat of State (in AAS, 84 [1992]) and further modified (in AAS, 91 [1999], pp. 629-699), English translation in *Exegetical Comm*, vol. 5, pp. 176-256.

major reform of the Roman Curia came with the promulgation of the Apostolic Constitution *Pastor bonus* by Pope John Paul II on 28 June 1988. The introductory section of *Pastor bonus* addresses the importance of service and communion in the Church and the purpose of the Roman Curia in strengthening this fruitful communion.⁸¹ *Pastor bonus* continues to address the dependency of Curial ministry upon the Petrine ministry, and explains the ecclesial and vicarious character of the Roman Curia, with its primary function of ministry for the good of the Church and service to the bishops.⁸²

81. See *PB*, nn. 1-2, English translation in *Code of Canon Law: Latin-English Edition, New English Translation*, prepared under the auspices of the CANON LAW SOCIETY OF AMERICA, Washington, CLSA, 1999, Appendix 2, pp. 683B686: "The Good Shepherd, the Lord Christ Jesus (cf. Jn 10:11B14), conferred on the bishops, the successors of the Apostles, and in a singular way on the bishop of Rome, the successor of Peter, the mission of making disciples in all nations and of preaching the Gospel to every creature. And so the Church was established, the people of God, and the task of its shepherds or pastors was indeed to be that service "which is called very expressively in Sacred Scripture a *diaconia* or ministry" (*LG*, 24) [...] The main thrust of this service or *diaconia* is for *more and more communion or fellowship to be generated* in the whole body of the Church, and for this communion to thrive and produce good results [...]. When one thinks about this communion, which is the force, as it were, that glues the whole Church together, then the hierarchical constitution of the Church unfolds and comes into effect. It was endowed by the Lord himself with a *primatial and collegial nature at the same time* when he constituted the apostles "in the form of a college or permanent assembly, at the head of which he placed Peter, chosen from amongst them." [...] The power and authority of the bishops bears the mark of *diaconia* or *stewardship*, fitting the example of Jesus Christ himself who "came not to be served, but to serve and to give his life as a ransom for many." Therefore the power that is found in the Church is to be understood as the power of being a servant and is to be exercised in that way; before anything else it is the authority of a shepherd [...] For the Roman Curia came into existence for this purpose, that the fruitful communion we mentioned might be strengthened and make ever more bountiful progress, rendering more effective the task of pastor of the Church which Christ entrusted to Peter and his successors, a task that has been growing and expanding from day to day" (*ibid.*).

82. See *PB*, nn. 7-8, pp. 691-692: "Consequently, it is evident that the function of the Roman Curia, though not belonging to the essential constitution of the Church willed by God, has nevertheless a *truly ecclesial character* because it draws its existence and competence from the pastor of the universal Church. For the Curia exists and operates only insofar as it has a relation to the Petrine ministry and is based on it. But just as the ministry of Peter as the "servant of the servants of God" is exercised in relationship with both the whole Church and the bishops of the entire Church, similarly the Roman Curia, as the servant of Peter's successor, looks only to help the whole Church and its bishops. [...] Its nature and role consist entirely in that the more exactly and loyally the institution strives to dedicate itself to the will of the Supreme Pontiff, the more valuable and effective is the help it gives him. [...] Beyond this ministerial character, the Second Vatican Council further highlighted what we may call the vicarious character of the Roman Curia, because, as we have already said, it does not operate by its own right or on its own initiative. It receives its power from

Pastor bonus identifies the Secretariat of State as one of the dicasteries of the Roman Curia (art. 2, '1) are juridically equal to the other dicasteries, such as congregations, tribunals, councils and offices, the Apostolic Camera, the Administration of the Patrimony of the Apostolic See, and the Prefecture for the Economic Affairs of the Holy See (art. 2, '1, 2). The Secretariat of State (Secretary of State: Cardinal Tarcisio Bertone, SDB) is composed of two sections: the First Section for General Affairs (Substitute: Archbishop Fernando Filoni; Assessor: Msgr. Gabriele Giordano Caccia) and the Second Section for Relations with States (Secretary: Archbishop Dominique Mamberti; Undersecretary Msgr. Pietro Parolin) (art. 40). Pontifical legates representing the Holy See at the United Nations are within the competence of the Second Section, which is mandated to "[...] foster relations, especially those of a diplomatic nature, with States and other subjects of public international law, and to deal with matters of common interest, promoting the good of the Church and of civil society by means of concordats and other agreements of this kind [...]" (art. 46, no. 1). In consultation with competent dicasteries, the Second Section is also mandated to represent the Holy See in international fora: "[...] in consultation with other competent dicasteries, this section takes care of matters concerning the presence and activity of the Holy See in international Organizations, without prejudice to art. 46. It does the same concerning Catholic international organizations" (art. 46, no. 2). Article 46 specifies that the Second Section has "[...] within the scope of its competence, to deal with what pertains to the pontifical legates" (art. 46, no. 3). Overseeing the diplomatic activity of pontifical legates is an important part of the work of the Second Section.

Members of institutes of consecrated life, societies of apostolic life and the laity take part in the diplomatic functions of the Holy See. Consultors and collaborators, appointed from among the Christian faithful other than clerics, are representative of the global Catholic community, exhibiting outstanding knowledge and prudence in specific areas of expertise.⁸³ The Holy See seeks out from the worldwide reserve of talent and skill found from among the Christian faithful, both clergy and laity, noted for their virtue, pru-

the Roman Pontiff. It is of the nature of this power that it always joins its own action to the will of the one from whom the power springs. It must display a faithful and harmonious interpretation of his will and manifest, as it were, an identity with that will, for the good of the Churches and service to the bishops. From this character the Roman Curia draws its energy and strength, and in it too finds the boundaries of its duties and its code of behavior" (ibid.).

83. See *PB*, art. 8, p. 701.

dence and experience, knowledge and academic training, to participate in and contribute to the work and mission entrusted to the Roman Curia.⁸⁴

3. Post-Vatican II Special Law for Pontifical Legates

In 1965, the Second Vatican Council requested Pope Paul VI to review the functions of pontifical legates and to bring a more representative selection of people to serve the universal Church.⁸⁵ The role and functions of the legates of the Roman Pontiff were reformed by special law, on 24 June 1969, by Pope Paul VI in his *motu proprio Sollicitudo omnium Ecclesiarum*,⁸⁶ parts of which were later integrated into the canons of the *CIC* (cc. 362–367). The introductory section of the *motu proprio* refers to various documents from Vatican I and II, post-conciliar documents and Scripture, presenting the context within which the new norms were being established.⁸⁷ In particular, there are references to the work of pontifical legates in international organizations and conferences.⁸⁸

Paul VI's *motu proprio Sollicitudo omnium Ecclesiarum* is divided into 12 sections, addressing different aspects and levels of pontifical repre-

84. See *ibid.*, art. 9, p. 701: "Officials are [...] selected as far as possible from the various regions of the world, so that the Curia may express the universal character of the Church. The suitability of the applicants should be evaluated by test or other appropriate means, according to the circumstances. Particular Churches, moderators of institutes of consecrated life and of societies of apostolic life will not fail to render assistance to the Apostolic See by allowing their Christian faithful or their members to be available for service at the Roman Curia" (*ibid.*).

85. See *CD*, nn. 9-10, pp. 508-509: "It is hoped also that, in view of the pastoral role proper to bishops, the functions of the legates of the Roman Pontiff should be more precisely determined. 10. Furthermore, as these departments have been instituted for the good of the universal Church it is hoped that their members, officials and consultants, as well as the legates of the Roman Pontiff, may be chosen, as far as possible, on a more representative basis, so that the offices or central agencies of the Church may have a truly universal spirit" (*ibid.*).

86. Prior to the publication of this 1969 *motu proprio*, pontifical legates were subject to the provisions of cc. 265–270 of the *CIC/17*, together with periodically published lists of habitual faculties attached to their offices. A detailed study of the integration of provisions of the *SOE* and the applicable *CIC/17* canons (for the period 1969-1981) can be found in OLIVERI, *Representatives*.

87. See *SOE*, Introduction, in *ORe*, 17 July 1969, p. 2.

88. See *ibid.*: "The deep desire of all men of goodwill that there be a peaceful co-existence among nations, and the progress of peoples be developed, is at present expressed also through the international Organizations which, by placing their knowledge and experience and their prestige at everyone's disposal do not spare efforts in this service in favour of peace and progress. Relationship between the Holy See and international Organizations

sentations, entrusted with representing the Holy See to particular Churches, States and international organizations.⁸⁹ Section I defines the term “papal legates” as being “[...] ecclesiastics, often endowed with the episcopal dignity, to whom the Roman Pontiff entrusts the office of representing him in a permanent manner in various nations or regions of the world.”⁹⁰ This first section describes the juridical nature of the office and lists the types and titles of papal legates such as nuncios, pro-nuncios, apostolic delegates, and substitute representatives. The *motu proprio* establishes norms for pontifical missions to international organizations, conferences and congresses, making specific mention of the laity as possible heads or members of a pontifical mission.⁹¹ The *motu proprio* specified that members of pontifical missions to international organizations were to be known as Delegates or Observers depending upon the Holy See’s membership or observer status in a specific international organization or conference the Holy See was attending.⁹² Legates appointed to international organizations transmit to the Holy See communications and documents from the meetings of these organizations, act as liaison with the UN Secretary-General and receive instructions from the Holy See’s Secretary of State as to the positions to assume and responses to propose on behalf of the Holy See.⁹³

are manifold and of a varied juridical nature. In some of them We have instituted permanent missions in order to testify to the interest of the Church in the general problems of civilized living and offer the aid of its co-operation” (*ibid.*).

89. Cf. F. CAVALLI, “Il *motu proprio* ‘Sollicitudo omnium Ecclesiarum,’ sull’ufficio dei rappresentanti pontifici,” in *La Civiltà Cattolica*, vol. 3, quaderno 2857 (1969), pp. 34-43. Cf. G. DE ROSA, “Le nunziature apostoliche,” in *La Civiltà Cattolica*, vol. 1, quaderno 3545 (1998), pp. 451-460; cf. D. LE TOURNEAU, “Les légats pontificaux dans le Code de 1983, vingt ans après la constitution apostolique *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*,” in *L’Année canonique*, 32 (1989), pp. 229-260.

90. *SOE*, no. I, 1, in *ORe*, 17 July 1969, p. 3.

91. See *SOE*, no. II, 1-2, in *ORe*, 17 July 1969, p. 3.

92. See *ibid.*: “Also representing the Holy See are those ecclesiastics and laymen who form, either as heads or members, part of a pontifical mission attached to international organizations or take part in conferences and congresses. They have the title of Delegates or Observers according to whether or not the Holy See is a member of the international Organization, and whether it takes part in the conference with or without the right to vote” (*ibid.*).

93. See CARDINALE, *Holy See*, pp. 272-272. At the United Nations, the Permanent Observer of the Holy See has Permanent Observer, Delegate and Observer status, depending on the level of participation of the Holy See in a specific UN body, agency, commission, etc. This section of the *motu proprio* (*SOE*, no. II, 1-2, in *ORe*, 17 July 1969, p. 3) was integrated into c. 363, §2, replacing the word “laity” and “clerics” with “those.”

Sollicitudo omnium Ecclesiarum identifies the nature and the principal, characteristic function of a pontifical legate as making stronger and more effective the bonds of unity between the Apostolic See and particular Churches throughout the world.⁹⁴ The pontifical legate functions also as a conduit for peace and unity of the whole of the human family within the country in which he serves.⁹⁵ The legate sent to particular Churches and States is to work in concert with diocesan bishops for the good of the mission of the Church, to foster good relations with local State authorities, to nurture relations with other ecclesial and Christian communities, and non-Christian religions.⁹⁶ The pontifical legate reports to the Roman Curia, or more specifically, he “performs his manifold assignment under the direction of and in accordance with the mandate of the Cardinal Secretary of State and of the Prefect of the Council for the Public Affairs of the Church.”⁹⁷

Pontifical legates are to inform the Holy See about local matters and conditions, and to interpret the acts, documents and mandates of the Holy See and the Roman Curia. The pontifical legate is to consult the local bishops concerning any matters or decisions that may affect the specific territory.⁹⁸ In particular, the legate within a specific country deals with the process of the nomination of bishops, studies issues concerning the erection, dismemberment and suppression of dioceses and ecclesiastical provinces and maintains a good working relationship with diocesan bishops, the Episcopal conference, conferences of religious superiors, pontifical religious communities and secular institutes.⁹⁹

The pontifical legate is mandated to promote and cultivate Church-State relations in the country within which he serves, seeking the opinion and advice of diocesan bishops, and to inform these bishops of the development of any matters affecting the particular Churches of the territory.¹⁰⁰

94. See *SOE*, no. IV, 1, in *ORe*, 17 July 1969, p. 3.

95. See *ibid.*, no. IV, 2, in *ORe*, 17 July 1969, p. 3: “In addition, he functions as interpreter of the solicitude of the Roman Pontiff for the good of the country in which he exercises his mission. In a special way he must take to heart the questions which concern peace, progress and collaboration of peoples with the intent of promoting the spiritual, moral and economic good of the whole human family” (*ibid.*).

96. See *ibid.*, nn. IV, 3-4, in *ORe*, 17 July 1969, p. 3.

97. *Ibid.*, no. IV, 5, in *ORe*, 17 July 1969, p. 3.

98. See *ibid.*, no. V, in *ORe*, 17 July 1969, p. 3.

99. See *ibid.*, nn. VI-IX, in *ORe*, 17 July 1969, p. 3.

100. See *ibid.*, no. X, in *ORe*, 17 July 1969, pp. 3, 12.

Church-State relations are an integral part of the pontifical legate's functions and the need for dialogue with civil authorities is imperative.¹⁰¹ Pope Benedict XVI spoke about this important relationship in his address to the Ambassador of Italy:

In this way, in fact, the principle is realized which was spelled out by the Second Vatican Council and explains that "the political community and the Church are autonomous and independent of each other in their own fields. Nevertheless, both are devoted to the personal vocation of man, though under different titles" (GS, no. 76) [...].

In pursuing this aim, the Church is neither proposing goals of power for herself nor claiming privileges or aspiring to advantageous social or financial positions. Her sole purpose is to serve men and women [...]. The Church, therefore, is not and does not intend to be a political agent. At the same time, she has a profound interest in the good of the political community, whose soul is justice, and offers it her specific contribution at a double level. [...] Christian faith purifies reason and helps it to be better: as a result, with its social doctrine, whose argument begins from what is conformed to the nature of every human being, the Church's contribution is to enable whatever is just to be effectively recognized and then also accomplished.¹⁰²

The *motu proprio Sollicitudo omnium Ecclesiarum* mandates the papal legate appointed to particular Churches and at the same time to States to assume additional responsibilities in specific circumstances. If there is no Holy See Delegate or Observer at an international organization in this territory, it is the pontifical legates' responsibility to follow the agenda programs of these organizations, to keep the Holy See informed and to "[...] promote after consultations with bishops, beneficial collaboration between welfare and educational institutes established by the Church and similar institutes whether government supported or not; [and to] support and promote the activities of Catholic international organizations."¹⁰³ Conversely, delegates or

101. See *GS*, no. 76, pp. 864-866.

102. BENEDICT XVI, address to the new Italian ambassador, in *ORe*, 24 October 2007, p. 5.

103. *SOE*, no. XI, 1, in *ORe*, 17 July 1969, p. 12. This section of the *SOE* was an innovation that was not in the *CIC/17* and was not further integrated into the *CIC*.

observers appointed to international organizations need to consult with the pontifical legate assigned to the State or particular Churches on whose territory that organization has its Offices.¹⁰⁴

The motu proprio *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* exempts the pontifical legate from the jurisdiction of the local Ordinary, addresses his right to perform liturgical acts, and grants certain faculties. Moreover, within “[...] the confines of his legation, the legate of the Roman Pontiff takes precedence over archbishops and bishops but not over members of the Sacred College nor patriarchs of the Oriental Churches whether they are in their own territory or are elsewhere performing sacred functions in their own rite.”¹⁰⁵ The mission of the legate does not cease during a period of the vacancy of the Apostolic See, but does cease with the completion of his mandate, by revocation, by renunciation accepted by the Roman Pontiff or by reaching the age of 75.¹⁰⁶

The *CIC* did not abrogate the motu proprio *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* and there has been some debate whether it remains in force as special law. There was no substantial reorganization of the special law in the canons of the *CIC* relating to pontifical legates, rather a continuation of the process of revising their role and functions in response to the request of the Second Vatican Council Fathers. The *CIC* consistently refers to the motu proprio as the source for several of the canons, and specifically c. 363, §2 dealing with international organizations. The majority of authors, including K. Walf,¹⁰⁷ F. Petroncelli Hubler,¹⁰⁸ and B. Udaigwe¹⁰⁹ maintain that the motu proprio *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* is special law, working in concert with the *CIC* in expanding our understanding of the role and functions of pontifical legates in the context of Vatican II. In turn, F. Nwachukwu¹¹⁰ and A. Urru¹¹¹ argue that the *CIC* has reorganized the provisions of

104. See *ibid.*, no. XI, 2, in *ORe*, 17 July 1969, p. 12.

105. *Ibid.*, no. XII.

106. See *ibid.*, no. III, 2-3.

107. See Walf, “Nature of Papal Legation,” pp. 96-97.

108. See F. PETRONCELLI HUBLER, “Papal Legates,” in *Exegetical Comm*, vol. 2/1, pp. 687-705.

109. See B. N. UDAIGWE, *The Office of the Papal Legate According to c. 363, §1* (=UDAIGWE, *Office of Papal Legate*), Rome, Pontificia Universitas Urbaniana, 1994, p. 60.

110. See F. NWACHUKWU, *Canons 364 and 365. The Holy See and the State of Israel* (=NWACHUKWU, *Holy See*), Rome, Pontificia Studiorum Universitas a S. Thoma Aq. in Urbe, 1996, p. 53.

111. See A. URRU, *L'Autorità Suprema della Chiesa*, Roma, 1993, p. 72.

Sollicitudo omnium Ecclesiarum and therefore abrogates it to a role of indirect complement or assistance. This is a minority opinion and interpretation of c. 6, when visiting the question of abrogation of previous laws at the promulgation of the *CIC*.

4. Development of Canons on Pontifical Legates in the Process of the Revision of the Code of Canon Law

The goal of the work of the Pontifical Commission for the Revision of the Code of Canon Law in developing the canons concerning pontifical legates was to integrate the teachings of the Vatican II Council and the subsequent *motu proprio Sollicitudo omnium Ecclesiarum*. The Code Commission met 2-6 December 1974, with Cardinal Pericle Felici, Commission President; Msgr. W. Onclin, Adjunct Secretary; Rev. J. Herranz and four additional consultors who proceeded in session to study and propose new canons. The 15th session in 1974 proposed eleven canons which included updated variations of the canons of the *CIC/17*, cc. 265-270 and sections of the *motu proprio Sollicitudo omnium Ecclesiarum*: nn. I, 1-2; II, 2; III, 1, 3; IV, 1-5; VIII, 1-2; X, 1-2; XI, 1-3.¹¹²

The 16th session to deal with canons on the pontifical legates by the Code Commission was held 15-19 December 1975, with Bishop Rosalio Castillo Lara, Commission Secretary presiding; Msgr. Onclin, Adjunct Secretary; with Rev. J. Herranz and four consultors in attendance. The number of canons was reduced to 8 from the previous 11 and only sections nn. I, 1-2; II, 1-2; III, 1, 3; and X, 1-3 of *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* were clearly integrated into the proposed canons. Section no. II, 1 of the *motu proprio* replaced the whole of the previously proposed c. 3 (1974) and included the text regarding both ecclesiastics and laypersons being appointed as heads and members of (Holy See) pontifical missions to international organizations, conferences and congresses as delegates and observers.¹¹³

112. See PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, coetus studii "De sacra Hierarchia," session 15, "De Legatis Romani Pontificis," in *Communicationes*, 25 (1993), pp. 93-100.

113. See PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, coetus studii "De Sacra Hierarchia," session 16, "De Legatis Romani Pontificis," in *Communicationes*, 25 (1993), p. 153. The text of the *motu proprio Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, no. II, 1: "Also representing the Holy See are ecclesiastics and laymen who, as heads or members, are part of a papal mission to international organizations or to conferences and congresses. The-

The Code Commission published the *Schema canonum libri II: De Populo Dei* in 1977, and the 8 canons of the 1975 session were included within Chapter V "De Romani Pontificis Legatis" as cc. 177-184.¹¹⁴ From the *Schema canonum libri II: De Populo Dei* (1977), the next stage of development of the canons relating to pontifical legates was discussed at the 5th Session of the Code Commission held 12-16 February 1980, chaired by Cardinal Pericle Felici, Pontifical Code Commission President. Working at the session were Archbishop Rosalio Castillo Lara, Commission Secretary; Msgr. W. Onclin, Adjunct Secretary; Rev. J. Herranz and Msgr. N. Pavoni. Others present were Bishop G.M. van Zuylen, Reverends K. Mörsdorf, A. del Portillo, V. Bavdaz, E. Eid, W. Aymans and Professor P. Gismondi.¹¹⁵ Various modifications were made to the *Schema canonum libri II: De Populo Dei*¹¹⁶ by the commission members. The modified canons in the 1980 *Schema Codicis iuris canonici*¹¹⁷ were formulated as cc. 299-305. The previous c. 179 of the *Schema Populo Dei*¹¹⁸ underwent several Code Commis-

se are called delegates or observers according to whether the Holy See is registered or not registered among the members of the respective international organization and whether it takes part in a conference with or without the right to vote" (in *ORE*, 17 July 1969, pp. 2-3).

114. See PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema canonum libri II: De Populo Dei*, Città del Vaticano, Typis polyglottis Vaticanis, 1977, pp. 78-81. The development of the canons from the *CIC/17*, *SOE*, 1975 Code Commission's 16th session to the 1977 Draft of Book II: *De Populo Dei*: c. 177 ([*CIC/17*, c. 265] = [*SOE*, no. III, 1] = [1975, c. 1]); c. 178 ([new] = [*SOE*, no. I, 1; II, 2] = [1975, c. 2]); c. 179 ([new] = [*SOE*, no. II, 1] = [1975, c. 3]); c. 180 ([*CIC/17*, c. 267] = [*SOE*, no. I, 2] = [1975, c. 4]); c. 181 ([*CIC/17*, c. 267, §1, 1°] = [*SOE*, no. X, 1-2] = [1975, c. 5]); c. 182 ([*CIC/17*, cc. 267, §1, 2° and §2, *CIC/17*, c. 269, §1] = [1975, c. 6]); c. 183 ([new] = [*SOE*, no. XI, 1-3] = [1975, c. 7]); c. 184 ([*CIC/17*, c. 268] = [*SOE*, no. III, 2] = [1975, c. 8]).

115. See PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, coetus studiorum "De Populo Dei," session 5, "De Romani Pontificis Legatis," in *Communicationes*, 12 (1980), p. 236.

116. See *ibid.*, pp. 237-244.

117. See PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema Codicis iuris canonici iuxta animadversiones S.R.E., Cardinalium, Episcoporum, Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatem Facultatumque Ecclesiasticarum necnon Superiorum Institutum Necnon Superiorum Institutum Vitae Consecratae Recognitum (=1980 Schema Codicis iuris canonici)*, Libreria editrice Vaticana, 1980.

118. See PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, coetus studiorum "De Populo Dei," "De Romani Pontificis Legatis," session 5, in *Communicationes*, 12 (1980), p. 239. Canon 179 read: "Those ecclesiastics and lay persons also who, whether as individuals or as heads of some delegation are appointed to a pontifical mission at international councils or at conferences and congresses also represent the Holy See; likewise those who are called Delegates or Observers, insofar as the Holy See is numbered among the members of the International Councils, or not, and who take part in any Conference with or

sion modifications and was published as c. 301 in the 1980 *Schema Codicis Iuris Canonici*.¹¹⁹ The words “ecclesiastics” and “Holy See” were replaced by “clerics” and “Apostolic See” respectively.¹²⁰ The canons were further developed into the 1982 *Codex iuris canonici: Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum atque Summo Pontifici praesentatum*,¹²¹ and formulated as cc. 361-367. Canon 301 of the 1980 *Schema Codicis iuris canonici* was published as the 1982 *Schema Codicis iuris canonici* c. 363, with further modifications shortening the text. The 1982 *Schema Codicis iuris canonici* text of c. 363 removed any reference to “clerics” or “laypersons,” inserting a generic “those,” without offering any details as to the reasons for this change.¹²² Canons 362 and 363 of the 1982 *Schema Codicis iuris canonici* were promulgated in the 1983 Code of Canon Law as one canon – *CIC* c. 363, with 1982 *Schema Codicis iuris canonici* c. 363 incorporated as *CIC* c. 363, §2.

5. Special Regulations for Pontifical Representatives

The *Regolamento per le Rappresentanze pontificie*¹²³ was promulgated by Secretary of State Cardinal Angelo Sodano on 22 February 1994,

without the right to vote; to these the prescriptions of the canons found in this chapter do not apply” (ibid.).

119. Ibid. Canon 301 was modified to read: “Those clerics and lay persons who, whether as individuals or as heads of some delegation are appointed to a pontifical mission at international councils or at conferences and congresses also represent the Apostolic See; likewise those who are called Delegates or Observers, whether or not the Holy See is numbered among the members of the International Councils, and who take part in any Conference with or without the right to vote; to these the prescriptions of the canons found in this chapter do not apply, even as they do not apply to Extraordinary Ambassadors” (ibid.).

120. See PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, coetus studiorum “De Populo Dei,” session 5, “De Romani Pontificis Legatis,” in *Communicationes*, 12 (1980), p. 239. The modifications made by the Code Commission in the 1980 *Schema Codicis Iuris Canonici*, c. 301 included the suggestions brought forward by commission members to modify other canon in the chapter relating to pontifical legates.

121. See PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Codex Iuris Canonici: Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum atque Summo Pontifici praesentatum*, Città del Vaticano, Typis polyglottis Vaticanis, 1982, cc. 361-367.

122. Ibid., c. 363: “Personam gerunt Apostolicae Sedis ii quoque qui in pontificiam Missionem ut Delegati aut Observatores deputantur apud Consilia internationalia aut apud Conferentias et Conventus.”

123. See SECRETARIAT OF STATE, *Regolamento per le Rappresentanze pontificie*, Città del Vaticano, Secretariat of State, 1994.

initially taking effect 1 March 1994 on an *ad experimentum* basis for a five-year period. In 2003, an updated edition of the *Regolamento per le Rappresentanze pontificie*¹²⁴ was published, with no major difference between this version and the original *Regolamento* promulgated in 1994. The *Regolamento* remains in force today and consists of 10 titles containing 80 articles that deal with a whole range of matters concerning the legates' role, functions and duties, appointments, classifications, transfers, cessation of service and retirement, remuneration grades, vacation periods, categories of collaborators, etc. The *Regolamento* integrates provisions found within the 1969 motu proprio *Sollicitudo omnium Ecclesiarum* and *CIC*, cc. 362-367 into an executory decree, approved by Pope John Paul II, signed by Cardinal Angelo Sodano, Secretary of State. These administrative norms clearly specify the rights, obligations, roles, functions, range of activities and limitations of the offices of pontifical representatives. The *Regolamento* states that, together with the *CIC* and the motu proprio *Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, "[...] the various functions of Papal Representatives are laid out in full."¹²⁵ It expands upon the earlier motu proprio and *CIC* canons by giving supplementary details regarding such matters as salary grades, retirement ages, specific office titles of representatives and collaborators, the spiritual component of service, and hierarchical reporting requirements.

The Holy Father exercises his authority and maintains appropriate relations with each pontifical representative either directly or through the Secretary of State, the Deputy of General Affairs, Secretary for Relations with States or other superiors of dicasteries of the Roman Curia.¹²⁶ Papal representatives hold Vatican citizenship, and multiple citizenship is an acceptable

124. See SECRETARIAT OF STATE, *Regolamento per le Rappresentanze Pontificie (Nuova edizione)* (= *Regolamento*), Città del Vaticano, Secretariat of State, 2003.

125. *Regolamento*, art. 9, p. 6.

126. See *Regolamento*, art. 4, p. 4. In 2005, there were a total of 203 Pontifical Representations: 176 Nunciatures, 12 Apostolic Delegations and 15 Pontifical Representations to International Organizations (in FILIPAZZI, p. XXIII). In 1978, there were a total of 117: 88 Nunciatures or Internunciatures, 21 Apostolic Delegations and 8 Pontifical Representations to International Organizations; in 1963, there were a total of 66: 46 Nunciatures or Internunciatures, 17 Apostolic Delegations and 3 Pontifical Representations to International Organizations; in 1958, there were a total of 60: 42 Nunciatures or Internunciatures, 15 Apostolic Delegations and 3 Pontifical Representations to International Organizations; in 1945, there were a total of 52: 30 Nunciatures or Internunciatures, 22 Apostolic Delegations and no Pontifical Representations to International Organizations (in FILIPAZZI, pp. XXI-XXII).

practice.¹²⁷ The titles of Apostolic Nuncio and Permanent Observer are specified for pontifical legates appointed to international organizations, such as the United Nations.¹²⁸ After nomination or transfer by the Holy Father, the papal representatives receive instructions from the Secretary of State and the Section for Relations with States regarding their specific Mission.¹²⁹ The nominees then proceed to the Section for General Affairs where they obtain their Letters of Credence, necessary documents for the Mission, passports, traveling tickets, etc.¹³⁰ After completion of their mission, the papal representatives are required to send a report to the Secretary of State regarding the religious and political situation of the countries in which they have served.¹³¹ The retirement age is set at 75 years, although a representative may request retirement at age 70 and can retain his title of Apostolic Nuncio for appointment as a member or advisor to other Roman dicasteries.¹³²

Ecclesiastics who work as collaborators of the Holy See (known as staff collaborators) on the diplomatic staff carry out their duties as papal representatives under the direction of the Head of Mission. These collaborators, who also hold Vatican citizenship, are subdivided as Councilor of the Nunciature of the 1st or 2nd Class, Secretary of the Nunciature 1st or 2nd Class, Attaché of the Nunciature.¹³³ Missions can hire local collaborators who could be priests, religious or laypersons.¹³⁴ Members from a community of religious sisters should be engaged for the day-to-day working of the papal representation,¹³⁵ who could also be hired as collaborators. If such communities of sisters are not available, then laypersons could be hired and service personnel needed for the material necessities of the residence.¹³⁶

127. See *ibid.*, art. 5, p. 4.

128. See *ibid.*, art. 6, p. 5.

129. See *ibid.*, art. 15, p. 10.

130. *Ibid.*

131. See *ibid.*, art. 19, p. 11.

132. See *ibid.*, arts. 20-21, pp. 11-12.

133. See *ibid.*, art. 23, pp. 12-13. See also SECRETARIAT OF STATE, *Annuario Pontificio per l'anno 2007* (=AN2007), Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 2007, p. 1370. For example, at the Holy See Mission at the United Nations in New York, the Head of Mission is Archbishop C. Migliore, Apostolic Nuncio, with two staff Councilors – Monsignors Bernardito C. Auza and Leo W. Cushley, papal representatives from the diplomatic service of the Holy See.

134. See *Regolamento*, arts. 30-34, pp. 15-17.

135. See *ibid.*, arts. 35-39, pp. 17-18.

136. See *ibid.*, arts. 35, 40-41, pp. 17, 18-19. At the Permanent Observer Mission of

Various sections of the *Regolamento* deal with practical, operational issues, such as office hours¹³⁷ and administrative and book-keeping issues.¹³⁸ Certain articles deal with the sending of reports and interventions to the Roman Curia and Secretary of State¹³⁹ and Archives of the Pontifical Mission¹⁴⁰, which are to be retained for 50 years. Regulations are set to provide parameters of discretion, confidentiality and secrecy required in the work of those at Pontifical Missions.¹⁴¹ There is also a section of articles dealing with expectations in the spiritual life and behavior of those working at Pontifical Representations.¹⁴²

The *Regolamento per le Rappresentanze pontificie* integrates most elements found in special law and the *CIC* concerning legates, further expanding the opportunities for the laity to be involved in the work of the Mission and engaged by the Mission Head in the spiritual and diplomatic mission entrusted to them by the Roman Pontiff.

III.- ECCLESIASTICAL OFFICE OF PONTIFICAL LEGATES

Legates appointed to ecclesiastical offices at the Holy See Missions at the United Nations as Heads of Missions have in recent decades been ordained titular archbishops and appointed Apostolic nuncios, although not in all cases. There is a distinction between those legates representing the Holy See as members of any given Specialized Agency or Commission as its Permanent Representatives (Delegates), which includes voting rights, and those legates who are appointed as Observers or Permanent Observers to any specific agency or UN related body. There is a variation of titles given to Permanent Observers and Permanent Representatives appointed to ecclesiastical offices at the Holy See Missions at United Nations Offices and regional centres.

the Holy See in New York, for example, in 2007 the Head of Mission had locally hired collaborators (clergy and laypersons) working as Legal Attachés and two sisters from a religious community. See SALT & LIGHT TELEVISION (Toronto), DVD video program "Mission to the United Nations" (=SLT, "Holy See"), October 2007.

137. See *ibid.*, art. 52, p. 22.

138. See *ibid.*, arts. 64-78, pp. 28-33.

139. See *ibid.*, arts. 57-58, p. 24.

140. See *ibid.*, arts. 60-62, pp. 25-26.

141. See *ibid.*, arts. 53-55, pp. 22-24.

142. See *ibid.*, arts. 42-51, pp. 19-21.

The differences in hierarchical appointments appear to relate to the size and volume of work of each of the United Nations offices. Archbishops are appointed to head the Holy See Missions at the UN Headquarters in New York and the larger UN Office in Geneva. Other priests who are not in episcopal orders are appointed to the smaller concentrations of UN Offices and centres in Vienna, Rome and Paris.¹⁴³ This does not appear to imply any preference on the part of the Holy See to set the levels of importance of one centre over another. All of the issues presented to the United Nations are important, each in its own degree and global relevance, but the volume of work and number of agencies/bodies attached to a specific centre seems to be the deciding factor as to whether a bishop or other prelate is appointed to head the Holy See Mission in that centre.

The *CIC* reflects the new post-Vatican II understanding of ecclesiastical office (c. 145, §1, 2)¹⁴⁴ which was integrated into the canons relating to pontifical legates. In the Decree on the Ministry and Life of Priests *Presbyterorum ordinis*, the Council Fathers shifted the focus of ecclesiastical office from a connection with benefices to the specific person holding

143. For example, in New York (UNHQ) and Geneva (UNOV), the Holy See Permanent Observers and Permanent Representatives are titular Archbishop Celestino Migliori (UNHQ) and Archbishop Silvano Tomasi (UNOG), appointed Apostolic Nuncios (see *AN 2007*, p. 1370). In comparison, the Permanent Observer and Permanent Representative of the Holy See at the "United Nations and Its Specialized Agencies" in Vienna (UNOV) is Msgr. Michael Banach, representing the Holy See at the IAEA, CTBTO, UNIDO, UNCOPUOS and UNODC. In Rome, at FAO, IFAD and WFP, the Holy See Permanent Observer is Msgr. Renato Volante and the Permanent Observer at UNESCO in Paris is Msgr. Francesco Follo (see *AN 2007*, p. 1371). The Apostolic nuncio Archbishop Alain Paul Lebeaupin, titular bishop of Vico Equense holds two ecclesiastical offices: Apostolic nuncio and Permanent Observer at UNEP and UN-Habitat and the Apostolic nuncio to the particular Churches and State of Kenya (see *AN 2007*, p. 1370).

144. Canon 145, §§1, 2. The precursor of this canon was published in the *Præe versiones* of the 1977 *Schema canonum libri I: De normis generalibus* (=1977 *Schema de normis generalibus*) (PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, coetus de normis generalibus, norma 118) in *Communicationes*, 23 (1991), pp. 247-248). The text developed to its current *CIC* form in the 1980 *Schema Codicis iuris canonici*, c. 142, and in *Relatio*, in *Communicationes*, 14 (1982), p. 151. The text of the canon was again published in 1982 *Codex iuris canonici: Schema novissimum* as c. 145. The changes included the modification from "Officium ecclesiasticum est quodlibet munus a competenti autoritate stabiliter collatum in finem spiritualem exercendum" to "Officium ecclesiasticum est quodlibet munus ordinatione sive divina sive ecclesiastica stabiliter constitutum in finem spiritualem exercendum" (c. 145, §1), together with a change of "instituitur et ordinatur" to "constituitur" (c. 145, §2).

the office itself.¹⁴⁵ J. Arrieta writes that, as the revision work of the Code Commission proceeded, there was a shift back to a more traditional notion of office, adopting an objective notion, also recognizing an abstract subjectivity of office.¹⁴⁶

Arrieta summarizes the technical elements of ecclesiastical office as part of a *munus* with a spiritual dimension, erected by a competent authority, with duties restricted by canon law, conferred through a juridical act of canonical provision.¹⁴⁷ He also discusses the characteristics and legal no-

145. See *PO*, no. 20, English translation in FLANNERY I, p. 790: "It is, however, to the office that sacred ministers fulfil that the greatest importance must be attached. For this reason the so-called system of benefices is to be abandoned or else reformed in such a way that the part that has to do with the benefice – that is, the right to the revenues attached to the endowment of the office – shall be regarded as secondary and the principal emphasis in law given to the ecclesiastical office itself. This should in future be understood as any office conferred in a permanent fashion and to be exercised for a spiritual purpose" (*ibid.*).

146. See J.I. ARRIETA, "Ecclesiastical Offices," (=ARRIETA, "Ecclesiastical Offices"), in *Exegetical Comm*, vol. 1, p. 895: "During the revision work on the *CIC/17*, which began with the direct acceptance of the subjective notion of *Presbyterorum ordinis*, this focus, which was of little benefit to administrative responsibility and its subsequent control, was definitively amended, thus returning to the traditional notion of office. [...] The objective notion of ecclesiastical office adopted by the Code, as the juridical norm established in the subsequent canons, comes to recognize the abstract subjectivity of office in the canonical order. That is to say, it recognizes the necessity of its juridical provision on the part of the legitimate authority (cf c. 148), something that does not occur with the ministries" (*ibid.*). Cf. J.I. ARRIETA, "Funzione pubblica e ufficio ecclesiastico," in *Ius Ecclesiae*, 7 (1995), pp. 91-113.

147. See ARRIETA, "Ecclesiastical Offices," p. 896: "A number of technical elements of ecclesiastical office can be derived from the whole of the discipline of the Code. These include the following: a) they consist of a *munus* of spiritual dimension, in the sense of an institutionalized social ecclesiastical function; b) they are erected by a legitimate authority, that is, they are juridically created in the abstract (erected), by granting them subjectivity in the system of the Church which is the center of attribution of active and passive juridical situations; c) they are restricted and formed by canon law regarding their duties (cf. c. 145, §2); and d) they must be conferred successively or simultaneously on a subject through a juridical act of canonical provision (c. 146)." Libero Gerosa refers to the four constitutive elements of an ecclesiastical office as being the *munus* with rights and obligations, objective stability, divine or ecclesiastical disposition and spiritual purpose: 1. The charge or *munus*, that is the one or more obligatory functions in which this consists, and to which are connected obligations and rights; 2. Objective stability, that is to say that character of endurance in the ecclesial juridical structure that guarantees the pre-existence and permanence to the conferral and loss of this respectively; 3. The being of divine disposition (as for example in the case of the office of bishop) or ecclesiastical disposition (as for example in the case of the office of parish priest); 4. The spiritual purpose, that is the being able to be led back – even when implicated in the administration of temporal matters – to the mission of the Church" (L. GEROSA, *Canon Law* [=GEROSA, *Canon Law*], Amateca Series, New York, The Continuum International Publishing Group Inc., 2002, p. 233).

tion of office (c. 145) in the canonical order and its: a) nature of the public responsibility; b) stable character, established in the abstract (c. 148) and conferred to an officeholder by canonical provision (c. 147); c) configured by law, instituted and juridically configured in conformity with c. 145, §2; d) spiritual finality, taking into account the supernatural character of the Church; e) distribution of functions, with the notion of office detached from the notion of power (c. 145), as a means for entrusting pastoral responsibilities; f) belonging to the hierarchical structure, founded on the juridical personality of the body.¹⁴⁸

The offices conferred by the Secretariat of State upon pontifical legates appointed to the Holy See Missions at the United Nations has several constitutive elements. These include the stability of the office, the ecclesiastical ordinance of the appointment, the specific functions attached to the office and the spiritual purpose of the Holy See's legate at the United Nations.¹⁴⁹

The legates' offices are established by the Roman Pontiff,¹⁵⁰ the competent ecclesiastical authority (c. 148), acquired validly by canonical provision (c. 146), through free conferral by that same authority (c. 147). Accordingly, the character of the ecclesiastical office may vary, according to the

148. See ARRIETA, *Governance Structures*, pp. 65-68. Commentators offer insightful summaries of the canonical classification or elements of ecclesiastical offices, taking into consideration a variety of typology: by origin, by the nature of their function, by the scope of competence, by stability and by the manner of designation: "By way of synthesis, and in order to refer us to some of the more useful classifications, it is fitting to note the following typology of offices: a) by origin, there may be constitutional offices – of divine or ecclesiastical origin – and non-constitutional offices; b) by the nature of the function, there may be offices with proper or vicarious authority (c. 131), and offices without authority; and also active offices, consultative offices, or offices of control; curate offices for the care of souls – of complete or partial *cura animarum* – and not for the care of souls (c. 150); c) by scope of competence, there can be universal offices (central: the offices of the Roman Curia, or peripheral: the nuncios); diocesan offices (corresponding to any ecclesiastical circumscription): offices that can be general or local (that of the parish); and superdiocesan offices; d) by stability, there can be permanent or temporary offices (the offices of a synod, for example); e) by manner of designating the office holder: by free conferral, by presentation, or by election" (ARRIETA, "Ecclesiastical Offices," pp. 897-898).

149. See GEROSA, *Canon Law*, p. 233. Cf. P.V.A. BRAIDA, "L'ufficio dei rappresentanti del Romano Pontefice," in *Apollinaris* 52 (1979), pp. 175-199. Cf. J.I. ARRIETA, *Governance Structures within the Catholic Church*, Montreal, Wilson & Lafleur, 2000, pp. 63-95 (=ARRIETA, *Governance Structures*).

150. The office of the pontifical legate is therefore of ecclesiastical origin, with its purpose to safeguard the interests of the community of the faithful. Cf. BARBERINI, *Le Saint-Siège*, pp. 138-139.

method by which it was established. When the ecclesiastical office is established by *motu proprio* or another legislative document, as in the case of Delegates and Observers at the United Nations, the juridical act of establishment would have a legislative character, in contrast to the less common establishment being done by a singular administrative decree.¹⁵¹

The Secretariat of State, First Section for General Affairs is responsible for appointments, transfers and juridical status of diplomatic staff of the Holy See.¹⁵² Pontifical legates are appointed by the Holy See through an *Apostolic Brief* made public by the Secretariat of State.

As for any ecclesiastical office, the person appointed must be in the communion with the Church and be suitable, i.e. endowed with those qualities which are required for the given office (c. 149, §1).¹⁵³ Candidates for enrolment at the Pontifical Ecclesiastical Academy are selected from referrals made by dioceses from around the world. Following their training and entry-level service at the Secretariat of State, candidates for appointment as papal representatives and legates are rigorously evaluated for service at diplomatic missions to particular Churches, States and international organizations. For example, following the current practice of appointing a titular bishop¹⁵⁴ as the Permanent Observer, Apostolic Nuncio and Head of Mission of the Holy

151. See ARRIETA, *Governance Structures*, p. 68.

152. See *Regolamento*, art. 4, p. 4. The First Section for General Affairs has 144 staff and personnel, of which 96 (67%) are clerics and 48 (33%) laity (in *AN2007*, pp. 1181-1185).

153. Canon 149, §1 was developed in the *Primae versiones* of the 1977 *Schema de normis generalibus*, norma 123, in *Communicationes*, 23 (1991), p. 250. The canon found its final version in the 1980 *Schema Codicis iuris canonici*, c. 146, subsequently published in the same form in the 1982 *Schema Codicis iuris canonici*, c. 149. The modifications in the 1980 *Schema Codicis iuris canonici*, c. 146 included the change from the 1977 *Schema de normis generalibus*, norma 123: “[...] §1. Ut ad officium ecclesiasticum quis promoveatur, debet esse idoneus...” to “[...] §1. Ut ad officium ecclesiasticum quis promoveatur, debet esse in Ecclesiae communion necnon idoneus...”. In §2, the form “invalidari” used in the 1977 *Schema de normis generalibus*, norma 123 was replaced with “rescindi” in the final version. §3 was introduced for the first time into the 1980 *Schema Codicis iuris canonici* as “Provisio officii simoniace facta ipso iure irrita est” and remained unchanged in the *CIC*.

154. The practice of appointing bishops to the offices of papal representation prompts some commentators to consider those offices as part of the hierarchical constitution of the Church: “L’office de la représentation diplomatique fait partie de la constitution hiérarchique de l’Église catholique et les canons qui s’y rapportent se trouvent dans la section réservée à l’autorité suprême qui la gouverne. Cela s’explique par deux raisons. En premier lieu, parce que le représentant est un évêque qui est membre du collège des évêques et qui exerce ses pouvoirs selon les normes du code canonique; deuxièmement, il faut rappeler qu’au représentant pontifical est confié l’office de représenter le pontife romain qui exerce

See at the United Nations would necessitate for the candidate to meet the suitability requirements for ordination according to c. 378. Required candidate qualities would include being “1° [...] outstanding in solid faith, good morals, piety, zeal for souls, wisdom, prudence, and human virtues, and endowed with other qualities which make him suitable to fulfill the office [...]; 2° of good reputation; 3° at least thirty-five years old; 4° ordained to the presbyterate for at least five years; 5° in possession of a doctorate or at least a licentiate in sacred scripture, theology, or canon law from an institute of higher studies approved by the Apostolic See, or at least truly expert in the same disciplines (c. 378, §1).” Papal representatives, both bishops and priests are reminded of the importance of sustaining their spiritual lives and practicing modesty in their diplomatic work.¹⁵⁵ The pontifical legate appointed to the

son pouvoir sur l'Église catholique tout entière et qui a la responsabilité de son unité” (BARBERINI, *Le Saint-Siège*, p. 139).

155. See *Regolamento*, art. 42, p. 19: “The Bishops and Priests who work in papal representations will take care to promote their own spiritual lives, aware of the responsibility derived from being at the service of the Holy Father and the Holy See. For this reason they should strive to ensure that their activities are inspired by the love of God, the Church and of neighbour and they should be ready to take on the considerable sacrifices that their life involves. Like every priest, ecclesiastics in the service of the Holy See [...] are to foster simplicity of life and are to refrain from all things that have a semblance of vanity’ (c. 282, §1).” The source of their bishop’s spirituality is Jesus Christ: “Through his episcopal ordination, the Bishop receives a special outpouring of the Holy Spirit which configures him in a singular way to Christ, Head and Shepherd. The same Lord, ‘good master’ (cf. Mt 19:16), ‘high priest’ (Heb 7:26), ‘good shepherd who offers his life for his sheep’ (cf. Jn 10:11) has imprinted his human and divine face, his likeness, his power and his strength in the Bishop. Jesus is the sole and the permanent source of the Bishop’s spirituality. Therefore, the Bishop, sanctified in the sacrament through the gift of the Holy Spirit, is called to respond to the grace received through the laying on of hands, sanctifying himself and conforming his personal life to Christ in the exercise of the apostolic ministry. This configuration to Christ allows the Bishop to submit his whole being to the Holy Spirit in order to integrate within himself his different roles as member of the Church and simultaneously head and shepherd of the Christian people, as brother and as father, as disciple of Christ and teacher of faith, as son of the Church and, in some sense, father of the Church, as minister of the supernatural rebirth of Christians. The Bishop should always remember that the effect of his personal holiness is never limited to the purely subjective level, but redounds to the good of the faithful entrusted to his pastoral care. The Bishop must be a man of contemplation as well as a man of action, so that his apostolate can become *contemplate aliis tradere*. Fully convinced that nothing he can do serves any purpose unless he *be with Christ*, the Bishop must be in love with the Lord. Moreover, he should always remember that the credibility of his episcopal ministry depends on the moral authority and authenticity which arise from the holiness of life underlying his exercise of juridical power” (CONGREGATION FOR BISHOPS, *Directory for the Pastoral Ministry of Bishops* Apostolorum Successores, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 2004, no. 33, pp. 47-48).

office exercises ordinary (attached to the office) executive power vicariously,¹⁵⁶ expressing the will of the Roman Pontiff and making decisions according to the instructions of the Holy See, issued through the curial offices of the Secretariat of State.¹⁵⁷ The power of the legate is directly linked to the scope of the need for them to exercise their ecclesiastical office for a spiritual purpose as pontifical legates at the Holy See Missions at the United Nations. Working within the parameters of the office of the Permanent Observer at the United Nations, the papal representative at the time of his appointment receives instructions and faculties needed for him to perform his spiritual mission.¹⁵⁸ These also include faculties pertaining to the administration as Mission Head, such as management of the nunciatures, budgets, documentation of financial matters relating to the mission, the hiring of staff, their supervision and evaluation of their service.¹⁵⁹ After the initial nomination or

156. See *CD*, no. 8, p. 508. See also *PB*, nn. 7-8, p. 692: "Its nature and role consists entirely in that the more exactly and loyally the institution strives to dedicate itself to the will of the Supreme Pontiff, the more valuable and effective is the help it gives him. Beyond this ministerial character, the Second Vatican Council further highlighted what we may call the *vicarious character* of the Roman Curia, because, as we have already said, it does not operate by its own right or on its own initiative. It receives its power from the Roman Pontiff and exercises it within its own essential and innate dependence on the Pontiff. It is of the nature of this power that its always joins its own action to the will of the one from whom the power springs. It must display a faithful and harmonious interpretation of his will and manifest, as it were, an identity with that will, for the good of the Churches and service to the bishops. From this character the Roman Curia draws its energy and strength, and in it too finds the boundaries of its duties and its code of behaviour. The fullness of this power resides in the head, in the very person of the Vicar of Christ, who imparts it to the dicasteries of the Curia according to the competence and scope of each one" (*ibid*).

157. See J.I. ARRIETA, *Governance Structures*, pp. 162-163.

158. Cf., for example, the *Index facultatum* of the papal legates outside mission territories, CONGREGATION FOR BISHOPS, 1 January 1968, in *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, collegit, digessit notisque ornavit Xaverius Ochoa (=LE, volume number), vol. 3, Rome, Commentarium pro Religiosis, 1966-, cols. 5284-5288, English translation in *CLD*, vol. 9, pp. 172-183; the *Index facultatum* of the papal legates in mission territories, CONGREGATION FOR THE EVANGELIZATION OF PEOPLES, 1 January 1971, in *LE*, vol. 4, cols. 5959-5961, English translation in *CLD*, vol. 7, pp. 285-289; the *Index facultatum* given to the papal legates by the CONGREGATION FOR THE ORIENTAL CHURCHES, 31 October 1974, in *LE*, vol. 6, cols. 7600-7604, English translation in *CLD*, vol. 9, pp. 184-192.

159. See *Regolamento*, art. 64, pp. 28-29: "1. The Mission Head is principally responsible for the management of the administration of the Papal Representation. The personnel of the diplomatic staff will be informed of such management, and will follow the directives of their superior, collaborating with him in their realization. [...] 3. At the end of each half-year the account should be drawn up of expenses sustained in this period, filling out the

transfer, the Secretariat of State, Second Section for Relations with States will issue instructions regarding their mission.¹⁶⁰

The mission of the pontifical representative is pastoral and religious in its character. In 1980, Pope John Paul II spoke about the work of his future legates:

The mission which will lead you to live in the midst of so many populations different in culture, civilization, morals, language and religious traditions, must be understood as an ecclesial service, in the meaning given by the first Christian communities to the world diakonia. This service, often obscure and unknown, will be all the more meritorious, the more you approach it with a truly priestly spirit, which does not seek its own advantage and its own convenience, but the good and the spiritual growth of the individual local Churches, trying to understand the genius of the individual peoples better and better, with good will, in fact with enthusiasm, placed, as you will be, in those Pontifical Representations which are, always, a point of liaison between the various ecclesial communities under Peter's See, and also very often, wise intermediaries between the Holy See and the Supreme Authorities of the various nations [...]

This conception of the diplomatic service calls, of course, for priestly charity, the missionary spirit, dedication and self-sacrifice, which leaves no space for earthly mirages, temporal glories or any kind of privileges. It calls, in a word, for the apostolic spirit, such as to be able to make you say, with a special intention, but like every confrere of yours: "We are ambassadors for Christ, God making his appeal through us" (2 Cor 5:20) [...]

I say to you with the Apostle of the Gentiles: "Be imitators of God, as beloved children, and walk in love, as Christ lo-

appropriate forms. The bi-annual account should be sent to the office of the Secretary of State, Section for General Affairs, within a month of the end of the half-year. [...] 5. At the term of his mission, the papal representative should write an account of the house budget and give it duly signed to the Chargé d'Affaires, who in turn will have to submit it to the new Head of Mission, when he shall arrive, together with an account of the incomes and expenses sustained in the intervening time" (ibid).

160. See *Regolamento*, art. 15, p. 10. The Second Section For Relations With States has 53 staff and personnel, with 40 (75%) clerics and 13 (25%) laity (in *AN2007*, pp. 1186-1187).

ved us and gave himself up for us, a fragrant offering and sacrifice to God" (Eph 5:1).¹⁶¹

The diplomatic activity of papal representatives to international organizations aims at stimulating the temporal order with Christian values. This goal reaches beyond a mere aspect of safeguarding the interests of the community of the faithful and leads toward promoting the dignity of human person, defence of human rights and finding the solutions to humanitarian problems.¹⁶²

IV.- LAY PERSONS AS PONTIFICAL REPRESENTATIVES

There appears to be no barrier to the appointment of lay persons to a certain range of offices, as the canons in the *CIC* relating to ecclesiastical offices no longer make a link between offices and the power of jurisdiction/governance as a requirement for appointment to ecclesiastical offices.¹⁶³ In 1964, the Council Fathers identified the apostolate of the laity as vital in the life and mission of the Church:

The apostolate of the laity is a sharing in the salvific mission of the Church. Through baptism and Confirmation all are appointed to this apostolate by the Lord himself [...] the laity can be called in different ways to more immediate cooperation in the apostolate of the hierarchy, like those men and women who helped the apostle Paul in the Gospel, laboring much in the Lord (cf. Phil. 4:3; Rom. 16:3 ff.). They have, moreover, the capacity of being appointed by the hierarchy to some ecclesiastical offices with a view to a spiritual end. All the laity, then, have the exalted duty of working for the ever greater spread of the divine plan of salvation to all men, of every epoch all over the earth. Therefore may the way be clear for them to share diligently in the salvific work of the Church according to their ability and the needs of the times. Since he wishes to continue his witness and his service through the laity also, the supreme and eternal priest, Christ Jesus, vivifies them with his spirit and ceaselessly impels them to accomplish every good and perfect work.¹⁶⁴

161. JOHN PAUL II, address to students of the Pontifical Ecclesiastical Academy: "Diplomatic Service and Apostolic Spirit," in *ORe*, 8 April 1980, p. 9.

162. See BARBERINI, *Le Saint-Siège*, p. 143.

163. See GEROSA, *Canon Law*, pp. 233-234.

164. *LG*, nn. 33-34, English translation in FLANNERY1, p. 355.

