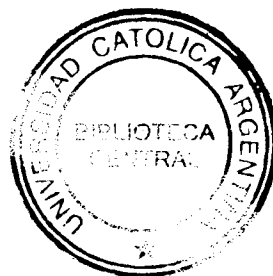


PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

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: \$ 30.-
Suscripción ordinaria en el exterior: U\$S 20.-



ÍNDICE GENERAL

ARTÍCULOS

BACCIOLI, C., <i>La capacidad-incapacidad para el orden sagrado</i>	9 ✓
BONET ALCÓN, J., <i>Naturaleza de los sacramentales</i> <i>(Reflexión teológico canónica)</i>	63 ✓
BUNGE, A. W., <i>El nuevo Directorio para el Ministerio Pastoral de los</i> <i>Obispos, Apostolorum Successores</i>	117 ✓
BUSO, A. D., <i>El concepto de laicidad</i>	165 ✓
COLOMBO, M., <i>Asociaciones de fieles: de la renovación al porvenir</i>	183 ✓
GROKOLEWSKI, Z., <i>La especificidad del derecho canónico</i>	217 ✓
PREE, H., <i>Libertad y responsabilidad del laico en los asuntos temporales.</i> <i>Visión canónica</i>	233 ✓
VON USTINOV, H. A., <i>Miscelánea acerca de la discreción de juicio requerida</i> <i>para el consentimiento matrimonial válido</i>	279 ✓

NOTAS

BUSO, A. D., <i>La homosexualidad y el Orden sagrado</i>	331 ✓
DELLAFERRERA, N., <i>Presentación del libro del Pbro. Dr. ARIEL D. BUSO</i> <i>"La Fidelidad del Apóstol, visión canónica del ser y el obrar</i> <i>del clérigo"</i>	347 ✓
FERRARI, S., <i>Religione e laicità</i>	357 ✓
LEÓN BENÍTEZ, M. R. Y LEAL ADORNA, M. M., <i>Referencias a lo religioso</i> <i>en el tratado constitucional europeo</i>	363 ✓

LO PRETE, O., <i>Consideraciones sobre la Libertad Religiosa en la Argentina</i>	379
PREE, H., <i>El sostenimiento del culto en Alemania</i>	395

SENTENCIAS

MORENO DIEHL, F., <i>Introducción a la lectura del volumen 90 (XC) de las Rotae Romanae Decisiones seu Sententiae</i>	413
STANKIEWICZ, A., <i>Defectus Exclutio bonum sacramenti et bonum proli</i>	425
DELLAFERRERA, N., <i>Comentario a la sentencia de A. Stankiewicz</i>	449

ACTUALIDAD

Crónica de la Facultad (E. García Quiroga)	459

RECENSIONES

BAQUERO DE LA CALLE RIVADENEIRA, J., <i>Personas jurídicas de derecho especial</i> (por J. G. NAVARRO FLORIA)	467
BENITES, M. M., <i>La consagración en el ordo virginum</i> (por A. W. BUNGE)	470
BUSO, A. D., <i>La Fidelidad del Apóstol: Visión canónica del ser y obrar del clérigo</i> (por N. DELLAFERRERA)	473
CALLIOLI, E. C., <i>O estado e o fator religioso no Brasil República. Compilação de leis comentada</i> (por J. G. NAVARRO FLORIA)	475
COZZENS, D. C., <i>La faz cambiante del sacerdocio</i> (por A. D. BUSO)	478
MANTARAS RUIZ-BERDEJO, F., <i>Discernimiento vocacional y derecho a la intimidad en el candidato al presbiterado diocesano</i> (POR M. COLOMBO)	481
SALINAS ARANEDA, Carlos, <i>Lecciones de Derecho Eclesiástico del Estado de Chile</i> (POR J. G. NAVARRO FLORIA)	483
TEJERO, E., <i>¿Imposibilidad de cumplir o incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio? Historia, jurisprudencia, doctrina, normativa, magisterio, interdisciplinarietà y psicopatología incidentes en la cuestión</i> (POR H. A. VON USTINOV)	486

ARTÍCULOS

LA CAPACIDAD-INCAPACIDAD PARA EL ORDEN SAGRADO

Carlos BACCIOLI

SUMARIO: I.- El sacramento del orden. 1. Concepto. 2. Obligaciones. 3. La vocación al orden sagrado como llamada de Dios, como respuesta humana y como decisión de la Iglesia. II.- El requisito de la madurez para el sacramento del orden. 1. En la Sagrada Escritura. 2. Desde la institucionalización de los Seminarios hasta el Código de 1917. 3. La normativa desde el Código de 1917 hasta el Concilio Vaticano II. 4. A partir del Concilio Vaticano II. III.- La incapacidad para recibir y para ejercer el orden sagrado. 1. Incapacidad física. 2. Incapacidad psíquica. IV.- Los aportes de la medicina, la psiquiatría y la psicología para el seguimiento y la evaluación de la capacidad-incapacidad de los candidatos al sacramento del orden durante el periodo del Seminario. 1. Los responsables de la formación, el seguimiento y la evaluación de los candidatos al sacramento del orden. 2. La madurez requerida en los responsables de la formación, el seguimiento y la evaluación de los candidatos al orden sagrado. 3. La evaluación de la idoneidad del candidato mediante el escrutinio y la pericia psicológico-psiquiátrica. 4. Etapas. V.- Los aportes de la medicina, la psiquiatría y la psicología para el seguimiento de los clérigos durante el ejercicio del ministerio sagrado. 1. Los responsables del seguimiento de los ordenados. 2. Principales dificultades que enfrenta los clérigos. 3. Consecuencias. 4. Actitudes de los responsables del seguimiento de los clérigos.

I. EL SACRAMENTO DEL ORDEN¹

1. Concepto

La Iglesia, como Pueblo de Dios, está formada por los fieles cristianos, es decir, los incorporados por el Bautismo a la Iglesia de Cristo, constituyéndose en ella como personas, con los deberes y derechos que son propios de los cristianos, teniendo en cuenta la condición de cada uno (can. 96). Por institución divina los fieles cristianos se dividen en *laicos* y *ministros sagrados*, que en el derecho se denominan también *clérigos* (can. 207, § 1): *diáconos* (transitorios o permanentes), *presbíteros* y *obispos* (cf. LG, n. 28; can. 1009, § 1)². En estos dos grupos hay fieles que, por la profesión de los consejos evangélicos mediante votos u otros vínculos sagrados, reconocidos y sancionados por la Iglesia, se consagran a Dios según la manera peculiar que les es propia y contribuyen a la misión salvífica de la Iglesia" (can. 207, § 2).

Todos están llamados a realizarse como personas (vocación humana)³ y como cristianos (vocación cristiana)⁴, a través de la vocación específica de cada uno: como laicos⁵ o como ministros sagrados⁶ o como consagra-

1. I. DOCUMENTOS DEL MAGISTERIO: Cf. CONC. VATICANO II, Constitución dogmática sobre la iglesia *Lumen gentium* 28; Decreto sobre la formación sacerdotal *Optatam totius* 22; Decreto sobre el oficio pastoral de los Obispos en la Iglesia *Christus Dominus* 16; Decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros *Presbyterum Ordinis*; PABLO VI, Carta Enc. *Sacerdotalis coelibatus* (24 junio 1967): AAS 59 (1967), 657-697; SÍNODO DE LOS OBISPOS, Documento sobre el sacerdocio ministerial *Ultimis temporibus* (30 noviembre 1971): AAS 63 (1971), 898-922; Código de Derecho Canónico (1983) cann. 232-264; 273-289; 1008-1054; JUAN PABLO II, Exhort. Ap. post-sinodal *Pastores dabo vobis* (25 marzo 1992): AAS 84 (1992), 657-804; CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Ratio fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (19-3-1985); CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros* (31-1-1994).

2. Cf. A. D. BUSSO, *La fidelidad del apóstol. Visión canónica del ser y el obrar del clérigo*, tomo I, Pont. Univ. Católica Argentina, Buenos Aires 2004, págs. 28-49.

3. Cf. J. GEVAERT, *La vocación humana*, en AA. VV., *Vocación común y vocaciones específicas. Aspectos teológicos*, vol. II, Atenas, Madrid 1984, págs. 13-30.

4. Cf. G. GATTI, *La vocación cristiana*, en AA. VV., *Vocación común y vocaciones específicas. Aspectos teológicos*, vol. II, Atenas, Madrid 1984, págs. 31-61.

5. Cf. A. ALTANA, *La vocación a los ministerios laicales*, en AA. VV., *Vocación común y vocaciones específicas. Aspectos teológicos*, vol. II, Atenas, Madrid 1984, págs. 99-134.

6. Cf. A. ALTANA, *La vocación al ministerio ordenado*, en AA. VV., *Vocación común y vocaciones específicas. Aspectos teológicos*, vol. II, Atenas, Madrid 1984, págs. 135-186.

dos⁷. Todos participan del *sacerdocio común* (cf. LG, n. 10). Pero los *clérigos* son los fieles que, además del carácter indeleble del Bautismo, han recibido también el del orden sagrado que los ha constituidos “ministros sagrados”, los implica una participación especial al sacerdocio de Cristo, esencialmente diferente del sacerdocio común de los fieles. De esta manera, al ser marcados con un carácter indeleble, “son consagrados y destinados a apacentar el pueblo de Dios según el grado de cada uno, desempeñando en la persona de Cristo Cabeza las funciones de enseñar, santificar y regir” (can. 1008).

2. Obligaciones

Dentro del ejercicio del ministerio pastoral, los clérigos, además de las obligaciones o deberes comunes a todos los fieles cristianos (cf. cans. 208-223), tienen obligaciones propias que deben conocer, aceptar y cumplir durante toda su vida. (cf. cans. 273-289). Estas obligaciones son las relacionadas con: 1. *la vida espiritual* (can. 276, § 1); 2. *la vida intelectual* (can. 279); 3. *el celibato*, es decir, la *continencia perfecta y perpetua* por el Reino de los cielos (can. 277); 4. *las relaciones con los Superiores (respeto y obediencia al Sumo Pontífice a al Ordinario propio)* (cf. can. 273); 5. *las relaciones con los otros clérigos* con los cuales deben estar unidos entre sí con el vínculo de la fraternidad y de la oración, fomentando la mutua cooperación (can. 275, § 1); 6. *la vida político-social* (cf. cans. 278, § 3; 282, § 2; 285, §§ 1-4; 286; 287, § 1-§ 2; 289, §§ 1-2).

Además, como *pastores*, los ministros sagrados están llamados a cumplir las *funciones de enseñar, santificar y regir* a los integrantes de las comunidades, que el Obispo (o el Superior) les asigna, *aceptando y desempeñando fielmente la tarea pastoral* que les encomiende su Ordinario (can. 274, § 2) y *cumpliendo fielmente y sin cansancio su ministerio pastoral* (can. 276, § 2, 1°).

A estas obligaciones generales hay que añadir las obligaciones propias de los diáconos, los párrocos, los obispos...

7. Cf. J. AUBRY, *La vocación a la vida consagrada*, en AA. VV., *Vocación común y vocaciones específicas. Aspectos teológicos*, vol. II, Atenas, Madrid 1984, págs. 187-221; A. OBERT, *La vocación a la “secularizad” consagrada laical*, ib. págs. 223-244.

3. La vocación al orden sagrado como llamada de Dios, como respuesta humana y como decisión de la Iglesia⁸

La vocación al orden sagrado es una *llamada divina* que requiere una *respuesta humana*, de parte del que ha sido llamado. “La historia de toda vocación sacerdotal, como también de toda vocación cristiana, es la historia de un *inefable diálogo entre Dios y el hombre*, entre el amor de Dios que llama y la libertad del hombre que responde a Dios en el amor” (PDV, n. 36). Estos dos son los aspectos inseparables de la vocación, el don gratuito de Dios y la libertad responsable del hombre.

1) *La vocación al orden sagrado como llamada de Dios*: “Toda vocación cristiana encuentra su fundamento en la elección gratuita y precedente de parte del Padre... Toda vocación cristiana viene de Dios, es don de Dios... Esto que decimos de toda vocación cristiana se realiza de un modo específico en la vocación sacerdotal. Ésta es una llamada, a través del sacramento del Orden recibido en la Iglesia, a ponerse al servicio del Pueblo de Dios con una peculiar pertenencia y configuración con Jesucristo y que da también la autoridad para actuar en su nombre ‘*et in persona*’ de quien es Cabeza y Pastor de la Iglesia” (PDV, n. 35). Esta *intervención libre y gratuita de Dios que llama* es absolutamente prioritaria, anterior y decisiva (ib. n. 36).

2) *La vocación como respuesta del hombre*: La vocación, como llamada de Dios, “espera una respuesta profunda de la conciencia” (PDV, n. 38), de parte de la persona llamada. El ejemplo lo tenemos en la Sagrada Escritura: Dios llama a varias personas y estas responden adhiriéndose a su llamado. Así Abraham, Moisés, Josué, Samuel, David⁹, los Profetas¹⁰, los doce apóstoles y los discípulos¹¹, Pablo¹², María “la criatura que más ha vivi-

8. Cf. J. SAN JOSÉ PRISCO, *La dimensión humana de la formación sacerdotal. Aproximación histórica, aspectos canónicos y estrategias formativas*, Univ. Pontificia, Salamanca 2002, págs. 115-116; F. MANTARAS RUIZ BENDEJO, *Discernimiento vocacional y derecho a la intimidad en el candidato al presbiterado diocesano*, Pont. Università Gregoriana, Roma 2005, págs. 14-22.

9. Cf. M. CONTI, *Las vocaciones individuales en el Antiguo Testamento*, en AA. VV., *Vocación común y vocaciones específicas. Aspectos bíblicos*, vol. I. Atenas, Madrid 1984, págs. 101-139.

10. Cf. A. SICARI, *La vocación de los profetas*, en AA. VV., *Vocación común y vocaciones específicas. Aspectos bíblicos*, vol. I, Atenas, Madrid 1984, págs. 141-163.

11. Cf. S. VIRGULIN, *La vocación de los doce apóstoles y de los discípulos de Jesús*, en AA. VV., *Vocación común y vocaciones específicas. Aspectos bíblicos*, vol. I, Atenas, Madrid 1984, págs. 187-215.

12. Cf. J. PICCA, *La vocación de Pablo y la vocación en Pablo*, en AA. VV., *Vocación común y vocaciones específicas. Aspectos bíblicos*, vol. I, Atenas, Madrid 1984, págs. 217-235.

do la plena verdad de la vocación, porque nadie como Ella ha respondido con un amor tan grande al amor inmenso de Dios" (PDV, n. 36)¹³.

3) *La vocación cómo decisión de la Iglesia*: La vocación al orden sagrado no es solamente una llamada divina y una respuesta humana, sino que requiere también que ésta llamada de Dios se realice por medio de la Iglesia. En efecto, quien ha sentido la llamada de Dios y ha respondido a la misma, debe ser considerado *idóneo* por parte de la autoridad eclesiástica que verificará si el candidato posee el conjunto de cualidades que confirmen su vocación¹⁴.

II. EL REQUISITO DE LA MADUREZ PARA EL SACRAMENTO DEL ORDEN¹⁵

La vocación al orden sagrado, como *respuesta humana* a la *llamada divina*, es una *opción fundamental para toda la vida*. Por eso presupone en el candidato cierta *idoneidad* (cf. cans. 149, § 1; 1052, § 1) (intelectual, espiritual, pastoral...). Uno de los requisitos de esta idoneidad es el de la *madurez psico-física* que debe poseer el candidato para poder acceder al orden

13. Cf. S. M. MEO *La vocación de María*, en Aa. Vv., *Vocación común y vocaciones específicas. Aspectos bíblicos*, vol. I, Atenas, Madrid 1984, págs. 237-255.