The Council's call to service identifies the laity's apostolate as part of a unity of mission, entrusting to the apostles and his successors the office of teaching, sanctifying and governing in Christ's name and by his power; and the laity share in the priestly, prophetic and kingly office of Christ. The participation of the laity in the Church's mission is a crucial component in this unity of mission.¹⁶⁵ The challenges of a secularized world call the laity to an intensified focus in bringing the Gospel message to the world through a life of defending the dignity of the human person and participating in the development of the secular world as followers of Christ and his teachings. The characteristic of the lay state is a life led in the world of secular affairs, being a leaven in the world.¹⁶⁶

The Council Fathers clearly considered it to be a benefit to the Church to draw upon the experience and advice of qualified laypersons.¹⁶⁷ The *CIC* states that suitable lay persons are qualified to be appointed to ecclesiastical offices and functions according to the law.¹⁶⁸ Gerosa discusses this notion of lay faithful being qualified for appointment to ecclesiastical offices in general and expresses his views that, unless divine law or canon law expressly forbids it, lay persons can be appointed to ecclesiastical offices, according to c. 228, §1.¹⁶⁹

Canon 228, §2 further states that "lay persons who excel in necessary knowledge, prudence, and integrity are qualified to assist the pastors of the Church as experts and advisors, even in councils according to the norm of law." There are obvious limitations when the laity are excluded from consideration for appointment to offices which encompass the full care of souls, when "the exercise of priestly order is required" and the office cannot be validly conferred upon a layperson (c. 150). Although c. 274, §1 clearly states

165. Cf. A. DULLES, L.J. McGinley Lecture "The Mission of the Laity," Fordham University, 29 March 2006, <<http://www.usccb.org/laity/laymin/CardinalDulles.pdf>> (02 January 2008). Cf. E.J. KILMARTIN, "Lay Participation in the Apostolate of the Hierarchy," in *The Jurist*, 41 (1981), pp. 343-370; E. McDONOUGH, "Laity and the Inner Working of the Church," in *The Jurist*, 47 (1987), pp. 228-245.

166. See AA, no. 2, English translation in FLANNERY1, p. 677. See LG, nn. 31-34, English translation in FLANNERY1, pp. 353-355.

167. See CD, no. 10, pp. 508-509: "[...] Finally, the Fathers of the Council judge that it would be most advantageous if these departments were to have more frequent recourse to the advice of laymen of virtue, knowledge and experience so that they also have an appropriate role in the affairs of the Church" (ibid).

168. See c. 228, §1.

169. See GEROSA, *Canon Law*, pp. 233-234.

that “only clerics can obtain offices for whose exercise the power of orders or the power of ecclesiastical governance is required” and limits the scope of offices to which laypersons could be appointed, it nevertheless does not affect the appointment of laypersons to offices that do not entail the exercise of the power of orders or governance. Gerosa cites canonists that share this interpretation of lay faithful appointments, among others K. Mörsdorf, P. Krämer, G. Ghirlanda, and F. Urrutia.¹⁷⁰ In particular, K. Walf asserts that “ecclesiastical law does recognize the possibility that the Holy See could also be represented at international organizations or conferences by lay persons.”¹⁷¹ While considering the issue of papal representation, B. Udaigwe acknowledges that “both clerics and lay persons have the juridical capacity” to be appointed to an office.¹⁷² Oliveri, in his 1980 book about the nature and functions of papal legates, expresses the opinion that there was “no particular theological principle” that candidates for appointment as papal representatives should be limited to members of the clerical state, with the condition that the exercise of jurisdictional authority of the office did not require sacramental ordination.¹⁷³ Oliveri nevertheless stresses the importance of retaining the prominent position of the clerical presence in international missions of the Holy See to satisfy the international community’s perceptions and understanding of the Holy See as being substantively different from other delegations or missions. He goes as far as stating that “what the Holy See requires, in fact, from its Representatives is that, above all, they should be priests,”¹⁷⁴ a position that becomes more difficult to defend in the 21st century, with the active participation of the laity in Catholic-inspired international NGO work and interventions at meetings of United Nations agencies and bodies.

Within the context of the work of the Holy See Mission at the United Nations today, it appears that the lay faithful are appointed to consultative ecclesiastical offices (c. 228) in an assisting capacity, contributing to the work of the Head of the Mission, the pontifical legate: Mission collaborators, specialists and experts participate effectively in the work of the Holy See Mission at the United Nations. There seems to be no barrier for the trai-

170. See *ibid.*

171. See WALF, “Nature of Papal Legation,” p. 96.

172. See UDAIGWE, *Office of Papal Legate*, p. 60.

173. See OLIVERI, *Representatives*, p. 58.

174. *Ibid.*, pp. 63-64.

ning and appointment of laypersons to work in the diplomatic services of the Holy See and to progress in knowledge, experience and suitability for eventual appointment as the Head of Mission of a Holy See Mission at an international organization, agency or body in the world. Laypersons have participated in various delegations to conferences where the Holy See was represented. In 1995, United States Harvard University Professor Mary-Ann Glendon was appointed the Head of the Delegation of the Holy See to the Fourth World Conference on Women, in Beijing, where she represented the Holy Father speaking out in defence of the dignity of human person and specifically in defence of the dignity and rights of women.¹⁷⁵

V.- PONTIFICAL ECCLESIASTICAL ACADEMY AND PONTIFICAL REPRESENTATION

Ordained clergy are chosen for service as pontifical legates from varying national backgrounds, with different educational achievements and levels of experience. Many, although not all, attend the Pontifical Ecclesiastical Academy in Rome, where future legates receive their educational and diplomatic training for service to the Holy See. The Academy was founded in 1701 by Abbot Peter Garangi together with Sebastiano Valfre (of the Oratory of St. Filippo of Turin) as the Academy of the Noble Ecclesiastics, with the approval of Pope Clement XI (1700–1721).¹⁷⁶ After a turbulent history, Pope Pius IX (1846–1878) resumed the activities of the Academy in 1850 with a renewed purpose as an institution preparing clergy for diplomatic and administrative service to the Holy See, Curia and Papal States. Pope Leo XIII (1878–1903), an alumnus of the Academy, and Pope Benedict XV (1914–1922), a graduate and professor of the Academy, supported and reinvigorated its stature as an important academic institution for the intellectual preparation of its students. Pope Pius XI (1922–1939) established the institution as the Pontifical Ecclesiastical Academy and Pope Pius XII

175. See JOHN PAUL II, message to the Delegation of the Holy See to the 4th World Conference on Women, 29 August 1995, English translation in C.J. MARUCCI (ed.), *Serving the Human Family* (=MARUCCI, *Human Family*), New York, The Path to Peace Foundation, 1997, pp. 425-427.

176. See P. SAVINO (ed.), *La Pontificia Accademia Ecclesiastica 1701-1951*, Città del Vaticano, Libreria editrice Vaticana, 1951. Cf. A. MARTINI, "La diplomazia della Santa Sede e la Pontificia Accademia Ecclesiastica," in *La Civiltà Cattolica*, vol. 2 (1951), pp. 372-386.

(1939–1958), a former professor at the Academy, continued with his attentive support to build on the work of his predecessors.¹⁷⁷ In 1945, new regulations and academic structures were instituted which remain in effect today. An alumnus of the Academy, Pope John XXIII (1959–1963), through his support further enhanced the effectiveness and stability of the Academy. Pope Paul VI (1963–1978), a graduate and former professor at the Academy, continued with papal support of the diplomatic academy.¹⁷⁸ The papal tradition of endorsing the Pontifical Ecclesiastical Academy's preparation of clergy for the diplomatic service of the Holy See in the 21st century continued with Pope John Paul II (1978–2005), as it does with Pope Benedict XVI (2005–).

Addressing the students and faculty of the Pontifical Ecclesiastical Academy on 23 March 1981, Pope John Paul II emphasized the importance of spiritual development and prayer in their future work. The Holy Father noted fundamental characteristics that distinguish the Pontifical Ecclesiastical Academy as being a place of spiritual development, meditation, prayer, assiduous cultural preparation, centre of study, a place to acquire a *forma mentis* in which the pastoral sense reaches maturity.¹⁷⁹ Although the man-

177. See *ibid.* See also <http://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academie-s/acdecclcs/documents/storia_it.htm> (15 January 2008).

178. See M. FLICK, "La Pontificia Accademia Ecclesiastica nel Rinnovamento Conciliare," in *La Civiltà Cattolica*, vol. 1, quaderno 2826 (1968), pp. 526-534.

179. See JOHN PAUL II, address to students of the Pontifical Ecclesiastical Academy, in *ORe*, 13 April 1981, pp. 10–11: "1. It must be first and foremost a place of spiritual development and a meeting-place of prayer. If the exercise of every priestly ministry demands a deep spiritual life, I would like to say that the mission you are called to fulfill involves such peculiar and sometimes difficult situations of life and action that, in the absence of a source of intense spirituality, you would run the risk of finding yourselves without inspiration or ideals. May the time that you spend in this Institute, therefore, be a time of meditation and of depth; a time not of slackening of asceticism, but of preserving training in those virtues which will form tomorrow a solid and safe support for your mission. 2. The Pontifical Ecclesiastical Academy must furthermore be a place of assiduous cultural preparation, a centre of study. Service of the Holy See, participating in the "*sollicitudo omnium ecclesiarum*," involves serious requirements today and demands qualifications that cannot be improvised. I hope and trust that you will treasure this period, so precious for your formation, so that tomorrow you may be equal to the task entrusted to you. And I also hope that a serious commitment to study will accompany you all your lives. 3. In the third place the Pontifical Ecclesiastical Academy must be a place in which the pastoral sense reaches maturity. Today extreme sensitivity is required of the Pontifical Representative in dealing with the pastors whom the Holy Spirit has placed at the head of the various local Churches, as well as a spirit prompt to grasp and interpret pastoral situations and problems. This is a *forma mentis* that

date of the Academy is currently limited to the preparation of clergy for service in the Secretary of State's ministry to particular Churches, States and public authorities, including international organizations, this mandate could be expanded to include the preparation and training of international lay specialists.

The Pontifical Ecclesiastical Academy has a concentration of professors with extensive academic ability and diplomatic experience. This academic venue offers the lay specialist an opportunity to receive training and a unique period of preparation for service at the international organizational level in whichever capacity is needed by a specific pontifical mission. Structured as limited programs of study, for example in summer seminar venues, these programs could be expanded into an external study format completed in their home countries. This access to specialized preparation would give laity, from different areas of the world, an opportunity to experience the academic venue and spiritual experience through which many of the Church's pontifical legates receive their diplomatic training. Many currently functioning Catholic-inspired NGOs are located in New York and actively participate in the debates and international issues before the United Nations General Assembly, UN Specialized Agencies and affiliated bodies. Specialized preparatory training for such NGOs would expand their understanding of international issues and would enhance their abilities to respond to the many challenges faced by the world community of nations and Members States of the United Nations.

The International Catholic Organizations Information Centre (ICOIC) in New York lists as its members: 11 International Catholic Organizations (ICOs) and 31 religious congregations and national organizations who work as non-governmental organizations (NGOs) doing advocacy at the United Nations in defence of peace, social justice issues, family and women issues, and sustainable development.¹⁸⁰ International Catholic organizations began co-ordinating their efforts in the early part of the 20th century in Switzerland, with the establishment in 1927 of the Conference of Inter-

you must acquire and develop in order to become fit for service of ecclesial communion between the local Churches and Peter's See" (ibid.). Cf. G. MONTALVO, "La Pontificia Accademia Ecclesiastica e la missione diplomazia della Santa Sede nel mondo," in *Ius Ecclesiae*, 9 (1997), pp. 203-219.

180. See International Catholic Organizations Information Center, New York, <<http://www.icocenter.org>> (21 October 2007).

national Catholic Organizations in the service of the human family.¹⁸¹

To mark the 40th anniversary of the encyclical *Populorum Progressio*, over 100 delegates representing “Catholic-Inspired Non-Governmental Organizations” (NGOs), including most that are members of ICOIC, met in Rome to participate in the “Second World Congress of Ecclesial Organizations that Work for Justice and Peace” (22 – 24 November 2007) and a “Forum of Catholic-Inspired Non-Governmental Organizations” (30 November - 2 December 2007) to reflect upon their joint contributions to the mission of the Church.¹⁸² These organizations, in a collaborative effort with Papal Representatives, make a visible and concrete contribution to the advocacy and delivery of the message of hope in defence of the dignity of the human person and human rights in international fora. Pope Benedict XVI commented in his address to this gathering of Catholic-Inspired Non-Governmental Organizations at the Vatican on 1 December 2007:

The multilateral diplomacy of the Holy See, for the most part, strives to reaffirm the great fundamental principles of international life, since the Church’s specific contribution consists in helping “to form consciences in political life and to stimulate greater insight into the authentic requirements of justice as well as greater readiness to act accordingly” (Deus Caritas Est, no. 28).

On the other hand, “the direct duty to work for a just ordering of society is proper to the lay faithful” – and in the context of international life this includes Christian diplomats and members of Non-Governmental Organizations – who “are called to take part in public life in a personal capacity” and “to configure social life correctly, respecting its legitimate autonomy and cooperating with other citizens according to their respective competences and fulfilling their own responsibility” (ibid., no. 29).¹⁸³

181. See CARDINALE, *Holy See*, pp. 266–267.

182. See FRANCISCAN INTERNATIONAL (NGO at the United Nations), “Catholic-Inspired NGOs Unite for Human Rights,” <www.franciscaninternational.org/news/article.php?id=1405> (20 October 2007).

183. BENEDICT XVI, address to Members of Catholic-Inspired Non-Governmental Organizations: “Counter Relativism by Presenting Truth,” in ORe, 12 December 2007, p. 5.

The Holy Father also reiterated that the success of the work of these organizations will depend upon their fidelity to the Church's Magisterium, in communion with their Pastors and the Successor of Peter, and prudence in dealing with the many issues before them.¹⁸⁴

CONCLUSION

Since the inception of the first international organizations and the United Nations in the post Second World War period, legates of the Roman Pontiff have been involved in diplomatic missions to these organizations. Papal representatives work at Holy See Missions to the United Nations in New York, Geneva, Vienna and other world centres where United Nations bodies and agencies serve the international community. In co-operation with the Roman Curia and especially the Secretariat of State, these legates bring the message of peace, hope and a vital spiritual dimension to the UN venue.

As a result of Pope John XXIII's call to an "aggiornamento" and the Second Vatican Council's invitation to review the role and functions of pontifical legates based upon the teaching of the Council, Pope Paul VI promulgated his *motu proprio Sollicitudo omnium Ecclesiarum* (1969) as special law for pontifical legates. This *motu proprio*, together with the *CIC/17* cc. 265-270 and the Vatican II Council documents (*LG, GS, AA, CD*) became the foundation for *CIC* cc. 362-367 and the *Regolamento per le Rappresentanze pontificie* (1994). The *motu proprio Sollicitudo omnium Ecclesiarum*, the *CIC* canons and the *Regolamento* are the juridical norms that regulate the work of pontifical legates, also at the United Nations. The work of the Apostolic Nuncio, Permanent Observer, Observer or Delegate at the Holy See Missions to the United Nations is focused to promote the spiritual mission of the Church (c. 747, §2), distinguishing the legates of the Roman Pontiff from UN State-mandated diplomats gathering at the United Nations.

Through the distinctiveness of the Holy See's mission, UN Member States have not only unanimously accepted and valued the contributions made by papal representatives, but in 2004, the UN General Assembly formally approved and expanded the parameters of participation of the Holy See Permanent Observer Mission at the United Nations. This expanded capacity to fulfill its spiritual mission allows for the Holy See to participate in

184. See *ibid.*, p. 6.

the general debates at the General Assembly, to make interventions, replies, to have its communications issued and circulated directly as official documents of the Assembly and conferences, to raise points of order involving the Holy See, to co-sponsor draft resolutions and decisions that make reference to the Holy See, and to raise a point on agenda items.

The Vatican II Council Fathers insisted that the laity have an increased role in the administration of Church affairs at the Roman Curial and Secretary of State levels, including diplomatic missions. The special law in force and the *CIC* allow for the laity to be directly involved in the work of these missions at the United Nations. This area of involvement, although developed since the Vatican II Council, has the laity functioning, in most cases, at a secondary and consultative level of participation in the work of the Holy See Missions at the United Nations. Opportunities for more substantive participation of suitable and qualified Catholic laity in the Holy See's Missions at the UN can be developed to further assist the pontifical legates in their work.

As the world enters the first decades of the 21st century, with its unabated inclination to war and violence, the work of peace-building and the presentation of new ideas and powerful images of hope are in great demand. In this struggle for peace, pontifical legates at the United Nations, together with their lay collaborators, offer the family of nations a roadmap to reconciliation and a healing process needed by millions of people ravaged by war, hunger and depravity.

PRESENTAZIONE DELLA LEX PROPRIA DEL SUPREMO TRIBUNALE DELLA SEGNETURA APOSTOLICA

Nikolaus SCHÖCH

SUMARIO: *Introduzione. I.- La storia di redazione. II.- Le fonti. III.- I criteri di revisione. IV.- La Costituzione ed i ministri del tribunale: (Titolo I). 1. Gli organi del Tribunale. 2. Il funzionamento della Segnetura Apostolica Sancta Sede vacante. 3. La previsione di Turni con solo tre Giudici. 4. La sostituzione dell'ufficio del Difensore del Vincolo Sostituto con la creazione di un altro ufficio di Promotore di Giustizia Sostituto. 5. La soppressione del Collegio dei Prelati Votanti. 6. La normativa circa la exceptio suspicionis (artt. 23-24 Lex propria). 7. Il divieto per gli Avvocati di trasmettere copia di atti della causa alle parti. V.- La competenza della Segnetura Apostolica (Titolo II). 1. I ministri dei tribunali passibili di sanzioni. 2. La facoltà di dispensare dalle leggi processuali estesa alle Chiese Orientali (art. 35, n. 2 Lex propria). VI.- Il processo giudiziale (Titolo III). 1. La querela di nullità. 2. La nuova proposizione della causa. 3. Non è ammesso il ricorso al Collegio dei Giudici contro il rigetto operato dal Congresso. 4. Eccezione di sospetto verso un Giudice della Rota Romana. VII.- Il processo contenzioso-amministrativo (Titolo IV). 1. Il rigetto in limine da parte del Segretario della Segnetura Apostolica. 2. La remissione in terminis rimane riservata al solo Romano Pontefice. 3. La ricorribilità del decreto del Congresso. 4. La procedura nel ricorso al Collegio avverso il rigetto del Congresso. 5. La querela di nullità e la domanda di restituzione in integrum avverso sentenze del Collegio della Segnetura. 6. La facoltà del Collegio di statuire le conseguenze dell'illegittimità pronunciata. 7. L'esecuzione delle decisioni della Segnetura Apostolica. 8. La sospensione dell'atto im-*

pugnato. 9. La nuova sezione normativa sulla riparazione dei danni. VIII.- La vigilanza per la retta amministrazione della giustizia nella Chiesa. 1. I principali modi di intervento per salvaguardare la retta amministrazione della giustizia. 2. La procedura da osservarsi nell'esercizio della vigilanza. 3. La facoltà di giudicare una causa anche nel merito. 4. La nuova procedura prevista per l'applicazione delle sanzioni disciplinari. 5. La dispensa dalla doppia conforme nelle cause di nullità matrimoniale. 6. la menzione della dichiarazione di nullità nel processo sommario. 7. La concessione del decreto di esecutività in vista degli effetti civili. IX.- Il Titolo VI sulla normativa da applicare. Conclusione.

INTRODUZIONE

In seguito al Concilio Vaticano II, il Sommo Pontefice Paolo VI, ha dato esecuzione agli orientamenti e alle determinazioni conciliari relative al rinnovamento della Curia Romana emanando il 15 agosto 1967 la Cost. Ap. *Regimini Ecclesiae Universae* che stabiliva nell'art. 108: "*Signatura Apostolica regitur lege propria*". Così, l'anno seguente, con lettera della Segreteria di Stato del 23 marzo 1968, Paolo VI approvò *ad experimentum* le *Normae speciales*¹.

L'esigenza di rinnovare le "vecchie" *Normae Speciales in Supremo Tribunal Signaturae Apostolicae ad experimentum servandae* emanate all'indomani della Cost. Ap. *Regimini Ecclesiae universae* risulta palese non solo per l'ormai quasi quarantennale "provvisorietà" di quel dettato legale quanto per il profondo mutamento del quadro normativo ecclesiale, avvenuto nel frattempo.

Si ritenne opportuno di attendere la promulgazione del nuovo Codice, il cui lavoro effettivo di elaborazione è durato quasi vent'anni. Nel frattempo il Sommo Pontefice Paolo VI, prorogò il 13 novembre 1975 le *Normae Speciales* "donec aliter per novas leges provideatur"²

Il 21 giugno 2008 il Sommo Pontefice ha firmato la lettera apostolica data "motu proprio" con l'incipit "Antiqua ordinatione", promulgata ne-

1. PAULUS PAPA VI, *Normae speciales* del 23 marzo 1968, pubblicato in: INSTITUTUM IURIDICUM CLARETIANUM, *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, a cura di X. OCHOA / D. J. ANDRÉS GUTIÉRREZ, vol. III, col. 5321-5332.

2. Cf. PAOLO PAPA VI, *Foglio di Udienza*, 13 novembre 1975, prot. n. 258/68 VAR.

lle *Acta Apostolicae Sedis* del 1 agosto 2008. Tale nuova legge comprende ben 122 articoli.³

Le norme sono state trattate finora soltanto nell'ambito delle conferenze dell'Arcisodalizio della Curia Romana dell'anno 2009 e della Giornata di Studio organizzato insieme all'*Associazione canonistica italiana*. E' uscito solo l'articolo dell'attuale Segretario della Segnatura Apostolica, Mons. Frans Daneels, sull'*Osservatore Romano*⁴, mentre il Supremo Tribunale stesso è stato oggetto di numerose pubblicazioni negli ultimi anni.⁵

3. BENEDICTUS PAPA XVI, Litt. ap. mot. propr. dat. *Antiqua ordinatione*, 21 iun. 2008, quibus Supremi Tribunalis Signaturae Apostolicae lex propria promulgatur, in: AAS 100 (2008), 513-538.

4. F. DANEELS, *La nuova 'Lex propria' del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica*, in: *L'Osservatore Romano*, 24 dicembre 2008, an. 148 (2008), n. 299, p. 7.

5. Per esempio: Z. GROCHOLEWSKI, *Lignes générales de la jurisprudence de la Signature Apostolique en matière de procédure dans les causes matrimoniales*, in: *Révue de droit canonique* 32 (1982), 35-73; IDEM, *Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica e sentenza canonica*, in: *Apollinaris* 59 (1986), 189-211; IDEM, *I tribunali*, in: *La Curia Romana nella Cost. Ap. "Pastor bonus"*, Città del Vaticano 1990, 395-418; IDEM, *Die Verwaltungsgerichtsbarkeit der Apostolischen Signatur*, in: *Österreichisches Archiv für Kirchenrecht* 40 (1991), 3-22; C. DE DIEGO LORA, *Los Tribunales de justicia de la Sede Apostólica: II. La Signatura Apostólica*, in: *Ius Ecclesiae* 5 (1993), 121-158; P. HAYWARD, *Changes in ecclesiastical administrative justice brought about by the new competence of the 'Sectio altera' of the Apostolic Signatura to award damages*, in: *Ius Ecclesiae* 5 (1993) 643-673; J. LLOBELL, *Note sull'impugnabilità delle decisioni della Segnatura*, in: *Ius Ecclesiae* 5 (1993), 675-698; Z. GROCHOLEWSKI, *Il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica nella struttura giudiziaria della Chiesa*, in: *Forum* 6 (1995), 33-35; K. K. SCHWANGER, *Contentious-Administrative Recourse before the Supreme Tribunal of the Apostolic Signatura*, in: *The Jurist* 58 (1998), 171-197; Z. GROCHOLEWSKI, *Das Höchste Gericht der Apostolischen Signatur*, in: *De Processibus matrimonialibus* 8/II (2001), 175-198; P.A. BONNET, *La competenza del Tribunale della Rota romana e del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica*, in: *Ius Ecclesiae* 7 (1995) 3 - 37; N. SCHÖCH, *Römische Höchstgerichtsbarkeit*, in: *Österreichisches Archiv für Recht & Religion* 52,3 (2005) 493 - 522; M. THÉRIAULT, *La Procédure des Recours Administratifs: Survot et Évaluation*, in: *CLSA Proceedings* 57 (1995) 387 - 427; S. STOCKER, *Kompetenzen und Arbeitsweisen des Obersten Gerichtshofes der Apostolischen Signatur*, in: *Kirche und Recht. Referate der "Internationalen Theologischen Sommerakademie 1998" des Linzer Priesterkreises in Aigen/M.*, a cura di F. Breid, Steyer 1998, 288-338; J. J. COUGHLIN, *The Historical Development and Current Procedural Norms of Administrative Recourse to the Apostolica Signatura*, in: *Periodica de re morali, canonica, liturgica* 90 (2001), 455-496, 661-690; J. CANOSA, *La funzione della giurisprudenza della Segnatura Apostolica nello sviluppo del diritto amministrativo canonico*, in: *Ius Ecclesiae* 17 (2005) 385 - 415; P. A. BONNET, *La competenza del Tribunale della Rota romana e del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica*, in: *Ius Ecclesiae* 7 (1995) 3 - 37.

I.- LA STORIA DI REDAZIONE

La revisione definitiva delle *Normae speciales* è stata differita più volte in anticipazione della revisione delle stesse fonti, che si è svolta con la promulgazione del nuovo *Codex Iuris Canonici* nel 1983, della Costituzione apostolica *Pastor bonus* nel 1988, del *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* nel 1990 e del *Regolamento Generale della Curia Romana* nel 1999.

Si è voluto aspettare la promulgazione del CIC/1983 e del CCEO 1990, la Costituzione Apostolica *Pastor bonus*⁶ ed il Regolamento generale della Curia Romana⁷ nella sua seconda edizione del 1999.

All'inizio dell'anno 2000 il Prefetto, l'Em.mo Cardinale Mario Francesco Pompedda ed il Segretario, S.E. Mons. Francesco Saverio Salerno, hanno dato inizio al lavoro di revisione secondo la seguente metodologia: "... la materia è stata divisa e affidata ai diversi ufficiali, che, avendo come testo base le Norme in vigore e le fonti disponibili (la *Pastor bonus*, il Codice di Diritto Canonico, il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali, il Regolamento generale della Curia Romana e la giurisprudenza della Segnatura dal 1968) hanno redatto i nuovi schemi di articoli, che sono stati poi sottoposti all'esame e all'approvazione del congresso. Nei lavori sono subentrati il Segretario S.E. Mons. Velasio De Paolis, nominato nel 2003 e il Prefetto, l'allora Arcivescovo titolare e poi Em.mo Cardinale Agostino Vallini, nominato nel 2004. Al momento della conclusione dei lavori nel 2008 è stato nominato Segretario S.E. Mons. Frans Daneels, o. praem. Per le questioni più complesse sono stati consultati dei periti.⁸

Lo schema della *Lex propria* è stato sottoposto alla sessione plenaria dei cardinali e vescovi membri della Segnatura Apostolica nei giorni 15 e 16 novembre 2007. Lo schema, integrato con gli emendamenti è stato approvato dai padri della plenaria all'unanimità e presentato dall'Em.mo Prefetto al Sommo Pontefice e promulgato il 21 giugno 2008.⁹

6 IOANNES PAULUS PAPA II, Const. Ap. *Pastor bonus*, 28 iun.1988, De Romana Curia, in: AAS 80 (1988) 841-912.

7 SEGRETERIA DI STATO, *Regolamento Generale de la Curia Romana*, 30 aprile 1999, in: AAS 91 (1999), 629-687.

8 F. DANEELS, *La nuova 'Lex propria' del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica*, in: *L'Osservatore Romano*, 24 dicembre 2008, an. 148 (2008), n. 299, p. 7.

9 BENEDICTUS PAPA XVI, Litt. ap. mot. propr. dat. *Antiqua ordinatione*, 21 iun. 2008, quibus Supremo Tribunalis Signaturae Apostolicae lex propria promulgatur, in: AAS 100 (2008), 513-538.

II.- LE FONTI

La nuova *Lex propria* del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica è frutto della revisione delle *Normae Speciales* approvate *ad experimentum* il 25 marzo 1968.

La *Lex propria* è stata elaborata in base agli artt. 121-125 della Costituzione Apostolica *Pastor bonus*¹⁰, legge fondamentale della Segnatura Apostolica, eccezione fatta della proroga del termine per il ricorso contenzioso-amministrativo a sessanta giorni¹¹ anziché trenta previsti dall'art. 123, § 1 della *Pastor bonus*.

Il contesto legislativo della *Lex Propria* si trova sia nel can. 1402, CIC: "Omnia Ecclesiae tribunalia reguntur canonibus qui sequuntur, salvis normis tribunalium Apostolicae Sedis" che nell'art. 125, della Cost. Ap. *Pastor bonus*: "Signatura Apostolica lege propria regitur".

III.- I CRITERI DI REVISIONE

I seguenti criteri hanno guidato la revisione delle *Normae speciales* del 1968:

- 1) il costante riferimento agli artt. 121-125 Cost. Ap. *Pastor bonus*, considerati la legge fondamentale della Segnatura Apostolica;
- 2) la *congruenza* della *Lex propria* all'identità della Segnatura Apostolica e alle competenze ad essa attribuite dal CIC e dalla Costituzione *Pastor bonus*, così da derivarne tre aree o ambiti di competenze, superando il rigido schema delle sezioni: giudiziario, contenzioso - amministrativo, cura della retta amministrazione della giustizia.
- 3) L'*essenzialità* omettendo tutto ciò che nelle *Normae speciales* del 1968 aveva piuttosto indole di regolamento. Si è cercato di evitare la mera ripetizione di materia generale già trattata nelle norme più generali, specialmente i due Codici, la Costituzione Apostolica *Pastor bonus*, e il *Regolamento generale della Curia*

10. IOANNES PAULUS PAPA II, Const. Ap. *Pastor bonus*, 28 iun.1988, De Romana Curia, in: AAS 80 (1988) 891-892.

11. Cf. art. 74, § 1 *Lex propria*.

Romana, limitandosi alle norme essenziali richieste dalla natura propria della Segnatura Apostolica.

- 4) L'*organicità* allo scopo di coordinare logicamente la materia, secondo la struttura della Cost. Ap. *Pastor bonus*, evitando ripetizioni e utilizzando, ove necessario, la tecnica del rinvio.
- 5) La *funzionalità* ai compiti che la Segnatura Apostolica è chiamata a svolgere.
- 6) Si è cercato di provvedere che le cause, salva la giustizia, si concludano al più presto.

IV.- LA COSTITUZIONE ED I MINISTRI DEL TRIBUNALE: (TITOLO I)

Mentre la *Regimini Ecclesiae Universae* aveva diviso la Segnatura Apostolica in due sezioni, la Cost. Ap. *Pastor bonus* ha semplicemente elencato le tre aree di competenza della Segnatura Apostolica conformemente alla norma codiciale (can. 1445).

1. Gli organi del Tribunale

E' stato più accuratamente definito il *Congressus*: si tratta della riunione del Prefetto, Segretario, Promotore di Giustizia e Difensore del Vincolo nonché i loro sostituti con la presenza del Cancelliere. Il Congresso non è un organo collegiale, ma in un certo senso un modo in cui il Prefetto agisce; dopo la discussione del caso, la decisione viene presa dal solo Prefetto (cf. art. 5, § 2, n. 2 *Lex propria*).

La *Lex propria* non stabilisce più il numero dei giudici e fa a meno del requisito della dignità cardinalizia. Già in conformità all'art. 3 par. 1 della Cost. Ap. *Pastor bonus*, Papa Giovanni Paolo II ha annoverato tra i giudici oltre ai Cardinali anche alcuni Vescovi. Alla luce delle decisioni già prese dal Sommo Pontefice, nella norma proposta si lascia tutto alla Sua discrezione, sia il numero totale dei membri, sia la composizione e proporzione dei Cardinali membri e Vescovi. Nel 2009 il Collegio giudicante è composto da dodici Cardinali, due Arcivescovi e tre Vescovi.¹²

12. Cf. *Annuario Pontificio* 2009, Città del Vaticano 2009, 1240-1241.

Il Segretario della Segnatura è normalmente Vescovo. La nuova *Lex propria* non stabilisce niente a riguardo perché il carattere episcopale non occorre *ex natura rei*¹³.

A differenza dagli altri Dicasteri della Curia Romana non compare più l'ufficio del Sottosegretario, soppresso già con lettera della Segreteria di Stato del 14 marzo 1977, perché ritenuto "un ufficio anomalo per un Tribunale"¹⁴;

2. Il funzionamento della Segnatura Apostolica Sancta Sede vacante

E' stata colmata la *lacuna legis* circa il funzionamento della Segnatura Apostolica *sede vacante*¹⁵. Secondo l'art. 1, § 3 il Prefetto e i Membri possono agire *Sancta Sede vacante* nelle cause giudiziali, ordinarie e contenziose amministrative, ma non nella materia amministrativa. Secondo l'art. 26 della Costituzione apostolica *Universae Dominici Gregis* la Segnatura continua a trattare le cause con i propri giudici, mentre come organo amministrativo si limita ai negozi ordinari sotto l'autorità del suo Segretario, secondo l'art. 6 Cost. Ap. *Pastor bonus* (cf. art. 2, § 2 *Lex propria*). Dopo l'elezione del Pontefice, il Prefetto e tutti i Membri necessitano della conferma.

L'art. 6, § 2, n. 4 ammette la presenza del Segretario nella sessione del Collegio dei Giudici. La presenza del Segretario è prevista, ancorché limitata alla prima fase della Sessione di giudizio, ossia l'esposizione del caso da parte del Giudice Ponente o Relatore, cui il Segretario può aggiungere, se del caso, spiegazioni sulla causa, che egli ritenga necessarie o richieste dai Giudici. Dopodiché, a norma dell'art. 47, § 2 ("nemine adstante"), egli dovrà lasciare il Collegio dei Giudici, che proseguirà con la discussione e poi con la decisione.

13. L'odierno Prefetto della Congregazione per l'Educazione cattolica, il Cardinale Zenon Grocholewski era stato nominato Segretario nel giugno del 1982 e Vescovo solo sei mesi dopo. Mons. Francesco Salerno era già Vescovo quando è stato nominato Segretario. Mons. Velasio De Paolis era il primo ad essere nominato Segretario e Vescovo nello stesso momento

14. SEGRETERIA DI STATO, Lettera del 14 marzo 1977, prot. n. 305.831, presso la Segnatura Apostolica, posizione prot. n. 823/68 VAR.

15. L'art. 26 della Costituzione Apostolica *Universi Dominici Gregis* stabilisce: "Supremum Tribunal Signaturae Apostolicae et Tribunal Rotae Romanae, Sancta Sede vacante, negotia sua exsequi pergunt secundum leges sibi proprias [...]" (IOANNES PAULUS PAPA II, Const. Ap. *Universi Dominici Gregis*, 22 feb. 1996, De Sede Apostolica vacante deque Romani Pontificis electione, in: AAS 88 [1996], 320.

3. La previsione di Turni con solo tre Giudici

L'art. 21 *Lex propria* prevede una eccezione dal collegio giudicante composto da cinque giudici a questa regola nel caso in cui il Collegio è chiamato a giudicare un ricorso contro la decisione del Congresso di non ammettere una causa alla discussione davanti ai Giudici: "... recursus, quoties dantur, adversus decretum reiectionis in Congressu latum, definiri possunt a Collegio trium iudicum". Il motivo della proposta è di agevolare la definizione delle cause. L'art. 21 *Lex propria* permette al Prefetto di affidare alcuni determinati giudizi¹⁶ a Collegi di tre giudici anziché cinque al fine di favorire la celerità della decisione.

Il fatto che la Segnatura giudica o per collegi o in sessione plenaria spetta alla sua struttura, mentre la composizione concreta dei collegi – cinque o tre giudici – spetta piuttosto al suo *modum agendi*.

4. La sostituzione dell'ufficio del Difensore del Vincolo Sostituto con la creazione di un altro ufficio di Promotore di Giustizia Sostituto

Nel 1977, quando l'ufficio del Sottosegretario è stato di fatto soppresso, sono stati aggiunti i nuovi uffici del Promotore di Giustizia Sostituto e del Difensore del Vincolo Sostituto. L'esperienza di questi trent'anni ha dimostrato che il lavoro del Promotore di Giustizia è notevolmente più ampio rispetto a quello del Difensore del Vincolo. Di conseguenza, l'art. 7, § 1 *Lex propria* provvede con *saltem duo (Promotores Iustitiae) Substituti*, mentre l'art. 8 sul Difensore del Vincolo non fa menzione di un suo Sostituto.

Le norme procedurali della *Lex propria* hanno definito più attentamente il ruolo del Promotore di Giustizia e delle sue incombenze e prerogative costituendo un'acquisizione importante ed una manifestazione pratica di sollecitudine per la verità e la giustizia nell'operato del Supremo Tribunale.

L'esperienza ha dimostrato che la mole di lavoro del Promotore di Giustizia è notevolmente più ampia rispetto a quella del Difensore del Vincolo.

16. Cf. gli artt. 42 e 84 della *Lex propria*.

5. La soppressione del Collegio dei Prelati Votanti

Non ci sono più due categorie di consultori, Votanti e Referendari. L'art. 10 della *Lex propria* sopprime la figura storica di "Votante" ed applica il titolo "Referendario" a tutti i Consultori del Supremo Tribunale. Nelle *Normae speciales* i Referendari e i Votanti venivano descritti con due serie di funzioni diverse. Nella prassi recente della Segnatura Apostolica a questa distinzione funzionale non veniva data rilevanza, così che la *Lex propria* conserva soltanto il titolo più venerabile di *Referendari* per tutti i Consultori del Supremo Tribunale¹⁷.

6. La normativa circa la *exceptio suspicionis* (artt. 23-24 *Lex propria*)

Per la *exceptio suspicionis* contro il Prefetto o un Cardinale Giudice si è seguita la risposta autentica della Pontificia Commissione per l'interpretazione dei Decreti del Concilio Vaticano II del 1 luglio 1976: "res deferatur Summo Pontifici"¹⁸. La *Lex propria* provvede negli artt. 23-24 per tutti gli altri casi di *exceptio suspicionis* secondo la normativa dei cann. 1447-1451 CIC.

7. Il divieto per gli Avvocati di trasmettere copia di atti della causa alle parti

L'art. 26, § 1 ha inserito nella *Lex propria* un prescritto analogo a quello dell'art. 235, §§ 1-2 *Dignitas Connubii*, ossia il dovere deontologico degli Avvocati di non trasmettere alle parti copia di atti della causa. Si tratta di un obbligo grave: grave, per il fatto che si assiste a volte ad un uso distorto di atti giudiziari di Tribunali ecclesiastici da parte dei mezzi di comunicazione o della magistratura civile di atti canonici, con grave pericolo di impedimento della libertà nell'esercizio della giurisdizione ecclesiastica. Rimane salvaguardato il diritto di difesa, espresso in modo peculiare nel

17. Cf. gli artt. 3, 9-10 della *Lex propria*.

18. "(1) Utrum proponi possit exceptio suspicionis adversus singulos S.R.E. Cardinales Signaturae Apostolicae, et quatenus affirmative: 2) Quenam via et ratio sit sequenda ad exceptionem suspicionis definiendam. R. – Affirmative ad primum, seu exceptiones suspicionis adversus singulos S.R.E. Cardinales Signaturae Apostolicae 'moveri' posse, ad secundum res deferatur Summo Pontifici" (Pontificia Commissio decretis Concilii Vaticani II interpretandis, 1. 7. 1976, in : AAS 68 [1976], 635); cf. anche L. DEL AMO, *La excepción de sospecha contra los Cardenales de la Signatura Apostólica*, in: *Revista española de derecho canónico* 32 (1976), 354.

can. 1598, che la *Lex propria* non cita, come d'altronde fa per molti altri prescritti codiciali processuali, che si intendono recepiti *ex natura rei* o almeno in forza del prescritto dell'art. 122 *Lex propria*.

V.- LA COMPETENZA DELLA SEGNAURA APOSTOLICA (TITOLO II)

1. I ministri dei tribunali passibili di sanzioni

La competenza della Segnatura non è stata estesa rispetto agli artt. 121-124 della Cost. Ap. *Pastor bonus*. Il titolo II ha specificato, però, che anche ministri dei tribunali possano essere oggetto di sanzioni come gli avvocati (art. 35, n. 1 *Lex propria*: “in ministros tribunalium”). La denominazione “rectae administrationi iustitiae invigilare” (art. 124, n. 1 Cost. Ap. *Pastor bonus*) contiene questa competenza e la prassi della Segnatura Apostolica l'ha dimostrato intervenendo disciplinarmente anche avverso ministri dei tribunali. L'art. 35, n. 1 della *Lex propria* è più equilibrato nella sua espressione, e meno suggestivo contro gli avvocati.

2. La facoltà di dispensare dalle leggi processuali estesa alle Chiese Orientali (art. 35, n. 2 *Lex propria*)

Secondo il prescritto dell'art. 124, n. 2 Cost. Ap. *Pastor bonus* compete alla Segnatura Apostolica anche “videre de petitionibus Sedi Apostolicae porrectis ad obtinendam (...) aliam gratiam relative ad iustitiam administrandam” (cf. art. 35, n. 2 *Lex propria*). Data la materia di competenza della Segnatura Apostolica (l'amministrazione della giustizia) e considerato il concetto di grazia (che comprende la dispensa dalle leggi ecclesiastiche), l'interpretazione delle grazie di cui è competente la Segnatura Apostolica conduce ad includere la dispensa dalle leggi processuali.

Nell'art. 35, n. 2 che trova origine nell'art. 124, n. 2 (“videre de petitionibus Sedi Apostolicae porrectis ad obtinendam causae commissionem apud Rotam Romanam, vel aliam gratiam relative ad iustitiam administrandam”) si indica chiaramente che la Segnatura, nonostante il principio generale espresso nel can. 1537 CEO (“Dispensationi obnoxiae non sunt ... leges processuales ...”), può anche dispensare dalle leggi processuali (“videre de petitionibus Sedi Apostolicae porrectis ad obtinendam ... dispensationem a legibus processualibus, Ecclesiis orientalibus haud exclusis, ...”).

L'art. 35, n. 2 della *Lex propria* specifica che le grazie che la Segnatura Apostolica può concedere comprendono anche la dispensa dalle leggi processuali per le Chiese Orientali. Poiché il can. 1537 CCEO recensisce le leggi processuali tra quelle che “dispensationi obnoxiae non sunt”, nacque il dubbio se la Segnatura Apostolica avesse la facoltà di dispensare dalle leggi processuali orientali. Il dubbio è stato già risolto positivamente in forma generale dal *Rescriptum ex Audientia* del 22 novembre 1995¹⁹. Analogo problema interpretativo non si è posto per il Codice di Diritto Canonico, secondo il quale le leggi processuali sono annoverate tra quelle la cui dispensa non rientra tra le facoltà del Vescovo diocesano (cf. can. 87, § 1).

VI.- IL PROCESSO GIUDIZIALE (TITOLO III)

Si tratta di una competenza giudiziale della Segnatura Apostolica in prevalente riferimento a decisioni della Rota Romana e attualmente di non eccessiva consistenza rispetto alla mole di pratiche che la Segnatura Apostolica svolge.

1. La querela di nullità

La scissione tra il giudice dell'appello (Rota Romana) e il giudice della querela di nullità (Segnatura Apostolica) potrebbe spingere in alcuni casi ad utilizzare la querela di nullità come mezzo dilatorio, per cui l'art. 53, § 2 *Lex propria* consente alla Segnatura Apostolica, dopo aver preso visione della fondatezza del ricorso, di permettere alla Rota Romana di procedere oltre.

La Segnatura Apostolica, utilizzando la clausola, potrebbe permettere anche solo la prosecuzione del processo di appello fino alla conclusione in causa, senza consentire all'emanazione della decisione definitiva. A tal riguardo si deve tener presente che, a rigore, l'art. 53, § 2 *Lex propria* vieta solo che la decisione dell'appello preceda la decisione sulla querela di nullità, ma non vieta che il processo di appello proceda fino alla vigilia della sentenza e qui attenda la decisione sulla querela di nullità. In questo contesto “nisi Signatura Apostolica aliud decreverit” permette anche alla Segnatura Apostolica di decidere, se del caso, la sospensione del processo di appello.

19. IOANNES PAULUS PAPA II, *Rescriptum ex Audientia*, 22 nov. 1995 (non pubblicato).

2. La nuova proposizione della causa

L'art. 58 riprende alla lettera (con la sola aggiunta del termine perentorio di presentazione) il testo dell'art. 122, n. 2 Cost. Ap. *Pastor bonus*, che è lo *ius vigens* in materia. Così mantiene nell'art. 58 una formulazione che non risolve il problema di una prassi processuale della Rota Romana e della Segnatura Apostolica in cui, dopo un primo rigetto in Rota della richiesta di nuovo esame, alle parti è consentito di scegliere se ricorrere al Turno rotale superiore e poi alla Segnatura Apostolica, oppure direttamente alla Segnatura Apostolica.

3. Non è ammesso il ricorso al Collegio dei Giudici contro il rigetto operato dal Congresso

Siccome la questione sulla concessione della *nova causae propositio* perviene alla Segnatura Apostolica dopo che essa è stata trattata e rigettata per una o due volte dalla Rota Romana e parrebbe veramente troppo prevedere ancora due passaggi in Segnatura Apostolica²⁰.

La domanda di *nova causae propositio* corrisponde nella sua natura fondamentale ad un esame del (rigetto del) libello. Per tale motivo non è ammesso neppure un contraddittorio pieno. Il rigetto della domanda di *nova causae propositio* non impedisce la riproposizione della domanda stessa seppure con nuovi e diversi argomenti.

D'altronde il solo passaggio al Collegio, senza il filtro del Congresso, potrebbe portare al Collegio cause proseguite con scopo chiaramente o unicamente dilatorio. Questo inconveniente non v'è per la domanda di *restitutio in integrum* avverso una decisione rotale, perché essa è presentata *prima vice* in Segnatura Apostolica.

4. Eccezione di sospetto verso un Giudice della Rota Romana

L'art. 63, § 2 assicura al Giudice ricusato il diritto di essere ascoltato dal Segretario della Segnatura Apostolica, che può, se del caso, autonomamente richiedere di poterlo ascoltare.

20. Cf. Z. GROCHOLEWSKI, *Ricorso al Collegio dei Cardinali contro la decisione del Congresso presso la Segnatura Apostolica*, in *Raccolta di scritti in onore di Pio Fedele*, I, Perugia 1984, p. 465.

Riguardo alle cause contenziose o penali avverso un Giudice della Rota Romana si è ripreso alla lettera il prescritto dell'art. 122, n. 3 della Cost. Ap. *Pastor bonus* e del can. 1445, § 1, n. 3, ritenendo non opportuno riconsiderare l'art. 43, § 1 delle *Normae Rotae Romanae Tribunalis*²¹. Poiché sono cause penali o contenziose da trattare fin dal primo grado e in merito, è evidente che la Segnatura Apostolica le tratta seguendo il diritto processuale rispettivamente penale e contenzioso del Codice (cf. art. 66, § 1 *Lex propria*).

VII.- IL PROCESSO CONTENZIOSO-AMMINISTRATIVO (TITOLO IV)

IL TITOLO IV DELLA LEX PROPRIA RIGUARDA LA COMPETENZA SUL CONTENZIOSO-AMMINISTRATIVO DI CUI ALL'ART. 123 DELLA COST. AP. PASTOR BONUS²².

La diminuzione degli articoli nella *Lex propria* è significativa. I singoli articoli sono, inoltre, più brevi di quelli, a volte molto verbosi, delle *Normae Speciales* perché rimandano in alcuni casi alla normativa prevista per il processo giudiziale presso la Segnatura Apostolica.

Le novità in questo titolo sono più numerose per il fatto che le *Normae speciales* nel 1968 emanarono una normativa su una competenza allora nuova, attribuita alla Segnatura Apostolica dagli artt. 106-107 *Regimini Ecclesiae Universae*²³ e pertanto realmente *ad experimentum*. La maggior parte delle novità recepisce comunque la prassi che già da anni è applicata in Segnatura e che ha dato buona prova di sé sul versante pratico-applicativo.²⁴

21. L'art. 43, § 1 delle Norme del Tribunale della Rota Romana del 1994 stabiliscono: "Auditores qui secretum violaverint aut ex dolo grave litigantibus detrimentum attulerint, tenentur de damnis ad instantiam partis laesae, vel etiam ex officio, Signaturae Apostolica iudicio, a Romano Pontifice confirmato".

22. Cf. can. 1445, § 2; art. 34 *Lex propria*.

23. PAULUS PAPA VI, Const. Ap. *Regimini Ecclesiae universae*, 15 agosto 1967, De Romana Curia, in: AAS 59 (1967), artt. 106-107.

24. F. DANEELS, *La nuova 'Lex propria' del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica*, in: *L'Osservatore Romano*, 24 dicembre 2008, an. 148 (2008), n. 299, p. 7.

1. Il rigetto in limine da parte del Segretario della Segnatura Apostolica

L'ultimo criterio è stato quello di rendere più snella la procedura, così da abbreviare i tempi delle cause e giungere rapidamente alla decisione. In questa luce, ad es., vanno lette due proposte di riforma, sulle quali la Plenaria è chiamata ad esprimersi: la preclusione di accesso al Collegio di un ricorso rigettato *in limine* dal Segretario e successivamente dal Congresso; la possibilità di un Collegio di tre Giudici nel caso di ricorso rigettato dal Congresso e quindi non ammesso *ad disceptationem*.

Il rigetto *in limine* da parte del Segretario della Segnatura Apostolica non era presente nelle *Normae speciales*²⁵, ma da alcuni decenni è stato introdotto *praeter ius* nella prassi della Segnatura e riceve conferma nell'art. 76 *Lex propria*. La sua utilità consiste nel rigetto immediato di ricorsi che si presentano a prima vista e con evidenza sprovvisti di quegli elementi che sono richiesti assolutamente per il ricorso legittimo. A contrappeso di questa facoltà è posta comunque la facoltà di ricorrere al Congresso avverso il rigetto *in limine* (cf. art. 76, § 3 *Lex propria*).

L'assenza di un "presupposto" del ricorso è stato ampliato dall'elencazione esemplificativa di cui all'art. 76, § 1 *Lex propria*, in correlazione con l'oggetto del rigetto in Congresso, che è definito quale assenza di presupposto o fondamento del ricorso (cf. art. 83, § 1 *Lex propria*).

Il Segretario può procedere solo dopo aver sentito il Promotore di Giustizia, in ragione della rilevanza che il rigetto *in limine* del Segretario assume (cf. art. 76, § 4 *Lex propria*).

2. La remissione in terminis rimane riservata al solo Romano Pontefice

Poiché il termine per ricorrere alla Segnatura è utile, ma perentorio (sessanta giorni: artt. 34, § 1 e 74, § 1 *Lex propria*, contrariamente all'art. 123, § 1 Cost. Ap. *Pastor bonus*)

La sua derogazione è riconosciuta nell'art. 74, § 2 *Lex propria* al solo Romano Pontefice. Infatti, nonostante l'apparenza, la *remissio in terminis* è una decisione di notevolissima importanza e la prassi sinora è stata quella di ritenerla di competenza esclusiva del Romano Pontefice per tre motivi:

25. PAULUS PAPA VI, *Normae speciales* del 23 marzo 1968, pubblicato in: *Institutum Iuridicum Claretianum, Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, cura et studio X. OCHOA / D. J. ANDRÉS GUTIÉRREZ, vol. III, col. 5321-5332.

1) La prima attiene al fatto che si tratta di un termine perentorio e, per di più, analogo al *fatale legis* dell'appello di cui al can. 1630, § 1.

2) La seconda attiene al fatto che la *remissio in terminos* può andare ad incidere su diritti acquisiti. Si pensi, per esempio, a che cosa significhi concedere la *remissio in terminos* in un ricorso avverso la rimozione di un parroco, quando il Vescovo diocesano abbia già nominato legittimamente il successore in quanto ormai decorsi inutilmente i termini per ricorrere.

3) La terza ragione attiene al fatto che la Segnatura Apostolica nel caso dispenserebbe *in re sua*. La qual cosa ha riflessi di odiosità e può avere l'apparenza di parzialità.

D'altro canto i termini di cui qui si tratta sono i sessanta giorni perentori per la proposizione del ricorso presso la Segnatura Apostolica (cf. art. 123, § 1 Cost. Ap. *Pastor bonus*). Tale termine è soggetto alla prescrizione del can. 201, § 2 circa il tempo utile, che permette una valutazione equitativa del termine stesso.

3. La ricorribilità del decreto del Congresso

La constatazione che nella pratica il rigetto del ricorso da parte del Congresso è stato finora quasi sempre confermato dal Collegio dei Giudici ha fatto sorgere l'interrogativo se mantenere o abrogare la facoltà di ricorso al Collegio dei Giudici avverso il rigetto del Congresso.

La soluzione media e innovativa della *Lex propria* prevede:

a) La possibilità di ricorrere al Collegio dei Giudici avverso il rigetto del ricorso da parte del Congresso (cf. art. 84 *Lex propria*).

b) Il Collegio che potrà giudicare tale ricorso è stato ristretto a soli tre giudici, anziché cinque (cf. art. 84 *Lex propria*; cf. pure artt. 42 e 21 *Lex propria*). La celerità è favorita dalla maggiore facilità di formazione del Collegio, che peraltro si trova ad avere oggetto di giudizio non già il ricorso nel suo insieme, ma solo il *fumus boni iuris* del medesimo.

L'art. 76, § 4 stabilisce una eccezione la preclusione dell'accesso al Collegio di quei ricorsi che già sono stati giudicati dal Segretario *in limine* come evidentemente sprovvisti di fondamento e il suo giudizio è stato confermato su ricorso dalla parte, dal Prefetto in Congresso.

4. La procedura nel ricorso al Collegio avverso il rigetto del Congresso

Il ricorso al Collegio avverso il rigetto del Congresso perviene al Collegio nello stato in cui si trova, ovvero senza ulteriore attività istruttoria e dibattimentale. L'art. 84 *Lex propria* rinvia all'art. 42 che contiene delle novità:

- a) l'avvertimento del diritto a ricorrere al Collegio nello stesso decreto di rigetto (art. 42, § 1 *Lex propria*);
- b) la specificazione che il termine per ricorrere è di dieci giorni (art. 42, § 2 *Lex propria*);
- c) la facoltà dell'altra parte di presentare le sue osservazioni (art. 42, § 3 *Lex propria*), senza però che segua un dibattito tra le parti.

Questa normativa posta sistematicamente nell'art. 42 *Lex propria* e richiamata dall'art. 84 *Lex propria* per il titolo IV sul contenzioso amministrativo, dove troverà maggiore applicazione.

5. La querela di nullità e la domanda di restituzione in integrum avverso sentenze del Collegio della Segnatura

L'art. 91, § 1 *Lex propria* recepisce la recente giurisprudenza che ammette la querela di nullità e la domanda di restituzione *in integrum* avverso sentenze del Collegio della Segnatura Apostolica²⁶. Questi rimedi sono previsti solo avverso sentenze del Collegio su ricorsi ammessi dal Congresso *ad disceptationem* di fronte al Collegio medesimo; le decisioni, invece, del Collegio su ricorsi rigettati dal Congresso sono denominate *decreti definitivi* e non sono passibili di alcuna impugnazione.

6. La facoltà del Collegio di statuire le conseguenze dell'illegittimità pronunciata

L'art. 90 *Lex propria* intende applicare al caso peculiare del contenzioso amministrativo di legittimità il prescritto del can. 1611, n. 2 sulla funzione della sentenza: "determinare quae sint partium obligationes ex iudicio ortae et quomodo implendae sint". L'art. 90 da un lato impedisce che si cada nell'assoluto formalismo che ritiene la decisione della Segnatura la me-

26. Cf. J. LLOBELL, *Note sull'impugnabilità delle decisioni della Segnatura Apostolica*, in: *Ius Ecclesiae* 5 (1993) 675 - 698.

ra dichiarazione dell'illegittimità dell'atto impugnato, dall'altro contribuisce a permettere al Collegio di fare giustizia laddove gli elementi a disposizione sia in fatto sia in diritto permettono di trarre dalla illegittimità dichiarata effetti o conseguenze necessarie, immediate e dirette.

7. L'esecuzione delle decisioni della Segnatura Apostolica

E' nuova l'intera sezione sull'esecuzione delle sentenze (artt. 92-94 *Lex propria*). È apparso opportuno identificare il soggetto tenuto all'esecuzione ordinariamente ("Nisi aliud statuatur") nel Dicastero che ha emanato o confermato l'atto impugnato (art. 92, § 1 *Lex propria*). Solo nel caso in cui l'esecuzione non avvenga, su istanza di parte, l'esecuzione è affidata al Supremo Tribunale, che informa la Superiore Autorità (art. 92, § 2 *Lex propria*). La clausola "nisi aliud statuatur" permette al Collegio della Segnatura di valutare in un caso l'opportunità di affidare direttamente l'esecuzione all'Autorità ecclesiastica inferiore che ha emanato l'atto impugnato, senza dover necessariamente coinvolgere in forma diretta il Dicastero della Curia Romana.

Mentre l'art. 93, §§ 1-2 *Lex propria* segue per quanto possibile i cann. 1654, § 1 e 1652, § 2 sull'esecuzione nel processo contenzioso ordinario. I §§ 3-4, invece, prevedono delle cautele per arginare il tentativo dell'Autorità ecclesiastica (inferiore), quasi cercando di aggirare e mettere nel nulla la pronuncia della Segnatura Apostolica ripetendo tale quale l'atto impugnato e dichiarato illegittimo.

La riproposizione dell'atto impugnato è legittima se si tratta di una decisione che accerta l'illegittimità *in procedendo*, purché avvenga tenendo conto dei rilievi contenuti nella pronuncia della Segnatura (cf. can. 16, § 3) che ha accertato l'illegittimità. La Segnatura Apostolica può disporre modi e termini per evitare una riproposizione emulativa dell'atto dichiarato illegittimo.

Se si tratta, invece, di una decisione che accerta l'illegittimità *in discernendo*, l'Autorità ecclesiastica deve di nuovo "vedere", ossia valutare di nuovo l'oggetto dell'atto dichiarato illegittimo: non può perciò semplicemente riproporlo.

Il terzo settore riguarda le controversie che possono sorgere nella modalità di esecuzione (cf. art. 94 *Lex propria*), per esempio, il computo del danno pecuniario, che sono risolte dal Congresso. La questione se la deci-

sione può essere ripetuta è stata risolta dall'art. 91, § 2 *Lex propria*. Si prevede l'*actio iudicati* o un nuovo ricorso. In questi casi, *positis ponendis*, potrebbero giungere fino all'esame in Collegio.

8. La sospensione dell'atto impugnato

L'istituto della sospensione gioca un ruolo chiave nella prevenzione delle problematiche sulla esecuzione. Infatti, l'atto impugnato non eseguito, una volta dichiarato illegittimo, non produce ordinariamente materia di restituzione.

Le moderate innovazioni lasciano intatta la normativa codiciale esistente, in sé sufficientemente equilibrata nella determinazione dei casi di sospensione (completa o parziale) *ex ipso iuris praescripto*. Le innovazioni riguardano piuttosto l'ambito processuale, che permette una maggiore efficacia delle sospensioni previste dallo stesso CIC rispettivamente CCEO.

9. La nuova sezione normativa sulla riparazione dei danni

La sezione normativa sulla riparazione dei danni è del tutto nuova pur trovando il suo fondamento nell'art. 123, § 2 della Cost. ap. *Pastor bonus*.

L'art. 101 *Lex propria* stabilisce i termini entro cui è possibile esperire presso la Segnatura Apostolica l'azione di danni. La *delibatio oralis summaria*, corrispondente alla *contestatio litis* e alla determinazione della *formula dubiorum*, è parso il momento, in cui tutte le richieste in vista della decisione del Collegio devono essere definitivamente formulate.

L'art. 102 determina il soggetto tenuto alla riparazione dei danni, l'art. 103 recepisce il prescritto del can. 1730, § 1 relativo al rapporto tra processo penale e processo contenzioso. Ragioni di celerità possono consigliare in qualsiasi fase (precollegiale: da parte del Prefetto; collegiale: da parte del Collegio) che il processo contenzioso sia rinviato alla conclusione del processo contenzioso amministrativo.

VIII.- LA VIGILANZA PER LA RETTA AMMINISTRAZIONE DELLA GIUSTIZIA NELLA CHIESA

Più articolata rispetto alle norme del 1968²⁷ è la normativa sulla vigilanza per una retta amministrazione della giustizia con norme speciali di

27. PAULUS PAPA VI, *Normae speciales* del 23 marzo 1968, pubblicato in: INSTITUTUM IURIDICUM CLARETIANUM, *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, a cura di X. OCHOA / D. J. ANDRÉS GUTIÉRREZ, vol. III, col. 5321-5332.

procedura le sanzioni disciplinari, i ricorsi gerarchici, le commissioni pontificie ed altri rescritti, la dichiarazione di nullità del matrimonio nei casi in cui non occorre un'ulteriore investigazione e discussione

1. I principali modi di intervento per salvaguardare la retta amministrazione della giustizia

Gli artt. 110-112 *Lex propria* propongono i principali modi di intervento nell'ambito della *vigilanza sulla retta amministrazione della giustizia*, uno dei compiti più impegnativi, delicati ed urgenti. La Segnatura può dare precetti ai tribunali per far osservare sia la retta giurisprudenza²⁸ che la retta procedura e perfino sospendere l'esecuzione di qualche decisione giudiziale (art. 111, § 1). La Segnatura può chiedere al Sommo Pontefice la facoltà di giudicare anche *de merito*, "quoties ad rectam iurisprudentiam tuendam necessarium videatur" (art. 111, § 3).

Gli artt. 110-112 *Lex propria* spiegano l'attività della Segnatura, nell'ambito della sua competenza. Una vigilanza più estesa e incisiva richiederebbe un ampliamento delle competenze e dell'organigramma della Segnatura che comprende attualmente quindici persone, inclusi gli uscieri. Comunque sia il compito di "consulere ut iustitia in Ecclesia recte administretur" (art. 121 Cost. Ap. *Pastor bonus*) che quello di vigilare sulla retta amministrazione della giustizia (art. 124, n. 1 Cost. Ap. *Pastor bonus*) per natura loro non comprendono soltanto la possibilità di agire contro gli abusi, ma anche di promuovere detta retta amministrazione positivamente.²⁹

In occasione della convocazione di tutto il collegio dei Giudici il 14 novembre 1992 per decidere alcune cause, essi con la partecipazione del Segretario, hanno discusso sulla proposta di "Responsio... ad propositum quaesitum de can. 1673, 3° C.I.C." è pubblicata la risposta³⁰.

28. Cf. G. P. MONTINI, *L'unità della giurisprudenza: Segnatura Apostolica e Rota Romana*, in: *I giudizi nella Chiesa. Il processo contenzioso e il processo matrimoniale* (XXIV Incontro di Studio, Villa Luzzago - Ponte di Legno, 30 giugno - 4 luglio 1997, Quaderni della Mendola, n. 6), Milano 1998, 219 - 244.

29. Cf. D. M. Meier, *Die Antwort des höchsten Gerichtes der Apostolischen Signatur vom 1. Februar 1990 auf eine vorgelegte Frage zu c. 1684 CIC*, in: *De processibus matrimonialibus* 2 (1995) 295 - 299; A. MENDONÇA, *The Apostolic Signatura's Recent Declaration on the Necessity of Using Experts in Marriage Nullity Cases*, in: *Studia canonica* 35 (2001), 33 - 58.

30. SUPREMUM SIGNATURAE APOSTOLICAE TRIBUNAL, *Decretum generale*, 6 maii 1993, Responsio ad propositum quaesitum de can. 1673, n. 3 CIC, in: AAS 85 (1993) 969-970.

Si prevede di coinvolgere maggiormente i Giudici-Membri della Segnatura, attraverso la convocazione periodica di Plenarie per esaminare questioni generali riguardanti la retta amministrazione della giustizia (cf. art. 112 *Lex propria*).

Negli artt. 106-109 *Lex propria* è stata introdotta per la prima volta una procedura che rende più sicuro e prudente l'esercizio delle facoltà della Segnatura. Se apparisse necessario alla difesa della retta giurisprudenza l'art. 111, § 3 *Lex propria* prevede una istanza al Romano Pontefice per poter giudicare una causa anche nel merito.

2. La procedura da osservarsi nell'esercizio della vigilanza

L'art. 114 è dedicato ai *ricorsi gerarchici* rivolti alla Segnatura nell'ambito della retta amministrazione della giustizia, per es. la rimozione di un giudice dal suo ufficio in tribunale oppure la non ammissione di un avvocato nell'albo.

Le *commissioni (pontificie) e altri rescritti* vengono trattati agli artt. 115-117. L'art. 115, § 2 stabilisce che la commissione di una causa alla Rota Romana o la dispensa della doppia conforme possono essere concesse soltanto in Congresso. La dispensa della doppia conforme veniva alcune volte concessa (per es. in pericolo di morte) da parte della Segnatura in virtù dell'art. 124, n. 2 Cost. Ap. *Pastor bonus*.³¹

Nelle richieste di grazia occorre la giusta e ragionevole causa e si osserva il limite della grazia costituito da ciò che essenzialmente costituisce il processo giudiziale (art. 115, § 4 *Lex propria*).

3. La facoltà di giudicare una causa anche nel merito

La *vigilanza sulla retta amministrazione della giustizia* è diventato uno dei compiti più impegnativi, delicati ed urgenti della Segnatura. Gli artt. 110-112 propongono i principali modi di intervento al riguardo. Va osservato che l'art. 111, § 3 menziona appositamente che la Segnatura possa chiedere al Sommo Pontefice la facoltà di giudicare anche "de merito", "quoties ad rectam iurisprudentiam tuendam necessarium videatur". Siccome in questo campo la Segnatura di per sé non agisce come tribunale, l'art. 111

31. Cf. G.P. MONTINI, *La prassi delle dispense da leggi processuali del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica*, in *Periodica* 94 (2005) 43-117, vedi 98-112.

prevede in conformità al disposto dell'art. 11, § 3 Cost. Ap. *Pastor bonus* la partecipazione del Segretario con diritto di voto alle sessioni dei membri della Segnatura per l'esame di decreti generali esecutori o istruzioni che essa intende emanare.

Nelle controversie deferite alla Segnatura Apostolica dal Sommo Pontefice (*motu proprio o ex instantia partis*) e da Dicasteri della Curia Romana non esiste il vincolo di "videre (tantum) de legitimitate actus", come nelle *contentiones* deferite alla medesima Segnatura Apostolica *per recursus*. Si giustifica a partire da questo il riferimento alle norme del processo contenzioso ordinario.

Ulteriore chiarezza potrebbe provenire dalla inserzione di "sibi delatis" tra "administrativis" e "definiendis", così da evidenziare meglio che la norma si riferisce solo alle controversie di cui all'art. 123, § 3 Cost. Ap. *Pastor bonus*: "Cognoscit etiam de aliis controversiis administrativis, quae a Romano Pontifice vel a Romanae Curiae Dicasteriis ipsi deferantur necnon de conflictibus competentiae inter eadem Dicasteria."

4. La nuova procedura prevista per l'applicazione delle sanzioni disciplinari

Il can. 1445, § 3, n. 1 (cf. art. 124, n. 1 Cost. Ap. *Pastor bonus*) collocava la competenza disciplinare sugli avvocati³² non più tra quelle giudiziali, ma amministrative. L'art. 113 estende la vigilanza sulla retta amministrazione della giustizia anche ai ministri dei tribunali e si prevede una apposita procedura sviluppata nella prassi.

Trattandosi di una causa disciplinare davanti alla Segnatura Apostolica, il Promotore di Giustizia promuove l'azione a norma dell'art. 7, § 2 ed in tale veste scrive in risposta alla difesa dell'interessato, a cui, comunque, spetta l'ultima parola prima del Congresso. C'è, però, la possibilità di istituire una causa contenzioso-amministrativa contro la misura disciplinare ed in tal caso il Promotore di giustizia deve agire *super partes* (cf. art. 7, § 2) e dovrà essere svolta quindi la funzione di Promotore di giustizia da una persona diversa da quella che nella causa disciplinare ha promosso e sostenuto l'azione disciplinare.

32. Cf. R. L. BURKE, *Abogados, uniones matrimoniales irregulares y causas de nulidad matrimonial. Texto y comentario de una Respuesta del Tribunal Supremo de la Signatura Apostólica*, in: *Revista española de derecho canónico* 51 (1994) 639 - 645.

5. La dispensa dalla doppia conforme nelle cause di nullità matrimoniale

Il Prefetto può concedere la dispensa dalla doppia conforme nelle cause di nullità matrimoniale solo in Congresso, dopo la debita procedura (art. 115, § 2 *Lex propria*). Si tratta di una dispensa della doppia conforme concessa dal 1970 fino all'entrata in vigore del CIC negli Stati Uniti, Canada e Australia per centinaia di migliaia di casi. Non pare ragionevole oggi negare la facoltà per casi particolari, eccezionali ed urgenti al Prefetto del Supremo Tribunale dopo il severo vaglio del Congresso secondo la procedura prevista (cf. art. 115, §§ 1-2 e 4 *Lex propria*).

6. la menzione della dichiarazione di nullità nel processo sommario

Il can. 249, § 3 del CIC/1917 attribuiva alla Congregazione per la Disciplina dei Sacramenti il compito di vedere delle “quaestiones de validitate matrimonii, quas tamen, si accuratiorem disquisitionem aut investigationem exigant, ad tribunal competens remittat”. Papa Paolo VI ha concesso questa competenza alla Segnatura in data 21 marzo 1974 in seguito alla *Regimini Ecclesiae universae*. Le decisioni possono essere prese in Congresso con un previo voto “pro rei veritate”. Si tratta di casi rari che per lo più provengono da regioni dove non ci sono tribunali operanti. Qualora invece una tale questione pervenga da una regione dove ci sono tribunali operanti, è prassi della Segnatura di non trattarla, anche se il caso appare evidente.

L'art. 118 *Lex propria* spiega la competenza proveniente dal can. 249, § 3 CIC/17 e recentemente citata nell'articolo 5, § 2 della Istruzione *Dignitas connubii*, di cui si è preferito omettere il comma “in quibus nullitas evidens apparet”³³, perché non presente nel testo fondativo del CIC/17 e perché anche in questi casi è necessaria e sufficiente la certezza morale (cf. can. 1608). È pure stata omessa appositamente nell'art. 118 la clausola “per viam administrativam”, perché la Segnatura non agisce nel caso con la discrezione del Superiore per il bene comune, ma nel suo compito di rendere giustizia. Si tratta di una competenza che viene raramente usata, ma che viene in aiuto a quei fedeli che altrimenti non possono ricevere giustizia, specialmente per mancanza di tribunali operanti nel luogo.

33. Art. 5, § 2 Istr. *Dignitas Connubii*.

7. La concessione del decreto di esecutività in vista degli effetti civili

Anche se né il can. 1445 né l'art. 124 Cost. Ap. *Pastor bonus* non ne facciano menzione, gli artt. 119-121 trattano dei *decreti di esecutività al fine di ottenere gli effetti civili* delle dichiarazioni di nullità matrimoniali nonché, se del caso, dello scioglimento del matrimonio "rato et non consummato", un impegno non trascurabile della Segnatura. I decreti di esecutività non si prestano ad alcuna impugnazione (cf. art. 120, § 1).

Gli artt. 119-121 trattano della concessione del decreto di esecutività in vista degli effetti civili (artt. 119-121 *Lex propria*), competenza menzionata già nell'art. 35, n. 6 e affidata dai concordati con la Repubblica Dominicana³⁴, l'Italia³⁵ ed il Portogallo³⁶ e recentemente negli accordi tra la Santa Sede e la Repubblica del Brasile³⁷ alla Segnatura Apostolica. L'art. 120, § 1 *Lex propria* "Non est locus impugnationi adversus decretum executivitatatis", esclude in base alla natura di mera attestazione dei decreti di esecutività l'impugnazione.

IX.- IL TITOLO VI SULLA NORMATIVA DA APPLICARE

Il titolo VI si occupa della normativa da applicare. La formulazione dell'art. 126 *Normae speciales* è stata migliorata sia sotto il profilo dell'aggiornamento al diritto vigente sia sotto il profilo formale, prevedendo più fonti di supplezza a lacune della *Lex propria*.

Le fonti suppletive sono: il *Codex Iuris Canonici* von 1983, il *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* del 1990, la Cost. Ap. *Pastor bonus* (art. 121-125)³⁸, le norme per gli avvocati della Curia Romana e gli avvocati della Santa Sede³⁹, le interpretazioni autentiche del Pontificio Consiglio

34. *Conventio inter Sanctam Sedem et Rem Publicam Dominicanam*, 16 iunii 1954, in: AAS 46 (1954), 433-457.

35. *Conventio inter Sanctam Sedem et Italiam*, 3. iun. 1985, in: AAS 77 (1985), 521-578.

36. *Conventio inter Apostolicam Sedem et Rem publicam Lusitanam*, 18 maii 2004, in: AAS 97 (2005), 29-50; cf. C. PRESAS BARROSA, *El concordato de 2004 entre la Santa Sede y la República portuguesa*, in: *Anuario de derecho eclesiástico del Estado* 21 (2005), 339 ss.

37. Gli accordi sono stati firmati, ma manca ancora lo scambio degli strumenti di ratifica. Per tale ragione non è ancora avvenuta la pubblicazione negli *Acta Apostolicae Sedis*.

38. IOANNES PAULUS PAPA II, Const. Ap. *Pastor bonus*, 28 iun. 1988, De Romana Curia, in: AAS 80 (1988) 841-912.

39. IOANNES PAULUS PAPA II, Const. Ap. *Pastor bonus*, 28 iun. 1988, De Romana Curia, art. 183-185; IOANNES PAULUS PAPA II., *Litterae apostolicae motu proprio datae Iusti iu-*

per i Testi legislativi nonché il *Regolamento della Curia Romana* del 1999⁴⁰, in cui la Segnatura Apostolica è espressamente menzionata negli art. 3-5, 12, 129 e 135. Sin dalla promulgazione nel mese di gennaio del 2005 viene applicata l'Istruzione *Dignitas Connubii*⁴¹ e sin dal 1 luglio 2005 riguardo ai Tribunali ecclesiastici di lavoro in Germania, sottoposti alla vigilanza della Segnatura Apostolica, dell'Ordinamento della giurisdizione ecclesiastica del lavoro ("*Kirchliche Arbeitsgerichtsordnung*")⁴². In più sono da osservarsi per i singoli stati, i concordati, le convenzioni e gli accordi stipolati con la Santa Sede, il diritto particolare delle rispettive Chiese orientali *sui iuris*, delle Conferenze Episcopali e delle diocesi, il diritto proprio degli Istituti religiosi, gli statuti di associazioni nonché il diritto privato locale per i contratti a norma del can. 1290.

CONCLUSIONE

La *Lex propria* della Segnatura Apostolica contiene norme propriamente processuali che sono vincolanti non soltanto al interno del Dicastero, ma anche per chi ad esso si rivolge. Sotto questo aspetto la *Lex Propria* è più di un regolamento interno del Dicastero.

La *Lex Propria* contiene le norme peculiari della Segnatura, evitando la semplice ripetizione della legislazione universali, alla quale si rimette nel Titolo VI. Si è cercato anche di evitare norme interne piuttosto regolamentari, lasciando questa materia ad un futuro regolamento o almeno alla prassi. Il modo specifico di regolare le cauzioni, le spese, gli onorari e le tasse, è lasciato al giudizio del Congresso.

La *Lex propria* ribadisce il principio che tutte le decisioni della Segnatura Apostolica devono essere motivate e conferma l'impianto di base del processo amministrativo, con un andamento simile a quello del processo

dicis, 28 giugno 1988, in: AAS 80 (1988), 1258-1261; SEGRETERIA DI STATO, *Ordinatio*, 23 luglio 1990, in: AAS 82 (1990), 1630-1634.

40. Vgl. SEGRETERIA DI STATO, *Regolamento Generale de la Curia Romana*, 30 aprile 1999, in: AAS 91 (1999), 629-687.

41. PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGIS TEXTIBUS, Instr. *Dignitas connubii*, 25 ianuarii 2005, Romae 2005.

42. CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Kirchliche Arbeitsgerichtsordnung*, entrata in vigore il 1 luglio 2005, spiegazione in lingua italiana: testo completo in tedesco sul sito Internet: www.erzbistum-koeln.de/export/sites/erzbistum/erzbistum/offizialat/_galerien/download/kago2005.pdf

contenzioso ordinario, con le peculiarità che derivano dalla presenza dell'atto amministrativo, su cui si concentra l'impugnazione, dalla partecipazione dell'Autorità ecclesiastica.

Le novità nel quarto titolo sono numerose rispetto alla normativa sviluppata nelle *Normae Speciales*, anche se la maggior parte delle medesime recepisce la prassi già da anni applicata in Segnatura e che ha dato buona prova di sé sul versante pratico-applicativo.

Le nuove norme tutelano meglio il diritto di difesa, generalizzando l'obbligo della informazione e dell'audizione delle parti (l'espressione "*certiore facta altera parte*" o equivalente è piuttosto ricorrente), esplicitando le facoltà di impugnazione e di ricorso (es. artt. 42 § 1 e 76 § 3 *Lex propria*).

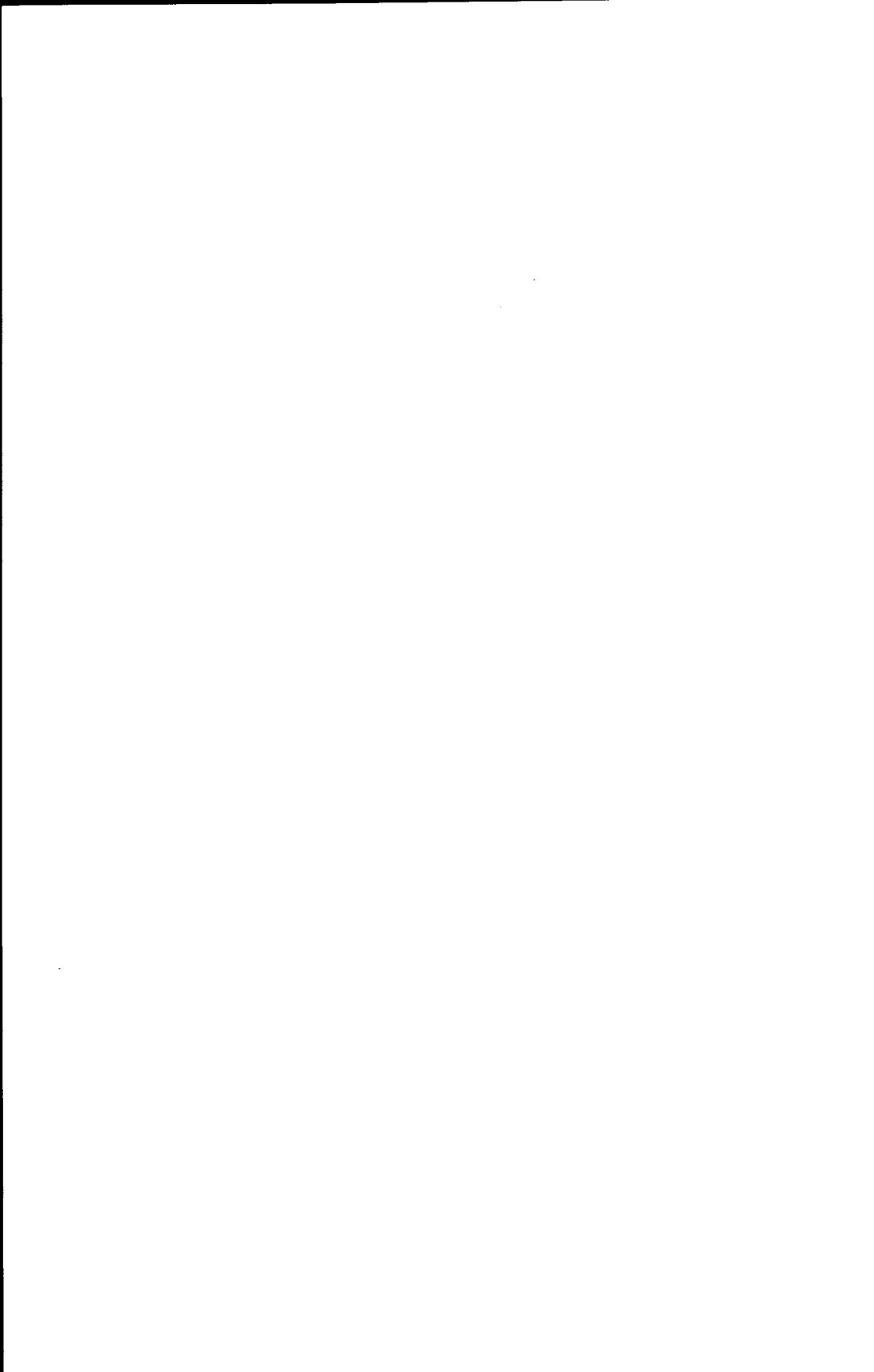
Si evita una rigida indicazione dei termini e si estende l'abilitazione dei patroni (art. 17 § 3 *Lex propria*), cercando di garantire meglio la satisfattoria dell'impugnazione e l'effettiva esecuzione del provvedimento di accoglimento (artt. 90 e 93 *Lex propria*), ampliando l'operatività dei mezzi cautelari (es. artt. 95, 98, 111 § 2, 120 § 2 *Lex propria*), ecc. In quest'ambito logicamente molto è demandato all'avvedutezza ed alla discrezionalità dei ministri del Tribunale Apostolico, ad un prudente uso delle facoltà concesse (es. artt. 27 § 2 e 53 § 2 *Lex propria*).

La parte che chiede e ottiene (anche "ex parte") il gratuito patrocinio non può scegliere il proprio Patrono, ma può sempre chiedere che venga nominato un Patrono specifico, una richiesta che non raramente viene accolta.

Attesi i ripetuti richiami del Sommo Pontefice sulla primaria responsabilità dei Vescovi diocesani riguardante la retta amministrazione della giustizia nelle proprie diocesi, si fa più esplicita e pressante la competenza della Segnatura riguardo alla sua funzione di vigilanza attiva sulla promozione e il retto funzionamento dei tribunali inferiori, sia diocesani che interdiocesani.

Gli artt. 110-113 spiegano le possibilità concrete di intervento.

Per chi si attendeva di più si ricordi che le norme tengono conto del limitato organico della Segnatura Apostolica, composto attualmente da quattordici persone.



NOTAS



LA APLICACIÓN DE LAS NORMAS CANÓNICAS EN LA PASTORAL DE LOS “FIELES NO PRACTICANTES”

Carlos BACCIOLI

SUMARIO: *I.- principios de discernimiento para la acción pastoral. 1. La escasa participación de los fieles cristianos en las actividades de la Iglesia. 2. Las causas de esta crisis. 2.1. De parte de la sociedad: La crisis de los valores religiosos y morales de la cultura contemporánea. 2.2. De parte de los fieles cristianos. 2.3. De parte de los Agentes de Pastoral (Sacerdotes, Diáconos, Laicos). 3. Consecuencias. 3.1. Mayor indiferencia de los fieles cristianos. 3.2. Pasaje a las sectas. 3.3. Abandono total de la religión. 4. Aspectos positivos. II.- importancia de la aplicación de las normas canónicas en el contexto de la caridad. 1. La finalidad de la Pastoral: la salvación de las almas. 2. Etapas. 3. Metodología a seguir: La aplicación de las normas canónicas en el contexto de la caridad.*

I.- PRINCIPIOS DE DISCERNIMIENTO PARA LA ACCIÓN PASTORAL

1. LA ESCASA PARTICIPACIÓN DE LOS FIELES CRISTIANOS EN LAS ACTIVIDADES DE LA IGLESIA

Es un hecho conocido: *la mayoría de los fieles cristianos no frecuentan habitualmente la Iglesia*, de la que se alejan habitualmente después de recibir el Sacramento de la Confirmación.

“En cierta ocasión – escribe el P. Andrew M. Greeley, profesor en la Universidad de Chicago y de Arizona -, tres sacerdotes irlandeses se acurrucaban bajo sus paraguas una tarde de lluvia cerca de un río en el condado de

Mayo. Los tres se quejaban de tener problemas en la azotea... En la azotea de sus iglesias, por supuesto, donde habían tenido que luchar contra una invasión de murciélagos. “Yo tuve que disparar con mi escopeta para asustarlos”, dijo uno de ellos. “No sirvió para nada, sólo conseguí agujerear el campanario.” El segundo sacerdote dijo: “Yo no quería lastimar a los pobrecitos, de manera que los anestesié con cloroformo, los guardé en una caja, los llevé al campo y allí los dejé libres. Pero volvieron al día siguiente... “. “Ustedes no saben nada de nada”, dijo el tercero. “Yo también les di un poco de cloroformo y, luego, los confirmé a todos. Nunca más los vi”¹.

Según el card. Scola, en su “relación antes de la discusión” del Sínodo de los Obispos de 2005, en algunos países europeos los fieles, que habitualmente no frecuentan la Iglesia, superan el 80%.

En Argentina, una encuesta sobre creencias y actividades religiosas realizada en 2008 por el CONICET, determinó que *9 de cada 10 argentinos dijo creer en Dios, aunque no asiste habitualmente a oficios de culto ni expresa sentido de pertenencia a las Iglesias*. Concretamente, el 76% de los argentinos confesó *concurrir poco o nunca*. Una amplia mayoría declaró *“relacionarse con Dios sin intermediarios”* y *“ser religiosa a su manera”*².

“Aun en las naciones de mayor solera y raigambre religiosa, el porcentaje de los que practican los deberes más elementales de la vida cristiana –misa dominical, recepción anual de los sacramentos, etc.– es verdaderamente lamentable. Es menester cerrar completamente los ojos al ambiente que nos rodea, o vivir en absoluto de espaldas a la realidad, para no darse cuenta de este hecho tan cierto como aterrador”³.

Estos fieles se acercan a las Parroquias solamente en ocasión de algunos sacramentos (Bautismo, Primera Comunión, Casamiento de algún familiar o amigo...), o en algunas festividades (Navidad, Domingo de Ramos, Pascua..) o para visitar algún Santuario...

1. A. M. GREELEY, *Autoridad...con encanto*: Criterio n. 2248 (2000), p. 82.

2. Cfr. S. ZIRPOLO, *La fe reciclada*: Rev. Noticias de la semana (Buenos Aires) 10-4-2009, pp. 86-91.

3. A. ROYO MARIN, *Teología de la salvación*, BAC, Madrid 1965, p. 15.

2. LAS CAUSAS DE ESTA CRISIS

2.1. De parte de la sociedad: La crisis de los valores religiosos y morales de la cultura contemporánea

Vivimos en una época que se caracteriza por cambios muy profundos en la forma de pensar y de vivir (GS, nn. 3-10). Muchos de estos cambios son ciertamente positivos pero otros muy negativos. Nos referimos en particular a la profunda *crisis de valores religiosos y morales*⁴.

1) *La crisis de valores religiosos* históricamente se ha caracterizado por el *ateísmo materialista* de ciertas corrientes de la filosofía antigua (griego-romana) y moderna (marxismo, existencialismo, psicoanálisis freudiano...).

En la actualidad esta crisis se manifiesta por el *neo-ateísmo*. Por ejemplo, en el año 2005 se publicó en Francia un "*Tratado de Ateología*", del filósofo Michel Onfray, que desencadenó una encendida polémica en los medios intelectuales franceses, que lo acusaban de "múltiples confusiones" y de "errores históricos". En el 2009 se publicó en Colombia un "*Manual de Ateología*", escrito por 16 autores que hacen gala de su ateísmo. Pero también se han publicado otras obras, como "*El espejismo de Dios*" del etólogo británico Richard Dawkins; o "*Por qué no podemos ser cristianos, y menos aún católicos*" del matemático italiano Piergiorgio Odifreddi; o "*Dios está en el cerebro*" de Alper Matthew, uno de los fundadores de la "*neuroteología*"; o "*El fin de la fe*" de Sam Harris...⁵.

Refiriéndose a este problema monseñor Guillermo Melguizo, vicerrector pastoral del Instituto Teológico para América Latina (ITEPAL) en un artículo, publicado por el Observatorio Pastoral del Consejo Episcopal La-

4. Cfr. S.S. ACQUAVIVA, *El eclipse de lo sagrado en la civilización industrial*, Mensajero, Bilbao 1972.

5. Cfr. P. ODOFREDDO, *Perché non possiamo essere cristiani (e meno che mai cattolici)*, Longanesi, Milano 2007; C. HITCHENS, *Dio non è grande. Come la religione avvelena ogni cosa*, Einaudi, Torino 2007; C.A. Savio, *El camino que aleja de la fe. Quiénes son los activistas argentinos que quieren renunciar a los sacramentos. El neo-ateísmo*: Newsweek, 8 de abril 2009, pp. 36-40; H. WYNARCZIK, *Ateísmo científico y Estado*: ib. p. 41; - *¿ Dios existe ? Un debate entre Benedicto XVI y el filósofo Paolo Flores d'Arcais. Razón, religión y ateísmo*: ib. pp. 42-43; W. MORRIS, *El cerebro crédulo ¿Dios y las experiencias místicas pueden reducirse a meros 'engaños' de nuestra mente ?*: ib. p. 44; J. MEACHAM, *El poscristianismo*: ib. p. 45.

tinoamericano (CELAM), escribe: “Los ateos se hacen cada día más fuertes: ‘los no creyentes se organizan para frenar la beligerancia de las religiones y su poder en el Estado. Sus campañas publicitarias reciben generosas donaciones y aumenta la demanda de apostasía’ (*El País de España*, febrero 2009). Acaba de iniciarse en el Reino Unido la primera campaña ateísta financiada con donaciones de contribuyentes anónimos. En los autobuses de Londres acaba de aparecer este slogan: “*Probablemente no hay Dios, así que deja de preocuparte y disfruta la vida*”. La misma iniciativa se ha puesto en marcha en Washington. Los libros que acometen contra la religión se convierten en superventas y en verdaderos best seller: “*¿Por qué creer en un Dios?, sé bueno por la propia bondad*”.

Hasta hace poco, los ateos no estaban organizados. Pero ahora han empezado a salir del closet. Numerosas personas en España, en Alemania y en Suiza están solicitando la apostasía. Algunos desde luego, por simples razones económicas, por no tener que pagar contribuciones o diezmos a su propia Iglesia. La British Humanist Association es una organización que promueve acabar con la privilegiada posición de la religión en la ley, en la educación, en los medios de comunicación. Las librerías de muchas partes del mundo...se están llenando de libros de científicos e intelectuales y de otros no tanto, que han emprendido la batalla dialéctica a gran escala contra la religión.

Por obra y gracia de tutelas y amenazas desaparecen en muchas partes los símbolos religiosos de aulas y espacios comunes “para garantizar el respeto al derecho de la libertad religiosa”. Y es así como por defender el respeto a las minorías, se falta al respeto a las mayorías. No hay libertad para vivir, defender, proclamar la propia religión, pero sí para atacarla y proscribirla. Hasta hace muy poco asistíamos al fenómeno de que los ateos agresivos o habían desaparecido, o habían escondido sus armas (tal vez como efecto del pluralismo religioso, de la tolerancia, de la libertad religiosa y del respeto a la persona humana). Hasta hace poco, y desde algunas décadas para acá, no se atacaba directamente a Dios, no se lo negaba, simplemente se prescindía de Él (era un ateísmo inofensivo, por decir lo menos). Pero ahora se está organizando una campaña ampliamente orquestada, directamente contra Dios y contra la religión, cualquiera que ella sea.

En la preparación de la V Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Aparecida 2007, el documento llamado “*Síntesis de los aportes recibidos*” (Celam, 2007, n. 60), ya se había adelantado a afirmar: Acostum-

brados a una tradición cultural bastante homogénea de índole cristiana, asistimos hoy a la fragmentación de la sociedad en sectores plurales, con lenguajes y prácticas propias. Con nueva conciencia sobre las particularidades étnicas, culturales y religiosas de los pueblos, con gran acumulación de informaciones y conocimientos, con una nueva autonomía y auto-referencia del poder político, con inmensos cambios promovidos por la ciencia y la tecnología y por una nueva concepción de la libertad religiosa. Se desvanece de este modo una única imagen del mundo, del ser humano y de Dios que ofrecía orientación para la vida cotidiana. Ya apareció entre nosotros el "Manual de ateología". Se había demorado. ¿Cómo no vamos a estar a la moda?. Por lo demás, este tema se vende y gratifica con un buen good will. El Presidente de la Editorial de "Tierra firme" se hace la ilusión de que este libro (unas 200 páginas), va a ser "un obligado referente en la historia bibliográfica y cultural de Colombia". Así vamos por fin a "adquirir en este interesante tema alguna presencia internacional en el ámbito cultural" (prefacio pág. 13).

El subtítulo del libro no es menos sugestivo y original: "16 personalidades colombianas explican por qué no creen en Dios". Y al hablar de personalidades, no será mucho decir? La mayoría de los autores son ilustres desconocidos, y claro que hay tres o cuatro rescatables. Tal vez Humberto de la Calle, Alejandro Gaviria, Carlos Daguer, Andrés Mejía, y pare de contar. Pero el tema sí es serio, con el agravante de que estamos no ante un ateísmo, sino ante muchos ateísmos. ¿Tal vez 16? Unos son más serios que otros, unos más documentados que otros, unos más superficiales, o más viscerales, o más sectarios. Porque este es el caso del "Tot homines quod sententiae": tantos pensamientos como hombres y mujeres. Allí encontramos ateísmos de nacimiento, adquiridos, buscados, heredados, y en el mejor de los casos, verdaderos agnosticismos.

Encontramos allí ateísmos por ignorancia, por resentimiento, o por amargura contra una determinada religión o contra una determinada Iglesia o contra personas de esa misma Iglesia, a causa de una formación religiosa de infancia o de juventud, deformada, incompleta y equivocada. Hay desde luego, personas honestas y sinceras, otras mansas y hasta respetuosas y otras que no saben a ciencia cierta si son ateos o "absolutamente ateos" como afirma uno de ellos, o "ateos gracias a Dios". Algunos también rayan en blasfemos, otros en cambio ironizan o ridiculizan; y unos pocos expresan también respeto por los creyentes. Estoy seguro de que muchos no son realmente ateos. Su problema

no es con Dios, es contra la o las religiones, particularmente contra la católica. Lo cierto del caso es que estas cruces no siempre son innmerecidas.

Ciertamente, no me escandalizo ante las aseveraciones de muchos de los autores que son honestos. Hay que escucharlos con respeto. A veces dicen verdades dolorosas y grandes como catedrales. La culpa en parte de este fenómeno, la tienen seguramente las mismas religiones, incluyendo la nuestra, en donde no han escaseado la beligerancia, la apologética a ultranza, los fundamentalismos, los integristas, las interpretaciones literales de la Biblia, particularmente de los primeros capítulos del Génesis, la politización de la religión, las equivocaciones históricas, los escándalos, los antitestimonios y las incoherencias. Pero claro que nosotros también podríamos elaborar otra lista, también de "personalidades", tal vez más numerosas y valiosas humana e intelectualmente, que nos podrían decir *por qué sí creen en Dios*" (Zenit, 30-5-2009).

En este contexto son numerosos y continuos los *ataques contra la Iglesia católica*, sobre todo en materia de moral sexual, matrimonial, familiar y de bioética (como el aborto, la esterilización, la prevención a través del preservativo del embarazo y del Sida...), a través de artículos, novelas⁶, películas, declaraciones y manifestaciones públicas, apoyadas explícita o implícitamente por cierta prensa, acostumbrada a difundir noticias verdaderas o falsas sobre algunos clérigos, o sobre temas religiosos y morales, sin importarle la verdad sino el *rating* y el consecuente beneficio económico.

2. *La crisis de los valores morales* se manifiesta a través del *relativismo ético*, muy de moda en nuestra sociedad, el cual sostiene que no hay sino verdades provisionales o relativas, dada la imposibilidad para el hombre de alcanzar verdades definitivas o absolutas. Por lo tanto se puede hablar de las preferencias de cada uno, de opiniones, pero no de verdades que a todos se imponen por su misma evidencia.

6. El secretario de la Congregación de la Doctrina de la Fe, Mons. Angelo Amato, reflexionando sobre las publicaciones de "*El Código Da Vinci*" y, el "*Evangelio de Judas*", donde se ataca a la Iglesia católica con el inconfesable propósito de desacreditarla, dijo que esto se explica porque la Iglesia es hoy la única que protege clara y explícitamente la vida humana desde su inicio hasta su muerte, la única que protege a la familia, la única que dice una palabra clara en temas de ética sexual y de bioética, la única que propone los valores de los Diez Mandamientos" (AICA, 21-5-2006).

2.2. De parte de los fieles cristianos

Los fieles cristianos, influidos por esta crisis de valores⁷, también tienen su parte de responsabilidad en este “ausentismo” de la práctica religiosa, como lo demuestran:

2.2.1. La poca formación religiosa que tienen.

La mayoría de los fieles cristianos se queda con las nociones del catecismo de la Primera Comunión y de la Confirmación, sin preocuparse de profundizar y fundamentar su fe.

2.2.2. Fe primitiva.

Estas personas se acercan a la Iglesia buscando algo relacionado más con lo “mágico” que con lo “salvífico” en sentido religioso⁸.

2.2.3. Indiferencia religiosa (pereza).

La mayoría de las personas viven como si Dios no existiera. La salvación no es un tema que les interesa.

2.2.4. La disconformidad de muchos fieles cristianos con las enseñanzas de la Iglesia sobre todo sobre moral sexual, matrimonial y familiar.

Muchas de las personas, que no frecuentan habitualmente la Iglesia, disienten de temas fundamentales que la institución proclama como *las relaciones sexuales prematrimoniales, el uso del preservativo y de los anticonceptivos, el aborto, el divorcio... evidenciando una fuerte presencia de católicos que no se identifican con las normas que la institución proclama.*

En EEUU, según Zenit del 10-5-2009 – “dos tercios de los católicos afirman haber dejado la Iglesia porque ya no creían en algunas de sus enseñanzas. Casi seis de cada diez antiguos católicos que ahora no pertenecen a ninguna religión afirmaban que la abandonaron por su insatisfacción con las enseñanzas católicas sobre el aborto y la homosexualidad. Cerca de la mitad citaban las enseñanzas católicas sobre el control de la natalidad”.

7. D. BOROBIO, *Sacramentos y etapas de la vida*. Sigueme, Salamanca 2000, pp. 16-18.

8. G. HIERZENGERGER, *Lo “mágico” en nuestra Iglesia. Una aportación a la desmagización del cristianismo*, DDB, Bilbao 1971.

El aumento de las *parejas irregulares* es un ejemplo de esta disconformidad⁹.

2.2.5. La incoherencia entre la fe y la vida.

En algunos cristianos existe una *esquizofrénica separación entre sacramentos y vida, entre rito y compromiso (ético, social...)*. “Fácilmente el sacramento se reduce a mero rito, a mundo paralelo, a participación mecánica, a tradición o costumbre sin referencias e incidencias vitales. La experiencia religiosa que puede tener lugar en lo cotidiano de la vida, se desliga fácilmente de aquel rito establecido al que aquella experiencia debería remitir. La moral práctica de cada uno cuenta poco con la exigencia moral del sacramento, y por supuesto de la doctrina moral de la Iglesia”¹⁰.

2.3. De parte de los Agentes de Pastoral (Sacerdotes, Diáconos, Laicos)

Parte de responsabilidad la tiene también algunos Agentes de Pastoral. Esta responsabilidad se manifiesta:

2.3.1. En “el descuido de la educación religiosa”, o en “la exposición inadecuada de la doctrina”, de parte de los agentes de pastoral, lo que facilita la influencia negativa de la crisis de valores religioso-morales de nuestra sociedad.

2.3.2. En los defectos de la vida religiosa, moral y social de muchos, que “han velado más bien que revelado el genuino rostro de Dios y de la religión” (GS, n. 19). J. Green, que dejó el catolicismo al que luego regresó, dice: “miraba a la gente que salía de Misa de once: en su cara en lugar de reflejar la alegría del Resucitado, reflejaban la tristeza de la tumba vacía”.

9. Cfr. E. DAVINO, *Situazioni matrimoniali irregolari nei documenti più recenti della Chiesa*, en AA.VV., *Crisi coniugali: riconciliazione e contenzioso giudiziario*, Lib. Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2001, pp. 115-117; M. FAGGIONI, *Situazioni matrimoniali irregolari: aspetti teologico-morali*, ib. pp. 119-125; L. SANSOLINI., *Situazioni matrimoniali irregolari: frutto di malessere religioso e sociale*, ib. pp. 127-131; R. CANANZI, *Situazioni matrimoniali irregolari nei progetti di legge*, ib. pp. 133-138.

10. D. BOROBIO, *Sacramentos y etapas de la vida*, Sigueme, Salamanca 2000, p. 15. Cfr. ID., *Conciencia moral y participación litúrgico sacramental: Phase 209* (1995), pp. 357-384.

2.3.3. En la falta de unión entre los Agentes de Pastoral.

El documento de la Conferencia Episcopal Argentina, *Navega mar adentro*, señala que: “La *Consulta a las Iglesias particulares y comunidades cristianas* nos advierte que, por momentos, se vive en el seno de nuestras comunidades una cierta incapacidad para trabajar unidos, que a veces se convierte en una verdadera disgregación. Por consiguiente, se pierden tiempo y esfuerzos en preocupaciones pequeñas que desgastan las relaciones entre los agentes pastorales y restan energías a la causa de la evangelización. Del mismo modo, muchas veces nos ha faltado imaginación y propuestas para el crecimiento comunitario, paralizado por tentaciones que promueven el individualismo, la competencia, el desinterés entre las comunidades que, habituadas a pulseadas en el plano de las ideas y palabras, no aciertan en concretar servicios para el bien común. En este sentido, necesitamos evaluar con sinceridad y transparencia nuestro modo de ser Iglesia. Es urgente reconocer y corregir todo lo que nos ha impedido y aún nos dificulta vivir el espíritu de comunión que propone el Evangelio, con sus notas de valoración recíproca, respeto de la diversidad, tolerancia, corrección fraterna, sinceridad y ayuda mutua” (n. 46).

2.3.4. El mal trato hacia los fieles cristianos.

Otra de las causas del alejamiento de la Iglesia de parte de muchos fieles cristianos hay que buscarla también en el *trato severo, distante, frío, poco afectuoso y poco comprensivo, legalista* que reciben de parte de algunos agentes de pastoral (párrocos, sacerdotes en general, diáconos, secretarías o secretarios parroquiales ...) cuando, por alguna circunstancia particular, se acercan a la Iglesia¹¹.

Por ejemplo, en el caso del Bautismo, si los padres no están casados, o lo están solamente por civil o son divorciados, en muchos casos se les niega el Bautismo a sus hijos, contrariando las normas al respecto.

A.M. Greely cuanta que: “En cierta parroquia se estaba preparando a los niños para la confirmación. No podrían recibir el sacramento: a) si faltaban a una sola de las doce clases; b) si sus padres no enviaban una declaración jurada de que sus hijos habían cumplido con veinte horas de servicio;

11. Cfr. M. DELPINI, *Reverendo che maniere!. Piccolo Galateo Pastorale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1998; A. M. GREELY, *Autoridad... con encanto*: Criterio n. 2248 (marzo 2000), pp. 82-86; G. GIRARDET, *Appunti di Teologia Pastorale*, Claudiana, Torino 2000.

c) si no cruzaban sus manos a la altura correcta durante los ensayos de procesión...”¹².

En otra parroquia –sigue diciendo este autor–, una protestante bautizada que deseaba convertirse al catolicismo fue derivada, a las clases del *Ritual de la Iniciación Cristiana de Adultos*. Antes de tomar la decisión, iba a misa todos los domingos con su esposo y sus hijos. Pero luego comenzaron a obligarla a abandonar la iglesia después de la homilía. Le dijeron que sólo se le permitiría participar en la Eucaristía después de que se confirmara. Dos años más tarde, le informaron que ya estaba lista para la confirmación. Pero, a último momento, el director de catequesis del RICA decidió que, en realidad, todavía no era tiempo y que debería esperar dos años más hasta la siguiente confirmación. La mujer protestó a viva voz, y se llegó a un acuerdo: podría confirmarse, pero no le otorgarían la Certificado de Confirmación hasta que el catequista considerara que ya estaba preparada. Sin dicho documento, aún tendría que retirarse después del sermón (al menos, no antes) sin poder comulgar”¹³.

Otros casos reales que demuestran esta mentalidad en varios agentes de pastoral: una joven se acercó a su Parroquia para casarse, pero como su Bautismo no estaba registrado, el párroco no la casó.

Un joven católico fue a una Parroquia para casarse con una chica no bautizada. El párroco, ciertamente desconocedor de las normas canónicas acerca del matrimonio con “dispensa por disparidad de culto”, les negó el casamiento porque, les dijo, un católico no se puede casar con una persona no bautizada.

Un señor, próximo a cumplir 103 años, estaba por morir en un hogar de ancianos. Un familiar va a una parroquia para pedir que el sacerdote vaya a darle la Unción de los Enfermos. El sacerdote le responde que no puede ir porque el hogar de ancianos estaba en la jurisdicción de otra parroquia. El anciano se murió a las pocas horas sin el sacramento del alivio.

En Italia, en julio de 2005, una señora que formaba una “pareja de hecho” con un hombre, pero que *ambos tenían intención de casarse por Iglesia*, se murió de cáncer. El párroco le negó las exequias.

Una joven que vivía en pareja quería casarse por Iglesia. Fue, con su hija menor de un año y medio, a la Parroquia a buscar la fe de bautismo. La

12. A. M. GREELY, *Autoridad...con encanto*: Criterio n. 2248 (marzo 2000), p. 82.

13. Cfr. A. M. GREELY, *Autoridad...con encanto*, cit., p. 82.

secretaria parroquial le preguntó quien era esa niña. Al decirle la joven que era su hija, le gritó “tuviste una hija antes de casarte ¿ Estás en pecado mortal. No te doy la fe de Bautismo”, y no se la dio. Hubo que protestar para que se la diera y así se pudiera casar.

“A menudo me pregunto, escribe A.M. Greely, si los sacerdotes y demás personas que ostentan autoridad en las parroquias no deberían asistir a un curso impartido por el personal de relaciones públicas de alguna cadena hotelera importante, a fin de aprender a ser amistosos y agradables con quienes han de recibir los sacramentos. Dadas las circunstancias actuales, parece que hubieran tomado cursos en alguna dependencia pública”¹⁴.

A muchos pastores, y también a agentes de pastoral parroquial, habría que aplicarles lo que leemos en Jeremías: “Ay de esos pastores que pierden y dispersan las ovejas de mis praderas!”. Así habla Yavé, el Dios de Israel, contra los pastores que pastorean a mi pueblo: “Ustedes han dispersado mis ovejas y las han echado en vez de preocuparse de ellas. Pero ahora me voy a preocupar de ustedes por todo el mal que cometieron, palabra de Yavé. Voy a reunir el resto de mis ovejas, llamándolas de todos los países adonde las haya dispersado. Las haré volver a sus pastos, donde se criarán y se multiplicarán. Yo pondré al frente de ellas pastores que las cuiden, y nunca más temerán o serán asustadas. Ya ninguna se perderá” (Jer 23,1-4).

3. CONSECUENCIAS

3.1. Mayor indiferencia de los fieles cristianos

De esta manera muchos feligreses terminan alejándose aún más de la Iglesia con amargura y hastío, cuando lo que estaban buscando era comprensión y gracia¹⁵.

3.2. Pasaje a las sectas

Esta actitud es también una de las causas por la cuales muchos fieles cristianos son *presa fácil de las sectas, a las que acuden en búsqueda de so-*

14. A. M. GREELY, *Autoridad...con encanto*, cit. p. 84.

15. Cfr. A. M. GREELY, *Autoridad...con encanto*, cit., p. 83; A.B. BUSSO, *Momentos para una pausa*, Lumen, Buenos Aires 2002, p. 111.

luciones a sus problemas porque encuentran en ellas el *trato humano* que no encuentran en nuestra Iglesia.

El Documento del Secretariado para la Unidad de los Cristiano, *Sectas o nuevos movimientos religiosos. Desafíos pastorales*¹⁶, pone como una de las causas del alejamiento de la Iglesia católica, de parte de muchos fieles, para volcarse a las distintas sectas *una relación difícil con el clero* y, siempre en relación con la Iglesia católica, el tener “necesidades y aspiraciones que, aparentemente, no alcanzan dentro de la Iglesia” (ib. n. 1.5, p. 52). Las sectas, dice este documento, obtienen el mejor éxito positivo cuando la Iglesia no ofrecen una buena motivación (ib. 1.4., p. 51). “Evidentemente hay “muchas deficiencias e insuficiencias en el actual comportamiento de la Iglesia, que puede facilitar el éxito positivo de las sectas” (n. 3, p. 58).

El Documento de la Conferencia Episcopal Argentina, *Navega mar adentro* (31-5-2003), reconoce que “el hambre de Dios que tiene nuestro pueblo se ve tentado por una oferta masiva de algunas sectas que presentan la religión como un mero artículo de consumo, y con acciones proselitistas ganan adeptos al proponer una fe individualista, carente de compromisos sociales, estables y solidarios, proclamando una mágica intervención de lo alto que hace prosperar y sana. Sin embargo, *reconocemos que a veces los fieles encuentran en ellas un cierto alivio, acogida y escucha personal que no han hallado en nuestras comunidades*” (n. 30).

Muchas veces he preguntado a miembros o ex miembros de sectas, decía en una entrevista el español Manuel Guerra, experto en secta y autor de *“Las sectas y su invasión del mundo hispano: una guía”*, publicado por las Ediciones Universidad de Navarra: “tú, ¿por qué has abandonado a Jesucristo por el fundador de la secta?”. Siempre o casi siempre ha coincidido la respuesta con ligeras matizaciones: “*No me he sentido querido ni acogido por la Iglesia*”¹⁷.