14. Cf. F. M. CAPELLO, *Tractatus canonico-moralis de sacramentis*, Roma 1935, págs. 327 ss.

15. Cf. L. M. RULLA, *Psicología profunda y vocación. vol. I: Las personas*, Soc. de Educación Atenas, Madrid 1984; Id., *Antropología de la vocación cristiana. I. Bases interdisciplinarias*, ib. 1990; L. M. RULLA-F. IMODA - F. J. RIDICK, *Structure psychologique et vocation. Motivation d'entrée et de sortie*, Pont. Università Gregoriana, Roma 1993; CEE, *Madurez humana y camino vocacional*, Madrid 2002; R. GEISINGER, *On the requirement of sufficient maturity for candidates to the presbyterate (c. 1031, § 1), with a consideration of canonical maturity and matrimonial jurisprudence (1989-1990)*, Pont. Università Gregoriana, Roma 1999; J. SAN JOSÉ PRISCOS, *La dimensión humana de la formación sacerdotal. Aproximación histórica, aspectos canónicos y estrategias formativas*, Univ. Pontificia, Salamanca 2002; E. J. FERRERAS, *Proceso de maduración personal. Madurez humana y vida consagrada*, Eribesa, Madrid 2005; C. CALCAGNI - E. MEI, *Medicina legale canonistica*, Giuffrè, Milano 2002, págs. 117-126; M. MEDINA BALAM, *Idoneidad para las sagradas órdenes*: Rev. Mexicana de Der. Can. Vol. 7 (2001), págs. 7-36; F. MANTARA RUIZ BERDEJO, *Discernimiento vocacional y derecho a la intimidad en el candidato al presbiterado diocesano*, Pont. Università Gregoriana, Roma 2005; B. GIORDANI, *Respuesta del hombre a la llamada de Dios. Estudio psicológico sobre la vocación*, Soc. de Educación Atenas, Madrid 1983; M. SZENTMÁRTONI, *Fisiología della vocazione religiosa e sacerdotale*, Pont. Università Gregoriana, Roma 2001.

sagrado y para cumplir las tareas inherentes al mismo orden. A lo largo de toda la historia encontramos el requerimiento de este requisito¹⁶.

1. En la Sagrada Escritura

a) Ya en el Antiguo Testamento encontramos prescripciones que requieren en los sacerdotes la *integridad física*. Por ejemplo, en el Levítico leemos: “Yavé dijo a Moisés: ‘Habla a Aarón y dile: Ninguno de tu descendencia, ahora o en el futuro, que tenga una deformidad ofrecerá el alimento de su Dios. Ningún varón que tenga un defecto presentará las ofrendas: ya sea ciego o cojo, desfigurado o desproporcionado, o un hombre que tenga fracturado un pie o una mano, o que sea jorobado, enano o bisojo, sarnoso y tiñoso, o con los testículos aplastados. Ningún descendiente del sacerdote Aarón que tenga un defecto, se acercará para ofrecer a Yavé los sacrificios por el fuego. El que tiene alguna deformidad no ofrecerá el alimento de su Dios; eso sí, lo podrá comer y se alimentará de las cosas santas. Pero, debido a su defecto corporal, no irá hasta el velo ni se acercará al altar; así no profanará mi santuario, porque yo soy Yavé, que a ellos los santifico’. Y Moisés repitió todo esto a Aarón y a sus hijos y a todos los hijos de Israel” (21, 16-24).

b) En el Nuevo Testamento San Pablo establece que: “si alguien aspira al cargo de obispo, no hay duda de que ambiciona algo muy eminente. Es necesario, pues, que el obispo sea irreprochable, casado una sola vez, casto, dueño de sí, de buenos modales, que acoja fácilmente en su casa y con capacidad para enseñar. No debe ser bebedor ni peleador, sino indulgente, amigo de la paz y desprendido del dinero. Que sepa gobernar su propia casa y mantener a sus hijos obedientes y bien criados. Pues si no sabe gobernar su propia casa, ¿cómo podrá guiar a la asamblea de Dios?... Es necesario también que goce de buena fama ante los que no pertenecen a la Iglesia, para que no hablen mal de él y caiga en las redes del diablo. Los diáconos también han de ser respetables y de una sola palabra, moderados en el uso

16. Cf. A. D. BUSSO, *Los escrutinios acerca de la idoneidad de los candidatos*: AADC, vol. V (1998), págs. 165-168; L. SALA BALUST, *La formación clerical. Bosquejo histórico*: Seminarios 22-23 (1964), págs. 11-35; J. SAN JOSÉ PRISCO, *La dimensión humana de la formación sacerdotal. Aproximación histórica, aspectos canónicos y estrategias formativas*, Univ. Pontificia, Salamanca 2002, págs. 23-110; F. MANTARA RUIZ BERDEJO, *Discernimiento vocacional y derecho a la intimidad en el candidato al presbiterado diocesano*, Pont. Università Gregoriana, Roma 2005, págs. 32-104.

del vino..." (1 Tim. 3, 1-8). En la carta a Tito (1, 5-8) afirma que los presbíteros "deben ser hombres intachables, casados una sola vez... el supervisor (u obispo), siendo el encargado de la Casa de Dios, debe ser irreprochable: no debe ser autoritario ni de mal genio, ni bebedor, ni peleador o que busque dinero. Al contrario, que reciba con facilidad en su casa, que sea amigo del bien, hombre de buen juicio, justo, piadoso, dueño de sí mismo".

2. Desde la institucionalización de los Seminarios hasta el Código de 1917

Con la institucionalización de los seminarios y hasta el Código de 1917, a los candidatos al orden sagrado se le requerían, entre otras, las siguientes aptitudes para el ministerio como:

2.1. La idoneidad física

Ausencia de defectos corporales; salud corporal...

2.2. La idoneidad psíquica

Inteligencia suficiente; recta intención de abrazar el estado clerical para siempre; deseos de llegar al sacerdocio; carácter manso y dócil, mente sagaz. En cuanto a lo afectivo los documentos se refieren a este tema "pero de forma indirecta y siempre con la intención de evitar peligros como las amistades consideradas inconvenientes, el trato con las mujeres o los roces entre los mismos alumnos"¹⁷.

2.3. La idoneidad moral

Nacimiento legítimo; sencillez; vida honesta y costumbres probadas: castidad, prudencia, buenos modales, hospitalidad, ilustración, sobriedad en el comer y beber, limpieza y aseo corporal; tener buena fama; comportamiento religioso, la caridad fraterna, la modestia en el vestir, la templanza en el comer y en el beber, la vigilancia de la correspondencia personal, el uso del dinero y la forma de hablar; inocencia de costumbres, probidad de vida. Durante la época del seminario, se observaba detalladamente la vida

17. J. SAN JOSÉ PRISCO, *La dimensión humana de la formación sacerdotal. Aproximación histórica, aspectos canónicos y estrategias formativas*, Univ. Pontificia, Salamanca 2002, pág. 49.

común de los candidatos (sus conversaciones, las relaciones entre ellos, las salidas a la calle, el trato con las mujeres...). Para evitar problemas se condenaban las amistades particulares y peligrosas. La formación humana miraba a hacer del seminarista una persona sociable, educada, con buenos modales, respetuosa con los demás, sin mundanidad ni afeminamiento¹⁸.

2.4. Los no idóneos

No se consideraban idóneos, y por lo tanto no se los aceptaba, a los violentos, codiciosos, jugadores, maldicientes, envidiosos o vengativos, (sobre todo si eran agresivos o injuriosos), a los que no podían guardar la castidad o llevaban vida concubinaría; a los que estaban impedidos por alguna censura eclesiástica¹⁹. Tampoco se aceptaban a los moros, a los herejes y a los judíos.

Las normas y criterios que se manejaban en esta materia, en esta época “podrán reducirse a consejos más bien disciplinares de urbanidad y buenas costumbres y a la exigencia de cualidades humanas básicas... De esta forma, la dimensión humana apenas aparece en los proyectos formativos, salvo como normas externas de conducta que el alumno no debe sobrepasar. Palabras como carácter, madurez personal, realización o afectividad no encuentran reflejo todavía en la legislación”²⁰.

3. La normativa desde el Código de 1917 hasta el Concilio Vaticano II

a) En el título XXI del Libro III, sobre los seminarios, el Código de 1917 establece las normas para la admisión al Seminario de los adolescentes y jóvenes. La mayor parte de estas normas son heredadas de la tradición a la que hemos hecho referencia. Por ejemplo, entre las condiciones humanas requeridas a los candidatos se destaca la importancia de la disciplina, la urbanidad y las buenas costumbres (can. 1369, § 2). Se prohíbe admitir a los

18. Cf. J. SAN JOSÉ PRISCO, *La dimensión humana de la formación sacerdotal. Aproximación histórica, aspectos canónicos y estrategias formativas*, Univ. Pontificia, Salamanca 2002, pág. 28.

19. Cf. J. SAN JOSÉ PRISCO, *La dimensión humana de la formación sacerdotal. Aproximación histórica, aspectos canónicos y estrategias formativas*, Univ. Pontificia, Salamanca 2002, pág. 26.

20. Cf. J. SAN JOSÉ PRISCO, *La dimensión humana de la formación sacerdotal. Aproximación histórica, aspectos canónicos y estrategias formativas*, Univ. Pontificia, Salamanca 2002, pág. 53.

hijos ilegítimos y a los que no tenían motivaciones sobrenaturales (can. 1363 §§ 1-2). No se deben admitir o se deben expulsar los incorregibles, los intelectualmente cortos, los no idóneos por su carácter o costumbres (can. 1371). Corresponde a los superiores del seminario recabar los informes pertinentes (can. 1363, § 2), poniendo la debida precaución cuando se trate de candidatos que han sido expulsados de otros seminarios o de la vida religiosa (can. 1363, § 3).

En el mismo Libro III, en la parte dedicada al sacramento del orden, se establecen los requisitos humanos que debe poseer el candidato y las irregularidades e impedimentos que lo inhabilitan para el ejercicio del ministerio.

Entre los requisitos humanos se destacan la *constante propensión* al estado clerical; la *recta intención* o propósito de procurar la gloria de Dios y la salvación de las almas; la *libertad* para acceder al ministerio, siendo prohibido obligar a alguien a abrazar el estado clerical o impedírselo a quien es idóneo (can. 971); la *edad* entendida no solamente como un determinado número de años, sino como la suficiente capacidad para hacer una deliberación madura acerca de la vocación; la capacidad para observar la *castidad* perpetua. Además se afirma que solamente el *varón bautizado* es el sujeto *capaz* de recibir validamente el orden (can. 968, § 1).

4. A partir del Concilio Vaticano II

Tanto el Magisterio²¹ como el Código de Derecho Canónico de 1983, establecen que, “para cumplir las cargas sacerdotales y para ejercer los deberes pastorales” (OT, n. 6), el candidato debe ser “útil para el ministerio de la Iglesia” (can. 1025, § 2); debe tener “aptitud para el ministerio” (can. 1051, 1°); debe poseer “aquellas virtudes que son más apreciables en la convivencia humana” (can. 245, § 1); debe estar adornado de las “debidas cualidades” (can. 1025, § 1)...

Pero, además, especifican que el candidato debe poseer: 1. *Cualidades físicas* (“conveniente salud física”; “estado de salud física”) (cf. cans.

21. Cf. CONCILIO VATICANO II, *Optatam totius* (28-10-1965); *Presbyterorum ordinis* (7-12-1965); CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Ratio fundamentalis Institutionis Sacerdotalis* (19-3-1985); JUAN PABLO II: *Pastores dabo vobis* (29-3-1992); CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros* (31-1-1994); ID., *El presbítero, maestro de la palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad, ante el tercer milenio* (19-3-1999); ID., *El presbítero, pastor y guía de la comunidad parroquial* (23-11-2001).

241, § 1; 1029; 1051, 1º; OT, n. 6). 2. *Cualidades psíquicas* (“estado de salud psíquica”; “conveniente salud psíquica”; “equilibrio psíquico”; “madurez humana”; “suficiente madurez”; “recta intención”) (cf. cans. 241, § 1; 1029; 1051, 1º; 241, § 1; 244; 1031, § 1; OT, n. 6).

Estas cualidades han sido tratadas ampliamente también por numerosos estudiosos, entre los cuales se destacan Mantara Ruiz-Berdejo F., Rulla, Imoda, Costa, Manenti, Cencini, Prisco²².

1. *Las aptitudes físicas*: son un requisito para la admisión al Seminario (can. 241, § 1) y para la admisión al sacramento del orden (cans. 1029 y 1051). El clérigo debe ser un hombre sano, es decir: a) con un desarrollo anatómico-fisiológico adecuado, y lo suficientemente robusto que le permita cumplir las obligaciones sacerdotales; b) y con una salud buena y sin predisposiciones patológicas congénitas familiares (OT. n. 6; RFIS, n. 14).

2. *La madurez psíquica*: Hay que tener presente que el Código vigente utiliza el termino “madurez” en doble sentido: la *madurez psicológica*, como objetivo a alcanzar en la formación seminarística (cf. can. 244) y la *madurez canónica*, como grado mínimo, “suficiente”, necesario para poder recibir lícitamente el sacramento del orden (cf. can. 1031, 1)²³.

4.1. *La madurez psíquica en general*

Es una realidad compleja y no siempre resulta sencillo precisar su contenido. No obstante se suele considerar maduro el hombre que presenta, entre otras, las siguientes características: equilibrio y armonía en la integración de tendencias y valores²⁴, suficiente estabilidad psicológica y afectiva²⁵, capacidad para tomar decisiones prudentes²⁶, rectitud y objetividad en el modo de juzgar los acontecimientos y las personas, dominio del propio carácter, fortaleza de espíritu, constancia, normal interiorización de las virtudes más

22. Cf. F. MANTARA RUIZ BERDEJO, *Discernimiento vocacional y derecho a la intimidad en el candidato al presbiterado diocesano*, Pont. Università Gregoriana, Roma 2005.

23. La “suficiente madurez” es requerida también para la validez del sacramento del matrimonio (cf. JUAN PABLO II, Discurso a la Rota Romana, 6-2-198: AAS 79, 1987, 1453); para acceder al noviciado (cf. can. 642) y para ingresar a un Instituto Secular (cf. can. 721, § 3).

24. Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal* (11-4-1974), n. 18; *Perfectae caritatis*, n. 18; SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (19-3-1985), n. 39.

25. Cf. OT, n. 11; *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, n. 39.

26. Cf. OT, n. 11.

apreciadas en la convivencia humana y aptitudes de sociabilidad que permitan relacionarse con los hombres²⁷. La madurez “se comprueba, sobre todo, en cierta estabilidad de ánimo, en la facultad de tomar decisiones ponderadas y en el recto modo de juzgar sobre los acontecimientos y los hombres” (OT, n. 11). La estabilidad de ánimo se manifiesta cuando la persona tiene un carácter sereno, calmo, reflexivo, no se deja llevar por impresiones o impulsos primarios. La capacidad para tomar decisiones ponderadas la posee quien no es impulsivo, ni indeciso, sino que es capaz de decidir sin dejarse influenciar por los asuntos. La capacidad de juzgar rectamente sobre acontecimientos y personas se manifiesta en la capacidad de analizar objetivamente la realidad sin dejarse influenciar por la misma. En síntesis, la persona madura ha alcanzado un alto grado de equilibrio mental, consiguiendo integrar las fuerzas y energías psíquicas para poder vivir armónicamente, es capaz de adaptación, tiene control consciente de sus impulsos, utiliza mecanismos de defensa sanos y no patológicos (racionalización, negación, proyección...) frente a las frustraciones, tiene empatía o capacidad de entrar en sintonía con los otros, posee buen concepto de sí y capacidad para tener ideales personales en consonancia con los ideales institucionales propuestos...

4.2. La madurez requerida para el orden sagrado

Es la *madurez racional*, y la *madurez relacional* (afectiva, en general y afectivo-sexual, en particular), ambas dimensiones son *interdependientes*, y la *madurez o capacidad para cumplir*, para ejercer durante toda la vida clerical, el ministerio sagrado.

4.2.1. La madurez racional

Es la suficiente capacidad:

1) *Para conocer y discernir* que es el orden sagrado, cuales son sus objetivos, sus obligaciones esenciales y cuales son las dificultades que conlleva el ministerio clerical.

2) *Para decidir asumir libremente el orden sagrado y sus obligaciones*: La decisión de asumir el estado clerical y sus obligaciones esenciales presupone la *recta intención* de abrazar el estado clerical para siempre. El

27. Cf. OT, n. 11; *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, n. 39; PDV, n. 43; CEE, *La formación para el ministerio presbiteral: Plan de formación para los seminaristas mayores*, Madrid 1997, n. 53.

magisterio de la Iglesia insiste en que el ministerio clerical no puede ser asumido por razones de utilidad personal, sino por el “único y noble deseo de entregarse totalmente al servicio de Dios y a la salvación de las almas”²⁸. “Entiendan los alumnos con toda claridad, dice *Optatam totius*, que no están destinados al mando ni a los honores, sino que se entregan totalmente al servicio de Dios y al ministerio pastoral” (n. 9). Por eso se habla de *recta* intención. “La voluntad recta es aquella que no es torcida, desviada, mentirosa. El sacerdocio debe ser visto sólo como un medio al que Dios llama para alcanzar el fin. No sería recta la intención que busque el presbiterado como un fin en sí mismo. Se dice que cuando una persona tiene recta intención expresa con realismo el motivo que le impulsa a obrar, excluyendo la intención de engañarse a sí mismo y a los demás. Esto no se da cuando el candidato busca el sacerdocio para su interés personal, cuando opta conscientemente por este estado eclesial para solucionar su vida”²⁹.

La intención, además, debe ser *verdadera*, es decir, libre de condicionamientos que le permita al sujeto decidir conscientemente. Según la psicología nuestros comportamientos están motivados por *factores conscientes* pero también por factores *subconscientes e inconscientes*, que pueden condicionar nuestras elecciones. Esto hace que pueden existir personas que *creen tener vocación* al orden sagrado, cuando en realidad no la tienen porque tienen un concepto erróneo de este sacramento, o porque no tienen motivaciones sobrenaturales sino puramente humanas (prestigio, reconocimiento...) o religiosas pero que no responden a los fines del orden sagrado. Es fundamental, entonces, que el candidato acceda al orden sagrado con motivaciones auténticas, adecuadas al sacramento que va a recibir.

4.2.2. *La madurez relacional*

El candidato al ministerio ordenado debe alcanzar también la madurez afectiva.

4.2.2.1. *En general*

La madurez relacional-afectiva supone ser conscientes del puesto central del amor en la existencia humana. En realidad, como señala Juan Pa-

28. Pío XI, Enc. *Ad catholici sacerdotii* (20-12-1935): AAS (1936), n. 40.

29. F. MANTARA RUIZ BERDEJO, *Discernimiento vocacional y derecho a la intimidad en el candidato al presbiterado diocesano*, Pont. Università Gregoriana, Roma 2005, págs. 109-110.

blo II en la encíclica *Redemptor hominis*, “el hombre no puede vivir sin amor. El permanece para sí mismo un ser incomprensible, su vida está privada de sentido si no se le revela el amor, si no se encuentra con el amor, si no lo experimenta y no lo hace propio, si no participa en él vivamente” (n. 274).

San Pablo, en el “himno a la caridad” (1 Cor. 13, 1-13), indica algunas características del amor verdadero, sinónimo de madurez psíquica y espiritual: “El amor es paciente y muestra comprensión. El amor no tiene celos, no aparenta ni se infla. No actúa con bajeza ni busca su propio interés, no se deja llevar por la ira y olvida lo malo. No se alegra de lo injusto, sino que se goza en la verdad. Perdura a pesar de todo, lo cree todo, lo espera todo y lo soporta todo. El amor nunca pasará”. En su Carta a los Filipenses (2, 1-8), sigue diciendo: “les ruego que hagan perfecta mi alegría, permaneciendo bien unidos. Tengan un mismo amor, un mismo corazón, un mismo pensamiento. No hagan nada por interés ni por vanidad, y que la humildad los lleve a estimar a los otros como superiores a ustedes mismos. Que cada uno busque no solamente su propio interés, sino también el de los demás. Vivan con los mismos sentimientos que hay en Cristo Jesús. Él, que era de condición divina, no consideró esta igualdad con Dios como algo que debía guardar celosamente: al contrario, se anonadó a sí mismo, tomando la condición de servidor y haciéndose semejante a los hombres. Y presentándose con aspecto humano, se humilló hasta aceptar por obediencia la muerte y muerte de cruz”.

La capacidad de relacionarse con los demás, el ser “hombre de comunión”, es un elemento verdaderamente esencial para quien ha sido llamado a ser responsable de una comunidad. “Esto exige que el sacerdote no sea arrogante ni polémico, sino afable, hospitalario, sincero en sus palabras y en su corazón, prudente y discreto, generoso y disponible para el servicio, capaz de ofrecer personalmente y de suscitar en todos relaciones leales y fraternas, dispuesto a comprender, perdonar y consolar (cf. *1 Tim.* 3, 1-5; *Tit.* 1, 7-9). La humanidad de hoy, condenada frecuentemente a vivir en situaciones de masificación y soledad sobre todo en las grandes concentraciones urbanas, es sensible cada vez más al valor de la comunión: éste es hoy uno de los signos más elocuentes y una de las vías más eficaces del mensaje evangélico” (PDV, n. 43).

4.2.2.2. En particular

La madurez relacional consiste en la *aceptación y la adhesión a la autoridad de la Iglesia (Sumo Pontífice, Obispo propio...) y a su Magiste-*

rio. Todos los fieles cristianos “están obligados a observar siempre la comunión con la Iglesia, incluso en su modo de obrar” (can. 209, § 1). Esta comunión se realiza *por los vínculos de la profesión de fe, de los sacramentos y del régimen eclesiástico, es decir, de la obediencia a los sagrados Pastores*” (can. 205; cf. *Lumen Gentium*, n. 14)³⁰. No es suficiente una adhesión racional al Magisterio de la Iglesia. Esta adhesión a la Iglesia y a sus autoridades debe ser, como expresa San Agustín, una adhesión del “corazón” a través de la caridad (Cf. *Lumen Gentium*, n. 12, 2). No se da ministerio sacerdotal sino en la comunión con el Sumo Pontífice y con el Colegio Episcopal, en particular con el propio Obispo diocesano, a los que se han de reservar el respeto filial y la obediencia prometidos en el rito de la ordenación. Se trata, pues, de una comunión jerárquica, es decir, de una comunión en la jerarquía tal como ella está internamente estructurada. El *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros*, de la Congregación para el Clero (31-1-1994), especifica:

1) *Comunión con el Romano Pontífice*: “Cada presbítero ha de tener un profundo, humilde y filial vínculo de caridad con la persona del Santo Padre y debe adherir a su ministerio petrino –de magisterio, de santificación y de gobierno– con docilidad ejemplar” (n. 24).

2) *Comunión con el propio Obispo*: Los sacerdotes deben estar “adheridos al propio Obispo como fieles cooperadores” (OT, n. 9). “El presbítero realizará la comunión requerida por el ejercicio de su ministerio sacerdotal por medio de su fidelidad y de su servicio a la autoridad del propio Obispo. Para los pastores más expertos, es fácil constatar la necesidad de evitar toda forma de subjetivismo en el ejercicio de su ministerio, y de adherir corresponsablemente a los programas pastorales. Esta adhesión, además de ser expresión de madurez, contribuye a edificar la unidad en la comunión, que es indispensable para la obra de la evangelización. Respetando plenamente la subordinación jerárquica, el presbítero ha de ser promotor de una relación afable con el propio Obispo, lleno de sincera confianza, de amistad cordial, de un verdadero esfuerzo de armonía, y de una convergen-

30. Cf. P. ERDO P., *Il cattolico, il battezzato e il fedele in piena comunione con la Chiesa cattolica. Osservazioni circa la nozione di “cattolico” nel CIC (a proposito dei cc. 11 e 96)*: Periodica, LXXXVI (1997), págs. 213-240; V. DE PAOLIS, *Communio in Novo Codice Iuris Canonici*: Periodica, LXXVII (1988), págs. 521-552; R. CORONELLI, *Incorporazione alla Chiesa e comunione. Aspetti teologici e canonici dell'appartenenza alla Chiesa*, Pont. Univ. Gregoriana, Roma 1999.

cia ideal y programática, que no quita nada a una inteligente capacidad de iniciativa personal y empuje pastoral" (n. 24).

3) *Comunión con los otros clérigos*: La madurez relacional consiste también en la capacidad para vivir en unión con los hermanos en el ministerio sagrado, dando "testimonio de aquella unidad, por la cual los hombres son atraídos a Cristo" (OT, n. 9). "Por la fuerza del sacramento del Orden, 'cada sacerdote está unido a los demás miembros del presbiterio por particulares vínculos de caridad apostólica, de ministerio y de fraternidad'. El presbítero está unido al 'Ordo Presbyterorum': así se constituye una unidad, que puede considerarse como verdadera familia, en la que los vínculos no proceden de la carne o de la sangre sino de la gracia del Orden...Por tanto, la fraternidad sacerdotal y la pertenencia al presbiterio son elementos característicos del sacerdote. Con respecto a esto, es particularmente significativo el rito —que se realiza en la ordenación presbital— de la imposición de las manos por parte del Obispo, al cual toman parte todos los presbíteros presentes para indicar, por una parte, la participación en el mismo grado del ministerio, y por otra, que el sacerdote no puede actuar solo, sino siempre dentro del presbiterio, como hermano de todos aquellos que lo constituyen" (n. 25).

"El presbiterio es el lugar privilegiado en donde el sacerdote debiera poder encontrar los medios específicos de santificación y de evangelización —sigue diciendo este Documento—; allí mismo debiera ser ayudado a superar los límites y debilidades propios de la naturaleza humana, especialmente aquellos problemas que hoy día se sienten con particular intensidad. El sacerdote, por tanto, hará todos los esfuerzos necesarios para evitar vivir el propio sacerdocio de modo aislado y subjetivista, y buscará favorecer la comunión fraterna dando y recibiendo de sacerdote a sacerdote el calor de la amistad, de la asistencia afectuosa, de la comprensión, de la corrección fraterna, bien consciente de que la gracia del Orden 'asume y eleva las relaciones humanas, psicológicas, afectivas, amistosas y espirituales...', y se concreta en las formas más variadas de ayuda mutua, no sólo espirituales sino también materiales'. Todo esto se expresa en la liturgia de la Misa in Cena Domini del Jueves Santo, la cuál muestra cómo de la comunión eucarística —nacida en la Última Cena— los sacerdotes reciben la capacidad de amarse unos a otros como el Maestro los ama" (n. 27).

"El profundo y eclesial sentido del presbiterio, no sólo no impide sino que facilita las responsabilidades personales de cada presbítero en el cumplimiento del ministerio particular, que le es confiado por el Obispo. La

capacidad de cultivar y vivir maduras y profundas amistades sacerdotales se revela fuente de serenidad y de alegría en el ejercicio del ministerio; las amistades verdaderas son ayuda decisiva en las dificultades y, a la vez, ayuda preciosa para incrementar la caridad pastoral, que el presbítero debe ejercitar de modo particular con aquellos hermanos en el sacerdocio, que se encuentren necesitados de comprensión, ayuda y apoyo" (n. 28).

4) *Comunión con los fieles cristianos*: "Hombre de comunión, el sacerdote no podrá expresar su amor al Señor y a la Iglesia sin traducirlo en un amor efectivo e incondicionado por el Pueblo cristiano, objeto de sus desvelos pastorales. Como Cristo, debe hacerse 'como una transparencia suya en medio del rebaño' que le ha sido confiado, poniéndose en relación positiva y de promoción con respecto a los fieles laicos. Ha de poner al servicio de los laicos todo su ministerio sacerdotal y su caridad pastoral, a la vez que les reconoce la dignidad de hijos de Dios y promueve la función propia de los laicos en la Iglesia... En cuanto reúne la familia de Dios y realiza la Iglesia-comunión, el presbítero pasa a ser el pontífice, aquel que une al hombre con Dios, haciéndose hermano de los hombres a la vez que quiere ser su pastor, padre y maestro... De ese modo, el presbítero, puesto al servicio del Pueblo de Dios, se presentará como experto en humanidad, hombre de verdad y de comunión y, en fin, como testigo de la solicitud del Único Pastor por todas y cada una de sus ovejas. La comunidad podrá contar, segura, con su dedicación, con su disponibilidad, con su infatigable obra de evangelización y, sobre todo, con su amor fiel e incondicionado. El sacerdote, por tanto, ejercerá su misión espiritual con amabilidad y firmeza, con humildad y espíritu de servicio; tendrá compasión de los sufrimientos que aquejan a los hombres, sobre todo de aquellos que derivan de las múltiples formas -viejas y nuevas-, que asume la pobreza tanto material como espiritual. Sabrá también inclinarse con misericordia sobre el difícil e incierto camino de conversión de los pecadores: a ellos se prodigará con el don de la verdad; con ellos ha de llenarse de la paciente y animante benevolencia del Buen Pastor, que no reprocha a la oveja perdida sino que la carga sobre sus hombros y hace fiesta por su retorno al redil (cf. *Lc* 15, 4-7)" (n. 30).

4.2.3. *La madurez afectivo-sexual*

En general, esta madurez consiste en poseer las características físicas (cromosómicas, hormonales, anatomo-fisiológicas) y psíquicas (heterosexualidad) propias del varón y la mujer normales. Eso implica haber supera-

do las etapas autoerótica y homoerótica, considerando al matrimonio como meta natural de la vocación al amor heterosexual.

En el clérigo también las características de la madurez afectivo-sexual son las mismas que hemos señalado. Pero, a diferencia de la mayoría de las personas que tienen al matrimonio como meta natural de su vocación al amor heterosexual, el clérigo debe amar a los fieles cristianos que le son asignados, en el contexto del *celibato*³¹. Por lo tanto, la *madurez afectivo-sexual requerida para el orden sagrado* es la capacidad de *querer a los demás en el contexto del celibato*. Esto supone también en él haber superado la *etapa autoerótica*³² y que tenga *capacidad probada del autocontrol*. “Quien no tuviera una afectividad y sexualidad bien integrada en su propia personalidad, bajo todos sus aspectos, no podría acceder a la ordenación sacerdotal que comporta la libre aceptación del celibato. Por otro lado, la madurez vendrá favorecida por el cultivo de toda relación positiva y cordial, de amistad, de diálogo y colaboración con los compañeros de la comunidad y con cualquier persona en el ámbito pastoral. En ese mismo trato, quien está llamado al amor célibe deberá saber detectar y superar aquellas formas de relación particular o exclusiva que impiden la libertad del corazón y la universalidad del amor” (n. 59).

Esta madurez capacitará al clérigo “para situarse en una relación correcta con hombres y mujeres, desarrollando en él un verdadero sentido de la paternidad espiritual en relación con la comunidad eclesial que le será confiada”³³.

31. Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros* nn. 57-60.

32. F. MANTARA RUIZ BERDEJO, *Discernimiento vocacional y derecho a la intimidad en el candidato al presbiterado diocesano*, Pont. Università Gregoriana, Roma 2005, págs. 186-188; M. TEJERA DE NEER, *L'autoerotismo nei seminaristi*, en AA. VV., *Elementi di medicina e di psicologia pastorale*, t. II, OARI, Varese 1969, págs. 263-268; L. CICCONE, *Etica sessuale. Persona, matrimonio, vita verginale*, ARES, Milano 2004, págs. 485-486.

33. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Sobre los criterios de discernimiento vocacional con respecto a las personas homosexuales de cara a su admisión al seminario y a las órdenes sagradas*. Cf. también: CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio Dives Ecclesiae para el ministerio y la vida de los presbíteros* (31 de marzo de 1994), n. 58.

4.3. La capacidad o madurez para cumplir con las obligaciones esenciales del orden sagrado durante toda la vida

Además de ser capaz de asumir los valores del orden sagrados, el candidato debe ser capaz también de vivir una vida basada en esos valores vocacionales libremente aceptados, siendo capaz de cumplirlos y seguir creciendo en ellos también después de la ordenación.

4.4. El requisito de la libertad

“Es necesario que quien va a ordenarse, dice el can. 1026, goce de la debida libertad”. La libertad es el elemento esencial para que la vocación al orden sagrado sea una verdadera respuesta humana al llamado de Dios porque, para poder asumir y cumplir con la vida clerical y sus obligaciones esenciales, el llamado al orden sagrado debe ser *libre*. La libertad es esencial para la vocación. “En la vocación brillan a la vez el amor gratuito de Dios y la exaltación de la libertad del hombre; la adhesión a la llamada de Dios y su entrega a Él” (PDV, n. 36).