El Papa Juan Pablo II, en la audiencia a un grupo de obispos de Brasil, el 23 de enero de 2003, les decía que el fenómeno del crecimiento de las sectas se debe a la falta de formación religiosa de los bautizados, pero también a la forma como son tratados los cristianos por los agentes de pastoral. El fenómeno de las sectas, decía el Papa, “constituye un desafío para que las comunidades eclesiales renueven su estilo de acogida...Debéis esforzaros

16. Cfr. *Demonología, espiritismo y sectas*, Ed. CIES, Buenos Aires 1990, pp. 49-64.

17. ZENIT, 14-9-2003.

principalmente por prevenir ese peligro, consolidando en los fieles la práctica de la vida cristiana y favoreciendo el crecimiento del espíritu de auténtica fraternidad en el seno de cada una de las comunidades eclesiales” (n. 2).

A fines de marzo de 2007 el secretario general de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil, Odilo Scherer, arzobispo de San Pablo, decía que la Iglesia católica brasileña se sentía “preocupada” por la pérdida progresiva de fieles que migran a otros cultos, especialmente los evangélicos. Esta *sangría*, decía, puede ser una consecuencia de “*métodos no adecuados*” de la propia Iglesia para conservar y atraer a los creyentes.

El card. Tarcisio Bertone, en su viaje a Brasil, junto al Papa Benedicto XVI en mayo de 2007, notaba que “el abandono de una parte notable del pueblo de Dios de la Iglesia católica por parte de personas que salen a buscar otras comunidades en las que esperan satisfacer su búsqueda religiosa o *una sed de espíritu de familia, de espíritu de comunidad*, plantea serios interrogantes a la Iglesia”.

3.3. Abandono total de la religión

En muchos casos se ha producido un *abandono total de la práctica religiosa*, una verdadera “emigración de la religiosidad”, un pasar de ser “creyentes no practicantes” a ser “alejados indiferentes” o decididamente “ateos”, como lo demuestra el hecho, presente también en nuestro País, de los que se anotan en una lista para borrarse del libro del Bautismo.

4. ASPECTOS POSITIVOS

No obstante esta realidad, no se puede decir que el hombre de hoy haya perdido su sentido religioso, su necesidad de ritos, ni que el cristiano haya abandonado totalmente la práctica sacramental, y no necesite ya expresar su fe a través de las celebraciones tradicionales. En el acercamiento a la Iglesia, de parte de los fieles que habitualmente no la frecuentan, hay que leer una *religiosidad todavía presente* y un *deseo más o menos consciente* de pertenencia a la Iglesia.

“Nuestro tiempo es dramático y al mismo tiempo fascinador, dice Juan Pablo II en *Redemptor missio* -. Mientras por un lado los hombres dan la impresión de ir en busca de la prosperidad material y de sumergirse cada vez más en el materialismo consumista, por otro, manifiestan la angustiada

búsqueda de sentido, la necesidad de interioridad, el deseo de aprender nuevas formas y modos de concentración y de oración. No sólo en las culturas impregnadas de religiosidad, sino también en las sociedades secularizadas, se busca la dimensión espiritual de la vida como antídoto a la deshumanización” (n. 38).

“Se trata, decía el Papa a un grupo de Obispos del Brasil en visita “ad limina” (23-1-2003), recordando este documento -, del fenómeno llamado ‘vuelta a lo religioso’, que, aunque no carece de ambigüedades, contiene fermentos y estímulos que no hay que descuidar” (n. 2).

“El secularismo actual, dice el documento *Navega mar adentro* de la CEA, concibe la vida humana, personal y social, al margen de Dios y se constata incluso una creciente indiferencia religiosa. No obstante se percibe una difusa exigencia de espiritualidad que requiere canales adecuados para promover el auténtico encuentro con Dios” (n. 29).

Debajo de tantas actitudes aparentemente “indiferentes” hay un “cristianismo implícito”¹⁸, que se manifiesta en la adherencia a “la sacralización del mundo”.

II.- IMPORTANCIA DE LA APLICACIÓN DE LAS NORMAS CANÓNICAS EN EL CONTEXTO DE LA CARIDAD

1. La finalidad de la Pastoral: la salvación de las almas

La Pastoral requiere, a veces, la aplicación de las normas del Derecho Canónico.

En la aplicación de estas normas hay que tener presente que, siendo el Derecho Canónico una ciencia auxiliar de la Pastoral, su finalidad es también la “salvación de las almas” “que debe ser siempre la ley suprema de la Iglesia” (can. 1752).

2. Etapas

La salvación es posible a través de las siguientes etapas, que los Agentes de Pastoral deben ayudar a los fieles cristianos a recorrer en forma progresiva:

18. K. RAHNER, *Ateísmo y “cristianismo implícito”*, en AA.VV., *El ateísmo contemporáneo*, vol IV, Cristiandad, Madrid 1973, pp. 103-118.

1. La primera etapa es la de la *transmisión de la catequesis básica, elemental* en ocasión, por ejemplo, del Bautismo de algún hijo...
2. La segunda etapa es la de la invitación a estas personas a *participar, en forma habitual*, en las actividades de la parroquia (Santa Misa...).
3. La tercera etapa es la de invitarlos a *profundizar la catequesis*, participando a Cursos, leyendo los Documentos de la Iglesia...
4. La cuarta etapa es la de la invitación a la *participación en algún movimiento eclesial* (Cursillo de Cristiandad; Jornadas de Vida Cristiana; Acción Católica; Movimiento Familiar Cristiano...).
5. La quinta etapa es la del *compromiso*.

3. Metodología a seguir: La aplicación de las normas canónicas en el contexto de la caridad

Pero, para que los fieles cristianos puedan acercarse a la Iglesia, frecuentarla, escuchar su doctrina, practicar la religión y comprometerse es imprescindible:

1. Ante todo, que en nuestras comunidades se cumpla el deseo del Señor “que todos sean uno como tú, Padre, estás en mí y yo en ti. Que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado” (Jn 17, 21); “ámense como yo los he amado” (Jn 15, 9-17); “en esto reconocerán que ustedes son mis discípulos: en el amor que tengan los unos a los otros” (Jn. 13,35), como sucedía entre los primeros cristianos que eran reconocidos por los paganos por el amor que se tenían: “mirad como se aman” (cfr. Hechos, 2, 42-47; 4, 32-37)... Este es el elogio mayor que se puede hacer de una comunidad cristiana. El milagro que necesita nuestro tiempo es el milagro del amor y de la fraternidad de los cristianos. El vínculo comunitario de los miembros, es esencial a la vida de la Iglesia de Jesús. Estamos llamados a formar una verdadera familia en la continua práctica de la Caridad, donde más que las distintas tareas a cargo de cada uno, descubramos que somos hermanos y por lo mismo nos amamos hasta compartirlo todo en un auténtico espíritu de comunión. Tenemos necesidad de equipos pastorales, pero esencialmente unidos en el Amor de hermanos.

2. Como necesario resultado, el amor que se vive en la Comunidad, debe expandirse a los hermanos alejados, a los que hay que recibir *con afec-*

to, con amabilidad, con simpatía, con atención, con actitud de escucha, haciendo primar lo pastoral sobre lo legal, tratando de “acercarlos” y no de “alejarlos aún más”¹⁹.

Este es el *punto de partida indispensable* para una pastoral eficaz. Hay que instruirlos pero, primeramente, hay que “reconquistarlos”²⁰.

Al recibir, el 7 de febrero de 2003, a un grupo de miembros de la Conferencia Nacional de Obispos de Brasil de visita *ad limina*, el Papa Juan Pablo II les recordaba que la prioridad de su *misión es pastoral*. Esta misión “no puede reducirse a un cierto pastoralismo, entendido en el sentido de ignorar o atenuar otras dimensiones esenciales del misterio cristiano, y entre ellos el jurídico. La verdad pastoral no puede nunca ser contraria a la verdad de la Ley de la Iglesia”.

Pero, les señalaba, muchas veces existe “un cierto legalismo que, en la práctica, reduce el Código a una *compilación de leyes eclesiásticas* que no son muy teológicas ni muy pastorales, contrario a lo que representan para la libertad de los hijos de Dios. Esta visión es ciertamente inadecuada, dado que, como ya he dicho, incluso recientemente, ‘las normas canónicas se refieren a una realidad que las trasciende’ y comprende ‘aspectos esenciales y permanentes en los que se concreta el derecho divino’ (*Discurso al Consejo pontificio para los textos legislativos*, 24 de enero de 2003, n. 2: *L’Osservatore Romano*, edición en lengua española, 31 de enero de 2003, p. 8)” (n. 6).

En las conclusiones del Documento de la Congregación para el Clero, *El presbítero, maestro de la palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad, ante el tercer milenio cristiano*, leemos: “Los fieles de la parroquia, o quienes participan en las diversas actividades pastorales, ven —¡observan!— y oyen —¡escuchan!— no sólo cuando se predica la Palabra de Dios, sino también cuando se celebran los distintos actos litúrgicos, en particular la Santa Misa; cuando son recibidos en la oficina parroquial, donde esperan ser atendidos con cordialidad y amabilidad”.

El Papa Juan Pablo II ha insistido muchas veces sobre este tema, en sus visitas a las parroquias de Roma. “*Sed una comunidad abierta a todos*”

19. Cfr. R. ROSSI, *L’ascolto costruttivo*, EDB, Bologna 2001.

20. M. DELPINI, *Reverendo che maniere! Piccolo Galateo Pastorale*, San Paolo, Cinisello Balsamo (Milano) 1998; A.M. Greeley, *Autoridad...con encanto*: Criterio n. 2248 (marzo 2000), pp. 82-86; G. GIRARDET, *Appunti di Teologia Pastorale*, Claudiana, Torino 2000; A. TORRESIN, *Dammi da bere. La cura delle relazioni personali per trasmettere la fede*: Il Regno-Attualità, n. 4 (2001), pp. 97-100.

les decía el 4 de marzo de 2001 a los feligreses de la parroquia romana S. Andrés Apóstol.

“*Ojalá que cada una de vuestras comunidades, bajo la guía generosa e iluminada de sus respectivos pastores, se convierta en lugar de acogida y de solidaridad*” (n. 4), decía en la homilía de la Misa del 6 de marzo de 2004 en otra parroquia. La prioridad de toda comunidad parroquial es la evangelización, por lo que debe caracterizarse por el espíritu de acogida.

“*Sed comunidades parroquiales abiertas y acogedoras*” decía el Papa en otra parroquia romana el 20 de marzo de 2004.

En el mensaje enviado a los obispos italianos reunidos en Asís para celebrar la 52ª asamblea general de la Conferencia Episcopal Italiana (CEI), el Papa Juan Pablo II expresaba su convicción “del papel central e insustituible de la parroquia para hacer posible, y de alguna manera *fácil y espontánea para todas las personas* y las familias la participación en la vida de la Iglesia”. Por eso el Papa alentaba a los obispos a trabajar para que “las parroquias...mantengan ese *característico estilo ‘familiar’* que las caracteriza y hace de ellas, de alguna manera grandes ‘familias de familias’: así serán un ambiente de vida cálido y acogedor y podrán ofrecer una gran aportación a la defensa y a la promoción de esa realidad preciosa e insustituible, pero hoy desgraciadamente tan amenazada que es la familia”.

El Papa Benedicto XVI, durante su encuentro anual de Cuaresma con los párrocos de la diócesis de Roma, celebrado el 26 de febrero de 2009, propone “*crear espacios*” para los alejados en las parroquias “*facilitando su reincorporación*” a la vida de la Iglesia. En su discurso el Papa considera que en las parroquias hoy es importante proporcionar espacios para que los alejados, a quienes la secularización actual ha convertido en “extraños” a la vida de la Iglesia, se acerquen a ella progresivamente.

La *caridad, la amabilidad*, entonces, es el principio cristiano que debe regir en la aplicación de las normas canónicas a la pastoral.

En las enseñanzas de Jesús, por ejemplo la parábola del hijo pródigo, y en sus actitudes pastorales (por ejemplo, con la adúltera, con la samaritana...) tenemos el ejemplo a seguir.

Recibir con simpatía a las personas que vienen a consultar a la parroquia, hacerlas sentir bien, cómodas, “en su casa”, presentándoles una *Iglesia experta en humanidad y experta en cordialidad*²¹, brindándoles solucio-

21. Cfr. *Por una Iglesia cordial*: Criterio n. 2139 (25 de agosto de 1994), pp. 431-434.

nes y no creándoles más problemas de los que ya tienen, es la mejor forma para reconquistarlas.

La “amable bondad en el trato, disponibilidad generosa y fervor evangélico, es lo que ha de sostener, recrear y potenciar las actividades propias de la pastoral ordinaria” (*Navega mar adentro*, cit., n. 73).

Esto implica que los Agentes de Pastoral atraigan “con encanto a la comunidad laica hacia los sacramentos –escribe Greely–, en vez de imponer reglamentos estrictos, crear obstáculos y exigir su cumplimiento. Su tarea no debería consistir en decir: ‘Esto es lo que usted (o su hijo) debe hacer antes de poder recibir el sacramento’; lo que deberían decir es: ‘He aquí los recursos que podemos ofrecerle a fin de que se prepare para recibir el sacramento’. Así, la preparación y posterior recepción de un sacramento constituirían una celebración gloriosa y enriquecedora de la presencia de la gracia, presencia que se vería reflejada en la gentileza del personal de la parroquia. Las clases preparatorias deberían ser optativas, y su excelencia haría que las personas opinaran: ‘¡Qué maravilloso fue, aprendí tantas cosas que ignoraba acerca de Dios...! Estoy realmente feliz de haber podido asistir’. Del mismo modo, el ritual sacramental propiamente dicho debería ser elegante, conmovedor, jubiloso, memorable, el tipo de experiencia acerca de la cual uno podría decir: ‘Fue algo bellísimo, jamás lo olvidaré’...”²².

Lo importante es que todas las personas que se acercan a la Iglesia se sientan bien recibidas, escuchadas, comprendidas, ayudadas, contenidas... y que se vayan con la gana de volver pronto a la Iglesia.

22. A. M. GREELY, *Autoridad...con encanto: Criterio n. 2284 (2000) p. 83.*

LAICIDAD POSITIVA: ¿CIENCIA CANÓNICA O SOCIOLOGÍA DE LA RELIGIÓN?

Javier FRONZA

SUMARIO: *1. Laicidad y fenómeno religioso como factor social. 2. Laicidad y laicismo en la Francia más reciente. 3. ¿Hacia una nueva visión de la laicidad francesa? 4. Laicidad y religión. 5. Laicidad y globalización*

El pasado 20 de diciembre de 2007 el Presidente Nicholas Sarkozy tomó oficialmente posesión del título de “canónigo de honor” de la Basílica de San Juan de Letrán, según el privilegio que desde 1593 fue atribuido por los Papas a los reyes de Francia. Con ocasión de esta distinción ofreció un discurso en el que expone consideraciones sobre la religión y su relación, tanto con el hombre como con el tejido social en su conjunto, que para algunos resultan disonantes con la tradición que sobre el tema viene predominando en los últimos siglos en el país galo.

Hemos de admitir que la repercusión de sus afirmaciones tan sonadas en los medios, particularmente franceses, no parece condecirse con las implicancias que pudieran tener para la ciencia canónica. De todos modos, y en armonía con el discurso del Papa en París el pasado 12 de septiembre y las palabras de bienvenida a Benedicto XVI pronunciadas por el Presidente Sarkozy, no es superfluo hacer algunas consideraciones en el presente trabajo sin pretender trascender el marco estrictamente jurídico-canónico.

1. LAICIDAD Y FENÓMENO RELIGIOSO COMO FACTOR SOCIAL

Considerando el Derecho eclesiástico como una parte del ordenamiento jurídico del Estado que reglamenta el fenómeno religioso dentro de su propio territorio, es comprensible que lo religioso, *per se*, carezca de importancia. Pero sí adquiere relevancia en la medida en es susceptible de ser regulado por el Derecho del Estado. Mientras lo religioso aparece como un objeto material indeterminado, pudiéndosele aplicar perspectivas formales de diferentes ciencias, con la expresión factor religioso se quiere señalar la regulación jurídica de su dimensión de factor social.

Si bien el Derecho eclesiástico se limita a la regulación del aspecto social y jurídico del fenómeno religioso, el Estado debe interesarse por la totalidad del mismo, sin permitirse discriminación alguna. Sería tan equivocado, por tanto, reconocer y otorgar protección jurídica a las manifestaciones intersubjetivas de una sola confesión religiosa como contemplar a todas las confesiones y credos restringiendo el carácter de factor religioso a sólo ciertas manifestaciones de ellas. En ambos supuestos se desvirtuaría la libertad religiosa, ya sea por la actitud confesional asumida por el Estado en el primer caso, o por una falsa laicidad latente en el segundo supuesto.

La relación armónica entre los principios de libertad religiosa y de laicidad requiere que el contenido material del factor religioso, es decir, la totalidad interna de sus manifestaciones y su especificidad, sean fruto directo de la libre elección de sus sujetos natos: los ciudadanos y las confesiones, que son los verdaderos titulares del derecho de libertad religiosa. En correlación con estas consideraciones, y completando su contenido, cabe añadir que *“en el plano ético todo hombre tiene el deber de buscar la verdad y vivirla, principalmente en lo que mira a Dios y a su Iglesia; pero esta obligación de orden moral no puede cumplirse sin libertad, pues la verdad no se impone de otra manera que por la fuerza de la misma verdad (DH, 1; cfr. C. 748); por tanto, ni el Estado ni ninguna otra autoridad o grupo de la sociedad civil es competente para decidir o determinar coactivamente las opciones religiosas de los ciudadanos”*¹.

Los principios de libertad religiosa y de laicidad, junto con los otros principios informadores del Derecho eclesiástico admitidos por la doctrina

1. J. T. MARTÍN DE AGAR, *Introducción al Derecho Canónico*, Madrid, 2001, pág. 204.

común², consisten en aquellos valores superiores, referentes tanto a la dignidad y libertad de todo ciudadano en cuanto persona como al modo libre y digno de poder vivir las propias convicciones religiosas como factor social, que forma parte, sin duda, del bien común general y público que constituye el fin del Estado.

Estos valores supremos permiten la convivencia solidaria de todos los ciudadanos de un país, por encima de las diversidades concretas de sus convicciones religiosas, agnósticas o ateas. Respecto a la regulación jurídica del factor religioso, el principio más importante y básico de configuración cívica de la sociedad es el de libertad religiosa. Los demás dependen de él en aspectos esenciales de su contenido y de su operatividad informadora. Por ello, la libertad religiosa, además de ser un derecho humano, es también un principio de organización social y de configuración cívica, porque implica una noción de Estado. Desde esta perspectiva, el principio de libertad religiosa se diferencia del derecho fundamental del mismo nombre, que expresa una exigencia de justicia innata a la dignidad de la naturaleza de toda persona humana y que implica una noción de persona.

Así se comprende que el Derecho eclesiástico se limita a detectar y regular el factor religioso desde la perspectiva estrictamente jurídica, inspirándose en los principios de libertad religiosa, laicidad, igualdad y cooperación, y dejando la determinación del contenido material a la libre y directa elección de los sujetos natos del fenómeno religioso. Con todo, el tratamiento jurídico del factor religioso, desde una perspectiva de libertad religiosa y laicidad del Estado, ha resultado en el pasado y sigue apareciendo en el presente lleno de dificultades, en especial ideológicas³.

2. De igualdad religiosa ante la ley y de cooperación entre el Estado y las confesiones. Aunque algunos autores añaden otros de menor relevancia como el pluralismo ideológico y religioso (I.C. IBÁN-L. PRIETO SANCHIS, *Lecciones de Derecho eclesiástico*, Madrid 1987, pp. 126-128; IBÁN-L. PRIETO SANCHIS-A. Motillo, *Curso de Derecho eclesiástico*, Madrid 1991, pp. 196-200); el pluralismo y el personalismo (D. LLAMAZARES, *Derecho eclesiástico del Estado*, Madrid 1989, pp. 225-228) y la tolerancia religiosa (J. M. GONZÁLEZ DEL VALLE, *Derecho eclesiástico español*, Madrid 1991, pp. 172-177).

3. Es conocida la permanente tensión, siempre viva en el devenir histórico, entre el orden temporal y el espiritual, entre el poder político y el religioso, entre el horizonte humano de realización intramundana y el horizonte de la realización trascendente, entre el Estado y las confesiones religiosas. Estas dobles fuerzas coinciden sobre unos mismos destinatarios, los hombres, y se encuentran en un mismo campo existencial, la historia humana.

Ante esta situación, el Derecho eclesiástico debe mantener la imprescindible cohesión jurídica interna al ordenar el factor religioso o, de lo contrario, acabará convirtiéndose en una reglamentación fundada en consignas políticas, posiciones ideológicas o cesiones confesionales y sociológicas, pero siempre ajenas a una comprensión rigurosamente jurídica del problema⁴.

A fin de no inmiscuirse en la génesis y vida del fenómeno religioso, el Estado trata jurídicamente el factor religioso regulando, mediante su Derecho, el reconocimiento, tutela y promoción de dicho factor social en conexión con el resto del ordenamiento jurídico. Podemos distinguir, por tanto, un contenido material y un principio formal. El primero lo constituye el conjunto de actividades, intereses y manifestaciones de naturaleza o finalidad religiosas desarrolladas por los ciudadanos y las confesiones. Corresponde a estos sujetos natos de la libertad religiosa, nunca al Estado, en tanto laico y sujeto pasivo de la libertad religiosa, la autoría de la materia del factor religioso y de sus características propias y específicas. El principio formal del factor religioso es la captación como relaciones jurídicas de todo el conjunto de nexos de intersubjetividad que genera el factor religioso y su regulación correspondiente.

2. LAICIDAD Y LAICISMO EN LA FRANCIA MÁS RECIENTE

La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano de 1789, inspirada en la declaración de independencia estadounidense de 1776 y en el espíritu filosófico del siglo XVIII, marca el fin del Antiguo Régimen y el principio de una nueva era⁵. En lo religioso, en el artículo 10 del mencionado texto establece un hito fundamental en las relaciones entre la Iglesia y el

4. La solución puede conducir a la anarquía o a la tiranía. D'Avack ya lo advertía al recordar que "el Derecho finaliza allí donde se inicia la Política" (cfr. P.A. D'AVACK, *Trattato di diritto ecclesiastico italiano*, Milano 1978, p. 54).

5. La Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano es, junto con los decretos del 4 y el 11 de agosto de 1789 sobre la supresión de los derechos feudales, uno de los textos fundamentales votados por la Asamblea nacional constituyente formada tras la reunión de los Estados Generales durante la Revolución Francesa. El Rey Luis XVI la ratificó el 5 de octubre. Sirvió de preámbulo a la primera constitución de la Revolución Francesa, aprobada en 1791.

La Declaración de 1789 inspirará, en el siglo XIX, textos similares en numerosos países de Europa y América Latina. La tradición francesa está también presente en la *Convención Europea de Derechos Humanos* firmada en Roma el 4 de noviembre de 1950.

Estado en la nueva República francesa⁶. Esta determinación legal se afianzará con otras disposiciones legislativas posteriores relativas a este tema, particularmente con la Ley de Separación de la Iglesia y el Estado de 1905, actualmente vigente⁷. Esta ley pone fin a más de un siglo de condonato y constituye el colofón que consagra definitivamente el modelo laico en Francia, proclamando como principios institucionales la laicidad (que prohíbe toda financiación directa o indirecta de las religiones; en su artículo 2 la ley establece: “*La República no reconoce, no subvenciona, ni financia ningún culto*”) y la libertad de conciencia (“*La República asegura la libertad de conciencia*”)⁸.

Recientemente, exclusiones de alumnas musulmanas que rehusaban quitarse su velo islámico en clase durante el año 2003 reabrió el tema de la laicidad del Estado francés⁹. Inmediatamente se creó una «Comisión de reflexión sobre la aplicación del principio de laicidad de la República» dirigida por Bernard Stasi (Comisión Stasi) que estimó que los símbolos religiosos ostensibles estaban en contradicción con las reglas laicas del sistema escolar francés. La Iglesia católica se opuso a la prohibición. El entonces arzobispo de París, el cardenal Jean-Marie Lustiger, advirtió a la Comisión Stasi que no tocarse el frágil equilibrio mantenido por Francia desde la ley de 1905 sobre separación Iglesia-estado.

6. Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano (26 de agosto de 1789), Artículo 10.- *Nadie debe ser incomodado por sus opiniones, inclusive religiosas, a condición de que su manifestación no perturbe el orden público establecido por la ley.*

7. Cabría señalar como antecedentes inmediatos que, con la victoria de Emile Combes, se producirá una aplicación estricta de la Ley de asociaciones, ya existente, a las congregaciones religiosas. De este modo, la Ley del 7 de julio de 1904 prohibió la enseñanza en todos los centros escolares pertenecientes a las congregaciones religiosas. Además, en ese año, se rompieron las relaciones con la Santa Sede.

8. La separación de la Iglesia y el Estado fue impulsada en tres oportunidades: en 1795, en 1871 y, finalmente, en 1905. Dos veces, los partidarios de la opresión con Bonaparte en 1801, posteriormente Thiers después del aplastamiento de la Comuna, echaron por tierra este intento. Cabe aclarar que el 21 de diciembre de 1907 la Ley de separación Iglesia-Estado es ampliada por la Cámara francesa con la reversión de los bienes de la Iglesia.

9. En Francia, la enseñanza pública es laica y republicana desde 1908. Esto significa que no se autorizaba a expresar opiniones políticas o religiosas en los colegios y liceos (institutos) de todo el país. Las universidades siempre han tenido sus propias leyes, y la laicidad no se aplica a ellas. Sin embargo, desde las protestas estudiantiles de 1968, ha habido una mayor flexibilidad al respecto, y es común que los profesores de historia y de filosofía traten de temas políticos o religiosos, de forma objetiva y neutra.

En diciembre de 2003, el entonces presidente francés Jacques Chirac decidió actuar según las recomendaciones de la citada Comisión, haciendo preparar una ley que pudiera ser aplicada en septiembre, coincidiendo con el nuevo curso escolar. Esta ley francesa sobre la laicidad¹⁰ que enmarca, en aplicación del principio de laicidad, la tenencia de símbolos o ropa que manifiesten una pertenencia religiosa en los colegios, escuelas y liceos públicos, (conocida también como ley del velo) es una ley francesa que prevé la prohibición de llevar símbolos religiosos en las escuelas públicas. Esta disposición nace en el contexto cultural de la defensa del laicismo como principio constitutivo de la República que comenzó en 1789.

En cualquier caso, tanto el informe de la «Comisión de reflexión sobre la aplicación del principio de laicidad de la República», de 11 de diciembre de 2003 como la posterior Ley sobre la laicidad y utilización de signos religiosos en los centros públicos del 15 de marzo de 2004, han subrayado que por respeto a la libertad de conciencia y al carácter propio de los establecimientos privados bajo contrato, se prohíben en las escuelas, colegios y liceos, los signos que manifiestan una pertenencia religiosa o política. Toda sanción será tomada después de que el alumno haya sido invitado a cumplir estas obligaciones. Tal disposición será inseparable de la exposición de motivos: los signos religiosos prohibidos son los signos llamativos, tales como una gran cruz, velo o kippa. No se consideran como signos que manifiestan una pertenencia religiosa los signos discretos, como son, por ejemplo, medallas, pequeñas cruces, estrellas de David, o pequeños Corán.

Todo esto ha llevado a observar, por parte de la doctrina, que “en definitiva, se ha apostado por un retorno a la «laïcité de combat» de tiempos pasados, un mecanismo de protección de la neutralidad ideológica del espacio público francés —que, paradójicamente, es propuesta a modo de religión de Estado— para mantenerlo al margen de todo tipo de reivindicación comunitaria (en este caso, la islámica). En aras de defender la libertad de conciencia de todos los franceses, el ejercicio de la libertad religiosa de los alumnos musulmanes (y de sus padres) en el ámbito educativo es declarado, «ex le-

10. Ley n° 2004-228 del 15 de marzo de 2004. El 10 de febrero de 2004, la Asamblea Nacional francesa votó a favor de la ley por amplia mayoría (494 contra 36). El Senado la aprobó definitivamente el 4 de marzo con 276 votos a favor y 20 en contra. Entró en vigor el 2 de septiembre de 2004.

ge», en estado de excepción”¹¹. Estaríamos ante una concepción errada del principio de laicidad que terminaría soslayando la libertad religiosa.

3. ¿HACIA UNA NUEVA VISIÓN DE LA LAICIDAD FRANCESA?

En el discurso en la basílica de Letrán ya mencionado, el Presidente de Francia pretende dar un impronta personal a la laicidad de su país en medio de afirmaciones más generales en las que destaca el aporte positivo de la religión a la sociedad humana. Con esta finalidad pretende asentar una nueva visión de este principio que implicaría un cambio en las relaciones entre Iglesia y Estado en su país: “*Francia ha cambiado mucho. Los franceses tienen convicciones más diferentes que antes. Ahora la laicidad se presenta como una necesidad y una oportunidad*”¹²; y realiza un reconocimiento genérico de carácter histórico: “*la laicidad no debería ser la negación del pasado. No tiene el poder de desgajar a Francia de sus raíces cristianas. Ha tratado de hacerlo. No hubiera debido*”¹³.

En otro pasaje reafirma esta concepción personal que parece no dejar margen a interpretaciones diversas: “Como Benedicto XVI, considero que una nación que ignora la herencia ética, espiritual, religiosa de su historia comete un crimen contra su cultura, contra el conjunto de su historia, de patrimonio, de arte y de tradiciones populares que impregna tan profunda manera de vivir y pensar”¹⁴.

11. I. JIMÉNEZ-AYBAR, «La cuestión del velo islámico», en «Diario de Navarra», 5. Sept.04, p. 17. Puede verse en J. FORNÉS, *La libertad religiosa en Europa*, Conferencia pronunciada en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz de Roma, el 13-I-2005. Cfr. ZENIT, 3 de marzo 2005.

Algunos críticos han argumentado que la ley es incompatible con la Convención europea sobre los derechos humanos fundamentales. La Comisión Stasi rechazó ese argumento: *La Comisión Europea en Estrasburgo protege la laicidad cuando es un valor fundamental del Estado. Permite limitar la libertad de expresión en servicios públicos, especialmente cuando es una forma de proteger a los menores de presiones externas*. La Comisión considera que la expresión de la religión de cada uno en el estado francés tiene que ser compatible con las reglas básicas que conciernen la naturaleza secular del estado así como con los requerimientos de igualdad entre los sexos y la salvaguarda de los derechos de los menores.

12. Discurso de Nicholas Sarkozy en la Basílica de San Juan de Letrán, 20-XII-07. Cfr. ZENIT, 20 de diciembre 2007. Y, texto completo, en sitio oficial del Presidente de la Provincia de Firenze (<http://presidente.provincia.fi.it>)

13. Ibidem.

14. Ibidem.

La impronta nueva que el Presidente Sarkozy pretende dar a la laicidad francesa en este discurso lo afirma expresamente: “Por este motivo, tenemos que tener juntos los dos extremos de la cadena: asumir las raíces cristianas de Francia, es más valorarlas, defendiendo la laicidad finalmente llegada a madurez. Este es el paso que he querido dar esta tarde en San Juan de Letrán”¹⁵. Este “paso” al que él se refiere implicaría una nueva concepción de la laicidad, que él calificó de positiva: “hago un llamamiento a una laicidad positiva, es decir, una laicidad que velando por la libertad de pensamiento, de creer o no creer, no considera las religiones como un peligro, sino como una ventaja”¹⁶.

Lógicamente, este discurso de un protagonista importante de la política francesa debe ser comprendido dentro del contexto propio, y sin ser una disertación canónica, sus afirmaciones podrían llegar a suponer cambios legislativos que mejoren el *satus quo* de las relaciones Iglesia-Estado en ese país europeo. Tarea que se presenta difícil, porque la visión del Presidente no es compartida por importantes grupos de la sociedad francesa, algunos de los cuales, con clara tendencia laicista, manifestaron un conocido y público rechazo.

Al comenzar este trabajo nos referimos al principio de libertad religiosa e hicimos hincapié en que los restantes principios —laicidad, igualdad y cooperación— dependen de él en aspectos esenciales de su contenido. Esta dependencia es particularmente intensa en relación al de laicidad. Por ello, deseamos puntualizar que el contenido que el Presidente de Francia da a la laicidad positiva contiene varios elementos que van más allá de la concepción que la doctrina otorga al principio de laicidad.

Se debe recordar que en virtud del principio de libertad religiosa, el Estado se autodefine como ente radicalmente incompetente ante la fe y la práctica religiosa, no correspondiéndole ni coaccionar ni concurrir, como un sujeto más, con la fe religiosa de los ciudadanos. Esta radical incompetencia no equivale, en modo alguno, a indiferencia, pasividad o ignorancia por parte del Estado respecto al fenómeno religioso, o, lo que sería peor, la profesión por su parte del agnosticismo o del ateísmo de Estado, que desvirtuarían el mencionado principio. Contrariamente, el Estado, al contemplar el fenómeno religioso, no ve otra cosa que un factor social que forma parte del

15. *Ibidem*.

16. *Ibidem*.

conjunto de la realidad social y del bien común y que, con todas sus peculiaridades, es susceptible de reconocimiento, garantía y promoción jurídicas. Esta actividad estatal mediante la cual, sin tomar parte, reconoce el fenómeno religioso como factor social y lo regula jurídicamente como un componente más del bien común, es el principio de laicidad. En definitiva, la laicidad es el calificativo estatal de la regulación jurídica del factor religioso, entendido y tratado exclusivamente como factor social que forma parte también del bien común, y que, su sentido final, deriva del principio de libertad religiosa.

Luego de estas precisiones podemos citar otro pasaje del discurso del Presidente francés en el que relaciona, a su modo, los principios de libertad religiosa y de laicidad: *“ya nadie contesta que el régimen francés de la laicidad es hoy una garantía de libertad: libertad de creer o de no creer, libertad de practicar una religión y libertad de cambiar, libertad de no ser herido en su conciencia por prácticas ostensibles, libertad para los padres de dar a los hijos una educación conforme a sus creencias, libertad de no ser discriminado por la administración en función de su creencia”*¹⁷. Esta afirmación podría completarse desde la óptica canónica agregando que la laicidad encuentra su primera manifestación en el reconocimiento, tutela y promoción del derecho fundamental de los ciudadanos y las confesiones a la libertad religiosa, pues aquél principio tiene su límite en éste último.

4. LAICIDAD Y RELIGIÓN

Las afirmaciones de Sarkozy parecen enmarcarse en una visión suya más amplia en la que la religión tiene un puesto desconocido para la tradición francesa. Por razones históricas, como la identificación entre religión y *l’Ancien Régime* contra el que reacciona la revolución propiciando una tendencia laicista, la religión, desde entonces, va perdiendo presencia en la sociedad francesa. También porque en el siglo XVII, y antes, la confesionalidad estatal de entonces llevó a la intolerancia hacia las otras confesiones en un marco social donde el conocimiento de la libertad religiosa todavía no se percibía.

En otros países como Estados Unidos, donde la legislación relativa a la separación entre Iglesia y Estado se propone garantizar la libertad religio-

17. Ibidem.

sa, sucesos históricos también empañaron este principio fundamental. Recientemente, Mary Ann Glendon, Embajadora de Estados Unidos ante la Santa Sede, señaló en un artículo publicado en *L'Osservatore Romano*¹⁸ cómo el laicismo fundamentalista que no admite la fe en la vida pública amenaza a su país, y cómo esto termina siendo un atentado contra la llamada "laicidad positiva" y la libertad de las personas. En el artículo, la Embajadora, luego de hacer una semblanza sobre la relación entre Iglesia y Estado en su país a partir del siglo XIX, recuerda una decisión de la Corte Suprema del año 1962 que prohibió que en las escuelas se iniciara las clases con una oración, que era una costumbre extendida por todo el país. Y afirma : *"Esta decisión fue un shock para muchos protestantes tradicionalistas. Se habían dado cuenta, por primera vez, que estaban enfrentándose a una forma de laicidad muy diversa a la que conocían de siempre: una laicidad que quería eliminar todo vestigio de religiosidad de las instituciones públicas en Estados Unidos"*¹⁹.

Para la tradición francesa, las afirmaciones de actual presidente de ese país en San Juan de Letrán parecen ofrecer elementos distintos que podrían arrancar de su visión acerca de la religión. En este contexto, puede ser de interés recordar que Nicolas Sarkozy, entonces presidente de la UMP (partido gobernante en Francia), propone en su libro *La República, las religiones, la esperanza*, publicado en el año 2004, que se reforme la ley de 1905, de manera que el Estado pueda financiar edificios de culto: *"Crear que el Estado puede permanecer por completo indiferente al hecho religioso se contradice con la realidad"*. Y agrega: *"El derecho de vivir la propia religión es tan importante como el derecho de asociación, la libertad de expresión o el derecho a la presunción de inocencia"*²⁰.

Las consideraciones del Presidente Sarkozy nos parecen llevar hacia una visión amplia de la religión, con presencia en la sociedad y la cultura. Sobre este tema vuelve en su discurso de bienvenida a Benedicto XVI al comenzar su visita pastoral a Francia en septiembre pasado. Allí realza nuevamente las raíces cristianas de Francia: *"Al dedicar a París una de las etapas de vuestra visita honráis a Francia a través de un atributo que le es*

18. Cfr. ACI, 29 de octubre de 2008.

19. Ibidem. Para Glendon, *"naturalmente hay excepciones a estas tendencias"*, pero no es una *"exageración decir que, en la situación actual el 'modelo positivo' de laicidad está luchando por su vida"* (Ibidem) .

20. Cfr. Aciprensa, 144/04, de 10.XI.2004, pp. 1-2.

particularmente querido: su cultura, una cultura viva que hunde sus raíces entremezcladas en el pensamiento griego y judeo-cristiano"²¹. Una posterior consideración completa más su noción acerca de la religión: "*En la República laica que es Francia, todos os reciben con respeto, como líder de una familia espiritual cuya contribución a la historia del mundo y de la civilización no es ni contestable, ni contestada*"²²

En esta ocasión parece ocuparse de un enfoque de la religión que podríamos llamar sociológico, pues la vincula muy estrechamente a la cultura y se refiere a ella en plural, acercándose a una posición que podría ser sincretista. Entre las afirmaciones que admitirían puntualizaciones está la siguiente: "*Respeto las religiones, todas. Conozco los errores que han cometido en el pasado y los integristos que las amenazan, pero reconozco el rol que han tenido en la construcción de la humanidad. Conozco la importancia de las religiones para responder a la necesidad de esperanza de los hombres, y no la menosprecio*"²³.

Esta aseveración sobre el aporte de las religiones a la humanidad, presupone también el reconocimiento del principio de cooperación entre las confesiones religiosas y el estado, al tiempo que pareciera adolecer de un concepto cierto de religión. En este sentido es oportuno señalar que la religión es inseparable de la cultura, pero no es un elemento cultural sino pre-cultural. Como afirmó el Card. Franz König: "*la pregunta sobre los orígenes culturales de la religión carece de sentido, ya que las raíces últimas de la religión no arraigan en la cultura del hombre, sino que se fundan en su propia naturaleza*"²⁴.

En este encuentro con Benedicto XVI en París, el Presidente francés aprovecha su discurso para darle más contenido a su expresión laicidad positiva. Con la intención de precisarlo, podríamos caracterizarlo como un llamado amplio al diálogo respetuoso que una y realice aportes positivos a la sociedad en un abanico de temas de interés social: vida, medio ambiente, genética humana, economía, derechos humanos, salud y paz. Citamos dos pa-

21. Discurso de bienvenida a Benedicto XVI del Presidente Sarkozy, 12-IX-08. Cfr. L'Osservatore Romano, 12 septiembre 2008. Ya hacia el final del discurso afirma: "*Reivindicamos nuestras raíces cristianas*".

22. Ibidem.

● 23. Ibidem.

24. En J. CALVO ALVAREZ, *Orden público y factor religioso en la Constitución española*, Pamplona, 1983, pág. 217.

sajes: *“Del mismo modo es legítimo para la democracia y respetuoso de la laicidad dialogar con las religiones (...) Es por esto que hago un llamado una vez más a una laicidad positiva. Una laicidad que respete, que una, una laicidad que dialogue. Y no una laicidad que excluya y que denuncie”*²⁵. Y más adelante: *“La laicidad positiva, la laicidad abierta, es una invitación al diálogo, una invitación a la tolerancia, una invitación al respeto”*²⁶.

5. LAICIDAD Y GLOBALIZACIÓN

En el citado encuentro con el Papa, las afirmaciones del Presidente francés podrían ser consideradas como un amplio discurso de carácter político sobre religión y temas de interés social, actuales y mundiales, en el que se esbozan anhelos de sana convivencia nacional e internacional. Entre éstos, se destaca el valioso aporte que haría la laicidad positiva a toda la familia humana.

Esta visión sociológica de Sarkozy es compartida también por otras personas, quizás impulsadas por la situación fáctica de globalización que estamos viviendo. La interacción de grupos humanos cada vez más heterogéneos pertenecientes a distintas confesiones produjo un verdadero cambio cualitativo y cuantitativo en el escenario de la convivencia, sobre todo en Europa. Es necesario buscar y establecer mayores posibilidades de encuentro entre individuos, culturas y religiones a fin de conseguir la tan anhelada paz social. La globalización no es un término exclusivamente económico, sino que comporta otro tipo de consecuencias estrechamente vinculadas con la dignidad humana y los derechos de las personas reconocidos universalmente. Al mismo tiempo, haciendo un repaso a la realidad que vivimos, hemos de admitir la existencia de brotes de intolerancia, discriminaciones, también religiosas o ataques a los lugares de culto de distintas confesiones. La solución se orienta, en nuestra opinión, hacia una buena comprensión y adecuada aplicación de la laicidad del Estado²⁷.

²⁵. Discurso de bienvenida a Benedicto XVI del Presidente Sarkozy, 12-IX-08. Cfr. L'Osservatore Romano, 12 septiembre 2008.

²⁶. Ibidem.

²⁷. Sobre este tema cfr. J. WEILER, *Una Europa cristiana*, Madrid, 2003.

Es imprescindible para ello que el Estado considere sociológicamente a las creencias religiosas de la sociedad y tome ante esta realidad una actitud positiva, al igual que los demás factores sociales integrantes del bien común. Esta actitud es la propia con la que deben ser tratados los contenidos de los derechos y libertades fundamentales de los ciudadanos por parte del poder público. La actuación del Estado laico no se limita al reconocimiento formal del factor religioso, sino que comprende también la misión de hacer que las libertades y derechos implicados en él se conviertan en esferas reales y materiales de libertad. Para eso no sólo reconoce sino que además promueve y ofrece garantías jurídicas al factor religioso sin coaccionar, sustituir o compartir la fe y práctica religiosa de las personas individuales y de las confesiones. Se excedería si, bajo pretexto de regulación del factor religioso, adoptase una actitud confesional, agnóstica o atea; y supondría una dejación de funciones el que, con la excusa de la laicidad, se refugiase en una falsa pasividad o indiferentismo respecto del factor religioso,

Como ya hemos señalado, “los principios de confesionalidad, laicidad y libertad religiosa son incompatibles o no pueden coexistir para la misma suprema función de ser principio primario de definición del Estado en materia eclesiástica”²⁸. Por ello, si se elige la laicidad como principio informador, se subordina en su significación al de libertad religiosa y desaparece el de confesionalidad. Se reconoce que lo religioso, en su sola dimensión de factor social, es un factor legítimo y positivo de la sociedad bien común, ante el cual el Estado adopta una posición laica, dejando a las personas decidir libremente en materia religiosa, mientras que el poder público garantiza la plena manifestación y realización de este factor social específico.

En el tema central de los límites de la actuación del Estado laico sobre el factor religioso, ni la confesionalidad, ni la laicidad, entendida como profesión de agnosticismo, indiferencia o ateísmo, son límites de orden público, porque en la identidad del Estado no existe otro principio que no sea el que la fe religiosa es libre del Estado. Rige, por tanto, el imperativo de “máxima libertad posible y mínima restricción necesaria” respecto al factor religioso.

28. P. VILADRICH y J. FERRER, “Principios informadores del derecho eclesiástico español”, en AA.VV., *Derecho Eclesiástico del Estado Español*, Pamplona, 1993, pág. 184.

A este sentido de laicidad es el que, a nuestro parecer, Benedicto XVI se refiere en su primer discurso en tierra francesa, aludiendo prudentemente a la laicidad positiva y añadiendo anhelos esperanzadores para la situación en Francia: *“La Iglesia en Francia goza actualmente de un régimen de libertad. La desconfianza del pasado se ha transformado paulatinamente en un diálogo sereno y positivo, que se consolida cada vez más. Un instrumento nuevo de diálogo existe desde el 2002 y tengo gran confianza en su trabajo porque la buena voluntad es recíproca. Sabemos que quedan todavía pendientes ciertos temas de diálogo que hará falta afrontar y afinar poco a poco con determinación y paciencia. Por otra parte, Usted, Señor Presidente, utilizó la expresión “laicidad positiva” para designar esta comprensión más abierta. En este momento histórico en el que las culturas se entrecruzan cada vez más entre ellas, estoy profundamente convencido de que una nueva reflexión sobre el significado auténtico y sobre la importancia de la laicidad es cada vez más necesaria”*²⁹.

Estas certeras palabras del Romano Pontífice no sólo brindan un marco de realismo a las afirmaciones del Presidente Sarkozy respecto a la mentada laicidad positiva dentro de la sociedad francesa, sino que dejan entrever la importancia de este principio para la sociedad globalizada en su conjunto. Es importante, y no sólo para Francia, que en virtud de este principio el Estado valore positivamente el factor religioso en el contexto general del bien común, y comprenda que la presencia y la promoción de los valores religiosos de los ciudadanos y de las comunidades son beneficiosos para la sociedad. En consecuencia, garantice y promueva en la sociedad las condiciones jurídicas que permitan a los ciudadanos y a las confesiones seguir y conseguir finalidades de índole religiosa, sin encontrar prohibición, impedimento o daño por parte de otros ciudadanos, de individuos o grupos privados o públicos.

En definitiva, es deseable que quienes ejercen los poderes públicos adviertan que, a la hora de cumplir con su misión, el sentimiento religioso constituye una dimensión importante de cada persona, y que la posición de cada ciudadano ante la fe y la conducta que adopte en consonancia con ella, constituye uno de los elementos más nobles de la condición humana, porque refleja el nivel de racionalidad y conciencia más propiamente humano.

29. BENEDICTO XVI, Discurso de arribo a París, 12-IX-08. Cfr. Aciprensa, 12 septiembre 2008.

La implicancia de ello para la buena y respetuosa convivencia en sociedad reviste un carácter fundamental. Lo señala Benedicto XVI en el discurso citado: *“En efecto, es fundamental, por una parte, insistir en la distinción entre el ámbito político y el religioso para tutelar tanto la libertad religiosa de los ciudadanos, como la responsabilidad del Estado hacia ellos y, por otra parte, adquirir una más clara conciencia de las funciones insustituibles de la religión para la formación de las conciencias y de la contribución que puede aportar, junto a otras instancias, para la creación de un consenso ético de fondo en la sociedad”*³⁰.

Lo que se espera de la aplicación del principio de laicidad es realmente ambicioso. Supone reconocer el principio básico de que el Estado está al servicio de la persona humana, y no al revés, admitiendo que es la persona quien preexiste, con su dignidad y sus derechos, al Estado. Entre los derechos fundamentales está el de libertad religiosa, que junto a los otros derechos inherentes a la persona humana, no son concesión a los ciudadanos por parte de ningún Estado. A éste le corresponde reconocer, es decir, constatar su existencia previa y regular su ejercicio a través del derecho positivo. En este contexto es fácilmente comprensible que la libertad religiosa es “la primera de las libertades”³¹. En referencia a ésta, y en presencia del Presidente Sarkozy y un selecto público francés, Benedicto XVI proyecta los beneficios ulteriores que la auténtica laicidad aportaría no sólo a Francia sino a toda Europa: *“Cuando el europeo llegue a experimentar personalmente que los derechos inalienables del ser humano, desde su concepción hasta su muerte natural, así como los concernientes a su educación libre, su vida familiar, su trabajo, sin olvidar naturalmente sus derechos religiosos, cuando este europeo, por tanto, entienda que estos derechos, que constituyen una unidad indisociable, están siendo promovidos y respetados, entonces comprenderá plenamente la grandeza de la construcción de la Unión y llegará a ser su artífice activo”*³².

La laicidad, para concluir, implica que el Estado reconoce la decisiva y peculiar aportación social que suponen los valores espirituales, éticos y culturales que genera el factor religioso en orden al bien común de toda la

30. Ibidem.

31. A. JEMOLO, *I problemi pratici della libertà*, Milano, 1961, pp. 130-131.

32. Benedicto XVI, Discurso de arribo a París, 12-IX-08. Cfr. Aciprensa, 12 septiembre 2008.

sociedad. Como consecuencia, el Estado entiende que la laicidad no es una definición religiosa del Estado, ni una actitud de defensa de su soberanía ante la antigua unión entre el trono y el altar, ni el método para conseguir la separación Iglesia-Estado. Benedicto XVI se refería a él como “sana laicidad” dentro de un contexto amplio en un discurso al Embajador de San Marino³³. La laicidad, por tanto, subordinada al principio de libertad religiosa, es el estilo estatal de reconocer, garantizar y promover, mediante el derecho positivo, aquel factor social originado en el seno de la sociedad como resultado de las pluralistas vivencias religiosas, individuales y colectivas, públicas y privadas, de cada una de las personas que componen la sociedad.

33. En referencia a la construcción de la sociedad civil, el Romano Pontífice señala *“se exige el aporte de cada uno en su propio ámbito y con el propio deber específico, siempre en el respeto recíproco y en constante diálogo. Estas son las condiciones de aquella laicidad “sana” que es indispensable para construir una sociedad donde convivan pacíficamente tradiciones, culturas y religiones diversas (...) Esta sana laicidad del Estado conlleva que cada realidad temporal se rija según sus propias normas, las cuales no deben traspasar las fundamentales instancias éticas cuyo fundamento reside en la misma naturaleza del hombre y que, por este motivo, orientan en última instancia al Creador”*. Discurso del Santo Padre Benedicto XVI a S.E. el señor Sante Canducci, Embajador de la República de San Marino ante la Santa Sede, 13 de noviembre 2008. En , discursos de Benedicto XVI.

LA TORTURA Y LA PRUEBA EN *IUS COMMUNE* (ENFOQUE EN EL S. XIII)¹

Mathias SCHMOECKEL

INTRODUCCIÓN

Pocas veces se muestra la influencia de la política en el ámbito de la Historiografía de forma tan clara como en el ejemplo de la tortura. Ésta vio en la temprana Edad Moderna fundamentalmente dos formas de consideración de la tortura, relacionadas con ciertos períodos históricos: el Derecho romano recurría a la tortura de forma especialmente dura en relación a los esclavos, y, en este punto, se muestra el servilismo en el imperio romano. Al contrario, los pueblos germanos habrían apreciado considerablemente su libertad, en la medida en que no habrían permitido la tortura en sus territorios. De esta forma, la tortura se convirtió en característica del Derecho romano, mientras que ésta brilla por su ausencia en la influencia germana. Esta visión tradicional de los historiadores ha impregnado en muchos países la Historiografía sobre la tortura. Ésta refleja el mito de la libertad germana, que en la Europa central se empleó para la legitimación de los Estados nacionales. Asombrosamente, esa tradición historiográfica ha podido continuar hasta nuestros tiempos. Parcialmente se encuentra aún en los actuales libros de texto, sobre todo en Alemania. En ellos no tienen estos mitos ningún papel que fundamente el Estado.

1. En general comp. MATHIAS SCHMOECKEL, *Die Tradition der Folter vom Ausgang der Antike bis zum Beginn des Ius Commune*, in: F. DORN/ J. SCHRÖDER (Hg.), *Festschrift für Gerd Kleinheyer zum 70. Geburtstag*, Heidelberg 2001, 437-465.

De ahí que la consideración de la tortura empiece con el Derecho romano. Así, hay que destacar, que existen dos tradiciones del Derecho romano: por un lado, se continuó en los Reinos germánicos, pero no sólo especialmente fuerte en el Reino Visigodo. Por otro lado, la Iglesia continuó la tradición del Derecho romano con el lema que se encuentra en la *lex Ribuarica* de Renania: *Ecclesia vivit lege romana*. Por ello, he de abordar ambas tradiciones mediante un breve inciso en el Derecho romano, para presentar el primer tratamiento jurídico de la tortura. Ambas tradiciones desembocan en el intento de la Iglesia desde el s. IX, de crear un ordenamiento occidental desde los parámetros cristianos. En todo caso, es incuestionable, según todas las doctrinas histórico-jurídicas, que la tortura se manifestó de nuevo con la recepción del Derecho romano desde el siglo XII o XIII, también al norte de los Alpes. Debido al fuerte servilismo de las doctrinas jurídicas sobre la tortura, puedo, mediante la reflexión histórica, hacer una interrupción en este punto, para después añadir sólo algunos aspectos sobre su abolición.

1. EL DERECHO ROMANO

Para el Derecho romano quiero comentar sólo tres características brevemente: primero, el carácter de sumisión. En segundo lugar, la aplicación excesivamente cautelosa de la tortura y, por último, la desconfianza frente a la declaración de los torturados. En la Antigüedad la tortura era reservada principalmente a los esclavos.² No se permitía de ninguna manera torturar a las personas libres. Ya Augusto introdujo, en este sentido, un relajamiento para delitos graves.³ Existía una conexión entre la credibilidad y el empleo de la fuerza: cuanto más digno de credibilidad se mostraba el declarante, lo que a su vez dependía de su estatus social, quedaba menos espacio para la tortura. Al contrario, se daba aún más el empleo de la fuerza, cuanto más

2. GAI INSTITUTIONES, 1.13, in: J. Baviera (Ed.), *Fontes Iuris Romani Antejustiniani*, Firenze 1968, 11; HERMANN NEHLSSEN, *Sklavenrecht zwischen Antike und Mittelalter*, (Göttinger Studien zur Rechtsgeschichte, 7), Göttingen 1972, 81 ss. Esa restricción fue abolida según (ULPIANUS) D. 48,18,6,7 por la ley *Lex Iulia de vi publica* (a.213), s. JEAN PHILIPPE LÉVY, *La torture dans le droit romain de la preuve*, in: *Collatio Iuris Romani. Etudes dédiées à Hans Ankum*, Amsterdam 1995, I, 242.

3. JILL HARRIES, *Law and Empire in Late Antiquity*, Cambridge 1999, 124, schon 43 a.C. Ausnahme für Soldaten: 124 s; YAN THOMAS, "Arracher la vérité" *La Majesté et l'Inquisition* (Ier – IVe siècles ap. JC), in: R. Jacob (Ed.), *Le juge et le jugement dans les traditions juridiques européennes*, Paris 1996, 11-41, 27.

probable pareciese una mentira, precisamente por su bajo estatus social de la persona interrogada. Pero entonces, causaba también la tortura una disminución de la consideración social, pues ésta probaba que no se podía confiar sin más en esa persona.

Sin embargo, los juristas romanos conservaron, en conjunto, una gran desconfianza frente a las declaraciones de los torturados.⁴ La confesión bajo la tortura no tuvo nunca el valor probatorio de una confesión voluntaria. Sólo esto último tuvo una fuerza probatoria completa. Al contrario, las declaraciones realizadas bajo tortura fueron valoradas como engañosas o incluso peligrosas para la sentencia. Un jurista del siglo III, Ulpiano, enseñó el empleo de la tortura realmente como una pericia, en la que se debía saber, hasta qué punto la violencia era necesaria, para que el acusado hablara; no obstante, sin que mediante el excesivo empleo de la fuerza se quitara valor a la credibilidad de la confesión.