Por libertad humana se entiende el principio y la fuerza del “don responsable de sí mismo” (PDV, n. 37). La libertad, como respuesta positiva al llamado de Dios, “se califica como adhesión personal profunda, como donación de amor –o mejor como re-donación al Donador: Dios que llama–, esto es, como oblación. ‘A la llamada –decía Pablo VI– corresponde la respuesta. No puede haber vocaciones, si no son libres, es decir, si no son ofrendas espontáneas de sí mismo, conscientes, generosas, totales... Oblaciones; éste es prácticamente el verdadero problema... Es la voz humilde y penetrante de Cristo, que dice, hoy como ayer y más que ayer: ven. La libertad se sitúa en su raíz más profunda: la oblación, la generosidad y el sacrificio’ (Mensaje para la V Jornada mundial de oración para las vocaciones sacerdotales, 19-4-1968). La oblación libre, que constituye el núcleo íntimo y más precioso de la respuesta del hombre a Dios que llama, encuentra su modelo incomparable, más aún, su raíz viva, en la oblación libérrima de Jesucristo –primero de los llamados– a la voluntad del Padre: ‘Por eso, al entrar en este mundo, dice Cristo: *No has querido sacrificio ni oblación, pero me has formado un cuerpo ... Entonces yo dije: He aquí que vengo, oh Dios, para hacer tu voluntad*’ (Heb 10, 5.7)” (PDV, n. 36).

La libertad es la capacidad para autodeterminarse. Esto implica *ausencia de condicionamientos internos y externos*: “En la elección del estado de vida, todos los fieles tienen el derecho a ser inmunes de cualquier coacción” (can. 219).

4.4.1. *Condicionamientos internos*

“El candidato al presbiterado debe recibir la vocación sin imponer sus propias condiciones personales, sino aceptando las normas y condiciones que pone la misma Iglesia, por la responsabilidad que a ella compete” (PDV, n. 35). “Si la vocación sacerdotal testimonia, de manera inequívoca, la primacía de la gracia, la decisión libre y soberana de Dios de llamar al hombre exige respeto absoluto, y en modo alguno puede ser forzada por presiones humanas, ni puede ser sustituida por decisión humana alguna” (PDV, n. 36).

4.4.2. *Condicionamientos externos*

“Es necesario que quien va a ordenarse goce de la debida libertad; está terminantemente prohibido obligar a alguien, de cualquier modo y por cualquier motivo, a recibir las órdenes, así como apartar de su recepción a uno que es canónicamente idóneo” (can. 1026).

La libertad es un elemento o condición esencial para todo acto jurídico en general. Por eso: “Se tiene como no realizado el acto que una persona ejecuta por una violencia exterior a la que de ningún modo ha podido resistir” (can. 125, § 1). “El acto realizado por miedo grave injustamente infundido, o por dolo, es válido, a no ser que el derecho determine otra cosa; pero puede ser rescindido por sentencia del juez, tanto a instancia de la parte lesionada o de quienes le suceden en su derecho, como de oficio” (§ 2).

4.5. *El requisito de la edad*

La madurez requerida para el orden sagrado, tanto racional como relacional, como la madurez para cumplir lo asumido libremente, se supone lograda a cierta edad que para el Código es la de los 25 años cumplidos para el presbiterado (can. 1031, § 1); 23 años para el diaconado transeúnte (can. 1031, § 1); 25 años para el diaconado permanente de los célibes (can. 1031, § 2) y 35 años para el diaconado permanente de los casados, juntamente con el consentimiento de la mujer (can. 1031, § 2. Cf. también: *Normas básicas de la formación de los diáconos permanente* n. 35); 35 años para el episcopado (can. 378, § 1, 3º). Las Conferencias Episcopales pueden establecer normas por las que se requiera una edad superior para recibir el presbiterado o el diaconado permanente (can. 1031, § 3). Queda reservada a la Sede Apostólica la dispensa de la edad requerida según los §§ 1 y 2, cuando el tiempo sea superior a un año (can. 1031, § 4)³⁴.

34. Cf. D. CENALMOR, *Comentario al can. 1031*, en AA. Vv., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III/1, EUNSA, Pamplona 1997, págs. 955-957.

III. LA INCAPACIDAD PARA RECIBIR Y PARA EJERCER EL ORDEN SAGRADO³⁵

Para conferir lícitamente las órdenes sagradas, se requiere que el candidato no esté afectado por ninguna irregularidad o impedimento (cf. can. 1025, § 1). Se habla de "impedimento" cuando el mismo es simple o temporáneo, y de "irregularidad" cuando el impedimento es perpetuo (cf. can. 1040)³⁶.

1. Incapacidad física

El Código de 1917 decía que eran irregulares para ordenarse quienes padecían un defecto físico por el cual no podían ejercer con dignidad el ministerio (cf. can. 984, § 2). En estos casos, sin embargo, la dispensa se otorgaba con facilidad³⁷.

El Código vigente no hace alusión a la irregularidad por defecto físico. Pero queda vigente, como hemos visto, la exigencia de salud física como *requisito de admisión al Seminario y al sacramento del orden*.

En el caso de los *minusválidos*, si pueden cumplir muchas de las funciones o obras de apostolado, pueden ser considerados aptos para la ordenación³⁸. Lo mismo vale para los *sordomudos* si pueden pronunciar de manera conveniente las fórmulas sacramentales³⁹. En cuanto a la *epilepsia*, habría que estudiar cada caso, teniendo en cuenta que el diagnóstico depende de la etiología (causa) y de las características fisiopatológicas de cada caso (forma). Hay que tener en cuenta que la crisis epiléptica se produce como consecuencia de una descarga cerebral anómala, pudiendo dejar en la persona secuelas cerebrales graves. Desde el punto de vista caracterológico, el epiléptico es una persona egocéntrica, impulsiva, irritable, meticulosa, de humor inconstante, emocionalmente incontinida. En el caso de los que sufren *síndrome de inmunodeficiencia adquirida* (SIDA), algunos consideran que su incapacidad para el orden sagrado no es tan evidente porque pueden

35. Cf. P. PAVANELLO, *Irregolarità e impedimenti a ricevere l'ordine sacro*: Quaderni de Diritto Ecclesiale 3, 1999, págs. 279-296.

36. Cf. J.M. GONZÁLEZ DEL VALLE, *Comentario al can. 1040*, en AA. VV., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III/1, EUNSA, Pamplona 1997, págs. 973-976.

37. Cf. A. GORINI, *Ordine sacro e difetti fisici nella nuova legislazione canonica: prime osservazioni*: MonEccI 109 (1984), págs. 167-170.

38. Cf. *Communicationes* 10 (1978), págs. 196-197.

39. Cf. F. MARCHISANO, *Possono i sordomuti essere ordinati sacerdoti?*: Sem. 18 (1966), págs. 417-430.

tener buena salud⁴⁰. Sin embargo, el riesgo es muy grande porque la enfermedad tiene un período de incubación de 5-7 años y, una vez que los síntomas se manifiestan (linfopatías, cáncer...), la situación se hace muy grave⁴¹. En el caso de los candidatos al sacerdocio que están afectados de *celiosis* o sufren *alcoholismo* o *enfermedad análoga*, “dada la centralidad de la celebración de la eucaristía en la vida sacerdotal, no pueden ser admitidos a las órdenes sagradas”⁴².

Cuando hay sospechas de la existencia de problemas hereditarios, conviene que el Superior recurra a un médico de confianza para que compruebe su existencia y el grado de gravedad. En estos casos será el Obispo que decidirá la admisión o no de estas personas, después de haber consultado a un perito médico.

2. Incapacidad psíquica

2.1. Para recibir las órdenes

El Código establece que:

*Son irregulares para recibir las órdenes sagradas: quienes padecen alguna forma de amencia u otra enfermedad psíquica por la cual, según el parecer de los peritos, quedan incapacitados para desempeñar rectamente el ministerio (can. 1041, 1º)*⁴³.

2.2. Para ejercer las órdenes

El Código establece que:

Están impedidos para ejercer las órdenes recibidas: quienes sufren de amencia o de otra enfermedad psíquica de la

40. Cf. J. D. ANDERSON, *The AIDS virus: canonical implications of seropositivity for admisión to seminary an religious life*, Roma 1988, pág. 48.

41. Cf. F. MANTARA RUIZ BERDEJO, *Discernimiento vocacional y derecho a la intimidad en el candidato al presbiterado diocesano*, Pont. Università Gregoriana, Roma 2005, págs. 115-116.

42. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta circular a los Presidentes de las Conferencias Episcopales* (9-6-1995), Prot. N. 89/78.

43. Cf. J.M. GONZÁLEZ DEL VALLE, *Comentario al can. 1041*, en AA. Vv., *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, vol. III/1, EUNSA, Pamplona 1997, págs. 977-982.

que se trata en el can. 1041, 1º, hasta que el Ordinario, habiendo consultado a un experto, les permita el ejercicio del orden (can. 1044, § 2, 2º)⁴⁴.

Ya hemos aclarado en otras oportunidades que las expresiones “amencia” y “demencia” no se usan más en psiquiatría y que hablar siempre de “enfermedad psíquica” no es correcto, porque este término se utiliza solamente para los Trastornos psicóticos y demenciales de la Personalidad, que presentan cierto grado de deterioro físico-psíquico. Dado que en psiquiatría hay una falta de uniformidad de criterios para utilizar la misma terminología referida a los trastornos psíquicos y acerca de su clasificación, hemos propuesto utilizar la expresión “Trastornos de la Personalidad” para referirnos a todos los trastornos psíquicos, clasificándolos en dos grandes grupos: *I – Trastornos de la Personalidad con predominio de síntomas generales: 1) Neuróticos. 2) Borderlines. 3) Psicóticos. 4) Demenciales. II – Trastornos de la Personalidad con predominio de síntomas afectivo-sexuales: 1) Las parafilias: exhibicionismo; fetichismo; pedofilia; priapismo; voyeurismo; escatología telefónica; necrofilia; zoofilia; coprofilia. 2) Los trastornos de la identidad sexual: homosexualidad; bisexualidad; transexualismo-transformismo-travestismo; hermafroditismo⁴⁵.*

Algunos candidatos presentan cierto grado de *inmadurez de su personalidad* la cual suele manifestarse a través de fijaciones, regresiones, inestabilidad afectiva, dependencia afectiva (necesidad excesiva de protección; dependencia exagerada de las figuras parentales; falta de autonomía), la limitación del interés hacia la propia persona (narcisismo, egoísmo u egocentrismo), un estado de inseguridad, falta de responsabilidad, un deficiente control emotivo con fenómenos de hipersensibilidad, etc. La persona inmadura manifiesta un estado habitual de confusión y de insatisfacción, interca-

44. Cf. J.M. GONZÁLEZ DEL VALLE, *Comentario al can. 1041*, en AA. Vv., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III/1, EUNSA, Pamplona 1997, págs. 988-991.

45. Cf. C. BACCIOLI, *Aportes de las ciencias psicológicas (psicología, psicopatología, psiquiatría) para la comprensión del concepto canónico “causas naturae psychicae” (can. 1095, 3º)*, EDUCA, Buenos Aires 2002, págs. 171-178; ID., *Algunas pautas desde la psicología para precisar el alcance de la expresión “causas de naturaleza psíquica” (can. 1095, 3º)*, en AA. Vv., *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio (Actas del Xº Congreso Internacional de Derecho Canónico, Pamplona septiembre de 1998)*, EUNSA, Pamplona 2000, págs. 873-885; ID., *Propuestas desde la psicología para unificar criterios en la aplicación del can. 1095: AADC*, vol. VIII (2001), págs. 111-128.

lado por momentos de euforia. Su indecisión hace que no tome decisiones conscientes y libres frente a las responsabilidades. El estado de frustración continua le produce actitudes agresivas. Replegada sobre sí misma, la persona inmadura es insensible a los problemas de los otros, insegura, temerosa por el porvenir, rígida en su estructura psíquica e incapaz de adaptarse a situaciones nuevas⁴⁶. En estos casos conviene que el Superior recurra a la ayuda de un perito (psicólogo, psiquiatra) para determinar si la inmadurez que presenta el candidato es propia de la edad o si, por el contrario, es síntoma de algún Trastorno de la Personalidad.

Los Trastornos de la Personalidad que pueden causar irregularidad para recibir las órdenes sagradas son los trastornos muy graves, es decir, los trastornos borderlines (vertiente psicótica), los psicóticos (paranoia; esquizofrenia) y los trastornos demenciales...

Los Trastornos de la Personalidad que impiden ejercer las ordenes sagradas son los trastornos neuróticos (el distímico, el obsesivo-compulsivo; el dependiente...); los trastornos borderlines (el maniaco-depresivo; el esquizoide; el esquizotípico; el paranoide; el narcisista; el antisocial; el histriónico; los trastornos ligados al consumo de sustancias; el alcoholismo...) y los trastornos psicóticos (esquizofrenia; paranoia...) y los trastornos demenciales.

En cuanto a los Trastornos de la Personalidad con predominio de síntomas afectivo-sexuales, dijimos que la persona es madura sexualmente si su cuerpo tiene los componentes biológicos, anatómicos y fisiológicos propios de su sexo, y si su dimensión psico-afectiva está orientada heterosexualmente. Por lo tanto los hermafroditas, los travestis, los transexuales, los homosexuales, los pederastas-pedófilos no pueden ni deben ser ordenados.

En el caso del *hermafroditismo*, en el pasado algunos autores han afirmado que habrá que ver el sexo que prima: si es el del varón, el hermafrodita puede ser ordenado. Les corresponde a los médicos aclarar esta cuestión mediante un examen médico⁴⁷. Nosotros somos de la opinión que existe incompatibilidad entre este trastorno y el orden sagrado⁴⁸. Lo mismo vale para el *travestismo* y el *transexualismo*.

46. Cf. M. SZENTMÁRTONI, *Psicología della vocazione religiosa e sacerdotale*, Roma 2001, pág. 81.

47. Cf. F. M. CAPPELLO, *Summa iuris canonici*, vol. II, Roma 1939, n. 355; F. BLANCO NÁJERA, *El Código de Derecho Canónico*, Tomo II: Derecho sacramental, Cádiz 1945, pág. 182.

48. Cf. M.F. FRAGGIONI, *Il transessualismo: questioni antropologiche, etiche e canoniche* : Antonianum LXXV, fasc. 2 (2000), págs. 277-310.

En el tema de la *homosexualidad* y la *pedofilia-pederastía*, la Iglesia establece la no admisión al Seminario y a las órdenes sagradas de las personas que sufren estos trastornos.

Acerca de la *homosexualidad*, la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, en respuesta a la pregunta de algún Obispo: *si es lícito que un Obispo diocesano ordene al sagrado presbiterado a un varón que manifieste propensiones llamadas homosexuales*, en la *Carta del 16 de mayo de 2002*, sobre la idoneidad de ordenar sacerdotes a hombres con tendencia homosexual contestaba: "La ordenación al diaconado o al presbiterado de hombres homosexuales es absolutamente desaconsejable e imprudente y, desde el punto de vista pastoral, muy arriesgada. Una persona homosexual o con tendencia homosexual no es, por lo tanto, idónea para recibir el sacramento del Orden sagrado".

Por su parte la Congregación para la Educación Católica, *Instrucción "Sobre los criterios de discernimiento vocacional concernientes a las personas con tendencias homosexuales en vistas a su admisión al seminario y a las Órdenes Sagradas"* (4 de noviembre de 2005): "este Dicasterio, de acuerdo con la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, considera necesario afirmar claramente que la Iglesia, respetando profundamente a las personas en cuestión, no puede admitir al Seminario y a las Órdenes sagradas a aquellos que practican la homosexualidad, presentan tendencias homosexuales profundamente arraigadas o apoyan la así llamada cultura gay. Las personas mencionadas se encuentran, de hecho, en una situación que obstaculiza gravemente establecer una correcta relación con hombres y mujeres. No se pueden descuidar las consecuencias negativas que pueden derivar de la Ordenación de personas con tendencias homosexuales profundamente arraigadas. Si, en cambio, se tratase de tendencias homosexuales que fuesen solo expresión de un problema transitorio, como, por ejemplo, aquello de una adolescencia aún no terminada, estas deben estar claramente superadas al menos tres años antes de la Ordenación diaconal"⁴⁹. Lo mismo para la pedofilia-pederastía.