Esta tradición del Derecho romano fue recogida en el período posterior del proceso militar: así, la Novela 90 del año 539 trasladó la competencia para el empleo de la tortura al *defensores civitatis*⁵, es decir, a los cabezas militares de las ciudades. Esto mismo repitieron los *Iuliani Epitome*. El Derecho romano vulgar occidental conocía la tortura, como confirman las *Iuliani Epitome* y *Mosaicarum et romanorum legum collatio*.

2. LA TRADICIÓN GERMÁNICA

Hermann Nehlsen mostró en el año 1972 la tradición de la tortura en distintos Reinos germánicos.⁶ Éste podía reunir muchas más pruebas para el Reino Visigodo⁷ y el Reino borgoñón que las hasta ese momento conocidas. Sin embargo, se hizo aún más clara, en conjunto, la estrecha relación en la

4. (ULPIANUS) D. 48,18,12; D. 48,18,1,17 und 23.

5. Nov. 90, 1; ebenso JULIANI EPITOME latina Novellarum Iustiniani, ed. G. Haenel, 1873 ND Osnabrück 1965, Const. 323 (324), 110.

6. HERMANN NEHLSSEN, Sklavenrecht zwischen Antike und Mittelalter, (Göttinger Studien zur Rechtsgeschichte, 7), Göttingen 1972.

7. ARTHUR ENGELMANN, Der Civilprozeß. Geschichte und System, Breslau 1895, 7; zur Folter NEHLSSEN, Sklavenrecht (n.68), 230 ss, 232 zur Sklavenfolter. – Del uso de la tortura de los vándalos v. Fulgentius von Ruspe (†533), Opera, R. Helm (Ed.), 1898, 9, vgl. WOLFGANG SELLERT, Aufzeichnung des Rechts und Gesetz, in: W. Sellert (Ed.), Das Gesetz in Spätantike und frühem Mittelalter, (Abhandlungen der Akademie der Wissenschaft in Göttingen, Phil.-Hist.-Klasse, 3 Nr.196), Göttingen 1992, 67-102, 74.

que el Derecho de esos Reinos apoyaba la tradición romana. Pero Hermann Nehlsen podía también demostrar la tradición romana en el Derecho franco. Aunque en las leyes apenas se hiciera referencia a ello, las restantes fuentes delatan una práctica evidente de la tortura, sobre todo en delitos graves como el atentado contra la vida de reyes y obispos.⁸ La *lex Salica* y las que le siguieron, temían, por insinuar sumisión, ordenar el empleo general de la tortura sobre los habitantes del Reino franco⁹, pero esto no supuso entonces problema alguno allá donde los intereses públicos fuesen exigidos. En Francia, fue practicada la tortura en la forma de la *troclea*.¹⁰ De esta forma, se ataban las manos detrás de la espalda y se estiraba a las personas con las manos hacia arriba. Esta forma de tortura fue muy extendida en Europa e indicaba, que la tortura francesa podría haber tenido una gran influencia en ella.

Sin embargo, a partir del siglo VIII fueron cada vez más escasas las pruebas para el empleo de la tortura. A partir del siglo IX no se encuentra ninguna indicación más sobre ello. La literatura de entonces dedujo, pues, que la tortura en este período desapareció, para ya después manifestarse con la Recepción del Derecho romano. Fielmente a las antiguas normas ideológicas se habla de una “germanización” del proceso en los siglos VIII y IX. Pero no sólo es problemática esta interpretación. Más bien, se cuestiona, si la ausencia de fuentes en los “siglos oscuros” es tan significativa o no: ¿supone también la ausencia de fuentes la ausencia de la cuestión en concreto? Para poder contestar esa pregunta es importante abordar la tradición de la Iglesia.

8. FRIEDRICH LOTTER, Heiliger und Gehenker, en: *Ecclesia et regnum. Beiträge zur Geschichte von Kirche, Recht und Staat im Mittelalter*, Festschrift für Franz-Josef Schmale, D. Berg/ H.-W. Goetz (Eds.), Bochum 1989, 1-21, 7 und nach 20; p.ej. de St. Quentin Erzählungen des 6. Jh. bis in frühkarolingische Zeit, comp. FRIEDRICH LOTTER, Heiliger und Gehenker, in: *Ecclesia et regnum. Beiträge zur Geschichte von Kirche, Recht und Staat im Mittelalter*, Festschrift für Franz-Josef Schmale, D. Berg/ H.-W. Goetz (Eds.), Bochum 1989, 1-21, 2. De derecho probatorio francorum comp. RENÉ JACOB, Jugement des hommes et jugement de Dieu à l'aube du Moyen Âge, in: ders. (Ed.), *Le juge et le jugement dans les traditions juridiques européennes*, (Droit et société, 17), Paris 1996, 43-86, 52 ss.

9. Vgl. PACTUS LEGIS SALICAE 40, 2 und 4-7, ed. K. A. Eckhardt, (Germanenrechte, II 1), Göttingen u.A. 1955, 252 ss; LEX SALICA, 100 Titel-Text, (Germanenrechte n.F.), ed. K. A. Eckhardt, Art. 68 § 2, 182. Zur Skalvenfolter s. NEHLSSEN, Sklavenrecht (n.64), 328-334. De la tortura de los testigos comp. INDICES LEGIS RIBUARIAE, ed. R. Sohm, (MGH Legum fol. V), 211 Z. 5 ad. c.72.

10. MARGARETE WEIDEMANN, Kulturgeschichte der Merowingerzeit nach den Werken Gregors von Tours, Teil 1 Mainz 1982, 321, 322.

3. LA TRADICIÓN ECLESIASTICA

La Iglesia occidental se encontraba cada vez más inmersa en la sociedad europea, influida por ésta y al mismo tiempo dispuesta a transmitir los preceptos del cristianismo a la sociedad occidental. De ahí que sea, pues, problemático, separar la tradición eclesiástica de la secular. Sin embargo, existe una memoria eclesiástica propia.

No debe olvidarse, que ya el propio Cristo fue torturado y que esto pertenece también a la idea de la salvación divina del mundo. De ello no se podía inferir un rechazo de la tortura. La Iglesia de los primeros tiempos fue formada, sobre todo, a través de mártires, que sacrificaron su integridad física y su vida por sus creencias. El menosprecio del dolor se convirtió para los propios mártires en un signo de la fortaleza de su pensamiento¹¹ y, en conjunto, ese sacrificio se convirtió en una prueba de la fortaleza del cristianismo frente al poder terrenal. Sin duda, ayudó esta forma ese sacrificio, a imponer el cristianismo en el Imperio romano. Pero sobre todo, las vidas de los mártires constituyeron la concepción del cristianismo inicial y se volvieron a dar hasta en la Edad Moderna, en formas siempre nuevas. Apenas puede entrarse en una Iglesia adornada con obras pictóricas sin recordar aún hoy a los distintos mártires. Por ello, considero descartado totalmente que una sociedad cristiana pudiera olvidar el recuerdo del empleo de la fuerza también en el ámbito de la tortura, como hasta ahora han afirmado los historiadores para el período a partir del siglo IX. En este punto, hay que tener en cuenta, que la tortura no fue en absoluto interpretada negativamente, sino de nuevo como presencia necesaria, para poder demostrar esa presión externa frente al fortalecimiento del pensamiento interior.

Pero la tradición del Derecho procesal en la Iglesia fue manifestada por otros motivos. Ya el emperador Constantino transmitió a los obispos el derecho a poder hablar con autonomía en determinados ámbitos dentro del Derecho de la comunidad. En el ámbito de esa *episcopalis audientia* no pu-

11. LUCIFER CALARITANUS, *De non parcendo in deum delinquentibus*, (CC 8), Turnhout 1978, c.8 Z.29: "nemo mortem timuit suscipere pro deo ex eius seruis, nemo famulorum eius cogitavit tormentorum genera quae a uobis inferuntur tyrannis, sed illius praecepta ante oculos habuit."; DERS., *Moriendum esse pro Dei Filio*, (CC 8), c.4 Z.65: "seruorum christi animae quotiens uim diligenter ueram examinant tormentorum, considerant nullum maius esse tormentum quam a te aduersarii nostri seruo seruum uinci christi." Vgl. ferner AUGUSTINUS HIPONENSIS, *Sermones*, (PL 38), sermo 306, 1400 Z.44: "Nam mala causa nullum habet praemium, sed iustum tormentum."

do valer otro Derecho que no fuese el Derecho romano, pues, por un lado, los obispos eran ahora jueces como todos los otros magistrados impuestos por el emperador; por otro lado, pertenecían los conocimientos jurídicos al ideal de enseñanza de la Antigüedad romana. Este ideal de enseñanza denominado “*paideia*”¹² preveía, que todos los romanos cultos podían representar también a sus amigos y clientes ante el Tribunal. Los primeros obispos fueron escogidos de las clases más altas, para servirse de su habilidad de administración y relaciones, así como de sus conocimientos jurídicos. De ahí que los obispos supieran cómo se debía llevar a cabo el proceso según el Derecho romano. Además, estaban instruidos en el Derecho probatorio romano y, con ello, sobre las reglas de la tortura.

Varios textos fueron ahora nombrados con frecuencia, para probar una oposición fundamental de la Iglesia frente a la tortura. En “*De civitate Dei*”¹³ de Agustín se detalla que ríos de lágrimas deberían llorarse por el empleo de la tortura. Sin embargo, la mayoría de las veces no fue apreciada en su justo valor la asociación, pues Agustín no exigía con ello la abolición de la tortura, sino que reclamaba la necesidad de contener a las fuerzas delictivas dentro de las *Civitas terrena*.¹⁴ También el Papa Gregorio I Magno se mostró escéptico frente al empleo de la fuerza en el ámbito de la tortura.¹⁵ Esto, en el caso de su aplicación moderada, pues los acusados normalmente no admitirían la verdad.¹⁶ Pero aquí no se muestra tanto un rechazo de la

12. Vgl. PETER BROWN, *Macht und Rhetorik in der Spätantike*, (Power and Persuasion in Late Antiquity), München 1995, 54.

13. AURELIUS AUGUSTINUS, *De civitate Dei*, (CC 48), Turnhout 1955, 19.6, 679 s: “[...]Vnde saepe coguntur tormentis innocentium testium ad alienam causam pertinentem quaerere veritatem.”

14. AUGUSTINUS, Ep. 133 n.1, PL 33, 509: “[...] Noli perdere paternam diligentiam, quam in ipsa inquisitione seruasti, quando tantorum scelerum confessionem non extendendo eculo, non sulcantibus unguis, non urentibus flammis, sed uirgarum uerberibus eruisti, qui modus coercionis et magistris artium liberalium et ab ipsis parentibus adhibetur, ut sepe etiam in iudiciis ab episcopis solet haberi. Noli ergo atrocius uindicare quod lenius inquirendi quam puniendi maior necessita est. Ad hoc enim et mitissimi homines facinus admissum diligenter atque instanter examinare debent, ut quibus parcant inueniant.”

15. De Gregorio como jurista v. DETLEV LIEBS, *Die Jurisprudenz im spätantiken Italien*, (Freiburger Rechtsgeschichtliche Abhandlung, n.F. 8), Berlin 1987, 127-129.

16. GREGORIUS MAGNUS, *Registrum Epistularum* (n. 5), X.11 (JE 1779) a Constantius obispo de Milano, a.600, (MGH Ep. 2) 246 = (CC 140 A) 837 Z.18 - 23: “[...] Nam grave est satis et indecens, ut in re dubia certa dicatur sententia. Et haec quidem gesta esse poterant ad definiendum idonea, si accusati ea confessio sequeretur, si tamen eandem confessionem

tortura como más bien la tradición del Derecho romano, pues se trata, en definitiva, sólo de Ulpiano, cuya doctrina fue recogida aquí por el Papa Gregorio Magno. En general, podría decirse más bien que, siempre y cuando fuera intensa la influencia romana, se dieron ciertas advertencias para su empleo moderado.

Varios Concilios del período de la Dinastía Merovingia¹⁷ y de los Reinos francos occidentales intentaron reducir el empleo de la tortura, para exceptuar sobre todo a los obispos de ella. Pero también se muestra aquí una tradición del Derecho romano, según la cual los *Honestiores*, esto es, los cargos más altos, fueron apartados de la tortura. Evidentemente, pertenecían los obispos al grupo de los más altos dignatarios en funciones de los Reinos germánicos y, con ello, a los *Honestiores*, que conforme al Derecho romano debieron quedar liberados del empleo de la tortura¹⁸ en mayor medida que los comúnmente libres, hasta en los casos especialmente difíciles de alta traición. Como prohibición de la tortura fue también interpretado un pasaje de la conocida carta del Papa Nicolás I al primer rey cristiano de los búlgaros.¹⁹ Con esa carta intentó el Papa acercar al rey nuevamente bautizado a la tradición occidental. Con bastante claridad buscó el Papa, en esta carta, presentar las reglas de un Estado cristiano. A ello se añade también, en su opinión, el no reconocimiento como prueba de las declaraciones conseguidas por la fuerza a través de la tortura. No obstante, él recoge sólo la diferencia entre la confesión declarada, plenamente válida y voluntaria por una parte, y la declaración bajo el empleo de la fuerza por otra. Así, repitió nue-

suptilitas examinis ex occultis eiceret et non afflictio vehemens extorqueret, quae frequenter hoc agit, ut noxios se fateri etiam cogantur innoxii.”

17. CONCILIUM EPAONENSE (517), en: *Concilia Galliae 511-695*, ed. C. de Clercq, (CC 148 A), Turnhout 1963, 23 Z.37, según la tortura sólo debe aplicado en caso de emergencia; *KONZIL VON AUXERRE (573-603)* c. 33, und *KONZIL VON MACON (585)*, c. 19, contra la presencia de los clérigos, comp.. *MGH Concilia Aevi Merovingici*, ed. F. Maassen, Hannover 1893, 171 und 182; s. auch LAURENT CHEVAILLER, *Torture*, in: *Dictionnaire du droit canonique*, R. Naz (Ed.), VII: Paris 1965, 1293-1314, 1296. De la tortura del Hl. Leodegar (a. 677) vgl. DETLEV LIEBS, *Römische Juristen der Merowinger*, G. Köbler/ H. Nehlsen (Eds.), *Wirkungen europäischer Rechtskultur*, Festschrift für K. Kroeschell, München 1997, 635-666, 660.

18. CONCILIUM AUTISSIODORENSE, (a.573-603), c.33, in: *Concilia aevi merovingici*, ed. F. Maassen, (MGH Conc. I), Hannover 1893, 182 Z.14.

19. NICOLAUS I, capitulis 106 ad Bulgarorum consulta respondet, (a.866 Nov.13), JE 2812 (2123), 568 ss, hier c.86, ed. Perels, 595.

vamente sólo una regla del Derecho romano, con la que él, que pertenecía a una antigua familia romana de alta alcurnia, estaba muy familiarizado. De ahí que no se podrá reconocer tampoco en ello la prohibición de la tortura.

Con el movimiento de las falsificaciones en el Derecho eclesiástico del siglo IX empieza una nueva fase del debate particular que se ocupó de la tortura. De esta forma, los autores buscaban limitar, por una parte, el empleo de la tortura, sobre todo de cara a los miembros de la Iglesia. Por otro lado, querían destacar que las declaraciones realizadas bajo tortura no pueden valorarse como una declaración voluntaria con la categoría de una confesión. Así, se pretendía obligar al juez, a perseguir la verdad de los hechos. Autores como Hinkmar, Arzobispo de Reims, ya trataron la tortura en múltiples ocasiones y mostraban con ello sus buenos conocimientos del Derecho romano.²⁰ Por ello, las tendencias se corresponden con las orientaciones del Derecho romano, pero en ningún caso con una abolición. Tampoco en el siglo X y XI se pierde la pista de la tortura en la literatura del Derecho eclesiástico. Autores como Rábano Mauro mencionan la tortura con frecuencia;²¹ sin embargo, en relación con la Historia de los santos. También fueron transmitidos los antiguos cánones de los Concilios, que ya eran tratados aquí. En Alemania, se encuentra una cierta regla en Regino de Prüm²² en el siglo X; no obstante, en una versión posterior de su *Compilación de Derecho eclesiástico*. En el siglo XI se encuentran esos cánones con Burcardo de Worms y también con Anselmo de Lucca. En total, existen diez manuscritos hasta Graciano, que de esta forma tratan de la tortura. Queda, por tanto, un poco de la tradición jurídica romana en cuanto a la tortura en la literatura jurídica eclesiástica.

Ivo de Chartres se esforzó en precisar el empleo de la tortura a través de una clara Colección de reglas.²³ Con Graciano se ve también de nuevo

20. De este caso comp. MATHIAS SCHMOECKEL., Nicolaus I. und die Entwicklung des Beweisrechts im 9. Jahrhundert, in: R. Helmholz/ P. Mikat/ J. Müller/ M. Stolleis (Eds.), *Grundlagen des Rechts*. Peter Landau zum 65. Geburtstag, Paderborn 2000, 53-76.

21. HRABANDUS MAURUS, *Commentaria in Ecclesiasticum* c.12, PL 109 [1004 D]; DERS., *Commentaria in Libros Machabaeorum*, PL 109 c.VI [1174 C]; EL MISMO., *Martyrologicum*, CC, u.a.: mensis 6 ides 16 l.161; mensis 7 dies 21 l.193; mensis 10 dies 25 l.205; mensis 11 dies 1 l.1.

22. REGINO VON PRÜM, *De synodis causis*, ed. F.G.A. Wasserschleben, Leipzig 1840 ND Graz 1964, App. I c.57, 419.

23. IVO VON CHARTRES, *Decretum* 5,288; *Panormia* 4,69; *Tripartita* 1,32,4; C.15 q.3 c.5; dazu DG post C.15 q.3 c.5: "Quia ergo ista de se confitetur, super alienum crimen ei credi non potest, sed contra eam sua confessio interpretanda est".

una alusión directa al Derecho romano. También fueron aquí reunidos importantes textos de la tradición de la Iglesia sobre la tortura. Ya en la primera versión descubierta por Andres Winroth se encuentran pasajes importantes del Código de Justiniano o de otras fuentes del Derecho romano.²⁴ Sin embargo, se descubre también en el *Decretum Gratiani* una tendencia a prohibir la tortura²⁵, en la medida en se concentró en un *Dictum Gratiani*: “*Confessio cruciatibus extorquenda non sit*”²⁶. Sin duda estaba prohibido conseguir una *confessio* a través del empleo de la fuerza, es decir, una confesión que se pudiera llevar enteramente a cabo judicialmente, que también legitimara la condena a la muerte. En otros pasajes del Decreto se hace evidente que Graciano conocía muy bien cada caso en el que el juez no disponía de una claridad suficiente en relación a la verdadera sucesión de los hechos, y quedaba obligado a un ulterior esclarecimiento de los mismos. En estos casos, permanecía en lo sucesivo como legítimo el empleo de la tortura, para mover a una confesión a los sospechosos de los hechos. Sin embargo, se daba cuenta del problema en cuanto al grado de facilidad para extraer aquí las declaraciones falsas, tanto, que el juez, en ese caso, no sólo ponía en peligro la integridad corporal del sospechoso, sino también su salvación eterna. Graciano advirtió que los clérigos debían permanecer exentos del empleo de la tortura y, además, que el juez debía emplear la tortura sólo con moderación. En efecto, tampoco para Graciano quedó la tortura prohibida.

Contemplando, pues, la tradición jurídica eclesiástica, no hay textos que no mencionasen la tortura desde el siglo IX hasta el XI. La tortura no era fácil de olvidar. Tampoco puede concebirse que una cierta experiencia elemental de todos los hombres, en cuanto a cómo se puede forzar al próji-

24. Diferente Winroth „Urgatian“ en RUDOLF WEIGAND, Appendix zu: Chancen und Probleme einer baldigen kritischen Edition der ersten Redaktion des Dekrets Gratians, Bulletin of Medieval Canon Law 22 (1995), 71 ss.; sind in den späteren Fassung neu lediglich C.12 q.2 c.59; C.15 q.6 c.1 fehlte insoweit ohne hier relevante inhaltliche Konsequenzen zunächst bis § 1 Ende.

25. PAUCAPALEA, Summa über das Decretum Gratiani, ed. J.F. von Schulte, Giessen 1890 ND Aalen 1965, zu C.15 q.6, 85, repite la prohibición general del decreto. En C.15 q.3, 86, llama la atención a los peligros de la tortura con las palabras de Ulpiano. RUFINUS VON BOLOGNA, Summa decretorum, ed. H. Singer, Paderborn 1902/ Aalen 1963, ad DG a. C.15 q.6 c.1, 348, resolve la diferencia entre una confesión y una deposición por tortura: “Plurimum refertur putamus, quis a quo confessionem extorqueat. [...] A reis autem non possunt, quorum spontanea criminis debet esse confessio, [...] Per hanc distinctionem omnia contraria solvuntur, que subiecto capitulo assignantur.”

26. DG a. C.15 q.6 c.1: „Confessio cruciatibus extorquenda non sit“.

mo a la cooperación con la fuerza, cayera tan fácilmente en el olvido. Además, tampoco se encuentra en los textos de la Iglesia ninguna prohibición general de la tortura. Es más, las interpretaciones del Decreto graciánico confirman mediante los Decretistas, que no se debe interpretar el mencionado *Dictum Gratiani* como general prohibición de la tortura. Rufino de Bolonia²⁷, Huguccio²⁸ y Sicardo de Cremona²⁹ empezaron a escribir pequeños compendios de Derecho de la tortura para limitar su empleo. Los jueces aprendían cómo tenían lugar en la siguiente instancia las declaraciones extraídas por medio de la tortura mediante las cuales apoyaban sus sentencias. Con ello se quería limitar, por un lado, el *arbitrium iudicis* y proporcionar al juez más seguridad. También los Glosadores del Derecho romano se ocupaban otra vez del Derecho de la tortura, para asegurar su aplicación, fijada judicialmente. Ya aquí se alcanzaron precisiones necesarias, como fue la ratificación de las declaraciones de algunos hechos extraídas mediante tortura, la cual fue valorada, pues, como confesión realizada voluntariamente y facilitaba así la condena, incluso hasta la pena de muerte.

Un detalle importante delata la tradición romana de un modo concreto: las declaraciones de terceros que fueron realizadas bajo tortura, se consideraron principalmente como no fehacientes. Con ello se quería evitar que la culpa se trasladara a los cómplices.³⁰ Así se expresa la tradición del Derecho romano, que se encuentra ya con Modestino, quien recomendaba en un rescripto a Antonio Pío una contención en ese sentido.³¹ La *Sententia Pauli* prohibió el empleo de la tortura para delatar a alguien. Esa regla se encuentra incluso en la *Lex Romana Visigothorum* y en algunos Decretales falsificados de Pseudo-Isidoro, en Anselmo de Lucca, e Ivo de Chartres, así como en Graciano. Se ve en este detalle característico la realidad de la tradición romana.

27. RUFINUS VON BOLOGNA, *Summa decretorum*, zu C.5 q.5, 279.

28. Huguccio, *Summa*, zu C. 6 q.2 c. 22 Gr. p, in Admont 7 fol.196va, transcrito en RUGGERO MACERATINI, *Ricerche sullo status giuridico dell'eretico nel diritto romano-cristiano e nel diritto canonico classico* (Da Graziano ad Ugucione), (Università di Trento, 16), Verona 1994, 582 s, muestra cuando la tortura está permitida.

29. SICARDUS CREMONENSIS, *Summa decretorum*, Bamberg BSB Can. 38, zu C.5 q.6, fol. 83v.

30. Vgl. MANFRED FUHRMANN, *Artikel verbera*, in: Pauly/ Wissowa, *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Supplement IX, Stuttgart 1962, 1589-1597, 1590; otros ejemplos en LÉVY, *La torture* (n. 64), 245 s.

31. (MODESTINUS) D. 48,18,16,1.

En definitiva, no veo con ello ninguna prohibición general de la tortura ni en la Antigüedad tardía ni en la Alta Edad Media. Ni veo tampoco un motivo histórico ni social para la necesidad de una prohibición de esas características. Quizá existía menos necesidad para su aplicación en la práctica, pero las fuentes callan en ese sentido. En todo caso, se encuentra en el siglo XI en los escasos documentos de la vida de los santos, que nos llevan a la práctica judicial de esos siglos. a través de dos supuestos franceses que recurren sin problema a la tortura.

4. LA TRADICIÓN DEL IUS COMMUNE

La Canonística ayudó esencialmente a hacer útil el Derecho procesal romano para una sociedad cristiana. El Derecho procesal canónico admitía la tortura como medio necesario para poder transmitir la verdadera sucesión de los hechos. Así, ya en la facultad de poder dictar sentencias justas se muestra, en este sentido, la necesidad de un control. El origen de los Estados europeos se debe principalmente gracias a la idea de poder garantizar seguridad y orden en la sociedad y esto, sobre todo, con los medios de la justicia penal. La preparación para emplear la fuerza en el marco del interrogatorio judicial, construye a partir de ese fondo los principios del nacimiento del Estado europeo.

De esta forma, el empleo de la tortura misma fue tratado en efecto como problema. Tan necesario era forzar al acusado a la cooperación con el Tribunal, como también cuestionable eran, no obstante, las declaraciones bajo tortura. A los jueces se les encomendó la tarea de comprobar la credibilidad de las declaraciones bajo tortura³². Ellos debían encontrar, por sí mismos, puntos de apoyo que confirmaran las declaraciones de los torturados. En parte fue considerado el riesgo del juez incluso mayor que el del acusado: mientras el injustamente condenado obtenía la salvación eterna a través de su martirio de muerte, causaba el juez una muerte que le cerraba el camino al paraíso. En el ámbito del control judicial podían los supuestos de tortura, empleada injustificadamente, atraer hacía sí mismos la responsabilidad del juez frente al Príncipe de éstos. La tortura no suponía una especial responsabilidad del juez, sino que reforzaba también su relación dependencia con la autoridad del Príncipe.

32. Véase arriba „Requisitos de prueba y la exigencia de un mínimo de prueba en el Derecho procesal (enfoque en el siglo IX)“, a n.14.

Al mismo tiempo, se veía en la aplicación de la tortura una pericia que requería tanto de conocimientos jurídicos como de un estado psicológico. No todo el mundo, sino sólo los jueces más experimentados estaban en disposición de reconocer cuán necesario era el empleo de la fuerza y a partir de qué momento esta misma fuerza reflejaba sólo la voluntad del interrogador. Esto hacía inmune a la tortura frente a ataques públicos. Si se había dictado una sentencia injusta, ello no se basaba en el medio empleado, sino en la aplicación incorrecta del juez. Ataques contra la tortura llevaron a defender importantes competencias de los juristas en su aplicación.

Toda la argumentación anterior se basa en la aceptación de que, sin la cooperación del acusado, y sin su confesión, no sería posible una declaración de culpabilidad del autor penal. Por ello, hay que advertir, para la Edad Media y la temprana Edad moderna, que los jueces disponían en esa época sólo de un escaso número de medios probatorios. Podían declarar culpable al autor penal por medio de una confesión o de dos testigos dignos de credibilidad o de documentos. Sin embargo, los documentos eran, en un tiempo en el que la mayoría de los hombres no sabían escribir, tan escasos como dos testigos que estuvieran por encima de toda sospecha, que hubieran observado con sus propios ojos al autor de los hechos durante la realización de los mismos. Los indicios, tan apreciados como importantes hoy día, tienen, en un período sin recursos técnicos y sin expertos, apenas relevancia y los juristas tenían una gran desconfianza frente a la acumulación de indicios. Incluso cuando se daba, inmediatamente después de los hechos, con el enemigo mortal de la persona ya muerta, con una espada ensangrentada, no podía concluirse su autoría con certeza. Tras la doctrina dominante hasta el siglo XVIII no podía proporcionar esa colección de indicios la prueba de la autoría ni legitimar ninguna pena de muerte. Sólo la aplicación ingeniosa de la tortura podía conducir a la confesión, que facilitaba la condena del autor y, de esta forma, aseguraba la regular condena del autor penal. Sólo gracias a la tortura podía decirse que la persecución de los delitos por parte del Estado era eficiente. Nuevamente se muestra con ello en qué medida la tortura constituía la justificación del control de la fuerza.

CONCLUSIÓN

La tortura no fue abolida porque fuera ineficiente. Una postura así es ingenua e ignora la experiencia histórica en todas las épocas de cuán fácil

resulta a las autoridades estatales volver a la aplicación la tortura. Incluso la frecuente desconfianza frente las declaraciones no permiten pasar por alto que el esclarecimiento de los hechos sin una cierta cooperación de los sospechosos resulta difícil y a menudo imposible.

Más de una vez la presunción de inocencia puede proteger al acusado, aún no condenado, de la aplicación de la tortura. Pues, en cada caso hay que ponderar, por una parte, entre el interés corporal de la integridad y el bien jurídico con ello amenazado por otra; ante todo, pues, entre el interés público de la persecución de los delitos y la garantía de la Justicia y el Orden. En este sentido, se trata de elevados valores, que facilitan una convivencia ordenada dentro de una sociedad. Es más, “sólo” la vida de un individuo puede aquí tenerse en cuenta, sobre todo si a través de la tortura del secuestrador la vida del secuestrado aún puede salvarse.

Por tanto, es la valoración del interés de la integridad física la que lleva a la desconfianza hacia la tortura. Con ello se define un ámbito de libertad de la persona, en el que el Estado no debe intervenir. Como mejor y más claramente puede expresarse esa idea es a través de una explicación de Hobbes: ya que el hombre ha constituido una sociedad para proteger su vida, no se permite, pues, la injerencia del Estado, si éste realmente puede poner en peligro la vida a proteger. Hobbes admitió sólo el derecho a mentir en esa situación³³. En definitiva, del fundamento de esa consideración se dedujo que el interés individual de la integridad del propio cuerpo goza de supremacía frente al interés público; por ende, el bienestar social no puede justificar una intervención de estas características por parte del Estado. También la prohibición de la tortura se basaba en una ponderación entre los bienes jurídicos de la eficiencia de la persecución de los delitos y la integridad corporal, que recae en beneficio del individuo. Al contrario, las quejas sobre la crueldad del Estado, la desconfianza de las declaraciones bajo presión o la ineficiencia de la tortura no tienen peso alguno. La prohibición de la tortura se mantiene sólo en tanto en cuanto consideramos al individuo un valor en sí mismo y le damos prioridad frente al interés de la generalidad.

Por otro lado, los dilemas no se deben ignorar. De lo contrario, se cede con facilidad y en exceso a las aparentes necesidades del momento. Incluso allá donde a través de convenios y leyes internacionales se prohíbe la

33. THOMAS HOBBS, *Leviathan*, ed. R. Tuck, Cambridge 1996, I.14, 98s; I.21, 153s; SCHMOECKEL, *Humanität und Staatsraison* (n. 29

tortura, proceden entonces las fuerzas de seguridad, en el caso concreto, a la aplicación de la fuerza; en el marco de las dictaduras y guerras civiles adquiere la tortura incluso una legalidad paralela. Otras naciones como los EE UU definen lo que no se considera prohibido bajo el término tortura; así, cuando se mantiene la cabeza del acusado bajo el agua el tiempo necesario hasta el borde de la muerte. En todos estos casos se ha legitimado durante mucho tiempo, alegando la razón de Estado, la injerencia en la integridad física del individuo. Por tanto, todavía es problemático el alcance y la dureza en que debe proceder esa injerencia. Sólo el convencimiento de que no debe sacrificarse el individuo en beneficio del bienestar social, supone una protección ante la reinstauración de la tortura. Ese convencimiento sólo puede adquirirse bajo el punto de vista del Derecho histórico y filosófico. Y aquí es en mi punto de vista donde reside el valor de la Historia del Derecho.

ACTUALIDAD



CRÓNICA DE LA FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO

CICLO LECTIVO 2008

El 10 de Marzo comenzaron las clases del decimosexto año lectivo de la Facultad en su sede del edificio “Santa María” del campus universitario de Puerto Madero.-

La tradicional apertura del ciclo lectivo se realizó dos días después con una celebración litúrgica concelebrada por profesores y alumnos que en este caso fue presidida por SER Cardenal Estanislao Karlic, recientemente designado por Su Santidad Benedicto XVI, quien siempre se mostró cercano a las actividades de la Facultad, tuvo a su cargo la *lectio brevis* de 2004 cuando abordó “*La caridad en la interpretación de la ley. Reflexión teológica sobre el derecho*” –y aceptó la invitación que se le hiciera pocos meses después de integrarse al colegio cardenalicio.-

A continuación, en el Auditorio Mons. Derisi se llevó a cabo la tradicional *lectio brevis* que estuvo a cargo del Decano, Mons. Dr. Víctor E. Pinto, quien comentó “*La nota doctrinal de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 3 de diciembre de 2007 acerca de algunos aspectos de la evangelización*”.-

I.- NUEVO DIRECTOR DEL CICLO DE DOCTORADO

El 13 de Mayo de 2008 el Consejo Académico de la Facultad designó al Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge, Profesor Estable Ordinario, como Director del Ciclo de Doctorado encomendándole la tarea de acreditar el doctorado ante la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (Coneau), en sintonía con la política de la universidad respecto de este organismo del Ministerio de Educación encargado del contralor externo de las carreras de posgrado.-

La preparación de la solicitud de acreditación del doctorado insumió todo el año 2008 para lograr su presentación en término durante el mes de marzo de 2009, contando con la colaboración de la Dra. María Angela Cabrera.-

II.- PROFESORES

Durante este año la Facultad sufrió la pérdida de otro destacado profesor. La Dra. María Benites que había comenzado a dictar Institutos de Vida Consagrada con una gran dedicación a la cátedra reconocida por todos sus alumnos, falleció el 20 de mayo de 2008. Era abogada recibida en la Universidad de Buenos Aires, Master en Metodologías y Tecnologías de la Formación en Red por la Università degli Studi di Verona, Licenciada y Doctora en Derecho Canónico por la Pontificia Universidad Lateranense de Roma con una tesis sobre “La Consagración en el *Ordo Virginum*. Identidad canónica y aporte al derecho de la vida consagrada en el CIC”, que fue publicada en 2005 por editorial La Ley. Se hizo cargo de esta asignatura con generosa disposición el R.P. Dr. Emilio Barcelón op.-

También se contó con la colaboración de otro destacado canonista que ya había dictado cursos y seminarios en la Facultad, el R.P. Dr. Damián Astigueta sj, Profesor Titular Ordinario de la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Gregoriana, que dictó Sanciones en la Iglesia, la misma asignatura que imparte en Roma.-

Por último, dentro de la línea de paulatina incorporación de jóvenes profesores al claustro, el Pbro. Dr. Mauricio Landra comenzó a colaborar con el Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge en la cátedra de Iglesias Particulares I.-

III.- ALUMNOS Y GRADUADOS

El 11 de Noviembre, en el auditorio Mons. Derisi, se llevó a cabo la IX Colación de grados académicos de la Facultad, con la presencia del Sr. Obispo de Gualaguaychú, SER Monseñor Jorge Eduardo Lozano que bendijo los diplomas.-

En primer lugar, recibió su diploma el décimo doctor en Derecho Canónico graduado en esta casa: el Pbro. Mauricio Alberto Landra, de la diócesis de Gualaguaychú, autor de la tesis doctoral "*La aplicación del principio de subsidiariedad como un criterio del buen gobierno del obispo diocesano*", dirigida por el Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge.-

Junto con él se graduaron ocho Licenciados en Derecho Canónico, con lo que llegan a ochenta y uno los que han obtenido este grado académico en la Facultad. Los nuevos licenciados fueron el Pbro. Roberto Martín Aversano, de la Arquidiócesis de Tucumán; el Pbro. Gustavo Marcelo de la Puente, de la Diócesis de La Rioja; el Pbro. Rubén José Fuhr, de la Sociedad del Apostolado Católico (Palotino); el Pbro. Adolfo Enrique Granillo Ocampo, de la Arquidiócesis de Buenos Aires; Pbro. Robert Jantzack, de la Diócesis de Santiago del Estero; el Diácono Leonardo Andrés Maggiorini, de la Diócesis de Merlo-Moreno; el Pbro. Marcelo Luján Olivera, de la Arquidiócesis de Rosario; y el Pbro. Luis Suárez Corneli, de la Diócesis de Santiago del Estero.-

Cabe destacar que el Pbro. Lic. Marcelo Luján Olivera se hizo acreedor a la Medalla de Oro, máxima distinción que otorga la universidad, por haber cursado sus estudios de Licenciatura dentro del término previsto por los estatutos, aprobando todas las asignaturas con un promedio general pa-

ra toda la carrera de 9,41 puntos, distinción que recibió junto con los demás premios que otorga la UCA durante la colación de grados de la universidad.-

Asimismo, al Diácono Lic. Leonardo Andrés Maggiorini y al Pbro. Lic. Roberto Martín Aversano, les correspondió el Diploma de Honor, por haber cursado sus estudios de Licenciatura dentro del término previsto por los estatutos, aprobando todas sus asignaturas con un promedio general para la carrera de 8,88 puntos y 8,85 puntos, respectivamente.-

La diversidad de diócesis donde se encuentran incardinados los graduados refleja la constante apertura de la Facultad a todo el interior del país y también a países vecinos. Repitiendo esta variedad en cuanto a sus lugares de origen, se inscribieron en este ciclo lectivo, tres nuevos alumnos de doctorado y otros siete en el Ciclo de Licenciatura.-

IV.- ACTIVIDADES

Nuevamente este año la actividad académica de la Facultad comenzó en el mes de enero con el viaje de estudios a la ciudad de Roma que realizó un grupo de ocho alumnos de la Facultad junto con el Decano, Mons. Dr. Víctor E. Pinto, del 21 al 30 de ese mes. Al grupo se sumó el Pbro. Dr. Marcelo Colombo, Profesor Estable de la Facultad, que estaba haciendo un trabajo de investigación en la Pontificia Universidad Gregoriana.-

En una visita de carácter práctico que completa la formación que reciben en las aulas, los alumnos fueron recibidos por autoridades de los distintos dicasterios de la Santa Sede y pudieron apreciar la aplicación concreta del derecho en las materias propias de cada uno de ellos. Además, en esta ocasión, el grupo participó del Congreso organizado por el Pontificio Consejo para los Textos Legislativos en conmemoración del 25° aniversario de la promulgación del Código de Derecho Canónico, por parte de Su Santidad Juan Pablo II, mediante la Constitución Apostólica *Sacrae disciplinae leges* del 25 de enero de 1983.-

El tiempo transcurrido y el aniversario ofrecieron la oportunidad de reflexionar sobre su aplicación en los distintos ámbitos, en una serie de ponencias desarrolladas durante los días 24 y 25 de enero de 2008 por varios Prefectos de los dicasterios de la Curia Romana, bajo el título: «La ley canónica en la vida de la Iglesia. Investigación y perspectivas, en el signo del reciente Magisterio Pontificio».-

Antes y después de este encuentro, los alumnos visitaron la Secretaría de Estado, sección I y sección II, las Congregaciones de la Doctrina de la Fe, del Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, de Educación Católica, para el Clero, para las Causas de los Santos, para los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica, para la Evangelización de los Pueblos y para las Iglesias Orientales. También concurrieron al Pontificio Consejo para los Textos Legislativos y al Pontificio Consejo para los Laicos, así como a los tres tribunales de la Santa Sede: el Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica, la Rota Romana y la Penitenciaría Apostólica. Fueron invitados a la Pontificia Universidad Gregoriana donde se reunieron con profesores y alumnos y tuvieron ocasión de conocer la biblioteca. Como corolario del viaje asistieron a la audiencia general de Su Santidad el Papa Benedicto XVI quien mencionó especialmente al grupo de profesores y alumnos de esta Facultad.-

La celebración del 25° aniversario de la promulgación del Código en la Facultad se realizó el 27 de Octubre de este año, con un acto académico realizado en el auditorio Mons. Derisi con la participación del Secretario del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, SER Mons. Dr. Juan Ignacio Arrieta, quien expuso sobre “El fuero interno”.-

El curso especial, abierto a todos los interesados, que la Facultad organiza todos los años con el auspicio de la Sociedad Argentina de Derecho Canónico como un servicio a las iglesias particulares, esta vez se orientó al estudio de la nueva normativa en materia de causas de beatificación y canonización.-

Para ello, volvimos a contar con la participación de un especialista en la materia, el R.P. Dr. Marcelo Méndez ofm, Doctor en Sagrada Teología por el Pontificio Ateneo *Antonianum* y Diplomado en Archivística Vaticana-

na en la Escuela de Paleografía, Archivística y Diplomacia del Archivo Secreto Vaticano, que se desempeña como Oficial de la Congregación para las Causas de los Santos, Secretario General y Profesor del "Studium" de dicha Congregación. Entre el 26 y el 27 de agosto, el P. Méndez desarrolló el tema "Causas de canonización. La nueva Instrucción Sanctorum Mater" en el auditorio "San Agustín".-

Los institutos de la Facultad, también organizaron una serie de actividades académicas durante este año. El Instituto de Derecho Eclesiástico (IDEC) invitó al Dr. Alfonso Santiago quien expuso sobre la «*Jurisprudencia de la Corte Suprema en materia de libertad religiosa y relaciones Iglesia-Estado*» en una conferencia realizada el 25 de Junio.-

También junto a la Facultad de Derecho y al Instituto de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la universidad, el IDEC organizó la Jornada Internacional «*A 30 años de la mediación de Su Santidad Juan Pablo II en el diferendo austral entre Argentina y Chile (1978-2008)*», que tuvo lugar en el Auditorio Juan Pablo II del Edificio San José el 16 de octubre. Durante el acto de apertura se leyó un mensaje especial de Su Santidad Benedicto XVI y posteriormente, una serie de especialistas de ambos países abordaron los aspectos políticos y jurídicos del diferendo, la historia de las mediaciones papales y los frutos de paz que trajo la mediación. Cerró la jornada Mons. Faustino Sainz Muñoz, Nuncio Apostólico en Gran Bretaña, quien se refirió a la personalidad del Cardenal Antonio Samoré. Participaron los rectores de la Pontificias Universidades Católicas de Argentina y Chile, respectivamente Mons. Dr. Alfredo H. Zecaa y Dr. Pedro Pablo Rosso, como también el Dr. Adalberto Rodríguez Giavarini, presidente del Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales (CARI) y ex Canciller de la República. Cabe señalar que la Jornada fue declarada de interés por la Secretaría de Culto de la Nación, contando además con el auspicio de la Nunciatura Apostólica en la Argentina, la Pontificia Universidad Católica de Chile, la Embajada de Chile en Buenos Aires, la Comisión Nacional de Justicia y Paz de la Conferencia Episcopal Argentina, la Comisión Nacional de Justicia y Paz de la Conferencia Episcopal Chilena, el Consejo Argentino de Relaciones Internacionales (CARI) y el Instituto del Servicio Exterior de la Nación (ISEN).-

El Instituto de Historia del Derecho Canónico Indiano (IHDCI), invitó a la Dra. Gisela Drossbach, Profesora de la Universidad de Dresdenia y

miembro del Stephan-Kuttner-Institute for Medieval Canon Law, quien ofreció dos conferencias desarrollando algunas de sus investigaciones. El 26 de marzo abordó “El hospital en el Derecho Canónico Medieval” y, el 27 de marzo, expuso sobre “Los estatutos del Hospital Santo Spirito”.-

Por otra parte, el IHDCI consiguió integrarse dentro de un proyecto de investigación “*Cluster of Excellence Religion and Politics in Premodern Past*”, de la Universidad de Münster, que cuenta con financiamiento de dicha universidad para analizar los *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial mexicano (1585)* publicados por El Colegio de Michoacán de México dentro de un estudio más global sobre *Concilios Novohispanos*. Para ello se formó un grupo de investigadores argentinos bajo la dirección del Dr. Thomas Duve.-

También obtuvo un subsidio de la Fundación Fritz Thyssen para llevar adelante junto con el Stephan-Kuttner-Institute for Medieval Canon Law un proyecto de investigación que se desarrollará dentro del lapso de tres años titulado “*Bases para una Historia del Derecho Canónico Indiano*”. Los responsables del proyecto que integrará investigadores de distintas disciplinas como el Derecho Canónico, el Derecho Civil, la Historia de América, la Historia de la Iglesia y la Teología para hacer un relevamiento de fuentes y bibliografía de una materia poco abordada, son el Presidente del Stephan-Kuttner-Institute for Medieval Canon Law, Dr. Peter Landau, y el Vicedirector del IHDCI, Dr. Thomas Duve.-

En este año se reiteraron las invitaciones a los Profesores Estables de la Facultad para brindar cursos o conferencias en distintos puntos del interior del país y también en el extranjero. El Pbro. Dr. Ariel David Busso fue ponente en el XIII Congreso Internacional de Derecho Canónico sobre “*El ius divinum en la vida de la Iglesia*”, organizado por la Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, que se realizó en Venecia del 17 al 21 septiembre y al que asistieron el Decano, Mons. Dr. Víctor E. Pinto y el Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge.-

En esta calificada reunión de canonistas, el Pbro. Busso desarrolló, con singular repercusión, “*La salus animarum como principio inspirador del Derecho Canónico*”. Al término del congreso, en la renovación de autoridades de la Consociatio fue electo en segundo término para integrar la comisión directiva, manteniendo su función de delegado para América Latina.-

Mons. Dr. Víctor E. Pinto fue invitado a exponer en dos encuentros académicos realizados con motivo del 25 aniversario de la promulgación del Código de Derecho Canónico. El primero de ellos fue en Río de Janeiro del 2 al 5 de septiembre, organizado por el Instituto de Derecho Canónico de dicha ciudad dependiente de la Pontificia Universidad Gregoriana, donde abordó el tema: “*Familia, matrimonio y uniones de hecho*”. El 27 de Noviembre, en Roma, se refirió a “*La recepción del Código de Derecho canónico en América Latina*” en el marco de las jornadas que organizó la Pontificia Universidad Urbaniana durante los días 26 y 27 de ese mes.-

El Pbro. Dr Alejandro W. Bunge, por su parte, fue uno de los disertantes en el panel interreligioso sobre la formación del carácter de los adolescentes y los jóvenes, en el Primer Congreso Sudamericano para la formación del carácter, organizado por el Instituto de Ciencias para la Familia de la Universidad Austral el 31 de octubre de 2008.-

Los cursos de doctorado del mes de mayo este año estuvieron a cargo del Pbro. Dr. Carlos Baccioli, “*La pericia psicológica-psiquiátrica en las causas de nulidad matrimonial*”; del Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge: “*Metodología jurídico-canónica*”; de Mons. Dr. Víctor Enrique Pinto “*Jurisprudencia Rotal*”; y de Mons. Dr. José Bonet Alcón “*Aspectos canónicos de la escuela católica*”. En el mes de agosto, el R.P. Dr. Emilio Barcelón op volvió a ofrecer un curso como el año anterior, esta vez sobre “*La mujer en el Código de Derecho Canónico*; y el Dr. Thomas Duve tuvo a su cargo “*Introducción a la investigación histórico-canónica*”.-

V.- PUBLICACIONES

Durante este año, tres nuevas obras se integraron a la Colección Facultad de Derecho Canónico sumando dieciocho títulos en dicha colección que recoge el fruto de la investigación de nuestros profesores.-

El primero en aparecer fue “*Procesos Canónicos. Catálogo (1688-1888). Archivo del Arzobispado de Córdoba*” del Pbro. Dr. Nelson Carlos Dellaferrera que recoge en 2.374 fichas un resumen del contenido del archivo del

tribunal eclesiástico más antiguo del país, sistematizando su contenido dentro de las materias más importante de aquella época: causas por esponsales, causas de divorcio y nulidades matrimoniales, causas penales. El trabajo del Pbro. Dellaferrera, fue muy ponderado durante la presentación que hicieron los Dres. Víctor Tau Anzoátegui y Thomas Duve el 16 de octubre, destacando el valor de acercar estas fuentes a los investigadores de la Historia del Derecho.-

También se publicó durante este año una nueva obra del Pbro. Dr. Ariel David Busso. Se trata de "*El derecho natural y la prudencia jurídica*", fruto de más de una década a cargo la cátedra de Filosofía del Derecho del ciclo de Licenciatura de la Facultad, que completa aquellas "*Anotaciones de Filosofía del Derecho*" publicado por el mismo autor en 1996.-

Por último, la Facultad editó una obra colectiva en homenaje al Pbro. Dr. Nelson Carlos Dellaferrera con motivo de sus bodas de oro sacerdotales, que llevó varios años de preparación. En el proemio, el Gran Canciller de la Universidad, SER Cardenal Jorge Mario Bergoglio sj, destaca un aspecto de la vida sacerdotal del Pbro. Dellaferrera, "el Pastor que enseña, que participa del *munus propheticum* del Señor que enseñaba los misterios de Dios Padre y del Reino. Su vida fue una vocación por enseñar cómo se ejerce la justicia... En su vida se ve una expresión sacerdotal de Cristo Maestro".-

La obra se estructura en dos tomos que, de alguna manera reflejan dos facetas de la actividad académica del Pbro. Dellaferra. El primer tomo contiene estudios histórico jurídicos con colaboraciones de Pier V. Aimone ("El Derecho falsificado: la tercera redacción del "Constitutum Silvestri". El Sínodo romano del 20 de septiembre 325, es decir el apócrifo de la Synodus CCLXXV episcoporum"), Szabolcs Anzelm Szuromi ("Anselm of Lucca as a canonist. Critical summary on importance of the *Collectio Anselmi Lucensis*"), Nicolás Álvarez de las Asturias ("En torno al origen de la renovación del Derecho Canónico en el siglo XI"), Brigitte Basdevant-Gaudemet ("L'archidiacre et l'archiprêtre d'après le Décret de Gratien»), Heinz-Meinolf Stamm ofm («La frequenza per ricevere il sacramento della penitenza secondo Graziano»), Bronislaw Wenanty Zubert ofm ("Algunos aspectos jurídicos del adulterio en la suma *Elegantius in iure diuino*"), Card. Peter Erdö ("La presenza del diritto romano in Ungheria e in Polonia nel Medioevo"), Thomas E. Morrissey ("Reform at the Council of Constance in the View of a Canonist and Cardinal, Franciscus Zabarella"), José Luis López

Zubillaga (“La cosa juzgada en el derecho canónico anterior a la primera codificación”), Peter Landau (“La influencia de la Escolástica española en la literatura del derecho canónico”), Thomas Duve (“Los que escriben, poco aventuran en elegir opiniones; pero es muy peligrosa la elección en el Juez que las ha de practicar...” Algunas observaciones acerca de la jurisdicción y la prudencia del juez en el Derecho Canónico Indiano”), Daisy Rípodas Ardanz (“Consejos para ser una perfecta casada en el Potosí finicolonial. Carta del jurista Segovia a su hija María Rosalía (1794)”), José M. Mariluz Urquijo (“La sociedad rioplatense del siglo XVIII a través de los sermones”), Fernando Retamal Fuentes (“La Visita “Ad limina apostolorum” de los arzobispos Valdivieso y Casanova, de Santiago de Chile”), y María Rosa Pugliese (“La postura de Mons. León Federico Aneiros, Profesor de Derecho Canónico, Arzobispo de Buenos Aires, frente a la ley de matrimonio civil de 1888”).-

El segundo volumen nuclea una serie de estudios que se refieren a los distintos libros del Código de Derecho Canónico con aportes de Ariel David Busso (“El conocimiento jurídico. Cotidiana presencia de lo jurídico en la vida humana”), Carlos Larrainzar (“La metodología del estudio del derecho canónico”), Bruno Esposito (“Codice di Diritto Canonico latino e Diritto Internazionale”), Marcelo Colombo (“La psicología en la formación sacerdotal a la luz del magisterio y el ordenamiento jurídico eclesial”), Luis Okulik (“Secularidad y estados de vida en la Iglesia”), Myriam Cortés Dieguez (“El devenir del derecho fundamental a la libertad religiosa en el ordenamiento jurídico español después del Concilio Vaticano II”), Helmuth Pree (“Cuestiones jurídicas acerca de convenios entre la Iglesia Católica y comunidades eclesiales no-católicas”), Carlos Baccioli (“¿Se puede negar el bautismo a los hijos de «parejas irregulares»?”), James J. Conn sj (“Asuntos jurídicos en los documentos eucarísticos del pontificado de Juan Pablo II”), Géza Kuminetz (“La forma canonica del matrimonio con particolare riferimento ai casi interterritoriali”), José Bonet Alcón (“El rapto de las causales (en los juicios de nulidad matrimonial)”), Nikolaus Schöch (“El impacto de la enfermedad contagiosa VIH/SIDA en el bien de los cónyuges”), Piero Amenta (“Il significato della locuzione «humano modo» nella consumazione del matrimonio”), José Prisco San José (“La religiosidad popular, aspectos antropológicos, pastorales y canónicos”), Hugo Adrián von Ustinov (“El despojo sacrílego del tesoro de la Catedral de Córdoba”), Damián Astigüe-

ta sj (“La ley penal más favorable (can. 1313)”), Charles J. Scicluna (“Procedimiento y Praxis de la Congregación para la Doctrina de la Fe en relación a los *Graviora Delicta*”), Fernando Hugo Rodríguez (“El abuso sexual de menores por parte de un ministro religioso”), Paolo G. Montini (“La rimozione del parroco: il sacerdote di cui al can. 517 § 1”), Joaquín Llobell Tuset (“Las peculiaridades del proceso canónico en la búsqueda de la verdad”), Federico R. Aznar Gil (“La jurisdicción del juez eclesiástico sobre la nulidad matrimonial de los no católicos”), Alejandro W. Bunge (“Los patronos en los juicios de nulidad matrimonial”), y Antoni Stankiewicz (“La certezza morale e la motivazione della sentenza”).-

Ernesto GARCÍA QUIROGA
SECRETARIO ACADÉMICO



ALOCUCIÓN EN EL ACTO COLACIÓN DE GRADOS ACADÉMICOS, 11 DE NOVIEMBRE DE 2008

En este año del cincuentenario de la Universidad Católica Argentina, nuestra Facultad de Derecho Canónico celebra la novena Colación de Grados Académicos, y me toca a mí el honor de pronunciar estas palabras, tratando de expresar los sentimientos de gratitud de quienes hoy concluimos una etapa, ciertamente importante en la formación permanente que caracteriza el ejercicio de nuestro ministerio sacerdotal.

Nuestro primer pensamiento de gratitud se dirige a nuestros profesores, que con exquisita profesionalidad nos brindaron su ciencia y su experiencia, docente y pastoral, su delicada calidad humana y su fraternal afecto.

Durante algunos años, cada día traspasamos las puertas de la Universidad, que también se llama: "*Casa de estudios*"; "*Ciudad de la inteligencia*"; "*Escuela de sabiduría*". Desde un inicio intuimos que, como es constante en la economía de la gracia, veníamos a cosechar donde no habíamos sembrado y, desde entonces, ya éramos parte integrante de la comunidad de la Facultad, adentrándonos en un mismo espíritu que nos identificaba. Hoy sabemos que no perdemos esa identidad sino que, por el contrario, llevamos el desafío de honrarla, de ser dignos de ella, aumentando su prestigio y su buen nombre, encarnando su espíritu y sus enseñanzas en el actuar pastoral que en la Iglesia se nos confía.