Los Trastornos de la Personalidad pueden afectar tanto a la capacidad del candidato para asumir, a través de su consentimiento libre y consciente, las obligaciones inherentes al ministerio, como a su capacidad para cumplir-

49. Para un análisis de este documento, cf. A. D. BUSO, *La homosexualidad y el orden sagrado*, en este mismo número.

las durante la vida ministerial. Algunos autores han comparado esto en analogía con la incapacidad para el matrimonio⁵⁰.

Hay que aclarar que “la provisión de un oficio eclesiástico hecha a favor de quien carece de las cualidades requeridas, solamente es inválida cuando tales cualidades se exigen expresamente para la validez de la provisión por el derecho universal o particular, o por la ley de fundación; en otro caso, es válida, pero puede rescindirse por decreto de la autoridad competente o por sentencia del tribunal administrativo” (can. 149, § 2). “La ordenación sagrada, una vez recibida válidamente, nunca se anula. Sin embargo, un clérigo pierde el estado clerical: por sentencia judicial o decreto administrativo, en los que se declare la invalidez de la sagrada ordenación” (can. 290, 1º). La invalidez de la ordenación podría ser declarada si el ordenado se recibió padeciendo un Trastorno de la Personalidad cuya gravedad clínica lo privó de la debida libertad para decidir o para cumplir las obligaciones esenciales del ministerio clerical. También si el candidato fue obligado a ordenarse. Por lo tanto, así como todos los fieles tienen derecho a ser inunes de cualquier coacción en la elección del estado de vida (can. 219), “está terminantemente prohibido obligar a alguien, de cualquier modo y por cualquier motivo, a recibir las órdenes...” (can. 1026)⁵¹.

Según el can. 10 “se han de considerar invalidantes o inhabilitantes tan sólo aquellas leyes en las que expresamente se establece que un acto es nulo o una persona es inhábil”. Ahora bien el can. 1026, según el cual “es necesario que quien va a ordenarse goce de la debida libertad”, no dice expresamente si esta libertad es requerida para la licitud o la validez de la ordenación. Por lo tanto deberíamos afirmar que, aún en el caso que faltase la plena libertad, la ordenación debe considerarse válida.

50. Cf. Por ejemplo, J. M. SERRANO RUIZ, *Algunas observaciones sobre los casos de dispensa de las obligaciones derivadas de la S. Ordenación desde la analogía con las causas de nulidad de matrimonio por incapacidad psíquica*, en AA. VV., *Sacramenti. Liturgia. Cause dei Santi*, Compagnia Notizie-ECS Ed. Comunicazioni Sociali, Napoli 1992, págs. 89-123.

51. Cf. J. L. GUTIÉRREZ, *Comentario al can. 1026*, en AA. VV., *Código de Derecho Canónico*, EUNSA, Pamplona 2001, págs. 635-636; D. CENALMAR, *Comentario al can. 1026*, en AA. VV., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III/1, EUNSA, Pamplina 1997, págs. 939-941; T. RINCÓN-PÉREZ, *Disciplina canónica del culto divino*, en J.J. ARRIETA J. CALVO ÁLVAREZ-C. DIEGO LORA, *Manual de Derecho Canónico*, Pamplona 1991, págs. 545-676.

Sin embargo, la doctrina actual considera que para que el sacramento sea válido se exige de parte del sujeto cierta intención de recibir el sacramento⁵². Recordamos que el can. 124, § 1 dice: “Para que un acto jurídico sea válido, se requiere que haya sido realizado por una persona capaz, y que en el mismo concurren los elementos que constituyen esencialmente ese acto, así como las formalidades y requisitos impuestos por el derecho para la validez del acto”. Por lo tanto, si la falta de libertad hizo que el candidato excluyera la intención de recibir el orden sagrado, la ordenación es nula. “En los casos en los que no se respeta esta libertad y se ejerciera sobre el candidato coacciones físicas o psicológicas, la ordenación sería ilícita, y en algunos casos, cuando falte del todo la intención habitual para ordenarse, sería nula. Decimos por tanto que la coacción física comportar la invalidez de la ordenación si llegara a determinar de tal modo la voluntad del sujeto que anulara el acto humano, o se la presión fuera tal que llevara al sujeto a simular o fingir externamente su ordenación, excluyendo la intención de recibir el sacramento. El defecto de libertad hace nula la ordenación, cuando produce una falta total de intención de ser ordenado por parte del candidato. Si la persona se ordenara únicamente por coacción psicológica sin la intención habitual para hacerlo, la ordenación sería nula en base al can. 124, § 1 en cuanto que faltaría un elemento esencial constitutivo del acto”⁵³.

Se considera que no existe intención también en el caso de la violencia física, a la que el candidato no pudo resistir. Esta violencia es causa suficiente para una ordenación nula⁵⁴. Siendo la intención requisito indispensable para la ordenación, si no está presente porque alguna causa psicológica (violencia, miedo, dolo...) la ha anulado, la ordenación es nula.

Pero el miedo no hace nula la ordenación si el candidato hubiera tenido alguna voluntad a favor de ella. Las presiones externas (familiares, sociales, ambientales...) hacen ilícita la ordenación pero no la anulan.

Para que el Obispo pueda ordenar a un candidato que sufre un Trastorno de la Personalidad o para permitirle ejercer el ministerio sagrado, después de haber consultado al perito, debe tener la certeza de que el Trastor-

52. Cf. G. P. MONTINI, *La verifica della formazione alla vigilia dell'ordinazione*: QDE 3 (1990), pág. 53.

53. F. MANTARA RUIZ BERDEJO, *Discernimiento vocacional y derecho a la intimidad en el candidato al presbiterado diocesano*, Pont. Università Gregoriana, Roma 2005, pág. 107.

54. Cf. SACRA CONGREGATIO SANCTI OFFICII, 2-3-1842; 26-11-1900.

no ha desaparecido. Esto no es tan fácil debido a que ciertas psicopatologías tienen una raíz difícil de ser superada en forma completa⁵⁵.

IV. LOS APORTES DE LA MEDICINA, LA PSIQUIATRÍA Y LA PSICOLOGÍA PARA EL SEGUIMIENTO Y LA EVALUACIÓN DE LA CAPACIDAD-INCAPACIDAD DE LOS CANDIDATOS AL SACRAMENTO DEL ORDEN DURANTE EL PERIODO DEL SEMINARIO

1. Los responsables de la formación, el seguimiento y la evaluación de los candidatos al sacramento del orden⁵⁶

Esta responsabilidad recae, en primer lugar, sobre el propio Obispo (o el Superior), siendo partícipes directos de ella también las autoridades (Rector, Vicerrector...) y los formadores del Seminario.

1.1. El Obispo (o el Superior)⁵⁷

Ya desde el Concilio de Trento se hizo obligatoria en todas las diócesis la institución del Seminario, estableciendo que el Obispo era la primera autoridad y el árbitro supremo del seminario. A él le correspondía la elección de los candidatos y el juzgar sobre su idoneidad (*Pastores dabó vobis*, n. 65). En efecto, sobre el “recae la última responsabilidad de la admisión de los candidatos a las órdenes sagradas” (*Apostolorum Successores*, n. 88). La responsabilidad del Obispo es muy grande, tanto en la formación como en la selección de los candidatos, y su negligencia en cualquiera de estos aspectos podría tener consecuencias desastrosas: una formación defectuosa puede hacer que el seminarista no alcance el grado de madurez necesario para tomar una adecuada decisión personal o que en el futuro no desarrolle

55. Cf. P. PAVANELLO, *Irregolarità e impedimenti a ricevere l'ordine sacro*: QDE 12, n. 3 (1999), pág. 288.

56. J. SAN JOSÉ PRISCO, *La dimensión humana de la formación sacerdotal. Aproximación histórica, aspectos canónicos y estrategias formativas*, Univ. Pontificia, Salamanca 2002, pág. 48; F. MANTARA RUIZ BERDEJO, *Discernimiento vocacional y derecho a la intimidad en el candidato al presbiterado diocesano*, Pont. Università Gregoriana, Roma 2005, págs. 132-236.

57. Cf. F. MANTARA RUIZ BERDEJO, *Discernimiento vocacional y derecho a la intimidad en el candidato al presbiterado diocesano*, Pont. Università Gregoriana, Roma 2005, págs. 134-138.

de forma fructuosa su ministerio y una selección negligente pueda tener consecuencias que haya que lamentar durante mucho tiempo⁵⁸.

1.2. El equipo de formadores del Seminario

La formación y el discernimiento vocacional de los candidatos a las órdenes sagradas son tareas tan complejas que superan las posibilidades de una sola persona. Por eso el Obispo debe ser ayudado por colaboradores que compartan con él esas tareas (can. 259, § 2; *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 1970, n. 28; *Directrices sobre la preparación de educadores de Seminario*, 4-11-1993, n. 18; *Pastores dabo vobis*, nn. 66-67). Estos colaboradores, que deben actuar en concordancia con el Obispo, son los que forman la comunidad educativa del Seminario: el Rector, el Vicerrector, el Director Espiritual, los Profesores...

2. La madurez requerida en los responsables de la formación, el seguimiento y la evaluación de los candidatos al orden sagrado⁵⁹

Todos los responsables de los candidatos al orden sagrado deben ser *maduros espiritualmente y preparados teológicamente, culturalmente, pastoralmente*, y con una adecuada *formación psicológica y pedagógica*. Pero, fundamentalmente, deben poseer una *personalidad madura*. Según el Documento *Directrices sobre la preparación de los formadores de los seminarios*, la madurez humana y el equilibrio psicológico que deben poseer los responsables de la formación de los candidatos al orden sagrado, es "la capacidad para crear y mantener un clima sereno, de vivir relaciones amistosas que manifiesten comprensión y afabilidad, de poseer un constante autocontrol. Lejos de encerrarse en sí mismo, el formador se interesa por el propio trabajo y por las personas que lo rodean, así como también por los problemas que ha de afrontar diariamente. Personificando de algún modo el ideal que él propone, se convierte en un modelo a imitar, capaz de ejercer

58. Cf. F. MANTARA RUIZ BERDEJO, *Discernimiento vocacional y derecho a la intimidad en el candidato al presbiterado diocesano*, Pont. Università Gregoriana, Roma 2005, pág. 138; D. CENALMOR, *Comentario al can. 1029*, en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico III/1*, Euns, Pamplona 1997, pág. 950.

59. Cf. JUAN PABLO II, *Pastores dabo vobis*, n. 66; CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Directrices sobre la preparación de los formadores de los seminarios* (4-11-1993), en CEE, *La formación sacerdotal*, Enchiridion, Madrid 1999, nn. 23802464, págs. 813-853; - *Comentario a las "Directrices"*: *Seminarium* 34 (1994), págs. 207-237.

un verdadero liderazgo y, por tanto, de comprometer al educando en el propio proyecto formativo" (n. 33). El formador también debe saber reconocer los propios límites, estar abierto a aprender, saber aceptar las críticas, ser paciente, tener apreciaciones prudentes y equilibradas (n. 34). Como parte integrante de la madurez general, los formadores deben poseer un buen grado de *madurez afectiva*, es decir, "la capacidad para amar intensamente y para dejarse querer de manera honesta y limpia", la capacidad de entrega oblativa al otro (n. 35). Además deben tener una actitud de paternidad espiritual que se manifiesta en un acompañamiento solícito, respetuoso y discreto, del crecimiento de la persona, unido a una buena capacidad de introspección, y vivido en un clima de recíproca confianza y estima (n. 36). Finalmente debe tener capacidad de escucha, de diálogo, de comunicación (nn. 37-38). Todo esto juntamente con la debida preparación doctrinal (nn. 53-54), espiritual (n. 55), pastoral (n. 56), pedagógica (nn. 57-59) y los conocimientos fundamentales de las ciencias humanas acerca de las relaciones interpersonales (n. 38).

2.1. La madurez en el Obispo

El Obispo, además de poseer la madurez requerida a los clérigos como tales, debe ser idóneo para su ministerio. Entre otros requisitos, el Código dice que deber ser "insigne por la firmeza de su fe, buenas costumbres, piedad, celo por las almas, sabiduría, prudencia y *virtudes humanas*, y dotado de las *demás cualidades que le hacen apto* para ejercer el oficio de que se trata" (can. 378, § 1, 1º)⁶⁰.

El Obispo, dice *Apostolorum Successores*, debe ser hombre de fe, esperanza y caridad (n. 37-40). Como hombre de caridad, el Obispo "deberá dar el máximo ejemplo de caridad fraterna y de sentido colegial amando y ayudando espiritual y materialmente al Obispo Coadjutor, Auxiliar y Emérito; al presbiterio diocesano, a los diáconos y a los fieles, sobre todo a los más pobres y necesitados. Su casa, como su corazón, estará abierta para acoger, aconsejar, exhortar y consolar" (n. 38). Deberá ser "pastor prudente" (n. 41), "fuerte", "dulce" y "humilde" (n. 42); "obediente a la voluntad de Dios" (n. 43); "célibe" (n. 44); "pobre y generoso" (n. 45); "tender a la santidad" (nn. 46 y 48) y poseer "dotes humanas". Al respecto este docu-

60. Cf. D. LE TOURNEAU, *Comentario al can. 378*, en AA. VV., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, Vol. II/1, EUNSA, Pamplona 1997, págs. 724-726.

mente dice: “En el ejercicio de su potestad sagrada, el Obispo debe mostrarse rico en humanidad, como Jesús, que es perfecto hombre. Por eso, en su comportamiento deben brillar aquellas virtudes y dotes humanas que brotan de la caridad y que son justamente apreciadas en la sociedad. Tales dotes y virtudes humanas ayudan a la prudencia pastoral y hacen que se traduzca continuamente en actos de sabia cura de almas y de buen gobierno (*LG*, nn. 24-27; *CD*, nn. 13, 16, 28). Entre estas dotes se recuerdan: una rica humanidad, un ánimo bueno y leal, un carácter constante y sincero, una mente abierta y perspicaz, sensible a las alegrías y sufrimientos ajenos, una amplia capacidad de autocontrol, gentileza, paciencia y discreción, una sana propensión al diálogo y a la escucha, una habitual disposición al servicio (*PO*, n. 3). El Obispo debe cultivar siempre y hacer crecer constantemente estas cualidades” (n. 47).

2.2. *La madurez en los formadores*⁶¹

Gran parte de la eficacia formativa depende de la personalidad madura de los formadores: “es evidente que gran parte de la eficacia formativa depende de la *personalidad madura* y recia de los formadores, bajo el punto de visto humano y evangélico. Por esto son particularmente importantes, por un lado, la selección cuidada de los formadores, y por otro el estimularles para que se hagan cada vez más *idóneos* para la misión que les ha sido confiada” (*PDV*, n. 66).

En efecto, de su manera de pensar y de actuar depende en gran medida el éxito de la formación de los candidatos (*OT*, n. 5).

Conscientes de que precisamente en la selección y formación de los formadores radica el porvenir de la preparación de los candidatos al sacerdocio, “advertan bien los superiores y profesores en qué grado dependa de su modo de pensar y de obrar el éxito en la formación de los alumnos; establezcan bajo la guía del rector una unión estrechísima de pensamiento y de acción, y formen entre ellos y con los alumnos tal familiar compenetración que responda a la oración del Señor: ‘que sean uno’ (cf. Jn. 17, 11) y que alimente en los alumnos el gozo de la propia vocación” (*OT*, n. 5).

Los formadores “se deben sentir profundamente unidos al Obispo, al que, con diverso título y en modo distinto representan, y entre ellos debe

61. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Directrices sobre la formación de educadores de Seminario* (4-11-1993).

existir una comunión y colaboración convencida y cordial. Esta unidad de los educadores no sólo hace posible una realización adecuada del programa educativo, sino que también y sobre todo ofrece a los futuros sacerdotes el ejemplo significativo y el acceso a aquella comunión eclesial que constituye un valor fundamental de la vida cristiana y del ministerio pastoral” (PDV, n. 66).

Por lo tanto, “para este ministerio deben elegirse sacerdotes de vida ejemplar, y con determinadas cualidades: la *madurez humana y espiritual*, la experiencia pastoral, la competencia profesional, la solidez en la propia vocación, la capacidad de colaboración, la *preparación doctrinal en las ciencias humanas (especialmente la psicología)* que son propias de su oficio, y el conocimiento del estilo peculiar del trabajo en grupo” (PDV, n. 66; cf. también: *Apostolorum Successores*, n. 89). El Obispo deberá remover a los directivos o formadores no aptos (cf. can. 253, § 3).

Los formadores deben ser capaces de relacionarse y de actuar en equipo dentro de una comunidad que es a la vez jerárquica y fraterna⁶² y, sobre todo, *dando el ejemplo* de lo que enseñan, porque los formadores influyen más *con lo que hacen que con lo que dicen*⁶³.

El *Rector* debe formar con su palabra y con su ejemplo, buscando momentos para conversar con cada candidato, acercándose como amigo, aconsejándole, orientándole y señalándole los aspectos que debe corregir y mejorar. Debe atender a cada seminarista de forma personalizada, teniendo en cuenta que las situaciones, los problemas, las dificultades son diferentes en cada uno (PDV, n. 61). Estos contactos con el seminarista deben ser frecuentes.

El diálogo con los seminaristas debe ser abierto, franco, sincero, transparente, confidencial, respetuoso del candidato. La ayuda del Rector debe ser individual, permanente, cualificada y unida a la observación del comportamiento diario de los alumnos. El Rector debe tener capacidad de empatía, para poder establecer una comunicación real y profunda con el candidato, tratando de ganar, con respecto y discreción, su confianza para poder conocerlo en profundidad y ayudarlo a superar dificultades y a madurar en su vocación. Debe crear en el Seminario un clima adecuado para que

62. Cf. M. COSTA, *I soggetti della formazione spirituale dei seminarista. Parte I: identificazione delle persone, ruoli, compiti, e responsabilità*: Periodica 86, 1997, pág. 540.

63. Cf. Pío XI, Enc. *Ad catholici sacerdotes* (20-12-1935) AAS 28, 1936, pág. 38.

el seminarista pueda realizar un discernimiento personal libre y consciente. Solamente así el formador podrá llevar al candidato hacia un crecimiento más maduro⁶⁴.

Por su parte, los seminaristas tienen que acudir con confianza a sus Superiores y abrirles su corazón libre y espontáneamente.

3. La evaluación de la idoneidad del candidato mediante el escrutinio y la pericia psicológico-psiquiátrica

Los responsables de la formación y del discernimiento de los candidatos al orden sagrado deben investigar “con mucho cuidado, según la edad y progreso en la formación de cada uno, acerca de la rectitud de intención y la libertad de voluntad, la idoneidad espiritual, moral e intelectual, la conveniente salud física y psíquica de los candidatos, teniendo también en cuenta las condiciones hereditarias. Considérese, además, la capacidad de los candidatos para cumplir las cargas sacerdotales y para ejercer los deberes pastorales” (OT, n. 6)⁶⁵. Los principales medios para evaluar la idoneidad de los candidatos al orden sagrado son los siguientes el escrutinio, la pericia psicológico-psiquiátrica, y otros. Todos estos datos deben ser utilizados respetando el derecho a la intimidad de las personas (can. 220)⁶⁶.

64. Cf. *Sacerdotalis caelibatus*, n. 68; *Optatam totius*, n. 11; *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale*, n. 74.

65. Cf. Pío XII: Exhortación apostólica *Menti Nostrae*, del 23 de setiembre de 1950: AAS, 42 (1950), pág. 684; SAGRADA CONGREGACIÓN DE SACRAMENTOS, *Carta circular Magna equidem a los ordinarios de lugar*, del 27 de diciembre de 1935, núm. 10; en cuanto a los religiosos, cf. *Statuta Generalia*, anexos a la Constitución Apostólica *Sedes Sapientiae*, 31 de mayo de 1956, art. 33; PABLO VI: Carta apostólica *Summi Dei Verbum*, del 4 de noviembre de 1963: AAS, 55 (1963), págs. 987 y siguiente.

66. Cf. D. COLOMER, *Comentario al can. 220*, en AA. VV., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. II/1, EUNSA, Pamplona 1997, págs. 137-142; F. MANTARA RUIZ BERDEJO, *Discernimiento vocacional y derecho a la intimidad en el candidato al presbiterado diocesano*, Pont. Università Gregoriana, Roma 2005, págs. 236-444; V. MARCOZZI, *Il diritto alla propria intimità nel nuovo Codice di Diritto Canonico* (cc. 220; 642): *Vita Consecrata*, XX (1984), págs. 552-559; M. COLOMBO, *La protezione de la intimità (c. 220 del Código de Derecho Canónico) y el examen psicológico en la admisión a la formación sacerdotal*, Angelicum, Roma 1995 (cf. también del mismo autor: AADC, vol. III, 1996, págs. 129-168); A. PERLASCA, *La tutela giuridica del diritto all'intimità negli esami psicologici dei candidati al seminario e agli Ordini sacri*: *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 18 (2005), págs. 417-441.

3.1. *El escrutinio*⁶⁷

Corresponde al Obispo ocuparse de que se realice el *escrutinio* en cada uno de los momentos previstos por el derecho canónico: comenzando por la selección inicial (can. 241, § 1), siguiendo con los escrutinios a realizarse durante el periodo formativo y terminando con las investigaciones hechas antes del diaconado y del presbiterado (can. 1025, § 1). En esto será ayudado por el Rector del Seminario⁶⁸ el cual “ha de certificar que el candidato posee las cualidades necesarias para recibir el orden, es decir, doctrina recta, piedad sincera, buenas costumbres y aptitud para ejercer el ministerio; e igualmente, después de la investigación oportuna, hará constar su estado de salud física y psíquica” (can. 1051). Además “para que el Obispo que confiere la ordenación por derecho propio pueda proceder a ella, debe tener constancia de que se han recibido los documentos indicados en el can. 1050, y de que se ha probado de manera positiva la idoneidad del candidato, mediante la investigación realizada según derecho” (can. 1052, § 1). “Para que un Obispo ordene a un súbdito ajeno, basta que las dimisorias atestigüen que se tienen esos documentos, que se ha hecho el escrutinio a tenor del derecho, y que consta la idoneidad del candidato; si el ordenando es miembro de un instituto religioso o de una sociedad de vida apostólica, las dimisorias deben además dar fe de que ha sido recibido en el instituto o sociedad de modo definitivo y es súbdito del Superior que da las dimisorias” (§ 2).

3.2. *La pericia psicológico-psiquiátrica*⁶⁹

A veces no es tan fácil detectar cuando hay suficiente grado de madurez en el candidato. Muchos casos de desórdenes psíquicos pueden ser

67. Cf. CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Carta circular sobre los escrutinios acerca de la idoneidad de los candidatos* (1997); A.D. BUSO, *Los escrutinios acerca de la idoneidad de los candidatos a las sagradas órdenes*: AADC, vol. V (1998), págs. 155-184; A. MIGLIAVACCA, *Gli scrutini sulla idoneità dei candidati agli Ordini*: Quaderni di Diritto Ecclesiale 3, 1999, págs. 297-309; L. ORFILA, *Comentario a losa cans 1050-1052*, en AA. VV., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III/1, EUNSA, Pamplona 1997, págs. 1009-1016.

68. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Directrices sobre la formación de educadores de Seminario* (4-11-1993), n. 43.

69. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Monitum sobre El uso y abuso de los métodos proyectivos y de otro tipo* (15-7-1961): AAS (1961), pág. 571; A. PERLASCA, *La tutela giuridica del diritto all'intimità negli esami psicologici dei candidati al seminario e agli Ordini sacri*: Quaderni di Diritto Ecclesiale 18 (2005), págs. 417-441.

detectados por formadores con sentido común o con algunos conocimientos de la psicología. Pero, en los casos más difíciles, puede ser conveniente acudir a la ayuda de especialistas en *medicina, psiquiatría, psicología*, según los casos para discernir mejor, según las necesidades, si los candidatos son idóneos para ingresar al Seminario, para ser admitidos a las órdenes sagradas y para ayudarlos, durante su vida ministerial, cuando necesitan⁷⁰. La ayuda de estos expertos es muy importante siempre que sean personas cuyas iniciativas sigan una línea “enraizada en los valores evangélicos y en las orientaciones eclesiales para los candidatos al sacerdocio, mientras que lo son menos y hasta pueden ser fuente de desorientación cuando no cumplen plenamente las condiciones, mediando contenidos y métodos unilaterales y discutibles” (Congregación para la Educación Católica ha dedicado un documento específico, *Directrices sobre la preparación de los formadores en los seminarios*, n. 13). En la evaluación de las aptitudes físicas y psíquicas hay que tener en cuenta:

1. *El estado actual*: para analizar si el candidato padece un Trastorno de la Personalidad en el momento presente y, en caso afirmativo, cual es el Trastorno de la Personalidad, cual su nivel de gravedad y si constituye o no un impedimento o una irregularidad para las ordenes sagradas.

2. *La historia de la persona*: para ver si hubo alguna patología que podría estar latente en el momento presente. Si el candidato hubiera sufrido un Trastorno de la Personalidad, en el pasado, sería conveniente que fuera sometido a una pericia psicológica o psiquiátrica, según corresponda, para considerar si el Trastorno sigue o ha desaparecido.

3. *La situación familiar* de los candidatos al orden sagrado (*OT*, n. 6). Esto es comprensible porque la psique humana es tan compleja que se ve influida, por un lado, por las predisposiciones genéticas y, por otros, por el ambiente social y familiar en el que la persona se educa. Ya no se requiere, como antes, el requisito de la filiación legítima del candidato a las órdenes sagradas. Pero es muy importante que los formadores conozcan el ambiente familiar del candidato, porque de ello dependen mucho sus hábitos adquiridos. “En nuestras sociedades occidentales, donde los porcentajes de fami-

70. Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale* (11-4-1974): EV 5, n. 38; F. MANTARAS RUIZ BERDEJO, *Discernimiento vocacional y derecho a la intimidad en el candidato al presbiterado diocesano*, Pont. Università Gregoriana, Roma 2005, págs. 153-160.

lias desestructuradas van en aumento, se reciben cada vez más seminaristas procedentes de ambientes difíciles. Por eso hoy, más que nunca, se requiere hacer un examen riguroso en el que se recabe información no sólo del candidato, sino también de su familia: investigar si ha habido casos de epilepsia, alcoholismo, intentos de suicidio, anormalidad mental, etc.; mirar también si se trata de un hijo adoptado, si la familia está destruida, si hubo conducta inmoral u otra causa de mala fama de la familia; si sus padres son nerviosos, volubles, litigiosos, bebedores, etc.”⁷¹. Al respecto la *Instrucción* de la Sagrada Congregación para los Sacramentos y el Culto Divino del 27-12-1930 sobre los escrutinios de los candidatos, dice que el obispo encargue al párroco del candidato inquirir si su familia goza de buena reputación⁷².

4) *Los factores hereditarios*: Es importante también saber si en la familia hubo o hay algunos con ciertas taras física o psíquica.

3.3. Otros métodos

“Para que la investigación sea realizada convenientemente, el Obispo diocesano o el Superior mayor puede emplear otros medios que le parezcan útiles, atendiendo a las circunstancias de tiempo y de lugar, como son las cartas testimoniales, las proclamas u otras informaciones” (can. 1051, 2°).

4. Etapas

La evaluación de la madurez de los candidatos al orden sagrado se realiza a través de las distintas etapas.

4.1. El ingreso al seminario

“La actual y problemática situación del universo juvenil exige especialmente del Obispo que desarrolle un atento discernimiento de los candidatos al momento de su admisión en el seminario” (*Apostolorum Successo-*

71. F. MANTARAS RUIZ BERDEJO, *Discernimiento vocacional y derecho a la intimidad en el candidato al presbiterado diocesano*, Pont. Università Gregoriana, Roma 2005, págs. 121-122.

72. Cf. AAS 23, 1931, 120.

res, n. 88). Por eso, “el Obispo diocesano sólo debe admitir en el seminario mayor a aquellos que, atendiendo a sus dotes humanas y morales, espirituales e intelectuales, a su *salud física y a su equilibrio psíquico*, y a su recta intención, sean considerados capaces de dedicarse a los sagrados ministerios de manera perpetua” (can. 241, § 1). “El que aspira a ingresar en el Seminario Mayor, sea cual sea su procedencia —dice el documento de la CEE, *La formación para el ministerio presbiteral: Plan de formación para los seminaristas mayores*—, ha de reunir las siguientes cualidades: un nivel básico de madurez personal, religiosa y moral; salud corporal y equilibrio psíquico suficiente; capacidad normal para los estudios; intención recta y opción inicial clara y seria para el ministerio presbiteral; conocimientos suficientes de la doctrina de la fe y predisposición y capacidad normal, de algún modo demostrada, para las relaciones interpersonales y para la convivencia en comunidad” (n. 180).

Para comprobar las condiciones personales objetivas básicas que se requieren para el ingreso, los responsables mantendrán una entrevista previa con el aspirante y un contacto directo con la comunidad de donde procede. Para la evaluación de la salud física y psíquica, “será muy oportuno recurrir a la ayuda de peritos competentes, que consideren también las cualidades transmitidas por herencia familiar” (CEE, *La formación para el ministerio presbiteral: Plan de formación para los seminaristas mayores*, n. 182).

“En algunos casos difíciles, será oportuno, en la *selección de los candidatos para la admisión* en el seminario, someter a los jóvenes a tests psicológicos, pero solamente *si casus ferat*, porque el recurso a tales medios no se puede generalizar y se debe hacer con gran prudencia, para no violar el derecho de la persona a conservar su propia intimidad” (*Apostolorum Successores*, n. 88).

Los que ingresan al Seminario mayor vienen de distintas procedencias que deben ser tenidas en cuenta⁷³. Por eso, “cuando se trate de admitir a quienes hayan sido despedidos de otro seminario o de un instituto religioso, se requiere además un *informe* del superior respectivo, sobre todo acerca de la causa de su expulsión o de su salida” (can. 241, § 3). “En estos casos, la obligación del Obispo es la de aplicar escrupulosamente las normas previstas por la disciplina de la Iglesia acerca de la admisión en el semina-

73. Cf. CEE, *La formación para el ministerio presbiteral: Plan de formación para los seminaristas mayores*, Madrid 1997, nn. 176-179.

rio de los ex seminaristas y ex religiosos y miembros de las Sociedades de vida apostólica" (*Apostolorum Successores*, n. 88).

Lo cierto, como hemos visto, es que no se pueden admitir al Seminario a personas con tendencias homosexuales profundamente arraigadas o a pedófilos-pederastas. Tampoco a psicópatas, psicóticos, maniaco-depresivos.

4.2. *El periodo de formación*

Desde su ingreso al Seminario hasta la ordenación presbiteral el seminarista debe recorrer un largo proceso de maduración personal, para que su personalidad se estructure a través del diálogo entre la gracia de Dios y la libertad del que es llamado. "Una vez comprobada la idoneidad del sujeto, y después de haberlo recibido para recorrer el itinerario que lo conducirá a la meta del sacerdocio, se debe procurar el progresivo desarrollo de su personalidad, con la educación física, intelectual y moral ordenada al control y al dominio personal de los instintos, de los sentimientos y de las pasiones" (*Sacerdotalis caelibatus*, n. 65). El Seminario es, por lo tanto, una etapa decisiva de la formación del candidato (*Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, nn. 45; 54; 56; 69; PDV, n. 7). El Seminario en sus diversas formas y, de modo análogo, la casa de formación de los sacerdotes religiosos, antes que ser un lugar o un espacio material, "debe ser un ambiente espiritual, un itinerario de vida, una atmósfera que favorezca y asegure un proceso formativo, de manera que el que ha sido llamado por Dios al sacerdocio pueda llegar a ser, con el sacramento del Orden, una imagen viva de Jesucristo, Cabeza y Pastor de la Iglesia" (PDV, n. 42). Es, por lo tanto, responsabilidad del Seminario favorecer y garantizar en los candidatos al orden sagrado, una personalidad equilibrada y madura, correctamente articulada con la vocación al ministerio presbiteral.