Al iniciar nuestro camino universitario, sabíamos que nos comprometíamos más profundamente en uno de los retos que depara el nuevo milenio al hombre y a la Iglesia. El hombre, ser por esencia inacabado, se halla en permanente actitud de reto: retos múltiples y dispares que se alzan ante sus

ojos reclamando imaginación, pero sobre todo audacia, esfuerzo y afán de encontrar la verdad. El primero, en estos campos de retos humanos, está en asumir la tradición de realidades divinas que configuran la vida humana, santificándola, iluminándola, cualificándola para una acción nueva en el mundo, abriéndola al horizonte del Absoluto.

Esta tradición se expresa en la revelación de Dios como una comunión interpersonal del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo y que llama al hombre a participar de ella, una comunión que abraza lo divino y lo humano de la Iglesia, como también en Cristo, "*la Palabra que se hizo carne y puso su morada entre nosotros*" (cfr. Jn 1,14) la unión de su naturaleza humana y de su naturaleza divina es expresión sacramental de la acción salvífica de Dios.

Comprendiendo la totalidad de ese misterio de comunión de los hombres con Dios y de los hombres entre sí, el cristiano, que vive de Cristo encarnado y a la luz de Él, del Padre y del Espíritu, tiene el desafío de oír la palabra del Evangelio, anunciarla creíblemente a todos los hombres y realizarla en la Iglesia. Esta vocación, que no es otra que la llamada a la santidad, que es de todos y para todos, que algunos asumen como tarea totalizadora y especificadora de su vida, supone normas para su desenvolvimiento, de manera que pueda vivificarse la comunión eclesial, la promoción de la caridad y la tutela de la libertad de quienes constituyen la Iglesia, y aunque ello supera absolutamente la dimensión jurídica, sin embargo la incluye como definitivamente necesaria.

Necesitábamos herramientas de una formación más específica para enriquecer nuestra respuesta a estos interrogantes y desafíos, y hoy manifestamos nuestro sentimiento de profunda gratitud para con todos aquellos que supieron sembrar la verdad y el bien en nuestras almas y que fueron pacientes y abnegados, tanto en el abonar como en el podar, en el proceso del cultivo de nuestro espíritu jurídico canónico.

La alegría que hoy manifestamos expresa, muy especialmente, el reconocimiento a todos los integrantes de esta Casa de Estudios: a sus autoridades, a los docentes y a los no docentes, pero es también una expresión de gratitud para con nuestras familias, nuestros amigos y nuestras comunidades.

Siempre recordamos que la caridad debe presidir cada relación entre los hombres, según el nuevo mandamiento del Señor: "*Así como yo los he amado, ámense también ustedes*" (Jn 13, 34b). Nuestro amor, conforme a

aquél de Jesús, que afirma el valor de la persona amada y busca sinceramente el bien de ella, que no se conforma con dar a cada uno lo que le corresponde por derecho, sino que agrega el afecto, la benignidad, la comprensión, el perdón, el servicio desinteresado, nos recuerda que nunca se ama bastante. Y es por eso que siempre seguimos siendo deudores de Dios y de la Iglesia. De Dios porque tenemos presente que sin merecerlo y sólo por su misterioso don, nos hizo portadores del sacerdocio de Cristo, sumo y eterno Sacerdote, Apóstol del Padre, que nos envía a prolongar su misión sacerdotal, profética y real. Pero deudores también de la Iglesia, donde escuchamos el llamado, fuimos consagrados y enviados, y ahora capacitados por un nuevo título, para servir como operadores del Derecho en la comunidad cristiana, más aun en la sociedad toda.

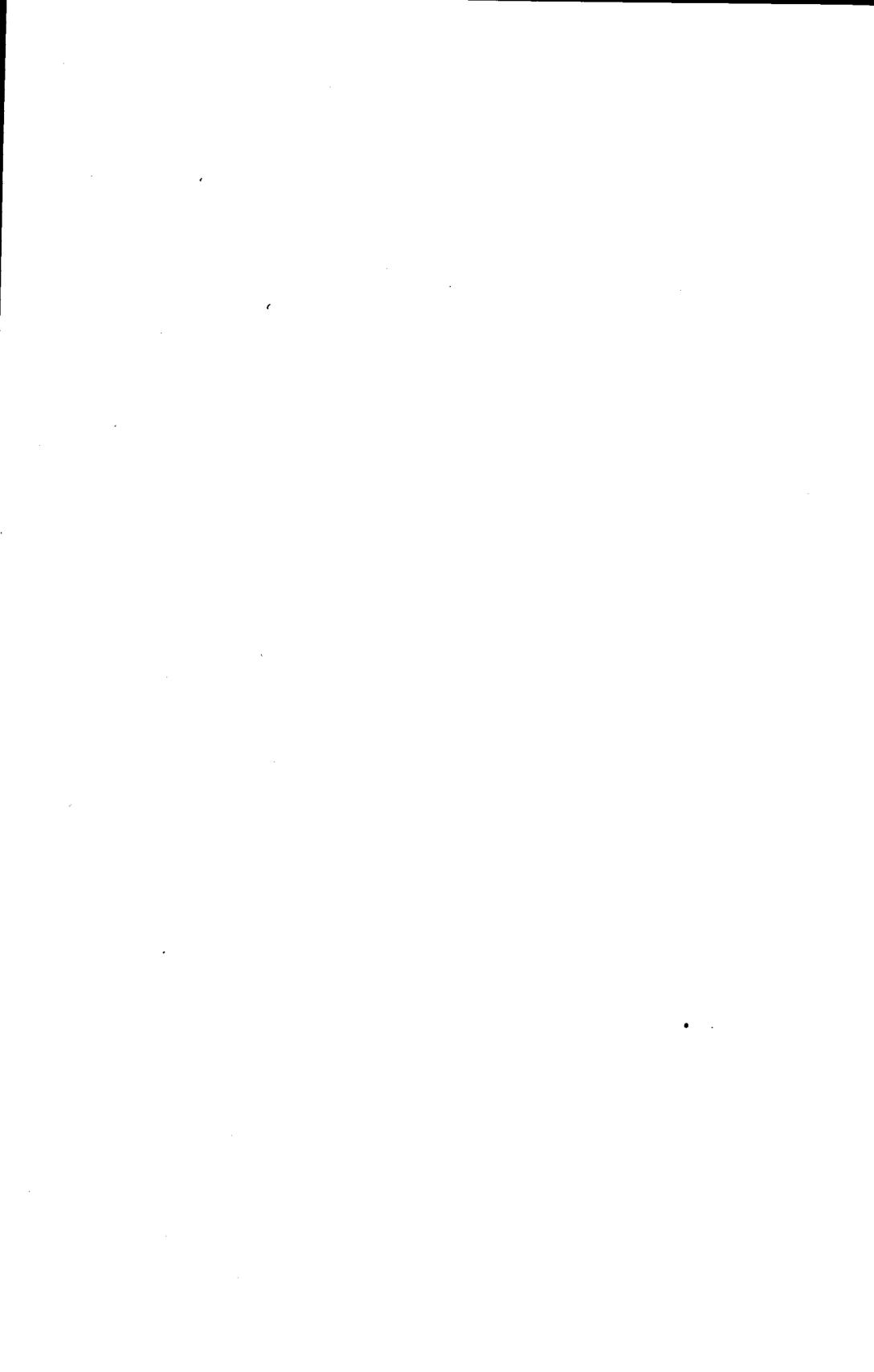
Además, ser deudores de la Iglesia, dice en nosotros una deuda de gratitud para con esta Facultad que nos abrió sus puertas para acogernos y hoy las abre al alentarnos hacia nuevas responsabilidades. Porque esas puertas se abren y porque esas responsabilidades se multiplican, nuestro corazón no deja de experimentar la nostalgia y también una cierta aprensión... y entonces como todos los hijos que, porque se saben limitados, acuden a la madre, nosotros invocamos a nuestra Madre Inmaculada; inmaculada porque Dios quiso y ella no hizo en la vida otra cosa que honrar aquella preferencia. ¿Cómo podríamos hablar de gratitud sin invocar a María que está tan impresa en la vocación y misión de la Iglesia? Surge incontenible la emoción y el canto a quien no sólo por elegida, no sólo por *"llena de gracia"*, sino por generosa y servidora, ha regalado a los hombres la luz irreversible, el justo y misericordioso Juez, y ha alentado la esperanza de cada día en nuestro camino peregrino por estos claustros. Permítannos, en este ámbito de amistad, hacerlos partícipes de cómo hoy le consagramos nuestros logros y le encomendamos nuestros desafíos. A la Madre de la Iglesia le pedimos, en la Iglesia, ser fieles y esforzados colaboradores para que *"la salvación de las almas sea siempre su ley suprema"* (cfr. C.I.C. c. 1752).

Finalmente, a nuestra Facultad, a nuestros profesores, desde la admiración más encendida, el agradecimiento más sereno. ¡Muchas gracias!

Marcelo L. OLIVERA



RECENSIONES



AA.VV., *Studi sulla Prelatura dell'Opus Dei. A venticinque anni dalla Costituzione apostolica «Ut sit»*, (a cura di E. BAURA), Roma 2008 (ISBN 978-88-8333-194-7), VII + 197 páginas.

Con ocasión del vigesimoquinto aniversario de la Constitución Apostólica *Ut Sit*, con la que fue erigida la prelatura del Opus Dei, la Pontificia Universidad de la Santa Cruz (=PUSC) promovió, entre otras iniciativas, una Jornada de estudio acerca de las cuestiones más relevantes, sobre todo teológicas y jurídicas, que suscita la realidad del Opus Dei. Las sesiones se desarrollaron en Roma, el 10 de marzo de 2008.

Siguiendo las mejores tradiciones de la «casa», no se trató de una mera celebración, sino de una oportunidad inteligentemente aprovechada para hacer conocer –al menos de acuerdo con el pensamiento de algunos autores– la identidad institucional de esa prelatura desde el punto de vista canónico y teológico: un interesante panorama que abarcó 360 grados.

El resultado es el volumen *Studi sulla prelatura dell'Opus Dei*, editado por E. Baura, entonces Decano y en la actualidad Profesor en la PUSC. Además de las relaciones presentadas en el ámbito del mencionado acontecimiento, la publicación incluye los estudios que algunos profesores de la PUSC han llevado a cabo, según su específica competencia, sobre aspectos específicos de la prelatura del Opus Dei. En un Apéndice se transcribe el texto de la Const. Ap. *Ut Sit* y el Decreto de su ejecución redactado por el Nuncio Apostólico en Italia, Mons. Romolo Carboni.

Es diversa tanto la envergadura como la profundidad de las variadas contribuciones, lo que, sin embargo, no disminuye el valor del conjunto. Algunos estudios tienen carácter jurídico, como el del Prof. Baura, que lleva como título «*Finalità e significato dell'erezione di una prelatura personale*» (pp. 35-67), o el del Prof. G. Della Torre, Rector de la LUMSA, con el título de «*Il riconoscimento civile della Prelatura dell'Opus Dei*» (pp.69-88). Otros trabajos presentan una perspectiva más bien histórica. En esta línea se sitúa el de S. Emma, el Card. J. Herranz, Presidente emérito del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, titulado «*I lavori preparatori della Costituzione apostolica "Ut Sit"*» (pp. 21-34).

Los hay que tratan de temáticas prevalentemente teológicas, o eclesiológicas, como el del Prof. O'Callaghan, Decano de la Facultad de Teología de la PUSC, que lleva por título «*La missione della Prelatura dell'Opus Dei*» (pp. 91-108) y el de Mons. F. Ocariz, Vicario General del Opus Dei y

Vice Gran Canciller de la PUSC, titulado «La Prelatura dell'Opus Dei: apostolato ad fidem ed ecumenismo» (pp. 109-126). De naturaleza pastoral es la intervención de S. Emma, el Card. C. Ruini, por entonces Vicario General de Su Santidad para la Diócesis de Roma y Presidente de la Conferencia Episcopal Italiana, con el título «Il servizio della Prelatura dell'Opus Dei alle diocesi» (pp. 127-136). La intervención del Prelado del Opus Dei y Gran Canciller de la PUSC, Mons. J. Echevarría, sobre «La configurazione giuridica dell'Opus Dei prevista da S. Josemaría» (pp. 3-20), con un estilo fresco y coloquial logra comunicar la esencia de la intuición (“visión”) del Fundador y las dificultades que debieron ser superadas para poder hacerla realidad.

El volumen se completa con algunas interesantes comunicaciones: «Perché l'Opus Dei è una Prelatura personale?», de C. J. Errázuriz M.; «La prospettiva dell'Opus Dei come Prelatura personale nei primi anni sessanta», de V. Gómez-Iglesias C.; «L'atto d'esecuzione della bolla “Ut Sit”», de J. Canosa; «La competenza delle prelature personali nelle cause di canonizzazione», de J. Llobell.

La actual configuración jurídica del Opus Dei como prelatura personal no sería un mero revestimiento externo provisto por el derecho, sino la expresión en términos jurídicos de su mismo ser: «Una realidad interpersonal que participa del ser mismo de la Iglesia de Cristo. Es una comunidad de fieles, estructurada jerárquicamente en torno a un prelado, con cuyo ministerio colaboran presbíteros y diáconos, y con un ámbito personal y una misión específica que la conforman como complementaria a las diócesis en las que está presente. En pocas palabras, es una parte de la Iglesia, tan real y viva como la Iglesia misma» (Errázuriz, p. 143).

El arduo y prolongado camino que la “visión” de San Josemaría debió recorrer a través de los “estrechos” senderos de la legislación piano-benedictina, dio lugar, no obstante, a un benéfico efecto purificador. El Opus Dei no es una Diócesis, en cuanto «al contrario de las diócesis, no tiene —como tampoco lo tienen los ordinariatos militares— un pueblo “primario”; es decir, el pueblo de las prelaturas personales está compuesto de fieles que pertenecen ya y no cesan de pertenecer a las diócesis donde tienen su domicilio». Esto significa que «la misión recibida por estos prelados es la de prestar un servicio a las diócesis a las que pertenecen estos fieles, proporcionándoles un particular cuidado pastoral» (Baura, pp. 60-61). No cabe la posibilidad de conflicto de jurisdicción por tres razones principales: «la na-

turalidad de la potestad ordinaria del Prelado –limitada a aquello que se refiere a la misión específica de la Prelatura– y la modalidad de su ejercicio, el origen del propio clero –que no es sustraído al clero de ninguna iglesia particular– y la condición de los laicos que, si bien están incorporados a la Prelatura, siguen siendo fieles de las diócesis donde tienen su domicilio» (Herranz, p. 26).

Con honestidad intelectual se reconoce, sin embargo, que «el discurso sobre el fundamento de la potestad de los prelados (de los territoriales, pero sobre todo de los personales) permanece abierto» (Baura, p. 62, nota 54). En los últimos años ha sido, por otra parte, definitivamente superada la “deriva asociativista”, en la cual se procuró –o se habría pretendido– confiar al Opus Dei. En realidad, «los fieles del Opus [...] (constituyen) una comunidad que no se une por una específica iniciativa de naturaleza asociativa, sino en virtud de concretos vínculos de comunión eclesial entre ellos» (Errázuriz, p. 150). La erección de la prelatura «no ha sido, por tanto, el resultado de ejercicio del derecho de asociación» (Baura, p. 55). Otra “deriva” que, a lo largo del camino, ha sido felizmente superada es aquella de la vida consagrada, con la cual el Opus Dei ha siempre declarado que no tiene nada que ver.

Menos satisfactorio nos parece, en cambio, lo que se afirma acerca de la relación entre la Const. Ap. Ut Sit y el Código de Derecho Canónico vigente. Se dice, en efecto: «el nuevo Código de Derecho Canónico fue [...] promulgado el 25 de enero de 1983, mientras que la Const. Ap. Ut Sit, aun llevando la fecha del 28 de noviembre de 1982, fue concluida en su texto definitivo el 4 de marzo de 1983 y promulgada el 19 de marzo [...], vale decir [...] que la Const. Ap. Ut Sit fue instituida –o sea que adquirió existencia en el ordenamiento jurídico– con posterioridad a la promulgación o institución de la nueva legislación universal de la Iglesia» (Herranz, pp. 27-28). Al respecto, con el debido respeto, nos permitimos hacer notar que el Código fue promulgado, es verdad, el 25 de enero de 1983, pero entró en vigor el primer domingo de Adviento de ese año y, por consiguiente, el 19 de marzo se estaba en el período de *vacatio legis*, durante el cual, no obstante la existencia de la nueva legislación, continuaba la vigencia de la precedente. Desde este punto de vista, la prelatura del Opus Dei habría nacido, de algún modo, antes de la vigencia de las disposiciones codiciales relativas a las mismas prelaturas personales que, de hecho, no existían en el Código *piano-benedictino*. La referencia, por tanto, no debería ser hecha tanto al Cód-

go de 1983, sino más bien al m. p. *Ecclesiae Sanctae*, I, 4, de Paulo VI, en el que, precisamente, se preveían las prelaturas personales.

Los *Studi sulla prelatura dell'Opus Dei* están propuestos, en suma, como una contribución interesante y estimulante para el canonista, que obtendrá un seguro beneficio de su atenta lectura, ya sea en el original italiano, ya sea en próximas ediciones en otras lenguas. Vale la pena agregar que está prevista para 2009 la aparición de la edición castellana que será publicada por E. Baura (ed.), bajo el título de *Estudios sobre la Prelatura del Opus Dei*, en Eunsa (Colección canónica), Pamplona.

Alberto PERLASCA

AA.VV. (a cura di L. Okulik), *Le Chiese sui iuris. Atti del Convegno di Studio svolto a Košice, Slovacchia, 6-7.03.2004, Venezia 2005* (ISBN 88-89736-00-3), 240 páginas.

Esta publicación del Instituto¹ de Derecho canónico San Pío X, de Venecia, recoge las intervenciones de diversos canonistas en las Jornadas de estudio llevadas a cabo en marzo de 2004 en Košice, República Eslovaca, con la colaboración del Pontificio Instituto Oriental (Roma), de la PPKE Kánonjogi Posztgraduális Inézet (Budapest) y del Centrum Sprituality V–chod – Západ “Michala Lacka” (Košice).

El objetivo del encuentro consistía en investigar los modos que faciliten la individualización de las iglesias sui iuris. Con otras palabras, se trataba de determinar la manera en que fuera posible articular mejor la relación existente entre los elementos estimados esenciales y constitutivos de una iglesia sui iuris y las situaciones concretas que no siempre son las más favorables para un pleno desarrollo eclesial.

El volumen que nos ocupa contiene doce contribuciones (nueve en italiano y tres en lengua inglesa) que dan cuenta de la compleja realidad de las iglesias orientales católicas y de la necesidad que tiene la iglesia latina de tomar conciencia de la riqueza de la variedad católica. Sobre todo, si tenemos en cuenta la presencia cada día más abundante de católicos orientales en ámbitos geográficos predominantemente latinos.

El Prof. P. Gefaell se interroga acerca de la naturaleza eclesial de las iglesias sui iuris, y de los elementos que las diferencian de las conferencias de obispos latinas. Asimismo, avanza propuestas sobre el encuadre de las iglesias sui iuris en la organización eclesiástica.

Por su parte, el Prof. Sunny Kokkaravalayil examina la influencia que tuvo la Guía Ritos e iglesias particulares, publicado en Nuntia 3 (1976), en la adopción de la expresión iglesias sui iuris en el CCEO. Su ponencia incluye interesantes antecedentes históricos.

La subsidiariedad en el CCEO es estudiada por el Prof. Jobe Abbass. En realidad el principio de subsidiariedad está presente en todo el Código oriental, ya sea mediante reenvíos explícitos al derecho particular, ya sea por omisión de legislar en bastantes materias. En su trabajo, el autor se li-

¹ A partir de 2008, Facultad de Derecho Canónico San Pío X.

mita, con todo, a exponer en profundidad la subsidiariedad en materia de administración de bienes temporales.

El Prof. Peter Szabó expone el ámbito y las funciones de la autonomía disciplinar como característica de la iglesia *sui iuris*. Señala su parecer en el sentido de que nos encontramos en un momento adecuado para reflexionar sobre la cuestión sobre bases teológicas firmes, dado que parecen haberse superado algunas lecturas de los últimos dos Concilios ecuménicos que comportaban una “ruptura” con el pasado. A la vez, la enseñanza de los dos Concilios Vaticanos ha estabilizado la doctrina acerca de la función de la Autoridad Suprema, de modo que hoy en día parecen existir suficientes garantías que permitan moderar eventuales iniciativas que, en aras de la eficiencia, pudieran trastornar el buen gobierno de la Iglesia y la tranquilidad canónica.

Una compleja cuestión es examinada el Prof. Cyril Vasil a propósito de la etnicidad de las iglesias *sui iuris* y su lugar en el Anuario Pontificio. El despertar nacional y las mutaciones demográficas, sociales y étnicas han determinado a lo largo del tiempo el desarrollo de la autoconciencia independiente de algunos grupos de fieles. Estos grupos, aunque formen parte de una tradición eclesiástica común con otros grupos étnicos y aun a pesar de formar parte también de una única estructura eclesiástica supranacional, llegan a tener conciencia de la oportunidad o de la necesidad de confirmar la propia especificidad mediante la reivindicación de una estructura eclesiástica independiente. Este proceso, no raramente acelerado en virtud de transformaciones políticas ha contribuido a la formación de nuevas iglesias orientales. La fragmentación eclesial consiguiente, que se produce con base en el elemento étnico, tiene su expresión en el Anuario Pontificio y, si bien no ha de ser percibido necesariamente como algo negativo, plantea ciertamente muchas cuestiones por ahora irresueltas.

Para quien no está familiarizado con la organización eclesiástica oriental, el trabajo de Natale Loda sobre las relaciones entre delimitación personal y delimitación territorial resultará muy luminoso. La ponencia desarrolla con claridad los elementos diferenciadores de las iglesias *sui iuris* orientales y pone de relieve que la delimitación territorial no está del todo ausente en su caso, por el hecho de que, de un modo o de otro, toda porción del Pueblo de Dios se encuentra siempre localizada en algún lugar. Aunque no hay inconveniente en que varias “porciones” (= Obispo, clero y fieles) compartan el mismo territorio. Una cuestión apremiante está constituida por

la realidad de la diáspora de muchos fieles orientales y los problemas de atención pastoral que se desprenden de esa situación. El Autor aventura algunas propuestas que, según su parecer, permitirían atender mejor ese tipo de situaciones y evitar la progresiva pérdida de la identidad de origen al entrar en contacto con fieles de otros ritos (principalmente el latino) e insertarse de hecho en esa realidad socio-cultural y eclesial.

El Prof. Lorenzo Lorusso examina, por su parte, las normas vigentes que son de aplicación en el caso de casas religiosas de rito diverso. Aborda también la cuestión de la adscripción de una casa religiosa a otra iglesia *sui iuris* distinta, la admisión al noviciado en casa religiosa de diverso rito, el tránsito de un religioso a otra iglesia *sui iuris*, así como también el trámite de eventuales dispensas y regularizaciones. Un apéndice presenta formularios para la gestión de estos asuntos en el nivel de la Santa Sede.

Los problemas derivados de la creciente movilidad de las poblaciones orientales y su emigración a zonas del mundo donde sólo existe la jerarquía latina son tema de la exposición efectuada por Elmar G. thoff. El Autor subraya acertadamente la importancia de que los obispos y sacerdotes de la iglesia latina sean convenientemente formados en la realidad (pastoral, sociológica, histórica, litúrgica, jurídica, etc.) de las iglesias orientales católicas, tal como lo dispuso el Concilio Vaticano II en el Decreto *Orientalium Ecclesiarum* n. 4. No deja de lamentar que el CIC no haya incluido una norma al respecto, aun cuando hubiera sido posible hacerlo en el can. 253. En cambio, el principio está recogido y formulado en el can. 41 del CCEO.

Paolo La Terra se pregunta, a su vez, si es posible reconocer la legitimidad de una "forma de vida espiritual" según un rito diverso del propio. La cuestión es abordada desde el punto de vista de los derechos del fiel, a propósito del can. 214 del CIC y del can. 17 del CCEO. La conclusión es que se trata de un asunto que permanece abierto y que reclama una mayor profundización. Pero, sin embargo, el Autor aventura que la posibilidad es más clara en el caso de un fiel latino de resultados del texto del can. 214, mientras que parece mucho más difícil en el supuesto de fieles de ritos orientales, que están sujetos a mayores cautelas y limitaciones tanto jurídicas como pastorales.

Los tres trabajos siguientes abordan temas muy concretos: Michael J. Kuchera examina la compleja situación que plantea la relación del Arzobispado bizantino de Pittsburgh (EE.UU.) con la eparquía de Muka..evo, en su contexto histórico y jurídico.

Ignazio Ceffalia se pregunta acerca del status jurídico de la iglesia italo-albanesa y acerca del modo cómo podría darse una adecuada respuesta a las necesidades pastorales planteadas por fieles italo-albaneses residentes en el norte de Italia, sobre todo en el Piemonte.

Finalmente, Luis Okulik aborda la cuestión, ciertamente dramática, de la configuración canónica de las iglesias orientales que carecen de jerarquía propia, como es el caso de los greco-católicos albaneses, los greco-católicos georgianos, los greco-católicos rusos y los greco-católicos bielorusos. El Autor no descarta la praxis de la Santa Sede de nombrar un Visitador apostólico para impulsar la vida eclesial de los fieles en ese tipo de supuestos, pero se inclina por la rápida erección posterior de un exarcado apostólico (en cuyo caso el titular del oficio capital puede estar o no revestido de carácter episcopal) que le proporcione a esos fieles una más adecuada atención pastoral.

El volumen contiene, en apéndice, tres índices: el primero, hace el lista de los cánones citados del CCEO; el segundo, la lista de los cánones citados del CIC; el tercero es un índice de nombres propios y de conceptos mencionados en las diversas ponencias.

Al tratarse de una obra colectiva, el interés que puede presentar para el lector variará, sin duda, de acuerdo con lo que concite más su atención, dentro de la temática general del Encuentro de Košice. Pero, en cualquier caso, para el canonista latino constituye una aproximación muy útil al conocimiento de la realidad actual de las iglesias orientales católicas y de algunos de los muchos desafíos que afrontan.

Hugo A. VON USTINOV

DELLAFERRERA, N. C. *Procesos Canónicos. Catálogo 1688-1888. Archivo del Arzobispado de Córdoba, Córdoba 2007 (ISBN 978-987-9415-24-5).*

Misión del juez es declarar el ius, la cosa justa: con otras palabras, su cometido es hacer justicia. Hacer, no en el sentido de que algo sea justo porque el juez lo decida así, sino en el sentido de actuar con imperio para que lo que es efectivamente justo se verifique en el orden social. Esa es misión de la autoridad pública en cualquier ordenamiento social, sea cual fuere el modo histórico de encontrarse estructurada esa sociedad.

En la Iglesia, la misión judicial está confiada al titular del órgano capital de toda porción del Pueblo de Dios. Sin embargo, el ordenamiento positivo prevé que la función judicial propia del Obispo sea desconcentrada por vía de la vicariedad de manera que, de ordinario, no sea el Obispo en persona quien la ejerza. A él, como pastor compete, sin embargo, velar por la buena administración de justicia en la porción de la Iglesia que debe apacentar. La competencia del Obispo –y por lo tanto la de su Vicario judicial– se extiende a todo género de causas, tanto aquéllas que tienen por objeto una controversia sobre cuya materia las partes pueden disponer, como es el caso de muchos conflictos de intereses, cuanto aquellas otras que tienen por objeto bienes indisponibles, por estar íntimamente relacionados con el orden público eclesial. Entre estos últimos supuestos, están los casos vinculados a la administración y efectos de los sacramentos y también las causas penales, en las que se juzga acerca de la existencia, imputabilidad, culpabilidad y consecuencias de delitos.

El volumen que nos ocupa es fruto de una concienzuda y prolongada investigación que tuvo por escenario el archivo del Arzobispado de Córdoba, en la Argentina. Córdoba fue erigida como Obispado del Tucumán en 1570, siendo su primera sede la ciudad de Santiago del Estero (que había sido fundada en 1553). En junio del año 1699, la sede episcopal fue trasladada a Córdoba, cuya fundación databa de 1573. Desde finales del S. XVII se tiene registro de la actividad de la Audiencia Episcopal. Una paciente tarea de ordenamiento del archivo constituyó el presupuesto de la investigación que ahora ve la luz.

El profesor Dellaferrera revisó un total de 16.170 fojas manuscritas que reúnen las actuaciones de 2.374 expedientes judiciales. El resultado es un catálogo cronológico de juicios por esponsales, de juicios matrimoniales de separación y de nulidad, y de juicios penales, que tuvieron lugar entre los

años 1688 y 1888. El primero de los 110 juicios por esponsales es del año 1702 y el último de 1880; el primero de los 2.095 juicios matrimoniales es de 1688 y el último de 1906; el más antiguo de los 69 juicios criminales se inició en mayo de 1699, y el más reciente está fechado en 1871.

En cada caso, además de la causal y de las fechas significativas, constan los nombres de las partes, del juez y del notario que intervinieron, y la decisión judicial que puso fin a la instancia. En algunos casos se deja constancia de estar incompletas las actuaciones.

La lectura de la obra permite hacerse una idea bastante completa de las relaciones existentes entre el ordenamiento secular —las Leyes de Indias— y el canónico durante el período hispánico. Después de los sucesos de mayo de 1810 y la posterior independencia de las Provincias Unidas del Río de la Plata, se pueden observar las influencias ideológico-políticas que afectaron la administración de justicia en la Iglesia, en el marco de una situación de ausencia de autoridades episcopales que perduró hasta bien avanzado el siglo XIX.

Desde otro punto de vista, nos es posible adentrarnos en las peculiaridades de la vida colonial y de la sociedad que vivió en el primer período independiente. Peculiaridades que presentan virtudes y defectos, buenas intenciones y miserias, —como en todas las épocas históricas— tanto en las instituciones como en las personas.

Los procesos por esponsales son propios de un tiempo en que la promesa de matrimonio constituía una verdadera obligación jurídica y, por tanto, su violación equivalía a un incumplimiento susceptible de ser perseguido en sede judicial.

En las causas matrimoniales de separación (o de divorcio, excluida la disolución del vínculo, como es obvio tratándose de procesos canónicos) se advierte la preocupación pastoral de las autoridades judiciales: éstas buscaron siempre encontrar el modo de recomponer la relación conyugal deteriorada, con advertencias y sanciones tendientes a la corrección del cónyuge que había faltado a sus obligaciones. Las causas aducidas, por lo general eran los malos tratos, el alcoholismo y el adulterio. A menudo, la imposición de separaciones temporales eran acompañadas del necesario cumplimiento de una penitencia, en tanto sólo en casos extremos la separación se imponía por tiempo indefinido. Sin embargo, la separación por tiempo indefinido se fue haciendo más frecuente con el correr del siglo XIX. La se-

paración perpetua se daba exclusivamente en los casos de adulterio. Fueron raras las nulidades.

A partir de mediados del siglo XIX se percibe la tendencia a admitir presentaciones conjuntas, dando cuenta de que ambos cónyuges estimaban imposible la continuación de la vida en común. El Autor subraya el dato, puesto que supuso adelantarse en más de un siglo a la sanción legislativa del conocido artículo 67 bis de la Ley argentina 17.711 (año 1967), que permitió esa presentación conjunta en el orden civil, en orden a obtener la separación personal de los esposos y la disolución de la sociedad conyugal (i. e. separación de bienes).

Los procesos criminales son los que resultan más curiosos, tanto por su número cuanto por los delitos juzgados. Los delitos imputados son de diversa naturaleza: desde el mal desempeño de oficios eclesiásticos o el incumplimiento del deber de residencia, pasando por los abusos de autoridad, hasta las lesiones y los delitos contra las buenas costumbres. Desde la perspectiva que nos resulta familiar en nuestro tiempo, no deja de sorprender la iniciación de un proceso penal en 1818, contra un religioso dominico por montar a caballo “un picaso con la cola atada, con la misma profanidad que se pasearía cualquier secular, y que en otras ocasiones le han visto de traje aseglarado, de pantalón y bota”. Sin embargo, esas circunstancias permiten percibir la situación en la que se encontraba buena parte de la vida conventual en los años de las guerras de independencia.

Por otro lado, resulta significativo que se impusiera a un clérigo una indemnización económica a las víctimas de un abuso: les había hecho cortar el cabello a un grupo de indios e indias. O que el juez eclesiástico hiciera lugar a la denuncia de un indio contra el cura del lugar que había tratado mal a su mujer. Se pone así de manifiesto la operatividad práctica de la tutela de los derechos de los fieles, y cómo el ethos vigente en la América india no permitía distinciones injustas entre ellos por causa de su condición social o cultural.

Estos y otros detalles pintorescos están consignados en el resumen que acompaña a un cierto número de actuaciones: las que el autor juzgó más interesantes, tanto desde el punto de vista jurídico (rigor en el proceso, defensa de la dignidad de las personas, imparcialidad del magistrado), cuanto desde el punto de vista pastoral (ejercicio de la misericordia cuando la prudencia lo aconsejaba). Porque este “catálogo” no se limita a enunciar los datos más significativos de cada proceso, es decir los que permiten su correc-

ta ubicación en el archivo: el profesor Dellaferrera nos proporciona también, a menudo, una síntesis de la causa que permite asomarnos al contexto socio-cultural, eclesiástico y hasta político del tiempo en que se sustanció.

No estamos frente a un mero libro de historia. En efecto, un catálogo es una antorcha encendida en un archivo: permite la orientación del investigador al adentrarse en los misterios del universo de la documentación. Pero, además, estos Procesos canónicos constituyen no sólo un aporte al conocimiento del Derecho canónico indiano, sino que representa una importante contribución a la historiografía del Derecho canónico universal.

El hecho de no limitarse a la exposición de las normas vigentes en la época permite conocer la realidad socio-cultural y la práctica judicial en Córdoba del Tucumán. Es decir, pone al canonista frente al derecho vivo, realizado en la existencia cotidiana de los fieles. Se puede advertir, así, por ejemplo que las normas canónicas de procedimiento se cumplían a rajatabla en los procesos de nulidad matrimonial, mientras que, en las demás causas, hay mucha imbricación con el derecho secular.

La investigación cuyas conclusiones nos ofrece el Profesor Dellaferrera representa, sin duda, un importante aporte a una corriente de investigación ya presente en ámbitos académicos de otras latitudes como el Reino Unido (Oxford, Cambridge) y los Estados Unidos (Harvard), y facilita la realización de estudios comparados acerca de la operatividad práctica del Derecho canónico indiano en su relación con un ordenamiento secular en plena transformación por la influencia del pensamiento propio de la modernidad.

Hugo A. VON USTINOV

HERVADA, J., *¿Qué es el derecho? La moderna respuesta del realismo jurídico*, Pamplona 2008² (ISBN 978-84-313-2541-1), 211 páginas.

Felizmente ha sido reeditado este libro del gran jurista de Navarra, Ordinario de Filosofía del Derecho y Catedrático de Derecho Canónico. Es una obra de madurez en la que, bajo la modesta forma de introducción a la ciencia jurídica, presenta una síntesis de las bases de su pensamiento, que él mismo llama "realismo jurídico clásico".

La obra, en edición de bolsillo, está dividida en 10 capítulos, de los cuales el décimo es una consideración específica sobre el derecho canónico. Tiene carácter pedagógico, por lo que se dirige a un principiante en el estudio del derecho y no omite abundantes repeticiones, pero es útil al jurista experimentado que quiere recordar y reexaminar los fundamentos de su oficio. Su orden nos lleva de la justicia al derecho y de éste a la ley. Es profundo pero de lectura ágil, sin aparato crítico ni notas, ofreciéndonos al final una sugerencia bibliográfica para la profundización. El autor quiere renovar y modernizar la ciencia jurídica liberándola de las deformaciones del subjetivismo y el normativismo. El realismo en el que se mueve toda la doctrina de la Iglesia hará que el novato del derecho canónico no tenga dificultad importante en comprender los conceptos básicos que utiliza, lo que podría faltarles a algunos jóvenes que ingresan a las facultades civiles de derecho, no sustituye a un buen docente.

Se trata de una propuesta jurídica de largo alcance, limitándose en esta obra a poner las bases de una ciencia que en algunos ámbitos ha perdido el rumbo. Para ello estudia principalmente su objeto, el derecho, con particular atención al uso analógico de esta palabra, de la que señala lo justo (la cosa debida) como el principal analogado. La solidez de su aporte está en relación a su fundamentación racional: el realismo filosófico. No discute que las cosas existen independientemente del hecho de ser pensadas por el hombre y que éste puede llegar a conocerlas en su esencia y no sólo en sus fenómenos sensibles, incluso en su dimensión imperativa de moralidad.

En el capítulo I, diferencia la carrera de derecho y el oficio de jurista, al que ve fundado en la civilización romana junto a la ciencia del derecho. Ésta es una ciencia práctica (capítulo II) de lo justo concreto y no de la utopía de la sociedad ideal. El jurista es el que conoce y dice el derecho, lo suyo de cada uno, lo justo, que existe porque las cosas están repartidas, porque las personas tienen propiedad sobre las cosas.

El capítulo III trata de la justicia como virtud que da lo suyo a cada uno, al servicio de la cual está el jurista que dice lo debido y no reparte las cosas con dominio o poder. Muestra que el derecho no sigue a la justicia sino que ésta sigue al derecho, que no se confunde con las legítimas aspiraciones propias de la política. De allí que la mera justicia sea imprescindible pero insuficiente para una buena vida social.

En el capítulo IV estudia el derecho como la cosa suya objeto de la justicia y distinta del derecho subjetivo (facultad de hacer, exigir u omitir algo). Critica el individualismo decimonónico que usó el derecho subjetivo para adormecer conciencias, proclamando derechos aunque no hubiera cosas sobre las que ejercitar esa facultad. El derecho es antes cosa debida que exigible y exigible porque debida.

El capítulo V trata del derecho natural y el positivo, con los criterios que la humanidad siempre reconoció. Muestra el absurdo del positivismo surgido en el siglo XIX, así como la violencia que genera al desconocer la maldad intrínseca del delito, reduciéndolo a una extravagancia contraria al uso mayoritario.

En el capítulo VI estudia las leyes, siempre en relación al derecho, mostrando que se suelen identificar por analogía de atribución, ya que la ley es causa y medida del derecho. De allí que a la facultad de derecho no se vaya a aprender leyes sino a adquirir una mentalidad jurídica que posibilite la jurisprudencia. Presenta a ésta como un hábito de la razón práctica (ni técnica ni ciencia especulativa), que supone conocimientos especulativos al servicio del obrar humano. En este buen obrar humano muestra los puntos comunes del derecho con la moral y sus fines diversos, el bien común y la autenticidad personal respectivamente. Con esta base considera las leyes tolerantes y permisivas.

El capítulo VII trata de la ley en la sociedad y en la política. Señala sus efectos civilizadores y moralizadores, así como su gradualidad, estabilidad y racionalidad, características que lejos de hacer inútil la tarea del jurista, la reclaman para el caso concreto, donde la equidad tiene su lugar. Muestra el error de poner la voluntad del legislador como esencia de la ley y su lógica consecuencia totalitaria (aunque tenga forma democrática) cuando ese voluntarismo prescinde de Dios en el positivismo.

En el capítulo VIII, llamado “las leyes y el hombre”, muestra la conducta libre del hombre como objeto material de tres ciencias prácticas que

la estudian con formalidades diversas: la moral, el derecho y la política. En el uso analógico de las palabras “ciencias morales” ve el origen de la confusión y consecuente funesta separación completa de la moral y el derecho. Recuerda que todas las leyes obligan en conciencia, por lo que deben fundarse en el orden moral objetivo y tender a mejorar el orden social. Respetando los diversos ámbitos, señala que la separación total de la moral con la política y el derecho, tiende a crear la utopía del estado moralmente neutro, que no existe de hecho, ya que la amoralidad es una forma de inmoralidad.

Con gran habilidad (fruto de su larga experiencia docente), en el capítulo IX, trata de los principales aspectos de la ley natural, la ley positiva y sus mutuas relaciones. Distingue los ámbitos morales, jurídicos y políticos de la ley natural, cuya universalidad funda en el carácter innato de la *sindéresis* y de los fines propios del hombre, presentes en la naturaleza como inclinaciones naturales; a partir de los cuales cada uno debe actualizar su conocimiento de la ley natural, sin que esté inmune de errores. Muestra muy bien que, lejos de impedirlo, el dato natural es causa y condición del hecho cultural, sea en el ejercicio personal de la libertad como en el desarrollo de las diversas formas de sociedad. Por lo mismo es siempre tarea del jurista decir el derecho, sea natural que positivo, no siendo los desacuerdos y discusiones entre ellos más que una vicisitud igual a la de cualquier otra ciencia. Como la ley natural no es un instinto, puede desobedecerse y sus quebrantamientos no prueban su inexistencia sino la universalidad del pecado original.

En el capítulo X presenta el derecho canónico, junto al civil, en los orígenes de la ciencia jurídica moderna, nacida en el Medioevo con el sistema de *‘utrumque ius’* que rigió la vida de Europa hasta su desaparición con la reforma protestante. Aunque desde entonces quedó confinado dentro de la Iglesia Católica y separado del derecho secular, hoy rige instituciones importantes de una comunidad independiente y soberana, que con millones de fieles es uno de los ordenamientos con vigencia más extensa en el mundo. Como la sociedad política y la Iglesia tienen naturaleza diversa, también sus ordenamientos jurídicos son diversos, pero en la Iglesia hay verdaderos derechos y relaciones de justicia, por lo que ser canonista es ser jurista.

Samuel JOFRÉ

HERVADA, J., *Pensieri di un canonista nell'ora presente*, Venezia 2007 (ISBN 978-88-89736-25-8), 245 páginas.

*Hoc Xaverius Hervada noviter fecit opus, non absque labore;
Sed labor est facilis quando superatur amore.*

Estas palabras del Autor con las que se concluye el libro constituyen la clave de la lectura de toda la obra. La segunda edición en lengua castellana publicada en 2004, conoce ahora su versión italiana gracias a la traducción de Lucia Graziano, quien no se limitó al texto original sino que añadió notas y una actualización bibliográfica, junto con ulteriores reenvíos al pensamiento del Maestro de Navarra.

La obra reúne un conjunto de reflexiones que resumen buena parte de las inquietudes que marcan la amplia trayectoria de jurista –académico, investigador y docente– del Autor. Esas reflexiones, con cuyas conclusiones el lector podrá o no coincidir, tienen desde luego la auctoritas de un maestro junto a la experiencia de un canonista de fuste, la lógica de un buen filósofo del Derecho y la didáctica de un eximio docente: de ahí que se encuentren expresadas con la claridad y la libertad que acompañan a todo amante de la verdad. Hervada no rehuyó nunca el debate académico y, cuando fue el caso, lo asumió con altura y con respeto hacia quien exponía pareceres diversos. Esto es lo que se advierte también en sus “Pensieri...”.

Aborda de ese modo una variada temática que, en muchos de sus aspectos, fue objeto de controversias en la canonística a lo largo de la segunda mitad del siglo XX y lo que va del siglo XXI. Son catorce capítulos, que incluyen temas de teoría general del Derecho canónico: sobre la canonística contemporánea (pp.9-26), acerca de qué es ser canonista (pp. 27-64), y cuál es el método propio de la ciencia canónica (pp.65-82). Hervada parte del principio según el cual ser canonista es ser jurista y, por tanto, el objeto formal de la ciencia canónica es el ius, lo justo, la cosa justa. La pureza metodológica de la ciencia canónica no excluye, naturalmente, el auxilio de otros saberes, como la teología (dogmática, moral, pastoral, etc.), la psicología o la historia: pero una cosa es contar con el ineludible auxilio de esos saberes y otra cosa diversa es adoptar su propia metodología. Con otras palabras, los datos que aportan otras ciencias han de ser procesados en sede canónica desde la perspectiva formal propia de la ciencia canónica. De lo contrario, sería cierto el riesgo de zozobrar y perderse –como ha penosa-

mente ocurrido en más de un caso— en un teologismo canónico, en un psicologismo canónico, en un pastoralismo canónico, etc.

Una segunda serie de reflexiones está referida a cuatro materias íntimamente relacionadas con la eclesiología y, sobre todo, con la eclesiología presente en el Magisterio del Concilio Vaticano II. Me refiero a los fines de la Iglesia (pp. 115-122), los principios canónicos de igualdad fundamental y de diversidad funcional de los fieles (pp. 84-96), la superación de la noción de estado (pp. 97-114), y la condición del fiel en relación con sus derechos y deberes fundamentales (pp. 123-154).

El Autor propone que la clasificación bipolar de los fieles según su estado canónico (clérigos y laicos) sea sustituida por la distinción entre organización eclesiástica y fieles. La razón —sostiene— se cifra en que ni el conjunto de los clérigos es la organización eclesiástica, ni tampoco los fieles son el laicado. Esto de ninguna manera implica esfumar la distinción esencial que existe entre sacerdocio ministerial y sacerdocio común, ni el principio jerárquico. La clasificación tripartita entre laicos, clérigos y religiosos, —añade— puede seguir siendo de utilidad, si bien sugiere matizarla de esta manera: a) fieles corrientes; b) clérigos ordinarios (o fieles que han recibido el orden sagrado sin más, sin abrazar la denominada vida consagrada); y, c) consagrados. Coherentemente con esta tesis, no estima feliz la redacción del canon 207, puesto que una regla fundamental de toda clasificación es la de responder a un único criterio: en este caso, en cambio, los redactores acudieron a dos criterios diversos, el que proviene de la constitución jerárquica de la Iglesia y el que proviene de los diversos estados de vida.

La considerable extensión del capítulo dedicado a los derechos y deberes fundamentales de los fieles, no puede sorprende en un Autor que ha dedicado buena parte de su tarea docente y de investigación a esa temática. A la luz de su fino criterio jurídico, examina algunas de las normas del Código de 1983 y, cuando lo juzga pertinente, avanza matizadas observaciones acerca de lo que estima presentar mayor o menor acierto en su enunciado.

Una tercera sección del volumen está dedicada a cuatro temas vinculados entre sí, ya por afinidad, ya por contraposición: se trata de la vida consagrada (pp. 155-164), la secularidad (pp. 165-176), los carismas (pp. 177-182) y los fenómenos asociativos en la Iglesia (pp. 183-192). Hervada expresa su perplejidad ante la falta de correspondencia que se aprecia entre el texto de los cánones 207 y 588 § 1, por un lado, y el texto del canon 711, por otro. Desde otro punto de vista, subraya que —en su opinión—, la secula-

ridad puede solamente ser conceptualizada en el marco del binomio Iglesia-mundo, es decir a la luz de la doble posición del cristiano, como fiel en la Iglesia y como ciudadano en la sociedad temporal: se trata de dos situaciones sociales y jurídicas que, en la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* n. 36, son objeto de cuidadosa distinción. Mientras que la condición canónica es el modo de estar que le corresponde como fiel en la Iglesia (laico, clérigo, consagrado), la condición secular (*in sæculo*) es su modo de estar en la sociedad civil. Por tanto, si se mantiene el estar-en-el-mundo, se dice que el cristiano es secular; en cambio, si nos hallamos ante un alejamiento del mundo (a mundo separato, canon 607 § 3), el cristiano deja, en mayor o menor grado, de ser secular.

Una última sección de la obra está dedicada a formular consideraciones sobre diversos aspectos de la organización jerárquica de la Iglesia. Hervada se refiere aquí a tres cuestiones: a) la naturaleza, el contenido y el ejercicio de la potestad eclesiástica (pp. 193-206); b) la expresión del poder de autoorganización constitucional de la Iglesia constituida por las circunscripciones eclesiásticas o corporaciones eclesiásticas fundamentales (pp. 207-226); y, c) un tipo de expresión de dicho poder de autoorganización constitucional que son las prelaturas (pp. 227-241). Un aspecto subrayado es la conveniencia de que el ejercicio de la potestad eclesiástica esté normado de acuerdo con técnicas jurídicas que se han revelado históricamente eficaces para tutelar el imperio de la justicia. Entre dichas técnicas, el Autor menciona la distinción de los órganos dotados de facultades legislativas y administrativas (con la obvia excepción del Romano Pontífice y de los obispos diocesanos o a ellos equiparados) y también la jerarquía normativa, hecha explícita aun cuando se trate de normas que emanen de los titulares de oficios capitales. Hervada aboga por un mayor reconocimiento de la posibilidad de la intervención de los laicos idóneos, indistintamente varones o mujeres, en el ejercicio de aquellos oficios que no conlleven necesariamente el ejercicio del Orden sagrado, como lo son muchos oficios vicarios.

Aunque argumentada con el rigor que le es característico, no faltará quien considere demasiado audaz su tesis según la cual, en virtud de la índole ministerial del ordo (jerarquía eclesiástica), toda circunscripción eclesiástica debe contar con un pueblo, ya propio, ya asignado. Las primeras son las comunidades eclesiásticas fundamentales, sean primarias, sean complementarias: verdaderas “porciones del Pueblo de Dios” en las que todos los fieles son corresponsables de la misión de la circunscripción, con diversidad

de cometidos y unidad de misión (cf. AA, n.2). En ellas, la acción pastoral del ordo y la acción apostólica de los demás fieles se coordinan por la mutua complementariedad del sacerdocio común y del sacerdocio ministerial. Dan lugar, así, a una cooperación activa que, por estar basada en la distinción y la complementariedad ordo-plebs, se llama y es orgánica. La cooperación orgánica existe únicamente en las circunscripciones con pueblo propio, en las que el fiel es integrante activo y corresponsable con el ordo de la vida y de la misión de esa porción del Pueblo de Dios. Por ese motivo, cuando de una estructura eclesial se dice que en ella hay cooperación orgánica, eso significa que se trata de una circunscripción con un pueblo propio que existe en ella como elemento esencial constitutivo. Lo cual no se da, como es obvio, cuando los fieles le son asignados a una estructura eclesial.

De todas maneras, a los efectos de la pertenencia del fiel a la esencia de la estructura, resulta indiferente que la incorporación se produzca o no por acto voluntario: lo determinante es la naturaleza y contenido del vínculo que se establece entre el fiel y la estructura: es decir, si el fiel pasa a formar parte del *populus christianus* y se hace cargo, por la parte que le corresponde, de la misión institucional, o bien —en cambio— si es un mero colaborador externo suyo.

Se trata, en suma, de una obra de síntesis, muy sugerente y que, por cierto, no rehuye el debate, de uno de los canonistas contemporáneos de mayor relevancia, conocido por su aporte de un método científico-canónico de incontestable rigor por lo que se refiere a su fundamentación teológica y antropológica.

Hugo A. VON USTINOV

INGOGLIA, A., *Le partecipazione dello Stato alla nomina dei vescovi nei Paesi Hispano-americani*, Torino 2001 (ISBN 88-348-1178-X), 128 páginas.

Esta obra del prof. Ingoglia, aunque con algunos años de publicada, merece ser presentada. Por una parte, tiene el mérito de la síntesis, dicho esto en varios sentidos: es breve, y es sistemática. En relativamente pocas páginas, reúne una cantidad grande de información y un aparato bibliográfico notable, que permite a quien lo desee profundizar en diversas direcciones. Al mismo tiempo, sistematiza la información marcando períodos, tendencias, similitudes y diferencias, en un ejercicio comparativo muy atinado entre los países hispanoamericanos. O mejor dicho, aquellos en los que el tema del estudio fue objeto de legislación o acuerdos (con lo que quedan prácticamente fuera países tan importantes como México o Brasil).

Se sabe que el ejercicio del Patronato, o su misma existencia como derecho de los estados latinoamericanos independientes, y la paralela búsqueda de regulación por medio de concordatos, fue el capítulo quizás más importante y conflictivo de la relación entre esos estados y la Iglesia Católica en el continente durante todo el siglo XIX y hasta entrado el siglo XX. El autor examina brevemente los antecedentes y estudia las etapas de esa disputa, así como las distintas soluciones alcanzadas en cada momento, estableciendo relaciones entre ellas. Al mismo tiempo, presenta en nota o como anexo los textos de los principales instrumentos legislativos atinentes al tema. Esto es particularmente útil, ya que no son siempre accesibles (y ni siquiera conocidas) muchas de esas fuentes, sobre todo las de países distintos del propio.

El libro es otra muestra del interés creciente que se manifiesta en Europa, y particularmente en Italia, por el derecho eclesiástico latinoamericano. En este caso por un capítulo con más interés histórico que actual, aunque todavía no definitivamente cerrado, tal como el agudamente señala Ingoglia haciendo referencia a los acuerdos más recientes firmados por la Santa Sede, entre ellos los referidos a la designación de obispos castrenses. Quien se interese por este aspecto de las relaciones entre Iglesia y Estado, hallará aquí valioso material informativo.

Juan G. NAVARRO FLORIA

SANTIAGO, A., *Religión y Política: sus relaciones en el actual magisterio de la Iglesia Católica y a través de la historia constitucional argentina*, Buenos Aires 2008 (ISBN 978-950-894-684-3), 592 páginas.

El libro del Prof. Alfonso Santiago que aquí presentamos, es probablemente la obra individual más importante publicada en la Argentina en las últimas décadas, en materia de Derecho Eclesiástico.

El autor es un destacado profesor e investigador del Derecho Constitucional. Pero su libro, en el que exhibe su conocida solvencia en esa rama troncal del derecho público, y que sin duda es un importante aporte para ella en el tradicional tópico de la relación “Iglesia-Estado”, la trasciende y se inscribe por derecho propio en el elenco bibliográfico indispensable del Derecho Eclesiástico Argentino. Como se sabe, esta disciplina (joven entre nosotros) atraviesa transversalmente muchas otras ramas del Derecho, y hunde precisamente sus raíces en el derecho constitucional. El examen minucioso y moderno de esas raíces, es lo que acomete Santiago en su obra.

El libro tiene dos partes, que bien podrían ser dos libros distintos, por su materia y enfoque, pero que se complementan bien.

La primera parte aborda ante todo las relaciones entre religión y política desde las perspectivas teológica, cultural y filosófico-política; para continuar con los principales desafíos actuales para la Iglesia en esta materia. Ellos son, para el autor, el fundamentalismo –o monismo– islámico contrapuesto al dualismo cristiano; el “laicismo extremo” (del que examina varias manifestaciones recientes en Europa y en los Estados Unidos); y “la falta de compromiso y de coherencia de los ciudadanos católicos en su actuación pública”. Este último punto es apenas planteado, y limitado a la cuestión de los políticos que proclamándose católicos defienden políticas en materia especialmente de moral sexual, o de bioética, reñidas con la enseñanza de la Iglesia. Pero la cuestión habilitaría también considerar otras facetas, como la del contratestimonio de políticos “católicos” responsables de casos de corrupción o graves violaciones a los derechos humanos. El último capítulo de esta parte se dedica a los principios fundamentales que rigen las relaciones entre religión y política según el más reciente magisterio pontificio.

Lo más destacable de esta primera parte del libro es su enfoque estrictamente actual y abarcador, como se expresa de su mismo título. En efecto, Santiago no se limita a la antes aludida “relación Iglesia-Estado” en la perspectiva del tradicional Derecho Público Eclesiástico (cuestión ya tran-

sitada por muchos autores), sino que va más allá, en dos sentidos. En lo temático, porque no se reduce a la situación de la Iglesia Católica, sino que se ocupa de la doctrina católica sobre “lo religioso” en su conjunto, en relación con la sociedad política, superando la rancia discusión acerca de los vínculos entre dos “sociedades perfectas”. De ese modo, da cuenta de que “lo religioso” excede a “lo católico”, por ejemplo cuando aborda la cuestión tan actual (sobre todo, pero no únicamente, en Europa) de “lo islámico”, aunque desde una perspectiva que posiblemente no agrade a los propios musulmanes y que acaso requeriría matices adicionales. Por otra parte, al incorporar estas nuevas facetas de aquel vínculo, ya no se ocupa únicamente de la “Iglesia-institución” en su relación con el poder político, sino de la “Iglesia-Pueblo de Dios”, y de sus miembros individuales.

Es que en el trabajo subyace una eclesiología moderna, del Concilio Vaticano II, que reconoce como protagonistas de la vida política a los laicos, y como principio ordenador de la relación entre sociedad política y religión, al de la libertad religiosa. Santiago puede lograr este abordaje del tema, porque recurre a fuentes de absoluta actualidad, y muy en particular al magisterio de Juan Pablo II y de Benedicto XVI. Magisterio que no está “descolgado” de la Tradición –lejos de ello-, pero que a partir de esa eclesiología conciliar es capaz de entrar en diálogo con el pensamiento político y filosófico contemporáneo. La conclusión del autor, es que en los últimos cuarenta años, “desde el punto de vista doctrinal se ha producido un auténtica tarea de discernimiento e inculturación desde la fe que rescata y fundamenta los aportes y elementos valiosos de la tradición política moderna de los últimos siglos, y a la vez la purifica de sus elementos negativos”; para concluir en una “creciente y adecuada diferenciación” entre los ámbitos de la religión y de la política, “que apunta a una convivencia madura y respetuosa de los espacios propios de cada uno de estos órdenes de la vida humana”.

Esta primera parte es entonces una síntesis apretada pero clara de la doctrina católica actual, según la inteligente sistematización que hace el autor, y que resultará ilustrativa tanto para los católicos como para quienes no lo son. Los principios que enuncia y explica, son: el dualismo cristiano, la justa y legítima autonomía de lo temporal, la laicidad y el carácter limitado del Estado; la libertad e independencia de la Iglesia para el cumplimiento de su misión (que más genéricamente podríamos denominar principio de autonomía); la libertad religiosa como derecho humano fundamental (en su vertiente individual y colectiva); y la “animación del orden temporal a través

de la actuación de los fieles cristianos” (donde desarrolla las orientaciones para la participación política de los laicos).

El texto tiene dos niveles, porque en su parte principal es breve, pero las extensísimas notas lo ilustran y amplían con mucho provecho, y lo convierten en un material valioso también para la reflexión personal de quienes intenten acometer la acción política desde una perspectiva de fe. Es notable que las fuentes combinen los trabajos académicos con los artículos y noticias periodísticos, sin que unas u otros en general desentonen

La segunda parte del libro es estrictamente jurídica, desde una perspectiva histórica y constitucional. El autor se propone, y lo logra exitosamente, pasar de los principios generales expuestos en la primera parte, aplicables a cualquier país (y quizás pensados básicamente para la realidad occidental en general y europea en particular, según es característico del pensamiento del papa actual), al examen de su aplicación y vigencia práctica en la Argentina. Pero lo hace a través de un recorrido histórico (desde la entrada en vigencia de la Constitución Nacional de 1853-60, hasta la actualidad), y transitando un triple camino de análisis. El primero es el de la Constitución misma, desde sus textos originales hasta los actualmente vigentes (porque en esta materia se ha hecho sentir la reforma de 1994, pero antes todavía el Acuerdo de 1966 entre la Argentina y la Santa Sede, que Santiago ubica acertadamente en el plano constitucional por su virtualidad transformadora del texto constitucional). En este plano de investigación incluye una noticia breve, no exhaustiva, de las constituciones provinciales. Este subcapítulo es apenas un planteo del tema, tan actualizado como el resto de la obra, pero que requerirá ulteriores profundizaciones por parte de quien acometa la tarea aún pendiente de sistematizar el derecho eclesiástico provincial.

El segundo andarivel de análisis es el de las “principales leyes y situaciones de conflicto en torno a las relaciones eclesiástico-estatales” en el mismo período. Es interesante que la actividad legislativa del Estado nacional, se vea en una suerte de diálogo con la realidad social y política, alternando la noticia casi telegráfica acerca de los principales acontecimientos en este campo, con la de las leyes (y eventualmente otras normas de menor rango) que se fueron dictando en el curso del tiempo. Santiago divide nuestra historia constitucional en siete períodos: los primeros gobiernos (1853-1880), ocupados en organizar el ejercicio del Patronato y ordenar las relaciones con Roma; la época de los conflictos laicistas (1880-1916) con las

reformas educativas y en materia de matrimonio civil; la era radical (1916-1930), pacífica con excepción de la cuestión del arzobispado de Buenos Aires de 1923; la era del “renacimiento de la presencia pública del catolicismo” (1930-1946), que el autor evita denominar “época nacionalista”, como podría hacerse con justeza, signada por la vuelta de la enseñanza religiosa y las restricciones a la libertad religiosa; la época peronista (1946-1950), sobre la que tanto podría decirse en sus vaivenes hasta la ruptura y persecución religiosa final; la acertadamente denominada era de la “política de entendimiento institucional entre el Estado y la Iglesia Católica” (1955-1983), denominación neutra pero sugestiva teniendo en cuenta los años abarcados; y finalmente “la restauración democrática” (1983-2006), en la que se dedica una atención en cierto sentido desproporcionado a discusiones y novedades legislativas vinculadas con el tema de la “salud reproductiva”. Este último no es un tema estrictamente vinculado a lo religioso, pero ocupa ese lugar por la atención central que le ha brindado y le brinda la Iglesia, de lo que Santiago se hace eco fiel, previendo que será éste (y no el de la relación institucional, ni siquiera el de la libertad religiosa en sí misma) el escenario de las próximas tensiones entre el Estado y la Iglesia Católica.

Muchos de los hechos, y de las normas, que son aludidos en este capítulo, merecen análisis y consideraciones más detallados, pero que hubieran dado al libro una dimensión excesiva. El autor es consciente de ello, y lo suple en la mayor parte de los casos con abundantes y actualizadas citas bibliográficas. Fiel al título y propósito del libro, Santiago centra su análisis en las relaciones del poder político con la Iglesia Católica, pero no deja de mencionar los hitos más relevantes en materia de legislación (tal como hará en el capítulo sucesivo en materia de jurisprudencia) referidos a las demás confesiones religiosas, aunque en general no describe los hechos históricos que en cada época ellas pudieran haber protagonizado.

Finalmente, el último capítulo, uno de los aportes más preciosos del libro por lo completo, preciso y sistemático, analiza la jurisprudencia de la Corte Suprema de Justicia (y menciona brevemente la de otros tribunales en tiempos recientes), en materia de relación Iglesia-Estado, y en materia de libertad religiosa. Se trata de lo que el maestro Werner Goldschmidt llamaría la “dimensión sociológica del derecho”, es decir, cómo el derecho vive y se expresa en la práctica según lo manifiestan las sentencias judiciales. Es muy interesante y acertada la conclusión de Santiago, cuando advierte de qué manera la atención jurisprudencia ha pasado de las cuestiones instituciona-

les abordadas por la Corte en el s. XIX (vinculadas al ejercicio del Patronato), a la preocupación actual (de final del s. XX y lo que va del s. XXI) por el aseguramiento de la libertad religiosa. Y por lo tanto, la aparición de personas individuales, y también de grupos religiosos distintos de la Iglesia Católica, como protagonistas de esos casos. Aquí también el autor recurre a una periodización de los fallos de la Corte, dividiendo la actuación del Tribunal en doce etapas (con la amarga acotación en vista de la salud institucional de la República, de que las primeras y más largas se identifican con figuras descollantes del propio Alto Tribunal, mientras que las últimas y más breves tienden a coincidir con el período de cada Presidente de la Nación o partido político gobernante, que configuró una Corte Suprema a su propio paladar). Podemos decir que no falta la mención o cita de ninguno de los fallos significativos de la Corte en esta materia, que son adecuadamente contextualizados y agudamente apuntados por Santiago.

Las breves y agudas conclusiones de esta segunda parte, asentadas en los desarrollos de los capítulos previos, no pueden menos que compartirse.

El libro se completa con un apéndice documental relativamente desparejo pero que proporciona elementos útiles para la apreciación de algunos de los hechos o instrumentos legales previamente citados. Aparecen así fragmentos de “Las Bases” de Alberdi, que ilustran el espíritu del texto de la Constitución de 1853; los más conocidos textos específicos sobre la materia de los tratados internacionales a los que la reforma de 1994 dio jerarquía constitucional (y que hubieran estado bien complementados con la Declaración de 1981 de Naciones Unidas, que aunque no sea ley en la Argentina ayuda a interpretarlos); el proyecto de ley de libertad religiosa hecho en el año 2000 por el entonces Consejo Asesor de la Secretaría de Culto de la Nación (que bien puede ser un anticipo del futuro en esta materia); partes selectas del informe del Relator Especial de Naciones Unidas sobre Libertad Religiosa tras su visita a la Argentina en 2001; y algunas intervenciones en los debates parlamentarios de 1902 (sobre una no aprobada ley de divorcio), 1987 (sobre la ley de matrimonio civil con divorcio vincular que sí fue aprobada), 2002 (sobre la ley de salud reproductiva) y 2006 (sobre la ley de esterilización quirúrgica). Cada uno de ellos, un testimonio de época. Por último, es de agradecer la extensa bibliografía con la que cierra el volumen.

Alfonso Santiago anuncia con modestia que se propone, más que una reflexión original y creativa, aportar una exposición sistemática y ordenada del magisterio eclesiástico, y una reseña cronológica de leyes y sentencias.

La verdad es que hace más que eso, porque a cada paso aporta sin grandilocuencia pero con agudeza sus puntos de vista. Sus tomas de posición tienen la necesaria objetividad del académico serio, sin ocultar —todo lo contrario— el compromiso existencial que supone para el autor su fe católica. Es una muestra madura y acabada de cómo ambas dimensiones pueden coexistir y hacer honesta y respetable la investigación y la exposición de sus frutos. Esta es una obra “laica” en el mejor de los sentidos: no embanderada ni falsamente neutral, sino comprometida, pero muy respetuosa de la materia y del lector, producto de la reflexión madura de un “hombre de dos reinos” (como el autor se define a sí mismo recordando a Tomás Moro). Se convierte de ese modo en una referencia ineludible y un material sumamente valioso para la docencia, el aprendizaje o el simple placer de la lectura porque, además, es un libro bien escrito.

Juan G. NAVARRO FLORIA

TURCHI, V., *I nuovi volti di Antigone: Le obiezioni de coscienza nell'esperienza giuridica contemporanea*, Bologna 2008 (ISBN 978-88-95451-24-4), 154 páginas.

En un libro que aúna el mérito de la síntesis con la presentación completa y actualizada, el prof. Vincenzo Turchi (profesor de Derecho Eclesiástico en la Universidad de Salento, Leche), retoma un tema de rigurosa actualidad, como es el de la objeción de conciencia. Lo hace con rigor y con amplia documentación y abundantes citas de la doctrina, principalmente italiana y en menor medida europea sobre la materia, y desde una perspectiva que resulta sencillo y grato compartir.

La obra se articula en cuatro capítulos. El primero, plantea “los problemas conceptuales de la objeción de conciencia contemporánea”, a la que define como “el comportamiento no violento de quien desobedece una norma jurídica positiva en base a motivaciones axiológicas –por lo tanto, no meramente psicológicas- atinentes a las más íntimas, personales e irrenunciables convicciones morales, las que constituyen un ‘deber ser’ expresado por la normativa de la propia conciencia, que se contrapone al dictado expresado a su vez por una norma del ordenamiento jurídico positivo”. Ese dictado de la conciencia, dice, puede formar parte de un complejo normativo objetivamente preexistente a su interiorización, o estar originado en la conciencia individual del sujeto. Al presentar la evolución histórica de la institución, destaca el rol relevante que en los últimos años ha tenido el magisterio de la Iglesia Católica, al reclamar el reconocimiento de la objeción de conciencia como verdadero derecho civil subjetivo (desde *Gaudium et Spes* 79, hasta *Evangelium Vital* 74).

Tras notar la “explosión eufórica” de los casos de objeción, Turchi se pregunta por sus fundamentos, y descubre cómo actualmente y en el derecho constitucional contemporáneo el tema se presenta como un problema de valores en referencia a la dignidad de la persona humana. En la sociedad contemporánea el objetor no es un ser “extraño” o “enfermo” portador de un valor negativo, señala, sino portador de un valor “diverso”. La objeción de conciencia aparece como búsqueda y propuesta de un más alto nivel de justicia, y “se traduce en una instancia de progreso ético y jurídico, de perfección de la legislación, de mejoramiento ético de las actuales democracias occidentales, en su persistente necesidad de fundarse sobre valores.

El segundo capítulo examina la naturaleza y fundamento de la objeción de conciencia y toca temas centrales: la objeción de conciencia como

conflicto de deberes (definiéndola como el derecho jurídico de cumplir el propio deber moral en sentido amplio, o de una juridicidad diversa respecto a la del ordenamiento estatal); su compatibilidad con el orden democrático. Cuestiona el concepto de “opción de conciencia” usado por algunos para denominar a la objeción *secundum legem*, y nota cómo su creciente reconocimiento implica una tendencia a atenuar el rigor territorial de la ley en beneficio de cierta “personalidad” de las normas. Afronta la distinción entre objeción de conciencia (individual) y objeción “de grupo” o colectiva; y el problema actual del ejercicio de la objeción de conciencia por parte de personas jurídicas o asociaciones, reconociéndolo a las instituciones confesionales o “de tendencia”. Finalmente, se pregunta por la necesidad de una legislación general en la materia, a partir de la realidad italiana en que este derecho no tiene reconocimiento explícito en la Constitución. Concluye que la necesidad de legislación se refiere a la fijación de los límites al ejercicio de este derecho (supuesta su existencia como tal). La solución que plantea es inteligente: si la ley ha previsto el derecho a la objeción, su ejercicio se presumirá fundado, mientras que la objeción *sine lege* requiere la prueba de su fundamento valorativo. En cuanto a los límites a la objeción de conciencia, distingue los generales (el respecto a la igualdad y su aseguramiento mediante prestaciones sustitutivas), de los que cabe fijar caso por caso para las distintas situaciones según los valores en juego, y sin olvidar la necesidad de salvaguardar el orden público.

El tercer capítulo analiza los casos previstos en la legislación italiana (es decir, los casos italianos de objeción *secundum legem*): servicio militar, aborto, “aborto farmacológico”, objeciones en el campo de la bioética (procreación asistida, eutanasia –no prevista en Italia, pero con proyectos legislativos de los que da cuenta Turchi–, intervenciones quirúrgicas para la modificación del sexo, etcétera), juramento. Al final trata de las “objeciones de conciencia con motivación típicamente religiosa”, como denomina a las contempladas en los acuerdos firmados entre el Estado y las confesiones minoritarias (incluyendo el día de descanso semanal, el derecho a permanecer con la cabeza cubierta, y normas alimentarias).

El capítulo cuarto trata de los “casos dudosos” de objeción de conciencia, es decir, aquellos donde se reivindica su ejercicio sin que la ley lo admita (contra *legem* o al menos *sine lege*), aunque se dan de modo recurrente y en algunos casos han merecido tratamiento por parte de la jurisprudencia. Analiza la objeción a realizar ciertas actividades laborales o profe-

sionales, la objeción “fiscal” (al pago de impuestos), a los tratamientos sanitarios obligatorios (vacunación, transfusión de sangre con sus matices), cumplimiento de funciones públicas, celebración de “matrimonios homosexuales”, etcétera.

Concluye Turchi, y estoy de acuerdo, en que el instituto, y antes que eso el “fenómeno” de la objeción de conciencia, conserva una duradera actualidad y un relevante espesor conceptual; y permite desplegarse en plenitud a los grandes principios implícitos en el ordenamiento democrático y a los principios fundamentales explicitados en los instrumentos internacionales de derechos humanos. El instituto ha demostrado y demuestra ser un instrumento apto tanto para dar lugar a casos heroicos, como para encontrar las oportunas diagonales que permitan armonizar el interés general con el respeto por los valores supralegales (que no deberían ser ajenos a aquel) y los derechos e intereses legítimos individuales. El libro concluye con una inteligente evocación de Santo Tomás Moro, que “no consideró el martirio sino como una solución extrema”, luego de haber utilizado como hábil jurista, todos los medios que el ordenamiento le daba para defender sus valores.

En suma, una obra bien escrita y bien documentada, con la exacta brevedad necesaria para llamar la atención sobre un tema relevante y su estado actual.

Juan G. NAVARRO FLORIA



**ANUARIO
ARGENTINO DE
DERECHO
CANÓNICO**

1994-2008

ÍNDICES



AADC 1-15 (1994-2008)

ÍNDICES

Habiéndose llegado a la publicación sin interrupción de quince volúmenes del Anuario Argentino de Derecho Canónico, ha parecido oportuno brindar algunos índices que permitan hallar fácilmente toda la producción canónica publicada.

Se han elaborado dos índices que incluyen todos los Artículos y Notas publicados en estos quince años. En el primero de ellos se los ha ordenado por índice alfabético de autor, y en cada autor por índice alfabético del Artículo o Nota. En el segundo de ellos se han ordenado los Artículos y Notas según la temática de su contenido.

Se presentan también índices de la Jurisprudencia y sus comentarios, de las notas de Actualidad, de los Documentos publicados y sus comentarios, de la Legislación particular argentina y sus comentarios, y de las Recensiones.

Pbro. Dr. Alejandro W. BUNGE



AADC 1-15 (1994-2008)

ÍNDICES

I.- ARTÍCULOS Y NOTAS: ORDEN ALFABÉTICO	335
II.- ARTÍCULOS Y NOTAS: ORDEN TEMÁTICO	345
1. Temas generales	345
2. Temas históricos	345
3. Código de Derecho Canónico	347
3.1. Libro I (cánones 1 a 203)	347
3.2. Libro II. Parte I (cánones 204 a 329)	347
3.3. Libro II. Parte II (cánones 330 a 572)	348
3.4. Libro II, Parte III (cánones 573 a 746)	349
3.5. Libro III (cánones 747 a 833)	349
3.6. Libro IV, Parte I (cánones 834 a 1165)	350
3.6.1. Iniciación cristiana y sacramentos de curación (cánones 849 a 1007)	350
3.6.2. Orden sagrado (cánones 1008 a 1054)	350
3.6.3. Matrimonio (cánones 1055 a 1165)	351
3.7. Libro IV, Partes II y III (cánones 1166 a 1253)	352
3.8. Libro V (cánones 1254 a 1310)	352

3.9. Libro VI (cánones 1311 a 1399)	353
3.10. Libro VII (cánones 1400 a 1752)	353
3.11. Derecho eclesiástico	354
III.- JURISPRUDENCIA (SENTENCIAS Y COMENTARIOS)	357
IV.- ACTUALIDAD	361
V.- DOCUMENTOS	365
VI.- LEGISLACIÓN PARTICULAR ARGENTINA	367
VII.- RECENSIONES	371

I.- ARTÍCULOS Y NOTAS: ORDEN ALFABÉTICO

ALESSIO, L. A., <i>Bautismo y personalidad jurídica</i>	6 (1999) 113-127
ALESSIO, L. A., <i>El nombre de los cristianos</i>	8 (2001) 249-258
ALESSIO, L. A., <i>La Comunión con el cáliz en el rito latino</i> . .	9 (2002) 81-96
ALESSIO, L. A., <i>La importancia del estudio del Derecho Canónico</i>	4 (1997) 219-225
ALESSIO, L. A., <i>La Liturgia de las Horas en el Código latino</i>	3 (1996) 233-246
ALESSIO, L. A., <i>La nueva edición típica del Misal romano</i> . .	7 (2000) 145-155
ALESSIO, L. A., <i>La sexualidad humana en el plan de Dios</i> . .	8 (2001) 11-26
ANDEREGEN, I., <i>La ley y la gracia según Santo Tomás de Aquino</i>	1 (1994) 7-64
ASIAÍN, C., <i>Algunas reflexiones sobre la libertad religiosa en el Uruguay</i>	10 (2003) 17-36
ASTIGUETA, D. G., <i>La persona y sus derechos en las normas sobre los abusos sexuales</i>	11 (2004) 11-56
AZNAR GIL, F., <i>La inmadurez psicológica y el consentimiento matrimonial en la jurisprudencia rotal</i> .	15 (2008) 9-50
BACCIOLI, C. <i>La aplicación de las normas canónicas en la pastoral de los "fieles no practicantes"</i>	15 (2008) 231-248
BACCIOLI, C., <i>"Los aportes de la Medicina, la Psiquiatría y la Psicología al Derecho Canónico", como disciplina auxiliar o curso opcional en el nuevo Plan de Estudios en las Facultades de Derecho Canónico</i>	10 (2003) 139-160
BACCIOLI, C., <i>La anorexia y la bulimia como causas psicopatológicas de nulidad matrimonial</i>	14 (2007) 9-35
BACCIOLI, C., <i>La capacidad-incapacidad para el orden sagrado</i>	12 (2005) 9-61
BACCIOLI, C., <i>Los requisitos psicológicos en el penitente y en el confesor para la eficacia del Sacramento de la Reconciliación</i>	13 (2006) 9-54
BACCIOLI, C., <i>Propuestas desde la psicología para unificar criterios en la aplicación del canon 1095</i>	8 (2001) 111-128
BACCIOLI, C., <i>Puntos fundamentales de la pericia psicológico- psiquiátrica en el proceso de nulidad matrimonial</i>	11 (2004) 185-210

- BONET ALCÓN, J., Comentario a la Instrucción
Sanctorum Mater 15 (2008) 51-76
- BONET ALCÓN, J., *La belleza de la verdad sobre el matrimonio. Comentario al Discurso de Benedicto XVI a la Rota Romana el 27 de enero de 2007* 13 (2006) 55-86
- BONET ALCÓN, J., *Comentario a la declaración del Pontificio Consejo para la Interpretación Auténtica de los Textos Legislativos sobre la comunión de los divorciados (Vaticano, 24/6/2000)* 7 (2000) 157-160
- BONET ALCÓN, J., *El revés de la trama de los matrimonios nulos* 8 (2001) 129-164
- BONET ALCÓN, J., *La jurisprudencia rotal de 1992 sobre las causas psíquicas de nulidad matrimonial (c. 1095)* 1 (1994) 226-236
- BONET ALCÓN, J., *La sexualidad y la validez del matrimonio* 9 (2002) 97-116
- BONET ALCÓN, J., *Las sociedades de vida apostólica* 2 (1995) 15-31
- BONET ALCÓN, J., *Los sacramentales de la Iglesia, el matrimonio y la familia* 5 (1998) 13-44
- BONET ALCÓN, J., *Naturaleza de los sacramentales (reflexión teológico canónica)* 12 (2005) 63-116
- BONET ALCÓN, J., *Valor jurídico del amor conyugal* 11 (2004) 57-84
- BOSCA, R., *El acuerdo de 1957* 14 (2007) 37-71
- BUNGE, A. W., *¿Qué es la escuela católica?* 8 (2001) 77-92
- BUNGE, A. W., *Actualización del Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos a la luz del Sínodo de los Obispos del 2001: el Obispo al servicio de la comunión* 9 (2002) 21-38
- BUNGE, A. W., *Algunos aportes para la actualización del Directorio Ecclesiae imago, a la luz del Código de Derecho Canónico* 4 (1997) 13-67
- BUNGE, A. W., *Algunos aspectos canónicos de la presencia de la Iglesia en Internet* 10 (2003) 247-256
- BUNGE, A. W., *Comentarios sobre el motu proprio Apostolos Suos a la luz del Instrumentum laboris del 1/07/1987* 6 (1999) 129-145
- BUNGE, A. W., *Contenido esencial y diversos tipos de vida consagrada* 1 (1994) 238-250
- BUNGE, A. W., *El Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos Apostolorum Successores* 12 (2005) 117-164
- BUNGE, A. W., *Guía doctrinal para presentar y resolver causas de nulidad matrimonial por el canon 1095, 2º y 3º* 15 (2008) 77-107

- BUNGE, A. W., *La colegialidad episcopal en los pronunciamientos recientes de la Santa Sede. Especial referencia a las Conferencias episcopales. . . .* 11 (2004) 85-108
- BUNGE, A. W., *Los consejos de asuntos económicos.* 5 (1998) 45-70
- BUNGE, A. W., *Naturaleza y finalidad de las Conferencias Episcopales según el pensamiento de Juan Pablo II. Punto de partida para nuevos estudios.* 2 (1995) 33-98
- BUNGE, A. W., *Organos y oficios de ayuda al Obispo diocesano en la administración de los bienes temporales .* 7 (2000) 29-46
- BUNGE, A. W., *Servidores de la verdad: la función pastoral de los patronos en los juicios de nulidad matrimonial. . .* 13 (2006) 87-118
- BUNGE, A. W., *Varón y mujer: ¿igualdad de derechos?* 8 (2001) 27-56
- BURKE, C., *El objeto de la donación conyugal de sí.* 3 (1996) 247-262
- BUSO, A. D., *Algunas consideraciones acerca de las presunciones jurídicas. Aportes de la filosofía del derecho canónico.* 14 (2007) 73-88
- BUSO, A. D., *El concepto de laicidad.* 12 (2005) 165-182
- BUSO, A. D., *El cuidado pastoral de una parroquia sin sacerdote. Algunas cuestiones canónicas del canon 517 § 2.* 8 (2001) 165-178
- BUSO, A. D., *El derecho a la libertad religiosa y la comunicación de abandono de la Iglesia y sus efectos canónicos* 10 (2003) 257-264
- BUSO, A. D., *El derecho natural.* 6 (1999) 13-33
- BUSO, A. D., *El Obispo, administrador de los bienes diocesanos.* 7 (2000) 13-28
- BUSO, A. D., *El tiempo de nombramiento de los párrocos .* 11 (2004) 109-128
- BUSO, A. D., *La homosexualidad y el Orden sagrado. . . .* 12 (2005) 331-346
- BUSO, A. D., *La libertad religiosa y su fundamento filosófico.* 4 (1997) 69-84
- BUSO, A. D., *Las Fuentes del Derecho Público Eclesiástico en el Concilio Vaticano II y en el Código de Derecho Canónico.* 1 (1994) 141-154
- BUSO, A. D., *Las mutuas relaciones entre Obispos y miembros de institutos de vida consagrada. La normativa canónica actual* 2 (1995) 99-114
- BUSO, A. D., *Los derechos y las obligaciones del clérigo en la sociedad civil a la luz del Código de Derecho Canónico* 13 (2006) 119-135

- BUSO, A. D., *Los escrutinios acerca de la idoneidad de los candidatos a las sagradas órdenes* 5 (1998) 155-184
- BUSO, A.D., *La dimisión del estado clerical –ex officio– de los clérigos no idóneos que han cometido delito grave y rechazar pedirla pro gratia en relación con el período de su formación sacerdotal* 9 (2002) 39-50
- COLOMBO, M. D., *El examen psicológico de admisión al seminario y la protección de la intimidad (can. 220)* . . . 3 (1996) 129-168
- COLOMBO, M. D., *Los nuevos movimientos eclesiales y su encuadramiento en la Iglesia particular* 14 (2007) 89-130
- COLOMBO, M., *Admisión al Seminario: Discernimiento eclesial y protección de la intimidad en el C.I.C.* 9 (2002) 51-60
- COLOMBO, M., *Asociaciones de fieles: de la renovación al porvenir* 12 (2005) 183-216
- DE DENARO, L., *El estudio del Derecho Canónico en la Facultad de Teología de la Universidad de Córdoba* . . . 7 (2000) 65-80
- DELAFFERRERA, N., *Normas acerca de los delitos más graves reservadas a la Congregación para la Doctrina de la Fe* 9 (2002) 61-78
- DELAFFERRERA, N. C., *El Concilio Plenario Latinoamericano y los Sínodos Argentinos de principios del siglo XX* 1 (1994) 87-140
- DELAFFERRERA, N. C., *El matrimonio en las sinodales del Obispo Trejo* 6 (1999) 35-56
- DELAFFERRERA, N. C., *El Obispo Juez: Algunas consideraciones acerca de la actuación del Ordinario en los casos referidos en el canon 1395 § 2* 10 (2003) 161-179
- DELAFFERRERA, N. C., *Instrumentos públicos y privados en la audiencia episcopal de Córdoba del Tucumán (1688-1888)* 4 (1997) 85-134
- DELAFFERRERA, N. C., *IV centenario del tránsito a la gloria de Santo Toribio de Mogrovejo. Arzobispo de Lima (1606-2006)* 13 (2006) 217-229
- DELAFFERRERA, N. C., *Las Conferencias Trienales y el Concilio Plenario de los Obispos de la República Argentina de 1953* 8 (2001) 179-214
- DELAFFERRERA, N. C., *Las pericias y las pruebas de informes en la audiencia episcopal de Córdoba del Tucumán* 3 (1996) 15-45
- DELAFFERRERA, N. C., *Presentación del libro del Pbro. Dr. Ariel D. BUSO “La Fidelidad del Apóstol, visión canónica del ser y el obrar del clérigo”* 12 (2005) 347-355

DELLAFERRERA, N. C., <i>Un proceso del siglo XIX. Actualidad del estudio de las fuentes del derecho canónico</i>	2 (1995) 115-137
DELLAFERRERA, N.C., <i>Los sínodos diocesanos post-conciliares en Argentina: "Una asignatura pendiente"</i>	7 (2000) 81-125
DI PIETRO, A., <i>El derecho romano cristiano</i>	9 (2002) 117-140
DI PIETRO, A., <i>El divorcio en el derecho romano cristiano</i> . .	3 (1996) 169-210
DI PIETRO, A., <i>Imperio y derecho</i>	13 (2006) 231-244
DURAN, J. G., <i>Las relaciones diplomáticas entre el gobierno argentino y la Santa Sede. Notas históricas sobre un posible concordato (1853-1892)</i>	14 (2007) 131-156
ERDÖ, P., <i>Uffici e funzioni pubbliche nella Chiesa</i>	3 (1996) 47-105
ERRÁZURIZ M., C. J., <i>La presencia de la Iglesia y de los fieles en la educación: la configuración jurídica de sus iniciativas educativas</i>	2 (1995) 139-155
FELICIANI, G., <i>I beni culturali di interesse religioso in Italia: la collaborazione tra autorità ecclesiastiche e autorità civili</i>	5 (1998) 71-80
FERNÁNDEZ, J. M., <i>Magisterio y defensa de la fe. Comentario con ocasión del Motu Proprio Ad tuendam fidei</i>	5 (1998) 185-195
FERRARI, S., <i>Religione e laicità</i>	12 (2005) 357-362
FLORES SANTANA, G., <i>La Autonomía e Independencia de la Iglesia Católica en el Perú: El caso de los cementerios católicos</i>	10 (2003) 37-52
FORNIELES, S., <i>El nombre en el derecho canónico</i>	7 (2000) 161-168
FRONZA, J., <i>El celibato: don, propuesta y tarea</i>	13 (2006) 137-155
FRONZA, J., <i>Laicidad positiva: ¿ciencia canónica o sociología de la religión?</i>	15 (2008) 249-264
FUEYO, M. A., <i>La relación de la escuela católica con los alumnos y sus padres</i>	8 (2001) 93-104
GARCÍA FÁILDE, J. J., <i>Psiquiatría y nulidad de matrimonio (algunas cuestiones)</i>	4 (1997) 135-176
GHIRLANDA S.J., G., <i>Orientaciones para el gobierno de la Diócesis por parte del Obispo según la exhortación apostólica Pastores gregis y el nuevo directorio para el ministerio de los obispos Apostolorum successores</i> . .	11 (2004) 129-181
GIDI, M., <i>El gobierno pastoral del Obispo diocesano como moderador del ministerio de la palabra en la Iglesia particular</i>	15 (2008) 109-147

- GONZÁLEZ GRENÓN, J., *El párroco y la administración de los bienes eclesiásticos*. 11 (2004) 397-430
- GRAMAJO, J. M., *La libertad religiosa en el derecho internacional*. 10 (2003) 53-63
- GRAMAJO, J. M., *La organización constitucional romana y el origen de la personalidad jurídica internacional de la Santa Sede*. 13 (2006) 245-265
- GROCHOLEWSKI, Z., *El servicio de amor en la actividad judicial de la Iglesia*. 9 (2002) 141-154
- GROCHOLEWSKI, Z., *La justicia administrativa ante la Signatura Apostólica*. 4 (1997) 177-197
- GROKOLEWSKI, Z., *La especificidad del derecho canónico* 12 (2005) 217-232
- HEREDIA, C. I., *Aportes renovadores de Vita Consecrata al derecho eclesial vigente*. 4 (1997) 227-238
- HEREDIA, C. I., *El derecho eclesial en el Catecismo de la Iglesia Católica*. 4 (1997) 199-215
- HEREDIA, C. I., *El diaconado permanente en los recientes documentos pontificios*. 5 (1998) 197-217
- HEREDIA, C. I., *El diácono permanente en el derecho eclesial latino vigente*. 3 (1996) 211-230
- HEREDIA, C. I., *El matrimonio de quienes abandonaron la Iglesia por un acto formal. A propósito de una reciente respuesta particular de la Santa Sede*. 4 (1997) 239-244
- HEREDIA, C. I., *El Obispo y la vigilancia de los bienes temporales de la Iglesia*. 7 (2000) 47-64
- HEREDIA, C. I., *El Opus Dei y sus tribunales*. 5 (1998) 81-134
- HEREDIA, C. I., *El orden de los Sacramentos de iniciación. Algunos documentos para el debate*. 3 (1996) 275-282
- HEREDIA, C. I., *Importancia canónica de la primera cópula conyugal*. 8 (2001) 57-74
- HEREDIA, C. I., *La dispensa de las obligaciones sacerdotales. Algunas modificaciones en las condiciones*. 8 (2001) 263-265
- HEREDIA, C. I., *Las colectas imperadas en Argentina*. 6 (1999) 147-165
- HEREDIA, C. I., *Las primeras reuniones del episcopado argentino, y algunos documentos "extravagantes"*. 6 (1999) 57-73
- HEREDIA, C. I., *Los nuevos Estatutos de "CONFAR"*. 8 (2001) 259-262

HEREDIA, C. I., <i>Nuevos documentos pontificios sobre la vida consagrada. Clausura papal y centros interreligiosos de formación</i>	6 (1999) 167-182
HEREDIA, C. I., <i>Precisiones sobre el sacramento de la confirmación</i>	7 (2000) 169-178
HEREDIA, C. I., <i>Reseña de documentos pontificios</i>	8 (2001) 295-298
HEREDIA, C. I., <i>Un nuevo documento "extravagante" del episcopado argentino</i>	7 (2000) 179-182
KAUFMANN, J. L., <i>Los Archivos eclesiásticos</i>	8 (2001) 275-284
LARA CORREDOR, D. E., <i>Análisis jurisprudencial del derecho a la libertad de cultos a partir de la constitución política de Colombia de 1991</i>	10 (2003) 65-81
LEAL ADORNA, M. del M. - LEÓN BENÍTEZ, M. R., <i>Las decisiones de tribunales estatales españoles sobre el reconocimiento de la nulidad matrimonial canónica: la jurisprudencia del año 2005</i>	13 (2006) 267-294
LEÓN BENÍTEZ, M. R. y LEAL ADORNA, M. M., <i>Referencias a lo religioso en el tratado constitucional europeo</i>	12 (2005) 363-377
LO PRETE, O., <i>Consideraciones sobre la Libertad Religiosa en la Argentina</i>	12 (2005) 379-393
LO PRETE, O., <i>Seguridad Social del Clero; resolución de la Secretaría de Culto</i>	7 (2000) 183-188
LOBO, P. I., <i>Régimen jurídico de los tributos en el Código de 1983</i>	10 (2003) 181-243
MANTECÓN SANCHO, J., <i>La experiencia española de acuerdos con las confesiones</i>	10 (2003) 83-103
MARTÍNEZ, P. D., <i>El "obsequium religiosum, intellectus et voluntatis" del canon 752</i>	6 (1999) 75-109
MARTÍNEZ, P. D., <i>El «obsequium religiosum, intellectus et voluntatis» del canon 752 (II. Parte doctrinal)</i>	8 (2001) 215-246
MEDINA, R. D., <i>Abusos sexuales cometidos por clérigos y admisión al Orden sagrado ¿un problema de homosexualidad?</i>	14 (2007) 157-216
MEJÍA, J. CARD., <i>La Ley del Señor y las expresiones de su voluntad en el Salmo 119</i>	13 (2006) 295-316
MEJÍA, J. M., <i>El servicio de la Santa Sede a las Iglesias particulares a través de la Congregación para los Obispos</i>	3 (1996) 107-127

- MELNYK, R. A., *Pontifical Legation to the United Nations* . 15 (2008) 149-202
- MONTINI, S., *El representante legal de la escuela católica* . . 8 (2001) 105-108
- MOSQUERA MONELOS, S., *La asignatura de religión en el sistema educativo español: posible conflicto con los principios de laicidad e igualdad* 10 (2003) 105-123
- NAVARRO FLORIA, J. G., *"Sectas" o nuevos movimientos religiosos ante el derecho argentino* 9 (2002) 155-193
- NAVARRO FLORIA, J. G., *Iglesias, medios de comunicación y libertad religiosa en la República Argentina* 13 (2006) 157-186
- NAVARRO FLORIA, J. G., *Jurisprudencia argentina reciente en materia de derecho eclesiástico* 11 (2004) 211-266
- NAVARRO FLORIA, J. G., *La identificación de los ministros religiosos católicos en Argentina. Comentario con motivo del decreto 1233/98 sobre "credenciales eclesiásticas"* . 6 (1999) 183-193
- NAVARRO FLORIA, J. G., *La libertad religiosa en la sociedad plural de América Latina: la República Argentina* 10 (2003) 125-135
- NAVARRO FLORIA, J. G., *Los religiosos en el derecho civil argentino* 9 (2002) 211-226
- NAVARRO FLORIA, J. G., *Matrimonio civil y matrimonio religioso en la República Argentina* 3 (1996) 263-273
- OKULIK, L., *La potestad tributaria del Obispo diocesano y la interpretación del canon 1263 del Código* 11 (2004) 431-449
- OLMOS, P., *Los tribunales eclesiásticos de Roma* 7 (2000) 127-142
- PANZRAM, S., *Obispos y sexualidad. Los cánones de Elvira como instrumento de disciplinamiento social* 14 (2007) 217-240
- PERLASCA, A., *Obolo de San Pedro (canon 1271). Misas, así llamadas, pluri-intencionales Anotaciones* 14 (2007) 307-316
- PERLASCA, A., *Presentación del libro del Pbro. Dr. Alejandro W. BUNGE, Las claves del Código. El Libro I del Código de Derecho Canónico* 13 (2006) 317-320
- PINTO, V. E., *La obligatoriedad de la Liturgia de las Horas. Comentario a las "Respuestas" del 15 de noviembre de 2000* 8 (2001) 285-294
- PINTO, V., *Algunos aspectos sobre la celebración del sacramento de la penitencia. Comentario sobre la Carta Apostólica de Su Santidad Juan Pablo II en forma de Motu proprio Misericordia Dei* 9 (2002) 227-234

POMPEDDA, M., <i>Errore e simulazione circa la sacramentalità del matrimonio nella realtà dell'odierna società postcristiana</i>	5 (1998) 135-151
PREE, H., <i>El sostenimiento del culto en Alemania</i>	12 (2005) 395-410
PREE, H., <i>La instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes. Observaciones canónicas</i> . .	5 (1998) 219-241
PREE, H., <i>Libertad y responsabilidad del laico en los asuntos temporales. Visión canónica</i>	12 (2005) 233-277
SCHMOECKEL, M., <i>La tortura y la prueba en ius commune (enfoque en el s. XIII)</i>	15 (2008) 265-278
SCHMOECKEL, M., <i>Requisitos de prueba, la exigencia de un mínimo de prueba y la notoriedad en el Derecho procesal medieval (siglos IX-XII)</i>	14 (2007) 241-267
SCHÖCH, N., <i>Criterios para la declaración de la conformidad equivalente de dos sentencias según la reciente jurisprudencia rotal</i>	11 (2004) 267-378
SCHÖCH, N., <i>Presentación de la Ley propia del Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica</i>	15 (2008) 203-227
SERRANO RUIZ, J. M., <i>Algunas sugerencias para la interpretación del canon 1095, 2º</i>	1 (1994) 65-85
USTINOV, H. A. VON, <i>Algunas consideraciones alrededor del canon 221</i>	14 (2007) 269-304
USTINOV, H. A. VON, <i>Aspectos del derecho eclesiástico del Estado argentino en torno al patrimonio de las personas jurídicas canónicas</i>	9 (2002) 195-208
USTINOV, H. A. VON, <i>El art. 158 de la Constitución Apostólica Pastor Bonus (La competencia del Pontificio Consejo para los textos legislativos para examinar la concordancia entre normas particulares y la legislación universal)</i>	11 (2004) 379-394
USTINOV, H. A. VON, <i>El régimen canónico de los bienes de propiedad de las personas jurídicas privadas</i>	13 (2006) 187-213
USTINOV, H. A. VON, <i>Imperativos pastorales y procesos canónicos de nulidad matrimonial</i>	11 (2004) 451-464
USTINOV, H. A. VON, <i>Miscelánea acerca de la discreción de juicio requerida para el consentimiento matrimonial válido</i>	12 (2005) 279-327

- USTINOV, H. A. VON, *Ser justos* 10 (2003) 265-274
- VALDERRAMA ADRIANSÉN, C., *El régimen del Patronato
en el Perú Republicano* 5 (1998) 243-248

II.- ARTÍCULOS Y NOTAS: ORDEN TEMÁTICO

En este índice de Artículos y Notas se presentan en primer lugar los temas generales del derecho canónico, a continuación los temas históricos, después los temas según los siete libros del Código de Derecho Canónico, y finalmente los temas de derecho eclesiástico. Dentro de cada uno de estos temas se ha seguido el orden alfabético de los autores, y dentro de cada autor el orden alfabético de los Artículos y Notas.

Se debe tener en cuenta que algunos de los Artículos y Notas admitirían ubicarse en más de uno de los lugares de este índice. De todos modos, para evitar repeticiones, se ha optado en todos los casos por ubicar cada Artículo o Nota en un solo lugar, teniendo en cuenta para ello el que se ha considerado más apropiado. Esto se ha hecho sin consulta a los autores, y según exclusivas razones de practicidad.

1. Temas generales

ALESSIO, L. A., <i>La importancia del estudio del Derecho Canónico</i>	4 (1997) 219-225
ALESSIO, L. A., <i>La sexualidad humana en el plan de Dios</i> ..	8 (2001) 11-26
ANDEREGEN, I., <i>La ley y la gracia según Santo Tomás de Aquino</i>	1 (1994) 7-64
BUSSO, A. D., <i>El derecho natural</i>	6 (1999) 13-33
BUSSO, A. D., <i>La libertad religiosa y su fundamento filosófico</i>	4 (1997) 69-84
GROKOLEWSKI, Z., <i>La especificidad del derecho canónico</i> ..	12 (2005) 217-232
HEREDIA, C. I., <i>El derecho eclesial en el Catecismo de la Iglesia Católica</i>	4 (1997) 199-215
MEJÍA, J. CARD., <i>La Ley del Señor y las expresiones de su voluntad en el Salmo 119</i>	13 (2006) 295-316
USTINOV, H. A. VON, <i>Ser justos</i>	10 (2003) 265-274

2. Temas históricos

DE DENARO, L., <i>El estudio del Derecho Canónico en la Facultad de Teología de la Universidad de Córdoba</i> ...	7 (2000) 65-80
DELLAFERRERA, N. C., <i>El Concilio Plenario Latinoamericano y los Sínodos Argentinos de principios del siglo XX</i>	1 (1994) 87-140

- DELLAFERRERA, N. C., *El matrimonio en las sinodales del Obispo Trejo*. 6 (1999) 35-56
- DELLAFERRERA, N. C., *Instrumentos públicos y privados en la audiencia episcopal de Córdoba del Tucumán (1688-1888)*. 4 (1997) 85-134
- DELLAFERRERA, N. C., *IV centenario del tránsito a la gloria de Santo Toribio de Mogrovejo, Arzobispo de Lima (1606-2006)*. 13 (2006) 217-229
- DELLAFERRERA, N. C., *Las Conferencias Trienales y el Concilio Plenario de los Obispos de la República Argentina de 1953* 8 (2001) 179-214
- DELLAFERRERA, N. C., *Las pericias y las pruebas de informes en la audiencia episcopal de Córdoba del Tucumán* 3 (1996) 15-45
- DELLAFERRERA, N. C., *Un proceso del siglo XIX. Actualidad del estudio de las fuentes del derecho canónico* 2 (1995) 115-137
- DI PIETRO, A., *El derecho romano cristiano* 9 (2002) 117-140
- DI PIETRO, A., *El divorcio en el derecho romano cristiano* 3 (1996) 169-210
- DI PIETRO, A., *Imperio y derecho* 13 (2006) 231-244
- DURAN, J. G., *Las relaciones diplomáticas entre el gobierno argentino y la Santa Sede. Notas históricas sobre un posible concordato (1853-1892)* 14 (2007) 131-156
- HEREDIA, C. I., *Las primeras reuniones del episcopado argentino, y algunos documentos "extravagantes"* 6 (1999) 57-73
- HEREDIA, C. I., *Reseña de documentos pontificios* 8 (2001) 295-298
- HEREDIA, C. I., *Un nuevo documento "extravagante" del episcopado argentino* 7 (2000) 179-182
- PANZRAM, S., *Obispos y sexualidad. Los cánones de Elvira como instrumento de disciplinamiento social* 14 (2007) 217-240
- SCHMOECKEL, M., *La tortura y la prueba en ius commune (enfoque en el s. XIII)*. 15 (2008) 265-278
- SCHMOECKEL, M., *Requisitos de prueba, la exigencia de un mínimo de prueba y la notoriedad en el Derecho procesal medieval (siglos IX-XII)* 14 (2007) 241-267

3. Código de Derecho Canónico

Los diversos Artículos y Notas con temas del Código de Derecho Canónico se han ordenado según los Libros del mismo, subdividiendo, cuando resultó oportuno, según las diversas partes de cada Libro.

3.1. Libro I (cánones 1 a 203)

ERDŐ, P., <i>Uffici e funzioni pubbliche nella Chiesa</i>	3 (1996) 47-105
PERLASCA, A., <i>Presentación del libro del Pbro. Dr. Alejandro W. BUNGE, Las claves del Código. El Libro I del Código de Derecho Canónico</i>	13 (2006) 317-320

3.2. Libro II, Parte I (cánones 204 a 329)

BUNGE, A. W., <i>Varón y mujer: ¿igualdad de derechos?</i>	8 (2001) 27-56
BUSSO, A. D., <i>Los derechos y las obligaciones del clérigo en la sociedad civil a la luz del Código de Derecho Canónico</i>	13 (2006) 119-135
COLOMBO, M. D., <i>El examen psicológico de admisión al seminario y la protección de la intimidad (can. 220)</i> . . .	3 (1996) 129-168
COLOMBO, M. D., <i>Los nuevos movimientos eclesiales y su encuadramiento en la Iglesia particular</i>	14 (2007) 89-130
COLOMBO, M., <i>Admisión al Seminario: Discernimiento eclesial y protección de la intimidad en el C.I.C.</i>	9 (2002) 51-60
COLOMBO, M., <i>Asociaciones de fieles: de la renovación al porvenir</i>	12 (2005) 183-216
HEREDIA, C. I., <i>El Opus Dei y sus tribunales</i>	5 (1998) 81-134
HEREDIA, C. I., <i>La dispensa de las obligaciones sacerdotales. Algunas modificaciones en las condiciones</i>	8 (2001) 263-265
PREE, H., <i>La instrucción sobre algunas cuestiones acerca de la colaboración de los fieles laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes. Observaciones canónicas</i> . .	5 (1998) 219-241
PREE, H., <i>Libertad y responsabilidad del laico en los asuntos temporales. Visión canónica</i>	12 (2005) 233-277
USTINOV, H. A. VON, <i>Algunas consideraciones alrededor del canon 221</i>	14 (2007) 269-304

3.3. Libro II, Parte II (cánones 330 a 572)

- BUNGE, A. W., *Actualización del Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos a la luz del Sínodo de los Obispos del 2001: el Obispo al servicio de la comunión* 9 (2002) 21-38
- BUNGE, A. W., *Algunos aportes para la actualización del Directorio Ecclesiae imago, a la luz del Código de Derecho Canónico* 4 (1997) 13-67
- BUNGE, A. W., *Comentarios sobre el motu proprio Apostolos Suos a la luz del Instrumentum laboris del 1/07/1987* . . . 6 (1999) 129-145
- BUNGE, A. W., *El Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos Apostolorum Successores* 12 (2005) 117-164
- BUNGE, A. W., *La colegialidad episcopal en los pronunciamientos recientes de la Santa Sede. Especial referencia a las Conferencias episcopales* 11 (2004) 85-108
- BUNGE, A. W., *Los consejos de asuntos económicos* 5 (1998) 45-70
- BUNGE, A. W., *Naturaleza y finalidad de las Conferencias Episcopales según el pensamiento de Juan Pablo II. Punto de partida para nuevos estudios* 2 (1995) 33-98
- BUSSO, A. D., *El cuidado pastoral de una parroquia sin sacerdote. Algunas cuestiones canónicas del canon 517 § 2* 8 (2001) 165-178
- BUSSO, A. D., *El tiempo de nombramiento de los párrocos* . 11 (2004) 109-128
- DELLAFERRERA, N.C., *Los sínodos diocesanos post-conciliares en Argentina: "Una asignatura pendiente"* . . 7 (2000) 81-125
- GHIRLANDA S.J., G., *Orientaciones para el gobierno de la Diócesis por parte del Obispo según la exhortación apostólica Pastores gregis y el nuevo directorio para el ministerio de los obispos Apostolorum successores* . . 11 (2004) 129-181
- KAUFMANN, J. L., *Los Archivos eclesiásticos* 8 (2001) 275-284
- MEJÍA, J. M., *El servicio de la Santa Sede a las Iglesias particulares a través de la Congregación para los Obispos* 3 (1996) 107-127
- USTINOV, H. A. VON, *El art. 158 de la Constitución Apostólica Pastor Bonus (La competencia del Pontificio Consejo para los textos legislativos para examinar la concordancia entre normas particulares y la legislación universal)* 11 (2004) 379-394

3.4. Libro II, Parte III (cánones 573 a 746)

BONET ALCÓN, J., <i>Las sociedades de vida apostólica</i>	2 (1995) 15-31
BUNGE, A. W., <i>Contenido esencial y diversos tipos de vida consagrada</i>	1 (1994) 238-250
BUSSO, A. D., <i>Las mutuas relaciones entre Obispos y miembros de institutos de vida consagrada. La normativa canónica actual</i>	2 (1995) 99-114
HEREDIA, C. I., <i>Aportes renovadores de Vita Consecrata al derecho eclesial vigente</i>	4 (1997) 227-238
HEREDIA, C. I., <i>Los nuevos Estatutos de "CONFAR"</i>	8 (2001) 259-262
HEREDIA, C. I., <i>Nuevos documentos pontificios sobre la vida consagrada. Clausura papal y centros interreligiosos de formación</i>	6 (1999) 167-182

3.5. Libro III (cánones 747 a 833)

ALESSIO, L. A., <i>La nueva edición típica del Misal romano</i> . .	7 (2000) 145-155
BUNGE, A. W., <i>¿Qué es la escuela católica?</i>	8 (2001) 77-92
BUNGE, A. W., <i>Algunos aspectos canónicos de la presencia de la Iglesia en Internet</i>	10 (2003) 247-256
ERRÁZURIZ M., C. J., <i>La presencia de la Iglesia y de los fieles en la educación: la configuración jurídica de sus iniciativas educativas</i>	2 (1995) 139-155
FERNÁNDEZ, J. M., <i>Magisterio y defensa de la fe. Comentario con ocasión del Motu Proprio Ad tuendam fidei</i>	5 (1998) 185-195
FUEYO, M. A., <i>La relación de la escuela católica con los alumnos y sus padres</i>	8 (2001) 93-104
GIDI, M., <i>El gobierno pastoral del Obispo diocesano como moderador del ministerio de la palabra en la Iglesia particular</i>	15 (2008) 109-147
MARTÍNEZ, P. D., <i>El "obsequium religiosum, intellectus et voluntatis" del canon 752</i>	6 (1999) 75-109
MARTÍNEZ, P. D., <i>El «obsequium religiosum, intellectus et voluntatis» del canon 752 (II. Parte doctrinal)</i>	8 (2001) 215-246
MONTINI, S., <i>El representante legal de la escuela católica</i> . .	8 (2001) 105-108

3.6. Libro IV, Parte I (cánones 834-1165)

Teniendo en cuenta la cantidad de Artículos y Notas referidos a los sacramentos del Orden y del Matrimonio, se han hecho tres subdivisiones, la primera para los sacramentos de la iniciación cristiana y los sacramentos de curación, la siguiente para el sacramento del Orden y la última para el sacramento del matrimonio.