1) *El Obispo*: Para que el Obispo cumpla adecuadamente su oficio de considerar aptos a los candidatos a las órdenes sagradas, es necesario que *conozca personalmente* a los candidatos. Para ello, durante la época formativa:

a) Mantendrá un continuo contacto con los superiores del Seminario para informarse acerca de "la vocación, carácter, piedad y aprovechamiento de los alumnos" (can. 259, § 2).

b) Visitará personalmente y con frecuencia el seminario, tratando de obtener *conocimiento de la vocación, carácter, piedad y aprovechamiento de los alumnos* (cf. can. 259, § 2), teniendo trato con los seminaristas, "estando con ellos" (PDV, n. 65), tratando de conocerlos, comportándose con

todos como verdadero padre en Cristo (*OT*, n. 5), de modo que cada uno pueda abrirle libremente su corazón. “En tal visita, el Obispo tratará de tener un encuentro directo e informal con los alumnos para conocerlos personalmente, alimentando el sentido de la familiaridad y amistad con ellos para poder ponderar las inclinaciones, actitudes, dotes humanas e intelectuales de cada uno y también los aspectos de su personalidad que necesitan de una mayor atención educativa” (*Apostolorum Successores*, n. 88). El Obispo considerará tal visita como uno de los momentos importantes de su misión episcopal, en cuanto que “su presencia en el seminario ayuda a insertar esta peculiar comunidad en la Iglesia particular, la anima a conseguir la finalidad pastoral de la formación y a dar el sentido de Iglesia a los jóvenes candidatos al sacerdocio (*Pastores Dabo Vobis*, nn. 65-66).

El hecho de que el Obispo visite a los seminaristas con frecuencia y en cierto modo ‘esté’ con ellos, “es ya un gran signo de la responsabilidad formativa de éste para con los aspirantes al sacerdocio. La presencia del Obispo tiene un valor particular, no sólo porque ayuda a la comunidad del Seminario a vivir su inserción en la Iglesia particular y su comunión con el Pastor que la guía, sino también porque autentifica y estimula la finalidad pastoral, que constituye lo específico de toda la formación de los aspirantes al sacerdocio. Sobre todo, con su presencia y con la coparticipación con los aspirantes al sacerdocio de todo cuanto se refiere a la pastoral de la Iglesia particular, el Obispo contribuye fundamentalmente a la formación del ‘sentido de Iglesia’, como valor espiritual y pastoral central en el ejercicio del ministerio sacerdotal” (*PDV*, n. 65).

Además “esta relación familiar permitirá al Obispo poder evaluar mejor la idoneidad de los candidatos al sacerdocio y confrontar su juicio con el de los superiores del seminario, que está a la base de la promoción al sacramento del orden” (*Apostolorum Successores*, n. 88).

2) *El Rector y los formadores*: Deben ayudar a cada candidato a hacer su propio discernimiento con su palabra, con su ejemplo, brindándole la formación intelectual, espiritual, pastoral y humana y procurando que el ambiente del Seminario lo ayude a tomar un día una adecuada decisión vocacional y desarrollar un fructuoso ministerio⁷⁴.

74. Cf. F. MANTARAS RUIZ BERDEJO, *Discernimiento vocacional y derecho a la intimidad en el candidato al presbiterado diocesano*, Pont. Università Gregoriana, Roma 2005, pág. 141; G. GHIRLANDA, *Alcuni aspetti della formazione sacerdotale nel diritto canonico*: CivCatt 144/III (1993), pág. 231.

4.2.1. *La formación para la madurez en el contexto de la formación general (espiritual, doctrinal, pastoral)*

El proceso de formación del seminarista consiste en el *desarrollo armónico e integral de su personalidad*. Este proceso formativo tiene varias dimensiones: la *intelectual* (PDV, nn. 51-56), la *espiritual* (PDV, nn. 45-50), la *pastoral* (PDV, nn. 57-59) y la *humana* (PDV, nn. 43-44). Todas estas dimensiones de la formación deben estar *integradas*, íntimamente unidas entre sí e interdependientes, “ensambladas tan armónicamente, que el desarrollo de una implica el crecimiento de las otras, como el estancamiento de una simultáneamente perjudica a las demás”⁷⁵. El proceso de formación en la comunidad del Seminario consiste, pues, en un “desarrollo integral y armónico de la personalidad del seminarista que, en respuesta de fidelidad a la llamada del Señor, se entrega generosamente a su propia formación humana, espiritual, intelectual, pastoral y comunitaria”⁷⁶. Una formación verdaderamente adecuada debe, por ello, coordinar armoniosamente el proceso de la gracia y el proceso de la naturaleza en sujetos cuyas condiciones reales y efectiva capacidad sean conocidas con claridad (cf. *Sacerdotalis caelibatus*, n. 63). Por lo tanto no deben considerarse, de ningún modo, como elementos independientes sino que todas han de estar simultáneamente presentes a lo largo de dicho proceso y, sobre la base de la formación espiritual, guardar entre sí una perfecta armonía y unidad pedagógica. Bien lo expresa el can. 244 al decir: “Deben combinarse armónicamente en el seminario la formación espiritual y la preparación doctrinal de los alumnos y deben tener como meta el que éstos, según la índole de cada uno, adquieran, junto con la debida madurez humana, el espíritu del Evangelio y una estrecha relación con Cristo”⁷⁷.

La *formación humana* del futuro clérigo es fundamental para la formación integral del futuro pastor. “Atender cuidadosamente la dimensión humana en el itinerario formativo evitará que surjan después dificultades

75. J. SAN JOSÉ PRISCO, *La dimensión humana de la formación sacerdotal. Aproximación histórica, aspectos canónicos y estrategias formativas*, Univ. Pontificia, Salamanca 2002, pág. 16.

76. CEE, *La formación para el ministerio presbiteral: Plan de formación para los seminaristas mayores*, Madrid 1997, n. 171.

77. Cf. también: OT, n. 4; SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* (19-3-1985), n. 14; D. CITO, *Comentario al can. 244*, en AA. VV., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. II/1, EUNSA, Pamplona 1997, págs. 245-246.

mayores como inadaptaciones al ambiente, problemas en la relación con el pueblo de Dios, ineficacia en la tarea pastoral concreta, falta de acomodo a las circunstancias, respuestas incoherentes con las necesidades de los tiempos e incluso deserciones”⁷⁸. La formación humana del futuro sacerdote es exigida tanto por la necesidad de asimilación de las virtudes propias del hombre, que debe realizar todo cristiano en cuanto tal (cf. can. 217), como por la madurez humana, que exige el propio ministerio al que está llamado. La consecución y práctica de las virtudes propias del hombre, que corresponde a todo cristiano, compromete especialmente al presbítero y, por tanto, al seminarista. El presbítero, en efecto, es llamado a ser imagen viva de Jesucristo Cabeza y Pastor el cual, al hacerse hombre como nosotros (cf. Jn. 1,14), y siendo igual a nosotros menos en el pecado (cf. Fil. 2,7; Heb. 2,17; 4, 15), se constituye en el modelo y fuente de la plenitud humana (cf. Jn. 1, 16). Por lo tanto el presbítero “debe procurar reflejar en sí mismo la perfección humana que brilla en el Hijo de Dios hecho hombre” (*Pastores dabó vobis*, n. 43). “El don del presbiterado y su ejercicio no es algo que se sobrepone de manera extrínseca a la condición humana y cristiana del seminarista. Más bien, el presbiterado reclama en él una determinada personalidad humana, cuyas características vienen exigidas, tanto por la necesidad de que su respuesta a la vocación sea realmente personal y libre, como por el servicio específico y el lugar peculiar en la Iglesia que la ordenación confiere a quien la recibe”⁷⁹.

En todo el proceso de maduración humana del seminarista deben de aplicarse las *normas de la educación cristiana* que los ayude a moderar bien su propio temperamento; a educarse en la reciedumbre de alma; a capacitarse para apreciar, en general, *las virtudes que más se estiman entre los hombres* y que hacen recomendables al ministro de Cristo, como son la sinceridad de alma, la preocupación constante por la justicia, la fidelidad en las promesas, la urbanidad en el obrar, la modestia unida a la caridad en el hablar (cf. *OT*, n. 11). El documento de la Conferencia Episcopal Española, *La formación para el ministerio presbiteral: Plan de formación para los seminaristas mayores*, señala los principios generales de esta educación:

78. J. SAN JOSÉ PRISCO, *La dimensión humana de la formación sacerdotal. Aproximación histórica, aspectos canónicos y estrategias formativas*, Univ. Pontificia, Salamanca 2002, pág. 15.

79. CEE, *La formación para el ministerio presbiteral: Plan de formación para los seminaristas mayores*, Madrid 1997, n. 50.

“Los principales valores y virtudes humanas que han de cultivar los futuros presbíteros son, entre otros, los siguientes: la sinceridad y el amor a la verdad; la fidelidad a la palabra dada; el equilibrio emocional y afectivo; la capacidad de diálogo y comunicación, de personar y saber rehacer las relaciones, de colaboración, silencio y soledad, de animación; la aceptación de personas y modos de pensar distintos; la humildad, como aceptación de los propios límites y moderación de las aspiraciones; el sentido de la amistad, de la justicia, la responsabilidad y el uso recto de la libertad; el espíritu de servicio y de disponibilidad; el desprendimiento y la comunicación de bienes; la laboriosidad, creatividad e iniciativa en la acción; la austeridad; la firmeza y la constancia; la moderación en vestir y presentarse, en el hablar y actuar. Todo aquello, en fin, que favorezca que los futuros presbíteros lleguen a ser verdaderos signos y artífices de comunión” (n. 54).

“Uno de los objetivos más importantes de la formación humana consiste en que el seminarista vaya adquiriendo, mediante el encuentro transparente consigo mismo, con los Formadores y con la comunidad, un conocimiento ajustado de su propia persona. Mucho contribuye a ello llegar a conocer la estructura y los aspectos más influyentes de la propia personalidad, así como los criterios en los que se asientan las motivaciones y los comportamientos; e, igualmente, discernir el papel que desempeñan, en la estructura de la personalidad, la historia personal, la vida familiar y las vicisitudes sociopolíticas, económicas y culturales de la región o nacionalidad a la que pertenece. Cuando se alcanza este conocimiento es posible desarrollar las propias virtudes y corregir las limitaciones” (n. 55).

“Conseguir una madurez humana requiere que el seminarista eduque y adquiera una racionalidad analítica, crítica y constructiva. El Seminario debe favorecer el nacimiento de una actitud básica de apertura a la realidad, que ayude tanto a aprender y a asimilar como a modificar, si es preciso, las propias convicciones personales. Igualmente ha de capacitar al seminarista para que pueda realizar análisis rigurosos de la realidad, así como a elaborar síntesis. Es importante cultivar la creatividad, el rigor y el orden mental, la exposición oral y escrita del resultado de sus reflexiones, y el interés y conocimiento de la cultura” (n. 56).

“En favor de los destinatarios de su misión, a fin de que el futuro presbítero llegue a ser puente y no obstáculo para el encuentro con Jesucristo, deberá aprender a conocer en profundidad al hombre concreto, intuir sus valores y dificultades y facilitar su acceso a la fe. Así habrá de educar y cul-

tivar el aprecio por los valores éticos ‘*que gozan de mayor estima entre los hombres y avalan al ministro de Cristo*’ (OT, n. 11). Conviene resaltar la debida importancia que se ha de ir dando al ejercicio de la libertad con responsabilidad, al fomento del sentido de la justicia, a la concepción de la legítima autoridad como servicio, al establecimiento con ella de unas relaciones consecuentes con esta concepción, a desarrollar una actitud e disponibilidad y fidelidad a los compromisos. En cualquier caso la formación del seminarista ha de garantizar una sensibilidad ética capaz de sintonizar con las nobles aspiraciones humanas” (n. 57).

4.2.1.1. *La formación para la madurez racional*

El seminarista debe ser formado para que conozcan bien el orden sagrado, sus obligaciones y sus dificultades: “se han de dar a conocer a los alumnos las *obligaciones y cargas* propias de los ministros sagrados, sobre todo las relacionadas con el celibato, sin ocultarles ninguna de las *dificultades* que lleva consigo la vida sacerdotal” (can. 247, § 2), para que a la hora de decidir aceptar el sacramento del orden lo hagan con conocimiento y plena responsabilidad. Y el can. 1028: “Cuide el Obispo diocesano o el Superior competente de que los candidatos, antes de recibir un orden, conozcan debidamente lo que a él se refiere, y las obligaciones que lleva consigo”⁸⁰. “Expónganse a los alumnos las *cargas que han de aceptar*, sin ocultarles la más mínima dificultad de la vida sacerdotal; pero no se fijen únicamente en el aspecto peligroso de su futuro apostolado, sino que han de formarse para una vida espiritual que hay que robustecer al máximo por la misma acción pastoral” (OT, n. 9).

“La formación integral del candidato al sacerdocio debe mirar a una serena, *convencida y libre elección* de los graves compromisos que habrá de asumir en su propia conciencia ante Dios y la Iglesia. El ardor y la generosidad son cualidades admirables de la juventud e iluminadas y promovidas con constancia, le merecen, con la bendición del Señor, la admiración y la confianza de la Iglesia y de todos los hombres. A los jóvenes no se les ha de esconder ninguna de las *verdaderas dificultades* personales y sociales que tendrán que afrontar con su elección, a fin de que su entusiasmo no sea superficial y fatuo; pero a una con las dificultades será justo poner de relieve, con no menor verdad y claridad, lo sublime de la elección, la cual, si por una

80. Cf. D. CENALMOR, *Comentario al can. 1028*, en AA. VV., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III/1, EUNSA, Pamplona 1997, págs. 945-946.

parte provoca en la persona humana un cierto vacío físico y psíquico, por otra aporta una plenitud interior capaz de perfeccionarla desde lo más hon-do" (*Sacerdotes caelibatus*, n. 69).

4.2.1.2. La formación para la madurez relacional

"Imbúyanse los alumnos del misterio de la Iglesia expuesto principalmente por este Sagrado Concilio, de suerte que, unidos con caridad humilde y filial al Vicario de Cristo, y, una vez ordenados sacerdotes, uniéndose al propio obispo como fieles cooperadores, y trabajando de consuno con los hermanos, den testimonio de aquella unidad, por la cual los hombres son atraídos a Cristo (cf. Concilio Vaticano II, Constitución dogmática De Ecclesia, número 28: AAS 57 (1965), págs. 35 y sig." (OT, n. 9).

Una personalidad madura requiere, como ámbito ineludible de crecimiento, la *relación con los demás*. "Desarrollar el sentido social y comunitario del seminarista e integrarlo en su proceso de maduración personal es una tarea fundamental. Ello exige que el seminarista participe efectivamente en *"los gozos y las esperanzas, las tristezas y las angustias de los hombres de nuestro tiempo, sobre todo de los pobres y de cuantos sufren"* (*Gaudium et Spes I*). Demanda igualmente un lúcido y crítico amor a las raíces socio-históricas de la cultura en que vive, siendo consciente de que el amor sereno a su pueblo ha de ser condición para poder amar y servir pueblos y culturas distintos del suyo. Madurar el sentido comunitario y social exige educar la capacidad de diálogo y favorecer un tipo de relaciones interpersonales gratificantes, compartir los bienes, trabajar en equipo, luchar contra el propio egoísmo y abrirse sinceramente al otro. La formación del sentido comunitario y social ayuda a descubrir el valor del ministerio presbiteral en nuestra sociedad y favorece la formación de un estilo de vida realmente participativo y corresponsable" (n. 58).