3.6.1. Iniciación cristiana y sacramentos de curación (cánones 849 a 1007)

ALESSIO, L. A., <i>Bautismo y personalidad jurídica</i>	6 (1999) 113-127
ALESSIO, L. A., <i>El nombre de los cristianos</i>	8 (2001) 249-258
ALESSIO, L. A., <i>La Comunión con el cáliz en el rito latino</i>	9 (2002) 81-96
BACCIOLI, C. <i>La aplicación de las normas canónicas en la pastoral de los "fieles no practicantes"</i>	15 (2008) 231-248
BACCIOLI, C., <i>Los requisitos psicológicos en el penitente en el confesor para la eficacia del Sacramento de la Reconciliación</i>	13 (2006) 9-54
BONET ALCÓN, J., <i>Comentario a la declaración del Pontificio Consejo para la Interpretación Auténtica de los Textos Legislativos sobre la comunión de los divorciados (Vaticano, 24/6/2000)</i>	7 (2000) 157-160
FORNIELES, S., <i>El nombre en el derecho canónico</i>	7 (2000) 161-168
HEREDIA, C. I., <i>El orden de los Sacramentos de iniciación. Algunos documentos para el debate</i>	3 (1996) 275-282
HEREDIA, C. I., <i>Precisiones sobre el sacramento de la confirmación</i>	7 (2000) 169-178
PINTO, V., <i>Algunos aspectos sobre la celebración del sacramento de la penitencia. Comentario sobre la Carta Apostólica de Su Santidad Juan Pablo II en forma de Motu proprio Misericordia Dei</i>	9 (2002) 227-234

3.6.2. Orden sagrado (cánones 1008 a 1054)

BACCIOLI, C., <i>La capacidad-incapacidad para el orden sagrado</i>	12 (2005) 9-61
BUSSO, A. D., <i>La homosexualidad y el Orden sagrado</i>	12 (2005) 331-346
BUSSO, A. D., <i>Los escrutinios acerca de la idoneidad de los candidatos a las sagradas órdenes</i>	5 (1998) 155-184

DELLAFERRERA, N. C., *Presentación del libro del Pbro. Dr. Ariel D. Busso "La Fidelidad del Apóstol, visión canónica del ser y el obrar del clérigo"* 12 (2005) 347-355

FRONZA, J., *El celibato: don, propuesta y tarea* 13 (2006) 137-155

HEREDIA, C. I., *El diaconado permanente en los recientes documentos pontificios* 5 (1998) 197-217

HEREDIA, C. I., *El diácono permanente en el derecho eclesial latino vigente* 3 (1996) 211-230

MEDINA, R. D., *Abusos sexuales cometidos por clérigos y admisión al Orden sagrado ¿un problema de homosexualidad?* . . . 14 (2007) 157-216

3.6.3. Matrimonio (cánones 1055 a 1165)

AZNAR GIL, F., *La inmadurez psicológica y el consentimiento matrimonial en la jurisprudencia rotal* 15 (2008) 9-50

BACCIOLI, C., *"Los aportes de la Medicina, la Psiquiatría y la Psicología al Derecho Canónico", como disciplina auxiliar o curso opcional en el nuevo Plan de Estudios en las Facultades de Derecho Canónico* 10 (2003) 139-160

BACCIOLI, C., *La anorexia y la bulimia como causas psicopatológicas de nulidad matrimonial* 14 (2007) 9-35

BACCIOLI, C., *Propuestas desde la psicología para unificar criterios en la aplicación del canon 1095* 8 (2001) 111-128

BACCIOLI, C., *Puntos fundamentales de la pericia psicológico-psiquiátrica en el proceso de nulidad matrimonial* 11 (2004) 185-210

BONET ALCÓN, J., *El revés de la trama de los matrimonios nulos* 8 (2001) 129-164

BONET ALCÓN, J., *La jurisprudencia rotal de 1992 sobre las causas psíquicas de nulidad matrimonial (c. 1095)* 1 (1994) 226-236

BONET ALCÓN, J., *La sexualidad y la validez del matrimonio* 9 (2002) 97-116

BONET ALCÓN, J., *Valor jurídico del amor conyugal* 11 (2004) 57-84

BUNGE, A. W., *Guía doctrinal para presentar y resolver causas de nulidad matrimonial por el canon 1095, 2º y 3º* 15 (2008) 77-107

BURKE, C., *El objeto de la donación conyugal de sí* 3 (1996) 247-262

BUSSO, A. D., *El derecho a la libertad religiosa y la comunicación de abandono de la Iglesia y sus efectos canónicos* 10 (2003) 257-264

- GARCÍA FAÍLDE, J. J., *Psiquiatría y nulidad de matrimonio (algunas cuestiones)* 4 (1997) 135-176
- HEREDIA, C. I., *El matrimonio de quienes abandonaron la Iglesia por un acto formal. A propósito de una reciente respuesta particular de la Santa Sede* 4 (1997) 239-244
- HEREDIA, C. I., *Importancia canónica de la primera cópula conyugal* 8 (2001) 57-74
- POMPEDDA, M., *Errore e simulazione circa la sacramentalità del matrimonio nella realtà dell'odierna società postcristiana* 5 (1998) 135-151
- SERRANO RUIZ, J. M., *Algunas sugerencias para la interpretación del canon 1095, 2º* 1 (1994) 65-85
- USTINOV, H. A. VON, *Miscelánea acerca de la discreción de juicio requerida para el consentimiento matrimonial válido* 12 (2005) 279-327

3.7. Libro IV, Partes II y III (cánones 1166 a 1253)

- ALESSIO, L. A., *La Liturgia de las Horas en el Código latino* 3 (1996) 233-246
- BONET ALCÓN, J., *Los sacramentales de la Iglesia, el matrimonio y la familia* 5 (1998) 13-44
- BONET ALCÓN, J., *Naturaleza de los sacramentales (reflexión teológico canónica)* 12 (2005) 63-116
- PINTO, V. E., *La obligatoriedad de la Liturgia de las Horas. Comentario a las "Respuestas" del 15 de noviembre de 2000* 8 (2001) 285-294

3.8. Libro V (cánones 1254 a 1310)

- BUNGE, A. W., *Organos y oficios de ayuda al Obispo diocesano en la administración de los bienes temporales* 7 (2000) 29-46
- BUSSO, A. D., *El Obispo, administrador de los bienes diocesanos* 7 (2000) 13-28
- FELICIANI, G., *I beni culturali di interesse religioso in Italia: la collaborazione tra autorità ecclesiastiche e autorità civili* 5 (1998) 71-80
- GONZÁLEZ GREÓN, J., *El párroco y la administración de los bienes eclesiásticos* 11 (2004) 397-430

HEREDIA, C. I., <i>El Obispo y la vigilancia de los bienes temporales de la Iglesia</i>	7 (2000) 47-64
HEREDIA, C. I., <i>Las colectas imperadas en Argentina</i>	6 (1999) 147-165
LOBO, P. I., <i>Régimen jurídico de los tributos en el Código de 1983</i>	10 (2003) 181-243
OKULIK, L., <i>La potestad tributaria del Obispo diocesano y la interpretación del canon 1263 del Código</i>	11 (2004) 431-449
PERLASCA, A., <i>Obolo de San Pedro (canon 1271). Misas, así llamadas, pluri-intencionales Anotaciones</i>	14 (2007) 307-316
PREE, H., <i>El sostenimiento del culto en Alemania</i>	12 (2005) 395-410
USTINOV, H. A. VON, <i>El régimen canónico de los bienes de propiedad de las personas jurídicas privadas</i>	13 (2006) 187-213

3.9. Libro VI (cánones 1311 a 1399)

ASTIGUETA, D. G., <i>La persona y sus derechos en las normas sobre los abusos sexuales</i>	11 (2004) 11-56
DELLAFERRERA, N. C., <i>El Obispo Juez: Algunas consideraciones acerca de la actuación del Ordinario en los casos referidos en el canon 1395 § 2</i>	10 (2003) 161-179

3.10. Libro VII (cánones 1400 a 1752)

BONET ALCÓN, J., <i>Comentario a la Instrucción Sanctorum Mater</i>	15 (2008) 51-76
BONET ALCÓN, J., <i>La belleza de la verdad sobre el matrimonio. Comentario al Discurso de Benedicto XVI a la Rota Romana el 27 de enero de 2007</i>	13 (2006) 55-86
BUNGE, A. W., <i>Servidores de la verdad: la función pastoral de los patronos en los juicios de nulidad matrimonial</i>	13 (2006) 87-118
BUSSO, A. D., <i>Algunas consideraciones acerca de las presunciones jurídicas. Aportes de la filosofía del derecho canónico</i>	14 (2007) 73-88
BUSSO, A.D., <i>La dimisión del estado clerical –ex officio– de los clérigos no idóneos que han cometido delito grave y rechazar pedirla pro gratia en relación con el período de su formación sacerdotal</i>	9 (2002) 39-50
DELLAFERRERA, N., <i>Normas acerca de los delitos más graves reservadas a la Congregación para la Doctrina de la Fe</i>	9 (2002) 61-78

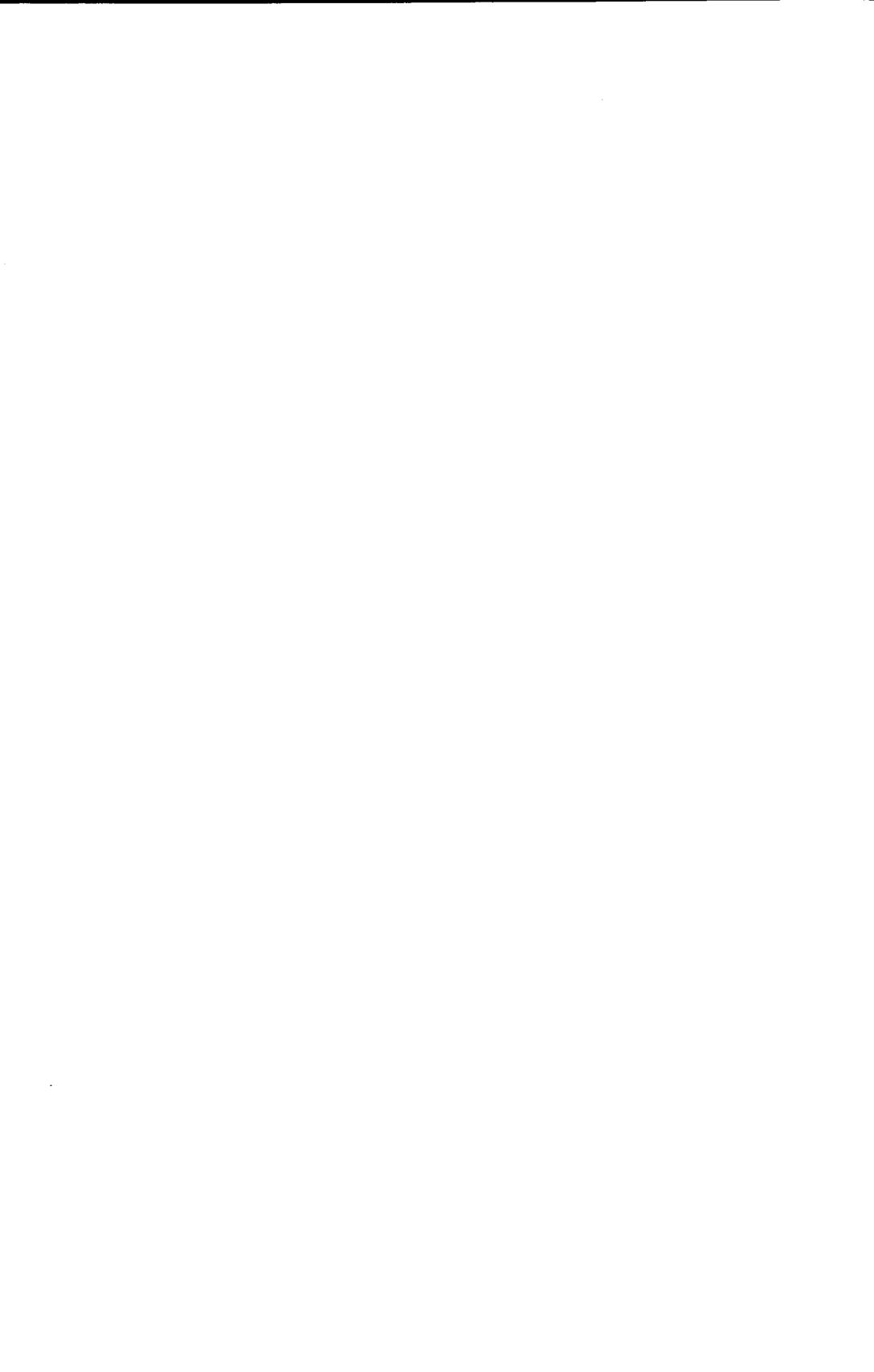
GROCHOLEWSKI, Z., <i>El servicio de amor en la actividad judicial de la Iglesia</i>	9 (2002) 141-154
GROCHOLEWSKI, Z., <i>La justicia administrativa ante la Signatura Apostólica</i>	4 (1997) 177-197
OLMOS, P., <i>Los tribunales eclesiásticos de Roma</i>	7 (2000) 127-142
SCHÖCH, N., <i>Criterios para la declaración de la conformidad equivalente de dos sentencias según la reciente jurisprudencia rotal</i>	11 (2004) 267-378
SCHÖCH, N., <i>Presentación de la Ley propia del Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica</i>	15 (2008) 203-227
USTINOV, H. A. VON, <i>Imperativos pastorales y procesos canónicos de nulidad matrimonial</i>	11 (2004) 451-464

3.11. Derecho eclesiástico

En esta sección se han reunido todos aquellos Artículos y Notas que pueden considerarse, según su materia central, como referidos al derecho eclesiástico.

ASIAÍN, C., <i>Algunas reflexiones sobre la libertad religiosa en el Uruguay</i>	10 (2003) 17-36
BOSCA, R., <i>El acuerdo de 1957</i>	14 (2007) 37-71
BUSSO, A. D., <i>El concepto de laicidad</i>	12 (2005) 165-182
BUSSO, A. D., <i>Las Fuentes del Derecho Público Eclesiástico en el Concilio Vaticano II y en el Código de Derecho Canónico</i>	1 (1994) 141-154
FERRARI, S., <i>Religione e laicità</i>	12 (2005) 357-362
FLORES SANTANA, G., <i>La Autonomía e Independencia de la Iglesia Católica en el Perú: El caso de los cementerios católicos</i>	10 (2003) 37-52
FRONZA, J., <i>Laicidad positiva: ¿ciencia canónica o sociología de la religión?</i>	15 (2008) 249-264
GRAMAJO, J. M., <i>La libertad religiosa en el derecho internacional</i>	10 (2003) 53-63
GRAMAJO, J. M., <i>La organización constitucional romana y el origen de la personalidad jurídica internacional de la Santa Sede</i>	13 (2006) 245-265

LARA CORREDOR, D. E., <i>Análisis jurisprudencial del derecho a la libertad de cultos a partir de la constitución política de Colombia de 1991</i>	10 (2003) 65-81
LEAL ADORNA, M. del M. - LEÓN BENÍTEZ, M. R., <i>Las decisiones de tribunales estatales españoles sobre el reconocimiento de la nulidad matrimonial canónica: la jurisprudencia del año 2005</i>	13 (2006) 267-294
LEÓN BENÍTEZ, M. R. y LEAL ADORNA, M. M., <i>Referencias a lo religioso en el tratado constitucional europeo</i>	12 (2005) 363-377
LO PRETE, O., <i>Consideraciones sobre la Libertad Religiosa en la Argentina</i>	12 (2005) 379-393
LO PRETE, O., <i>Seguridad Social del Clero; resolución de la Secretaría de Culto</i>	7 (2000) 183-188
MANTECÓN SANCHO, J., <i>La experiencia española de acuerdos con las confesiones</i>	10 (2003) 83-103
MELNYK, R. A., <i>Pontifical Legation to the United Nations</i> .	15 (2008) 149-202
MOSQUERA MONELOS, S., <i>La asignatura de religión en el sistema educativo español: posible conflicto con los principios de laicidad e igualdad</i>	10 (2003) 105-123
NAVARRO FLORIA, J. G., <i>"Sectas" o nuevos movimientos religiosos ante el derecho argentino</i>	9 (2002) 155-193
NAVARRO FLORIA, J. G., <i>Iglesias, medios de comunicación y libertad religiosa en la República Argentina</i>	13 (2006) 157-186
NAVARRO FLORIA, J. G., <i>Jurisprudencia argentina reciente en materia de derecho eclesialístico</i>	11 (2004) 211-266
NAVARRO FLORIA, J. G., <i>La identificación de los ministros religiosos católicos en Argentina. Comentario con motivo del decreto 1233/98 sobre "credenciales eclesialísticas"</i> .	6 (1999) 183-193
NAVARRO FLORIA, J. G., <i>La libertad religiosa en la sociedad plural de América Latina: la República Argentina</i>	10 (2003) 125-135
NAVARRO FLORIA, J. G., <i>Los religiosos en el derecho civil argentino</i>	9 (2002) 211-226
NAVARRO FLORIA, J. G., <i>Matrimonio civil y matrimonio religioso en la República Argentina</i>	3 (1996) 263-273
USTINOV, H. A. VON, <i>Aspectos del derecho eclesialístico del Estado argentino en torno al patrimonio de las personas jurídicas canónicas</i>	9 (2002) 195-208
VALDERRAMA ADRIANSÉN, C., <i>El régimen del Patronato en el Perú Republicano</i>	5 (1998) 243-248



III.- JURISPRUDENCIA (SENTENCIAS Y COMENTARIOS)

En este caso se ha optado por el orden alfabético de los autores de los decretos o sentencias o de los comentarios generales sobre sentencias, poniendo inmediatamente a continuación de las sentencias su comentario, en el caso de que existan. Dentro de cada autor se ha seguido el orden cronológico de los decretos o sentencias.

ARANCEDO, J. M., <i>Decreto confirmatorio Tribunal Eclesiástico Nacional de la sentencia de primera instancia del Tribunal Interdiocesano de Córdoba del 11 de abril de 1991, nulidad de matrimonio</i>	3 (1996) 325-328
<i>Comentario a la sentencia de C. I. Heredia del 11 de abril de 1991, del Tribunal Interdiocesano de Córdoba, y a su ratificación por decreto del Tribunal Eclesiástico Nacional (J. BONET ALCÓN)</i>	3 (1996) 329-343
BONET ALCÓN, J., <i>Sentencia del Tribunal Eclesiástico Nacional del 28 de febrero de 1995</i>	2 (1995) 159-172
<i>Comentario a la Sentencia de J. BONET ALCÓN del 28 de febrero de 1995 (A. W. BUNGE)</i>	2 (1995) 172-177
BONET ALCÓN, J., <i>Sentencia del Tribunal Eclesiástico Nacional del 18/1/1997, nulidad de matrimonio por exclusión de la fidelidad y de la indisolubilidad e incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio.</i>	4 (1997) 245-260
<i>Comentario a la Sentencia de J. BONET ALCÓN del 18 de enero de 1997 (V. E. PINTO)</i>	4 (1997) 261-268
BONET ALCÓN, J., <i>Sentencia del Tribunal Eclesiástico Nacional, nulidad de matrimonio por incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio a causa de anorexia.</i>	5 (1998) 249-262
BONET ALCÓN, J., <i>Decreto del Tribunal Eclesiástico Nacional de confirmación de sentencia del 23 de septiembre de 1998, exclusión del bien del cónyuge</i>	10 (2003) 307-325
<i>Comentario al Decreto del Tribunal Eclesiástico Nacional de confirmación de sentencia del 23 de septiembre de 1998 (A. W. BUNGE)</i>	10 (2003) 327-332

- BURKE, C., *Sentencia de la Rota Romana del 25 de noviembre de 1993* 2 (1995) 179-193
Comentario a la Sentencia de C. BURKE del 25 de noviembre de 1993 (A. D. BUSSO) 2 (1995) 193-194
- CABERLETTI, J., *Sentencia de la Rota Romana del 24 de octubre de 2003, exclusión del sacramento* 14 (2007) 361-383
Comentario a la Sentencia de J. CABERLETTI del 24 de octubre de 2003 (V. E. PINTO) 14 (2007) 385-393
- FUNGHINI, R., *Sentencia de la Rota Romana del 19 de mayo de 1993* 2 (1995) 195-207
Comentario a la Sentencia de R. FUNGHINI del 19 de mayo de 1993 (J. BONET ALCÓN) 2 (1995) 208-216
- FUNGHINI, R., *Sentencia de la Rota Romana del 19 de diciembre de 1994, nulidad de matrimonio* 3 (1996) 285-308
Comentario a la sentencia de R. FUNGHINI del 19 de diciembre de 1994 (L. OKULIK) 3 (1996) 309-317
- FUNGHINI, R., *Sentencia de la Rota Romana del 17 de abril de 1997, exclusión del bien de la prole, error en persona* 6 (1999) 197-225
Comentario a la sentencia de R. Funghini del 17 de abril de 1997 (J. BONET ALCÓN) 6 (1999) 227-242
- FUNGHINI, R., *Indagación y análisis de las sentencias rotales c. R.P.D. Pericle Felici en las causas de nulidad de matrimonio* 13 (2006) 323-339
- GARCÍA FAÁLDE, J. J. *Sentencia del Tribunal de la Rota Española del 12 de junio de 1997, nulidad de matrimonio por exclusión de la indisolubilidad* 4 (1997) 269-280
Comentario a la Sentencia de J. J. GARCÍA FAÁLDE del 12 de junio de 1997 (J. BONET ALCÓN) 4 (1997) 281-284
- GARCÍA FAÁLDE, J. J., *Sentencia de la Rota de la Nunciatura Apostólica de Madrid del 23 de junio de 1999* 6 (1999) 243-249
Comentario a la sentencia de J. J. García Faálde del 23 de junio de 1999 (C. BACCIOLI) 6 (1999) 251-255
- HEREDIA, C. I., *Sentencia del Tribunal Interdiocesano de Córdoba del 11 de abril de 1991, nulidad de matrimonio*.. 3 (1996) 319-324
- HEREDIA, C. I. (Tribunal Interdiocesano de Córdoba),
 BONET ALCÓN, J. (Tribunal Eclesiástico Nacional),
 DE ANGELIS, A. (Rota Romana), *Sobre derecho de asociación y derecho a la buena fama* 11 (2004) 513-534

<i>Comentario a las sentencias sobre derecho de asociación y derecho a la buena fama (A. W. BUNGE) . . .</i>	11 (2004) 535-540
HUBER, J., <i>Sentencia de la Rota Romana del 13 de noviembre de 2003, defectus discretionis iudicii.</i>	11 (2004) 541-553
<i>Comentario a la sentencia de J. HUBER del 13 de noviembre de 2003 (V. E. PINTO).</i>	11 (2004) 555-560
MORENO DIEHL, F., <i>Introducción a la lectura del Volumen 90 (1998) de las Rotae Romanae Decisiones seu Sententiae.</i>	12 (2005) 413-423
SERRANO RUIZ, J. M., <i>Sentencia de la Rota Romana del 26 de marzo de 1993, incapacidad para asumir los derechos y obligaciones del matrimonio</i>	1 (1994) 157-174
SERRANO RUIZ, J. M., <i>Sentencia de la Rota Romana del 22 de marzo de 1996, nulidad de matrimonio por exclusión de la fidelidad.</i>	4 (1997) 285-291
<i>Comentario a la Sentencia de J. M. SERRANO RUIZ del 22 de marzo de 1996 (L. OKULIK).</i>	4 (1997) 293-299
STANKIEWICZ, A., <i>Sentencia de la Rota Romana del 17 de julio de 1992, exclusión de la indisolubilidad</i>	1 (1994) 175-197
STANKIEWICZ, A., <i>Sentencia de la Rota Romana del 17 de julio de 1992, exclusión de los bienes de la indisolubilidad y de la prole</i>	1 (1994) 199-216
STANKIEWICZ, A., <i>Sentencia de la Rota Romana del 27 de enero de 1994</i>	2 (1995) 217-241
<i>Comentario a la Sentencia de A. STANKIEWICZ del 27 de enero de 1994 (V. E. PINTO).</i>	2 (1995) 241-243
STANKIEWICZ, A., <i>Sentencia de la Rota Romana del 25 de octubre de 2001, de metu reverentia, de exclusione boni sacramenti, de incapacitate assumendi essentielles matrimonii obligationes</i>	10 (2003) 333-360
<i>Comentario a la Sentencia de la Rota Romana de A. STANKIEWICZ del 25 de octubre de 2001 (J. BONET ALCÓN)</i>	10 (2003) 361-376
STANKIEWICZ, A., <i>Sentencia de la Rota romana del 27 de noviembre de 2003, defectus excludio bonum sacramenti et bonum proli</i>	12 (2005) 425-447
<i>Comentario a la sentencia de A. STANKIEWICZ del 27 de noviembre de 2003 (N. C. DELLAFERRERA).</i>	12 (2005) 449-456



IV.- ACTUALIDAD

Se ha seguido el orden cronológico de las notas, y el orden de aparición para las notas de Actualidad publicadas en un mismo volumen del Anuario.

<i>Jornadas sobre el servicio pastoral de los Tribunales</i>	
<i>Eclesiásticos en Argentina, 12 al 14 de octubre de 1993.</i>	1 (1994) 219-220
<i>Curso con ocasión del próximo Sínodo de los Obispos,</i>	
<i>“La vida consagrada y su misión en la Iglesia</i>	
<i>y en el mundo”, del 2 al 6 de mayo de 1994.</i>	
	1 (1994) 237-238
GARCÍA QUIROGA, E., <i>Crónica de la Facultad.</i>	
<i>Ciclo 1992-1995.</i>	2 (1995) 247-258
BUSSO, A. D., <i>Ramiro De Lafuente, crónica biográfica</i>	2 (1995) 259-260
BUSSO, A. D., <i>Eugenio Corecco, crónica biográfica.</i>	2 (1995) 261-262
DELLAFERRERA, N. C., <i>Presentación de la Tesis del Pbro.</i>	
<i>Dr. Carlos I. Heredia</i>	2 (1995) 263-269
<i>Tercer Coloquio Internacional de Salamanca, 8-14 de</i>	
<i>abril de 1996 (crónica de N. C. DELLAFERRERA)</i>	
	3 (1996) 347-351
<i>Acto Académico con ocasión del 30° Aniversario del</i>	
<i>Acuerdo entre la Argentina y la Santa Sede</i>	
1. BUSSO, A., <i>Introducción del Decano de la Facultad</i>	
<i>de Derecho Canónico</i>	3 (1996) 353-357
2. FRÍAS, P. J., <i>Palabras del Director del Instituto</i>	
<i>de Derecho Eclesiástico</i>	3 (1996) 357-360
3. CASAROLI, Cardenal A., <i>Discurso del Emmo.</i>	3 (1996) 360-369
4. CENTENO, A. M., <i>Palabras del Secretario de Culto</i>	
<i>de la Nación.</i>	3 (1996) 369-373
5. BUSSO, A. D., <i>El discurso no pronunciado del Ministro</i>	
<i>de Relaciones Exteriores y Culto Don Miguel Angel</i>	
<i>Zavala Ortiz.</i>	3 (1996) 373-404
<i>Texto del Acuerdo entre la Santa Sede y la República</i>	
<i>Argentina del 10 de octubre de 1966</i>	
	3 (1996) 404-409
BUSSO, A. D., <i>Tesis Doctoral del Presbítero Alejandro</i>	
<i>W. BUNGE.</i>	
	3 (1996) 411-412
GARCÍA QUIROGA, E., <i>Crónica de la Facultad.</i>	
<i>Ciclo lectivo 1996.</i>	3 (1996) 413-419

BONET ALCÓN, J., <i>Crónica del Curso del R. P. Urbano Navarrete SJ del 9 al 17 de abril de 1996</i>	3 (1996) 421-427
BUSO, A. D., <i>La presentación de obispos en el patronato regio y su aplicación en la legislación argentina, tesis doctoral de José Luis Kaufmann</i>	4 (1997) 303-304
BUSO, A. D., <i>El acuerdo entre la Santa Sede y la República de Hungría</i>	4 (1997) 305-312
GARCÍA QUIROGA, E., <i>Crónica de la Facultad. Ciclo lectivo 1997</i>	4 (1997) 313-317
GARCÍA QUIROGA, E., <i>Crónica de la Facultad. Ciclo lectivo 1998</i>	5 (1998) 265-271
NOLASCO, R. L., <i>Pobreza, solidaridad y corresponsabilidad (Curso sobre "La administración de los bienes eclesiásticos", 29/9-1/10/1997)</i>	5 (1998) 273-283
GARCÍA QUIROGA, E., <i>Crónica de la Facultad. Ciclo lectivo 1999</i>	6 (1999) 259-263
BONET ALCÓN, J., <i>La pastoralidad de los tribunales eclesiásticos</i>	7 (2000) 191-201
GARCÍA QUIROGA, E., <i>Crónica de la Facultad. Ciclo lectivo 2000</i>	7 (2000) 203-207
GARCÍA QUIROGA, E., <i>Crónica de la Facultad. Curso lectivo 2001</i>	8 (2001) 321-324
GARCÍA QUIROGA, E., <i>Crónica de la Facultad. Curso lectivo 2002</i>	9 (2002) 257-261
GARCÍA QUIROGA, E., <i>Crónica de la Facultad. Ciclo lectivo 2003</i>	10 (2003) 379-384
GARCÍA QUIROGA, E., <i>Crónica de la Facultad. Ciclo lectivo 2004</i>	11 (2004) 563-570
GARCÍA QUIROGA, E., <i>Crónica de la Facultad. Ciclo lectivo 2005</i>	12 (2005) 459-463
GARCÍA QUIROGA, E., <i>Crónica de la Facultad. Ciclo lectivo 2006</i>	13 (2006) 343-350
LO PRETE, O., <i>Crónica del Instituto de Derecho Eclesiástico. Quinquenio 2002-2006</i>	13 (2006) 351-361

GROCHOLEWSKI, Z., <i>Presentación en Roma de dos libros de Profesores de la Facultad Santo Toribio de Mogrovejo</i> (A. W. BUNGE, <i>Las claves del Código. El Libro I del Código de Derecho Canónico</i> ; A. D. BUSO, <i>La fidelidad del Apóstol. Visión canónica sobre el ser y el obrar del clérigo</i>)	13 (2006) 363-366
GARCÍA QUIROGA, E., <i>Crónica de la Facultad. Ciclo lectivo 2007</i>	14 (2007) 397-404
GARCÍA QUIROGA, E., <i>Crónica de la Facultad. Ciclo lectivo 2008</i>	15 (2008) 281-291
OLIVERA, M. L., <i>Alocución en el acto colación de grados académicos</i>	15 (2008) 293-295



V.- DOCUMENTOS

En este caso se ha seguido el orden cronológico de los documentos publicados y sus comentarios, y el orden de aparición para los documentos o sus comentarios publicados en un mismo volumen del Anuario.

<i>Aporte de la Conferencia Episcopal Argentina para la reforma de la Constitución Nacional, presentación de la Comisión Permanente</i>	1 (1994) 253-266
<i>Ley sobre Institutos de Vida Consagrada</i> (presentación de J. G. NAVARRO FLORIA).	2 (1995) 273-275
<i>Estatutos de la Sociedad Argentina de Derecho Canónico</i> (presentación de H. VON USTINOV)	2 (1995) 277-284
CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, <i>Educare insieme nella scuola cattolica. Missione condivisa di persone consacrate e fedeli laici</i>	14 (2007) 319-341
BONET ALCÓN, J., <i>Educar desde la Trinidad. Comentario al documento "Educar juntos en la escuela católica" de la Congregación para la Educación Católica del 8/09/07</i> . . .	14 (2007) 343-358



VI.- LEGISLACIÓN PARTICULAR ARGENTINA

Se ha seguido el orden cronológico de la Legislación particular argentina publicada, y el orden de aparición para la Legislación particular argentina publicada en un mismo volumen del Anuario, ubicando a continuación de cada Legislación su comentario, en el caso de existir.

<i>Presentación de la legislación particular promulgada por la Conferencia Episcopal Argentina hasta 1994</i>	1 (1994) 269-294
<i>Directorio de Pastoral Sacramental, Arquidiócesis de Córdoba.</i>	2 (1995) 291-314
<i>Estatuto del Consejo de Asuntos Económicos, Arquidiócesis de Córdoba.</i>	2 (1995) 315-316
<i>Estatuto del Consejo Presbiteral, Arquidiócesis de Córdoba . .</i>	2 (1995) 317-320
<i>Estatuto del Consejo Pastoral, Arquidiócesis de Córdoba . .</i>	2 (1995) 321-324
<i>Directorio de Pastoral Sacramental y Estatutos de tres Consejos de la Arquidiócesis de Córdoba (Presentación de C. I. HEREDIA)</i>	2 (1995) 287-290
<i>Estatutos del Consejo presbiteral, Arquidiócesis de Mendoza</i>	3 (1996) 431-436
<i>Estatutos del Consejo presbiteral, Diócesis de Gualeguaychú</i>	3 (1996) 437-442
<i>Comentario a los Estatutos de los Consejos presbiterales de la Arquidiócesis de Mendoza y la Diócesis de Gualeguaychú (A. W. BUNGE)</i>	3 (1996) 443-448
<i>Reglamento del Tribunal Interdiocesano Bonaerense</i>	3 (1996) 449-455
<i>Comentario al Reglamento del Tribunal Interdiocesano Bonaerense (V. E. PINTO)</i>	3 (1996) 457-459
<i>Reglamento del Tribunal Interdiocesano de Córdoba</i>	3 (1996) 461-464
<i>Comentario al Reglamento del Tribunal Interdiocesano de Córdoba (A. W. BUNGE).</i>	3 (1996) 465-466
<i>ARANCIBIA, J. M., Arzobispo de Mendoza, Normas para los Decanatos, Arquidiócesis de Mendoza .</i>	5 (1998) 287-292
<i>Comentario a las Normas para los Decanatos de la Arquidiócesis de Mendoza (A. W. BUNGE)</i>	5 (1998) 293-297

- CONFAR, *Estatutos de la Conferencia Argentina de Religiosas y Religiosos* 5 (1998) 299-313
Las asociaciones diocesanas de superiores religiosos. A propósito del nuevo estatuto de CONFAR (C. I. HEREDIA) 5 (1998) 315-320
- OBISPO DE MAR DEL PLATA, *Directorio de Pastoral Sacramental de la diócesis de Mar del Plata. Introducción de BUSO, A. D.* 6 (1999) 267-292
- COMISIÓN EPISCOPAL DE MINISTERIOS DE LA CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Los obispos y el diaconado permanente. Introducción de ESPINÓS, J.* 6 (1999) 293-302
- CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Directorio para el Orden de las vírgenes* 8 (2001) 301-306
- CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Universidades e Institutos católicos de estudios superiores. Decreto general para la aplicación de la Constitución Apostólica «Ex corde Ecclesiae»* 8 (2001) 307-320
- BONET ALCÓN, J., *Directorio para la preparación del Expediente Matrimonial de la Conferencia episcopal Argentina. Exposición y comentario* 9 (2002) 237-254
- FRANZINI, C. M., *Estatuto para los Consejos Parroquiales de Asuntos Económicos de la diócesis de Rafaela* 10 (2003) 277-282
Comentario al Estatuto para los Consejos Parroquiales de Asuntos Económicos de la diócesis de Rafaela (A. W. BUNGE) 10 (2003) 283-286
- CASARETTO, J., *Estatuto de la Junta Regional de Educación Católica de la diócesis de San Isidro* 10 (2003) 287-290
Comentario al Estatuto de la Junta Regional de Educación Católica de la diócesis de San Isidro (A. W. BUNGE) 10 (2003) 291-293
- CASARETTO, J., *Reglamento para Representantes legales de la diócesis de San Isidro* 10 (2003) 295-300
Comentario al Reglamento para Representantes legales de la diócesis de San Isidro (A. W. BUNGE) 10 (2003) 301-304
- STÖCKLER, L. T., *Estatuto de la Parroquia encomendada a diáconos o comunidades religiosas (canon 517 § 2 CIC), diócesis de Quilmes* 11 (2004) 467-476
Comentario al Estatuto de la Parroquia encomendada a diáconos o comunidades religiosas (canon 517 § 2 CIC), diócesis de quilmas (M. D. COLOMBO) 11 (2004) 477-487

- AGUER, H., *Instrucción pastoral sobre la iniciación cristiana de los niños y el lugar en ella del sacramento de la Confirmación, arquidiócesis de La Plata* 11 (2004) 489-505
- Comentario a la Instrucción pastoral sobre la iniciación cristiana de los niños y el lugar en ella del sacramento de la Confirmación, arquidiócesis de La Plata (V. E. PINTO)* 11 (2004) 507-509



VII.- RECENSIONES

Para las recensiones se ha utilizado el orden alfabético de los autores de las obras, y dentro de cada autor el orden alfabético de sus obras.

- AA. VV. (A CURA DEL GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO), *La funzione di santificare della Chiesa*, Coll. Quaderni della Mendola, 2 [V. E. PINTO] 3 (1996) 475-476
- AA. VV. J. (OTADUY, E. Tejero, A. VIANA, eds.), *Migraciones, Iglesia y Derecho. Actas del V Simposio del Instituto Martín de Azpilcueta sobre «Movimientos migratorios y acción de la Iglesia. Aspectos sociales, religiosos y canónicos»* [H. A. VON USTINOV] 11 (2004) 573-575
- AA. VV., *Antropología, fe y derecho eclesial*, [A. L. BERÇAIZ DE BOGGIANO] 4 (1997) 325-326
- AA. VV., *Código de cánones de las Iglesias Orientales, edición bilingüe comentada* [L. OKULIK] 2 (1995) 339-341
- AA. VV., *Escritos en honor de Javier Hervada* H. VON USTINOV] 7 (2000) 215-218
- AA. VV., *La dimensión de servicio en el gobierno de la Iglesia* [A. W. BUNGE] 7 (2000) 211-214
- AA. VV., *La funzione di insegnare della Chiesa* [V. PINTO] . 2 (1995) 347-348
- AA. VV., *Le "Normae" del Tribunale della Rota Romana* [J. BONET ALCÓN]. 4 (1997) 327-331
- AA. VV., *Revista Mexicana de Derecho Canónico 1 (1995)* [F. R. MARTÍNEZ AGUILAR] 2 (1995) 343-346
- AA. VV. (a cura di E. BAURA), *Studi sulla Prelatura dell'Opus Dei. A venticinque anni dalla Costituzione apostolica «Ut sit»* [A. PERLASCA] 15 (2008) 299-302
- AA. VV. (a cura di L. OKULIK), *Le Chiese sui iuris (Atti del Convegno di Studio svolto a Košice, Slovacchia, 6-7.03.2004)* [H. A. VON HUSTINOV] 15 (2008) 303-306
- ACADEMIA DE TEOLOGÍA CATÓLICA, VARSOVIA, *Jus matrimoniale. Ze studiów nad kościelnym prawem maheńskim, Rocznik* [R. JANTCZAK] 6 (1999) 305-306
- ALVES FERREIRA, R., *Impedimento matrimonial de*

- ORDEM SACRA. Estudio histórico-jurídico do cânon*
1087 [A. D. BUSSO] 14 (2007) 407
- ANUARIO DIRECOM (a cura de L. GEROSA, A. NERI,
L. MÜLLER), n. 1 (dicembre 2002) y n. 2
(dicembre 2003) [H. A. VON USTINOV]..... 11 (2004) 576-577
- ASTIGUETA SJ, D. G., *La noción del laico desde el Concilio Vaticano II al CIC 83* [A. D. BUSSO] 6 (1999) 307-308
- ASTRADA, E. M. y CONSIGLI, J. M., *Actas Consistoriales y otros documentos de los Obispos de la Diócesis del Tucumán (s. XVII al XIX)* [N. C. DELLAFERRERA] 6 (1999) 309-311
- ASTRADA, E. M. y CONSIGLI, J. M., *La designación de los Obispos de Córdoba del Tucumán* [P. FRÍAS] 5 (1998) 327-328
- ASTRADA, E. M., - CONSIGLI, J., *Tratado sobre la Bula de Cruzada Ladislao Orosz S.J. 1734* [N. C. DELLAFERRERA]. 10 (2003) 389
- BAQUERO DE LA CALLE RIVADENEIRA, J., *Personas jurídicas de derecho especial* [J. G. NAVARRO FLORIA] 12 (2005) 467-469
- BARBERO, S., ASTRADA, E. M., CONSIGLI, J., *Relaciones ad limina de los Obispos de la diócesis del Tucumán (s. XVII al XIX)* [N. C. DELLAFERRERA] 3 (1996) 469-470
- BAURA, E. - CÁNOSA, J. (A CURA DI): *La giustizia nell'attività amministrativa della Chiesa: il contenzioso amministrativo* [H. A. VON USTINOV] 13 (2006) 369-375
- BENITES, M. M., *La consagración en el ordo virginum* [A. W. BUNGE] 12 (2005) 470-472
- BUNGE, A. W., *Las claves del Código. El Libro I del Código de Derecho Canónico* [H. A. VON USTINOV].... 13 (2006) 376-379
- BURKE, C., *L'oggetto del consenso matrimoniale. Un'analisi personalistica* [C. BACCIOLI] 4 (1997) 321-323
- BUSSO, A. D., *La Fidelidad del Apóstol: Visión canónica del ser y obrar del clérigo* [N. C. DELLAFERRERA] 12 (2005) 473-474
- BUSSO, A. D., *La Iglesia y la comunidad política* [A. W. BUNGE] 7 (2000) 219-220
- CALLIOLI, E. C., *O estado e o fator religioso no Brasil República. Compilação de leis comentada* [J. G. NAVARRO FLORIA] 12 (2005) 475-477
- CLEVE, J., *Inkompatibilität und Kumulationsuerbot* [A. L. BERÇAIZ DE BOGGIANO] 6 (1999) 313-314

CONSORCIO LATINOAMERICANO DE LIBERTAD RELIGIOSA:

- Actualidad y retos del Derecho eclesiástico del Estado en Latinoamérica* [H. A. VON USTINOV] 13 (2006) 379-383
- COZZENS, D. C., *La faz cambiante del sacerdocio*
[A. D. BUSSO] 12 (2005) 478-480
- DE DIEGO-LORA, C., - RODRÍGUEZ-OCAÑA, R.,
Lecciones de Derecho Procesal Canónico.
Parte general [N. C. DELLAFERRERA] 10 (2003) 391-392
- DE LA HERA, A.; MOTILLA, A. y PALOMINO, R. (coords.),
El ejercicio de la libertad religiosa en España.
Cuestiones disputadas [J. G. NAVARRO FLORIA] 11 (2004) 578-579
- DE PAOLIS, V., MISTÓ, L., MOGAVERO, D., *Non per denaro.*
Il sostegno economico della Chiesa [L. A. ALESSIO].... 8 (2001) 325-327
- DELLAFERRERA, N. - MARTINI, M., *Temática de las constituciones sinodales indianas* [TH. DUVE]. 13 (2006) 383-384
- DELLAFERRERA, N., *Procesos Canónicos. Catálogo 1688-1888. Archivo del Arzobispado de Córdoba*
[H. A. VON HUSTINOV] 15 (2008) 307-310
- FERME, B. E., *Introduzione alla Storia del Diritto Canonico I - Diritto Antico fino al Decretum di Graziano* [N. C. DELLAFERRERA] 6 (1999) 315-317
- GARCÍA FAÍLDE, J. J., *Imaduridade afectiva e psicologia na vida matrimonial* [C. BACCIOLI] 11 (2004) 580-588
- GAS I AIXENDRI, M. M., *Relevancia canónica del error sobre la dignidad sacramental del matrimonio*
[H. A. VON USTINOV] 9 (2002) 265-270
- GAUDEMET, J., *Église et Cité. Histoire de Droit Canonique* [N. C. DELLAFERRERA] 2 (1995) 327-329
- GROCHOLEWSKI, Z., *La Filosofía del derecho en las enseñanzas de Juan Pablo II y otros escritos* [A. D. BUSSO] 9 (2002) 271-272
- GROCHOLEWSKI, Z., *Tanulmányok az agyházi házasságe-és perjogról* [J. BONET ALCÓN] 7 (2000) 221-226
- HEREDIA, C. I., *Los procesos eclesiásticos diocesanos*
[A. D. BUSSO] 7 (2000) 227-228
- HERVADA, J., *¿Qué es el derecho? La moderna respuesta del realismo jurídico* [S. JOFRÉ] 15 (2008) 311-314
- HERVADA, J., *Pensieri di un canonista nell'ora presente*
[H. A. VON HUSTINOV] 15 (2008) 315-318

- HERVADA, J., *Vetera et nova. Cuestiones de Derecho Canónico y afines (1958-2004)* [H. A. VON USTINOV] . . . 13 (2006) 385-386
- IBÁN, I. C. y FERRARI, S., *Derecho y religión en Europa occidental* [J. G. NAVARRO FLORIA] 6 (1999) 319-321
- INGOGLIA, A., *Le partecipazione dello Stato alla nomina dei vescovi nei Paesi Ispano-americani* [J. G. NAVARRO FLORIA] 15 (2008) 319
- JENKINS, R. E. - LÜDICKE, K., *Dignitas connubii. Norms and Commentary* [A. W. BUNGE]. 13 (2006) 387-389
- MANTARAS RUIZ-BERDEJO, F., *Discernimiento vocacional y derecho a la intimidad en el candidato al presbiterado diocesano* [M. COLOMBO] 12 (2005) 481-482
- MANTECÓN SANCHO, J., *El derecho fundamental de libertad religiosa* [J. G. NAVARRO FLORIA] 4 (1997) 333-334
- MANTECÓN, J., *Los acuerdos con las confesiones minoritarias. Diez años de vigencia* [J. G. NAVARRO FLORIA]. 11 (2004) 588-590
- MARTINI, M. P., *El indio y los sacramentos en Hispano américa colonial. Circunstancias adversas y malas interpretaciones* [Nelson C. DELLAFERRERA]. 2 (1995) 331-332
- MIRÁS, J., CANOSA, J., BAURA, E., *Compendio de derecho administrativo canónico* [A. W. BUNGE]. 9 (2002) 273-275
- NAVARRETE, U., *Derecho Matrimonial Canónico. Evolución a la luz del Concilio Vaticano II* [N. C. DELLAFERRERA] 14 (2007) 408-409
- NAVARRO, L., *Personae e soggetti nel diritto della Chiesa. Temi di diritto della persona* [L. ALESSIO] 7 (2000) 229-230
- OKULIK, L., *La condición jurídica del fiel cristiano. Contribución al estudio comparado del Codex Iuris Canonici y del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* [A. W. BUNGE] 2 (1995) 333-337
- PETERS, E. N., *Tabulae congruentiae inter codicem iuris canonici et versiones anteriores canonum* [C. I. HEREDIA]. 7 (2000) 231-232
- PIAZZONI, A. M., *Storia delle elezioni pontificie* [A. W. BUNGE] 10 (2003) 387-388
- PUIG, F., *La esencia del matrimonio a la luz del realismo jurídico* [H. A. VON USTINOV]. 11 (2004) 590-595
- RAMOS, F. J., *I tribunali ecclesiastici. Costituzione, organizzazione, norme processuali, cause matrimoniali* [A. W. BUNGE] 8 (2001) 329-330

- RETAMAL FUENTES, F., *Chilena Pontificia. Monumenta Ecclesiae Chilensia. Primera Parte: de Pío IV a Pío IX (1561-1878)* [N. C. DELLAFERRERA] . . . 6 (1999) 323-324
- RETAMAL FUENTES, F., *Chilensia Pontificia. Monumenta Ecclesiae Chilensia*, [N. C. DELLAFERRERA] 10 (2003) 393-394
- RETAMAL FUENTES, F., *Chilensia Pontificia. Monumenta Ecclesiae Chilensia. Segunda Parte: de León XIII a Pío XII (1878-1958)* [N. C. DELLAFERRERA] 13 (2006) 389-390
- RETAMAL FUENTES, F., *Chilensia Pontificia. Monumenta Ecclesiae Chilensia. Tercera Parte: de Juan XXIII a Benedicto XVI (1958-2005)* [N. C. DELLAFERRERA] 13 (2006) 390-391
- SAJE, A., *La forma straordinaria e il ministro della celebrazione del matrimonio secondo il Codice latino e orientale* [A. M. Pozniã] 11 (2004) 596-597
- SALINAS ARANEDA, C., *El influjo del Derecho Canónico en el Código Civil de la Republica de Chile* [J. G. NAVARRO FLORIA]. 13 (2006) 391-393
- SALINAS ARANEDA, C., *Sectas y derecho. La respuesta jurídica al problema de los nuevos movimientos religiosos* [J. G. NAVARRO FLORIA] 8 (2001) 331-332
- SALINAS ARANEDA, Carlos, *Lecciones de Derecho Eclesiástico del Estado de Chile* [J. G. NAVARRO FLORIA] 12 (2005) 483-485
- SAN JOSÉ PRISCO, J., *La dimensión humana de la formación sacerdotal. Aproximación histórica, aspectos canónicos y estrategias formativas* [A. D. BUSSO] 11 (2004) 597-599
- SÁNCHEZ-GIRÓN RENEDO, J. L., *La cuenta de conciencia al superior en el derecho de la Compañía de Jesús* [M. COLOMBO] 14 (2007) 410-414
- SANTIAGO, A., *Religión y Política: Sus relaciones en el actual magisterio de la Iglesia Católica y a través de la historia constitucional argentina* [J. G. NAVARRO FLORIA] 15 (2008) 320-325
- SECRETARÍA DE CULTO (dir. J. G. NAVARRO FLORIA), *Digesto de derecho eclesiástico argentino* [A. D. BUSSO] 8 (2001) 333-334
- SUCHEKI, Z., *La massoneria nelle disposizioni del "codex iuris canonici" del 1917 e del 1983* [J. M. FERNÁNDEZ]. 6 (1999) 325-326
- TAMMARO, C., *La posizione giuridica dei fedeli laici nelle prelatore personali* [H. A. VON USTINOV] 11 (2004) 599-602

- TEJERO, E., *¿Imposibilidad de cumplir o incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio? Historia, jurisprudencia, doctrina, normativa, magisterio, interdisciplinarietà y psicopatología incidentes en la cuestión* [H. A. VON USTINOV] 12 (2005) 486-490
- TURCHI, V., *I nuovi volti di Antigone: Le obiezioni de coscienza nell'esperienza giuridica contemporanea* [J. G. NAVARRO FLORIA]. 15 (2008) 326-328
- UNIVERSIDAD AUSTRAL, *Anuario de Derecho. Facultad de Derecho, Volúmenes I (1994) y II (1995)* [E. GARCÍA QUIROGA]. 3 (1996) 471-473
- VEGA GUTIÉRREZ, A. M., *La nulidad del matrimonio y su tutela penal* [P. DI MEGLIO] 5 (1998) 325-326
- VIANA, A., *Introducción al estudio de las prelaturas* [H. A. VON USTINOV]. 13 (2006) 394-396
- VILLA, N. D., *Manual de Derecho Eclesiástico* [O. LO PRETE]. 9 (2002) 277-279
- WALKER VICUÑA, F., *La facultad para confesar* [V. E. PINTO] 11 (2004) 602-604
- ZEC, S., *La tossicodipendenza come radice d'incapacità al matrimonio (can. 1095). Scienze umane, dottrina canonica e giurisprudenza. Tesi gregoriana* [C. BACCIOLI] 5 (1998) 323-324
- ZUANAZZI, G., *Psicologia e Psichiatria nelle cause matrimoniali canoniche* [C. BACCIOLI]. 13 (2006) 396-399

PUBLICACIONES

COLECCIÓN FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO

1. *“Introducción a la historia de la ciencia canónica”*, del Pbro. Dr. Péter Erdö. Traducción al castellano de María Delia Alonso osb y Sergio Dubrowsky, EDUCA (Buenos Aires 1993) 198 págs. \$ 25. **Agotado**

2. *“Causas de canonización (Introducción y comentarios al proceso diocesano en la nueva legislación canónica)”*, de Mons. Dr. José Bonet Alcón, EDUCA (Buenos Aires 1993) 79 págs. \$ 20

Por correo \$ 25. Al exterior U\$S 20

3. *“Procesos administrativos de canonización”*, del Pbro. Dr. Ariel David Busso, Dr. Juan Manuel Cárcamo, R.P. Dr. Rafael Cúnsulo op, Pbro. Dr. Carlos I. Heredia, Mons. Lic. Luis H. Rivas y Lic. Liliana de Denaro, EDUCA (Buenos Aires 1995) 87 págs. \$ 20

Por correo \$ 25. Al exterior U\$S 20

4. *“Curso sobre la preparación al matrimonio”*, de los profesores de la Facultad de Derecho Canónico, EDUCA (Buenos Aires 1995) 183 págs. \$ 40

Por correo \$ 45. Al exterior U\$S 40

5. *“Precisiones jurídicas sobre las funciones de las Conferencias Episcopales. Aportes del Magisterio de Juan Pablo II”*, del Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge, EDUCA (Buenos Aires 1996) 507 págs. \$ 40

Por correo \$ 45. Al exterior U\$S 40

6. *“La curia diocesana. Organización. Diversos oficios. Modelos de formularios”*, de los profesores de la Facultad de Derecho Canónico. 2º edición corregida y aumentada, EDUCA (Buenos Aires 1998) 381 págs. **Agotado**

7. *“Régimen jurídico de los religiosos y de los institutos de vida consagrada”*, del Abog. Juan G. Navarro Floria y del Pbro. Dr. Carlos I. Heredia, EDUCA (Buenos Aires 1997) 164 págs. **Agotado**

8. *“Derecho litúrgico”*, de Mons. Dr. Luis A. Alessio, EDUCA (Buenos Aires 1998) 153 págs. \$ 40

Por correo \$ 45. Al exterior U\$S 40

9. *“Pastores y fieles, constructores de la comunidad parroquial”*, de los profesores de la Facultad de Derecho Canónico, EDUCA (Buenos Aires 1999) 203 págs. \$ 40

Por correo \$ 45. Al exterior U\$S 40

10) *“Los procesos eclesiales diocesanos. Documentos y modelos de formularios”*, del Pbro. Dr. Carlos I. Heredia, EDUCA (Buenos Aires 2000) 454 págs. \$ 50

Por correo \$ 55. Al exterior U\$S 50

11. *“La Iglesia y la comunidad política”*, del Pbro. Dr. Ariel David Busso, EDUCA (Buenos Aires 2000) 403 págs. \$ 50

Por correo \$ 55. Al exterior U\$S 50

12. *“Elementos de derecho matrimonial y procesal canónico”*, de Mons. Dr. José Bonet Alcón, EDUCA (Buenos Aires 2001) 300 págs. \$ 50

Por correo \$ 55. Al exterior U\$S 50

13. *“La Fidelidad del Apóstol. Visión canónica del ser y el obrar del clérigo”*, del Pbro. Dr. Ariel David Busso, TI 270 págs.; TII, 323 págs. (2004). \$75. Por correo \$85. Al exterior U\$S 75.

14. *“Introducción a la Historia de las Fuentes del Derecho Canónico”*, de Mons. Brian Edwin Ferme. 236 págs. (2006). \$40.

Por correo \$45. Al exterior U\$S 40.

15. "*Las claves del código.*", del Pbro. Dr. Alejandro Bunge. 377 págs. (2006). \$ 50.

Por correo \$55. Al exterior U\$S 50.

16. "*El derecho natural y la prudencia jurídica*", del Pbro. Dr. Ariel David Busso. 290 págs. (2008). \$ 50.

Por correo \$55. Al exterior U\$S 50.

PUBLICACIONES FUERA DE LA COLECCIÓN

"*La naturaleza de los movimientos eclesiales en el derecho de la Iglesia*", del Pbro. Dr. Carlos Ignacio Heredia, EDUCA (Buenos Aires 1994) 174 págs. **Agotado**

"*Anotaciones de filosofía del derecho*", del Pbro. Dr. Ariel David Busso, EDUCA (Buenos Aires 1996) 92 págs. **Agotado**

"*Autoridad suprema de la Iglesia*", del Pbro. Dr. Ariel David Busso, EDUCA (Buenos Aires 1997) 285 págs. **Agotado**

"*Nulidad matrimonial*", del Pbro. Dr. Carlos Baccioli, EDUCA (Buenos Aires 2002) 334 págs. \$50. Por correo \$55. Al exterior U\$S 50. **Agotado**

"*Procesos Canónicos. Catálogo (1688-1888).*", del Pbro. Dr. Nelson Dellaferrera, EDUCA (Córdoba 2007) 1007 págs. \$75. Por correo \$80. Al exterior U\$S 50.

"*Iudex et Magíster*", Miscelánea en honor al Pbro. Nelson Dellaferrera. Dunken. (Buenos Aires 2008) TI 358 págs.; TII 604 págs. \$150. Por correo \$180. Al exterior U\$S 100.

Anuario Argentino de Derecho Canónico (AADC)
vol. I (1994) a vol. XIV (2007)

Cada ejemplar \$ 50
Por correo \$ 50
Al exterior U\$S 40

Pedidos a la Facultad de Derecho Canónico
"Santo Toribio de Mogrovejo"
Av. Alicia Moreau de Justo 1300
(C1107AAZ) BUENOS AIRES- ARGENTINA
Te: (54-11) 4349-0200 int. 730 Fax: (54-11) 4349-0433
Correo electrónico: canonico@uca.edu.ar

**Cheques en pesos o dólares estadounidenses a la orden de: "Fundación
Universidad Católica Argentina".**