La vida en común en el Seminario es un buen elemento que puede ayudar en la formación hacia la madurez relacional. "Sabendo que es la comunidad donde se desarrolla y donde encuentra su coherencia todo este proceso de formación, el Seminario deberá ofrecer un camino de progresiva inserción y participación comunitaria. De este modo, los seminaristas irán preparándose gradualmente para incorporarse un día, por la fraternidad sacramental, a la comunidad más amplia del Presbiterio diocesano y para ser ellos mismos constructores de comunidad" (n. 174).

4.2.1.3. La formación afectivo-sexual para el logro de la capacidad para la vida celibataria⁸¹

“Por medio de una formación adecuada prepárese a los alumnos a observar el estado de celibato, y aprendan a tenerlo en gran estima como un don peculiar de Dios” (can. 247, § 1), teniendo en cuenta que la elección del sagrado celibato ha sido considerada siempre en la Iglesia “como señal y estímulo de caridad”, *señal de un amor sin reservas, estímulo de una caridad abierta a todos* (*Sacerdotalis caelibatus*, n. 24). “La consagración a Cristo, en virtud de un título nuevo y excelso cual es el celibato, permite además al sacerdote, como es evidente también en el campo práctico, la *mayor eficiencia y la mejor actitud psicológica y afectiva* para el ejercicio continuo de la caridad perfecta, que le permitirá, de manera más amplia y concreta, darse todo para utilidad de todos y le garantiza claramente una mayor libertad y disponibilidad en el ministerio pastoral, en su activa y amorosa presencia en medio del mundo al que Cristo lo ha enviado a fin de que pague enteramente a todos los hijos de Dios la deuda que se les debe” (*Sacerdotalis caelibatus*, n. 32).

La elección del celibato “no implica la ignorancia o desprecio del instinto sexual de la afectividad, lo cuál traería ciertamente consecuencias dañosas para el equilibrio físico o psicológico, sino que exige lúcida comprensión, atento dominio de sí mismo y sabia sublimación de la propia psiquis a un plano superior. De este modo, el celibato, elevando integralmente al hombre, contribuye efectivamente a su perfección” (*Sacerdotalis caelibatus*, n. 55). “El deseo natural y legítimo del hombre de amar a una mujer y de formarse una familia son, ciertamente, superados en el celibato; pero no se prueba que el matrimonio y la familia sean la única vía para la maduración integral de la persona humana. En el corazón del sacerdote no se ha apagado el amor. La caridad, bebida en su más puro manantial, ejercitada a imitación de Dios y de Cristo, no menos que cualquier auténtico amor, es exigente y concreta, ensancha hasta el infinito el horizonte del sacerdote, hace más profundo y amplio su sentido de responsabilidad —índice de personalidad madura—, educa en él, como expresión de una más alta y vasta paternidad, una plenitud y delicadeza de sentimientos que lo enriquecen en

81. Cf. PABLO VI, *Sacerdotalis caelibatus* (24-6-1967); SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Orientamenti educativi per la formazione al celibato sacerdotale* (11-4-1974), en EV 5, págs. 188-256, nn. 190-426.

medida superabundante" (*Sacerdotalis caelibatus*, n. 56). "Es cierto; por su celibato el sacerdote es un hombre solo; pero su soledad no es el vacío, porque está llena de Dios y de la exuberante riqueza de su reino. Además, para esta soledad, que debe ser plenitud interior y exterior de caridad, él se ha preparado, se la ha escogido conscientemente, y no por el orgullo de ser diferente de los demás, no por sustraerse a las responsabilidades comunes, no por desentenderse de sus hermanos o por desestima del mundo. Segregado del mundo, el sacerdote no está separado del Pueblo de Dios, porque ha sido constituido para provecho de los hombres, consagrado enteramente a la caridad y al trabajo para el cual le ha asumido el Señor" (*Sacerdotalis caelibatus*, n. 58).

Para apreciar el valor del celibato, los alumnos deben *conocer y apreciar debidamente las obligaciones y la dignidad del matrimonio* cristiano que simboliza el amor entre Cristo y la Iglesia, pero teniendo el convencimiento "de la mayor excelencia de la virginidad consagrada a Cristo, de forma que se entreguen generosamente al Señor, después de una elección seriamente premeditada y con entrega total de cuerpo y alma" (OT, n. 10).

Al mismo tiempo hay que avisar a los seminaristas de los *peligros que acechan su castidad*, sobre todo en la sociedad de estos tiempos y ayudarlos con oportunos auxilios divinos y humanos, para que "aprendan a integrar la renuncia del matrimonio de tal forma que su vida y su trabajo no sólo no reciba menoscabo del celibato, sino más bien ellos consigan un dominio más profundo del alma y del cuerpo y *una madurez más completa* y capten mejor la felicidad del Evangelio" (OT, n. 10).

4.2.2. El seguimiento personalizado del candidato

Teniendo en cuenta los condicionamientos psicológicos propios de la maduración progresiva de los jóvenes seminaristas, su formación humana se realiza en tres etapas: 1) En la primera etapa, que coincide con los dos primeros años del Seminario, los formadores deben ayudar al seminarista a conocerse y aceptarse a sí mismo y a asimilar la vida comunitaria. 2) En la segunda etapa (tercer y cuarto año) tratarán de que el seminarista profundice su opción por el presbiterado, consolide su celibato, asuma opciones personales estables, tenga una estructura psicológica más asentada y con una mayor capacidad de adhesión y de compromiso personal, establezca un sano equilibrios entre su vida personal y su inserción comunitaria, integrando así todos los aspectos de su personalidad al servicio de su opción por el

presbiterado. 3) En la tercera y última etapa (quinto y sexto año), la maduración y el enriquecimiento de la personalidad del seminarista será favorecida, también, por la experiencia práctica en las actividades pastorales. Es importante señalar que en el proceso de formación debe darse una *atención personalizada* de cada seminarista, es decir, “la atención al sujeto concreto y, consiguientemente, a una serie de situaciones, problemas, dificultades, ritmos diversos de andadura y crecimiento” (PDV, n. 61).

4.3. La admisión a las órdenes sagradas

4.3.1. La admisión de los candidatos idóneos:

“Sólo deben ser ordenados aquellos que, según el juicio prudente del Obispo propio o del Superior mayor competente, sopesadas todas las circunstancias, tienen una fe íntegra, están movidos por recta intención, poseen la ciencia debida, gozan de buena fama y costumbres intachables, virtudes probadas y otras cualidades físicas y psíquicas congruentes con el orden que van a recibir” (can. 1029)⁸². Hay que “promover al sacerdocio solamente los que han sido llamados y llevarlos debidamente preparados, esto es, mediante una respuesta consciente y libre que implica a toda la persona en su adhesión a Jesucristo, que llama a su intimidad de vida y a participar en su misión salvífica.” (PDV, n. 42). “Para poder recibir la ordenación de diácono o de presbítero, el candidato debe entregar al Obispo propio o al Superior mayor competente una declaración redactada y firmada de su puño y letra, en la que haga constar que va a recibir el orden *espontánea y libremente*, y que se dedicará de modo perpetuo al ministerio eclesiástico, al mismo tiempo que solicita ser admitido al orden que aspira a recibir” (can. 1036)⁸³. Además, “el candidato al diaconado permanente que no esté casado, y el candidato al presbiterado, no deben ser admitidos al diaconado antes de que hayan asumido públicamente, ante Dios y ante la Iglesia, la obligación del celibato según la ceremonia prescrita, o hayan emitido votos perpetuos en un instituto religioso” (can. 1037)⁸⁴. Al mismo tiempo, está terminantemen-

82. Cf. D. CENALMOR, *Comentario al can. 1029*, en AA. VV., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III/1, EUNSA, Pamplona 1997, págs. 947-951.

83. Cf. F. LOZA, *Comentario al can. 1036*, en AA. VV., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III/1, EUNSA, Pamplona 1997, págs. 966-967.

84. Cf. F. LOZA, *Comentario al can. 1037*, en AA. VV., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III/1, EUNSA, Pamplona 1997, págs. 968-969.

te prohibido apartar de la recepción del orden sagrado a uno que es canónicamente idóneo (can. 1026). Tampoco “puede prohibirse el ejercicio del orden recibido a un diácono que rehúse recibir el presbiterado, a no ser que esté afectado por un impedimento canónico o por otra causa grave que debe juzgar el Obispo diocesano o el Superior mayor competente” (can. 1038)⁸⁵.

4.3.2. *La postergación de la admisión en los casos dudosos*

La idoneidad del candidato le debe resultar probada al Obispo con argumentos positivos. Por eso, el Obispo “no actúe jamás con precipitación en una materia tan delicada –dice *Apostolorum Successores*– y, en los casos de duda, más bien difiera su aprobación hasta que no se haya disipado toda sombra de falta de idoneidad” (n. 89).

4.3.3. *La no admisión de los candidatos no idóneos*

“Si, a pesar de todo esto, el Obispo duda con razones ciertas de la idoneidad del candidato para recibir las órdenes, no lo debe ordenar” (can. 1052, § 3). “Los sujetos que se descubran física y psíquica o moralmente ineptos, deben ser inmediatamente apartados del camino del sacerdocio; sepan los educadores que éste es para ellos un gravísimo deber; no se abandonen a falaces esperanzas ni a peligrosas ilusiones, y no permitan en modo alguno que el candidato las nutra, con resultados dañosos para él y para la Iglesia. Una vida tan total y delicadamente comprometida, interna y externamente, como es la del sacerdocio célibe excluye, de hecho, a los sujetos de insuficiente equilibrio psicofísico y moral, y no se debe pretender que la gracia supla en esto a la naturaleza” (Sacerdotalis caelibatus, n. 64).

Como ya hemos visto, si alguien que aspira al sacramento del orden padece de alguna forma de “amencia u otra enfermedad psíquica” (nosotros hablamos de Trastornos graves de la Personalidad) que lo incapacita para cumplir debidamente el ministerio, es irregular para recibir las órdenes. Por lo tanto no puede ser ordenado (cf. can. 1041, 1º). Por ejemplo, si el seminarista es esquizofrénico o borderline (psicópata o maniaco-depresivo) u

85. Cf. F. LOZA, *Comentario al can. 1038*, en AA. VV., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. III/1, EUNSA, Pamplona 1997, págs. 970-971.

homosexual o pedófilo-pederasta. En el caso que el candidato fuera homosexual: “sería gravemente deshonesto que el candidato ocultara la propia homosexualidad para acceder, a pesar de todo, a la Ordenación. Disposición tan falta de rectitud no corresponde al espíritu de verdad, de lealtad y de disponibilidad que debe caracterizar la personalidad de quien cree que ha sido llamado a servir a Cristo y a su Iglesia en el ministerio sacerdotal” (Congregación para la Educación Católica, *Sobre los criterios de discernimiento vocacional con respecto a las personas homosexuales de cara a su admisión al seminario y a las órdenes sagradas*, n. 3).

Para un diagnóstico seguro y, por lo tanto, para una decisión acertada, es necesario recurrir a la consulta de algún especialista en psiquiatría o en psicología, como afirma el canon 1041, 1º citado.

En todos estos casos “procédase siempre con firmeza de ánimo, aunque haya que lamentar la escasez de sacerdotes (cf. Pío XI: Encíclica *Ad Catholici Sacerdotii*, 20 de diciembre de 1935: AAS, 28, 1936, pág. 41), pues Dios no permitirá que su Iglesia carezca de ministros, si son promovidos los dignos” (OT, n. 6). Ahora bien, si alguna de estas psicopatologías aparece y es comprobada clínicamente durante la etapa de formación, el Superior no tiene que esperar hasta el último momento para tomar la decisión de no admitir al candidato a las sagradas órdenes. “En el caso de que el candidato no sea considerado idóneo para recibir las sagradas órdenes, comuníquesele con tiempo el juicio de no idoneidad” (*Apostolorum Successores*, n. 89). Es decir, “los no idóneos sean orientados a tiempo y paternalmente a otras ocupaciones, y ayúdeseles para que, conocedores de su vocación cristiana, se dediquen generosamente al apostolado seglar” (OT, n. 6).

V. LOS APORTES DE LA MEDICINA, LA PSIQUIATRÍA Y LA PSICOLOGÍA PARA EL SEGUIMIENTO DE LOS CLÉRIGOS DURANTE EL EJERCICIO DEL MINISTERIO SAGRADO

1. Los responsables del seguimiento de los ordenados

Los responsables del seguimiento del candidato ya ordenado, además del Obispo diocesano, son el Obispo Auxiliar (*Apostolorum Successores*, nn. 70-71) o el Coadjutor (*Apostolorum Successores*, n. 72), si están nombrados, el Administrador Apostólico “Sede plena” (*Apostolorum Successores*, n. 73) y el Vicario General (*Apostolorum Successores*, n. 178).

2. Principales dificultades que enfrenta los clérigos

2.1. Dificultades vocacionales

El ejercicio del ministerio sagrado suele iniciarse con mucho entusiasmo. Pero, con el pasar del tiempo, la rutina, los fracasos personales, las dudas acerca de la propia vocación, la soledad hacen que muchos entren en crisis.

2.2. Dificultades relacionales

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).

Estas dificultades surgen en las *relaciones conflictivas*: 1) *Con los Superiores* (falta de diálogo). 2) *Con los otros clérigos*. En muchos casos las relaciones entre clérigos se manejan más por antipatías, celos, intereses personales que por la caridad y la justicia, tantas veces proclamadas en la predicación y la catequesis. 3) *Con los feligreses*. 4) A veces también, las dificultades surgen por los *problemas o trastornos de personalidad* que sufren los clérigos o los mismos Superiores, que dificultan o hacen imposible el diálogo.

3. Consecuencias

Algunos siguen no obstante estas dificultades o encerrándose en sí mismos o tratando de superarlas. Otros abandonan el estado clerical pidiendo o no la dispensa del mismo

4. Actitudes de los responsables del seguimiento de los clérigos

Ante todo el Superior *no debe abandonar a sus clérigos*, menos aún si están en dificultad.

4.1. Actitudes preventivas

Muchas crisis se podrían evitar si el Obispo o el Superior ayudaran a sus clérigos a prevenirlas. Eso es posible si el Obispo diocesano atiende “con peculiar solicitud a los presbíteros, a quienes debe oír como a sus cooperadores y consejeros, defiende sus derechos y cuida de que cumplan debidamente las obligaciones propias de su estado, y de que dispongan de aquellos medios e instituciones que necesitan para el incremento de su vida espiritual e intelectual; y procure también que se provea, conforme a la norma del derecho, a su honesta sustentación y asistencia social” (can. 384). Si mantiene con ellos un diálogo afectuoso, abierto, frontal, transparente. Si los clérigos pueden acercarse a él como Pastor sintiéndose tratados como ‘hermanos y amigos’ (cf. *PO*, n. 7; *PDV*, n. 65).

4.2. Actitudes curativas

Si durante el ejercicio del ministerio sagrado aparece algún Trastorno grave de la Personalidad (es el caso, por ejemplo, de los clérigos que sufren depresión, alcoholismo...), el que lo sufre está *impedidos para ejercer las órdenes recibidas*. Esta norma no tiene una finalidad disciplinaria, sino que tiende a ayudar al interesado a ir superando sus dolencias, aliviándole las tareas pastorales. Es importante, por lo tanto, que el Ordinario no abandone al clérigo afecto de algún Trastorno de la Personalidad (o de algún problema físico), sino que se ocupe de él, esté a su lado procurando que reciba la atención médica o psicológico-psiquiátrica que corresponda. Una vez que el ministro sagrado ha superado el problema, el Ordinario, después de consultar a un experto, le debe permitir el ejercicio del orden (cf. can. 1044, § 2, 2º).

4.3. Actitudes disciplinarias

Algunas actitudes de los clérigos pueden llegar a ser *delitos canónicos*, algunos de los cuales tienen repercusiones en lo penal-civil. Aquí nos interesan los delitos que tienen alguna relación con algún Trastorno de la Personalidad, como pueden ser, la homosexualidad y la pederastia-pedofilia o abuso sexual hacia un menor de dieciséis años de edad (can. 1395, § 2). Ambos trastornos, sobre todo la pedofilia, han sido motivo de acusaciones, en estos últimos años, contra sacerdotes, obispos y hasta cardenales, sobre todo en EEUU⁸⁶. Estas acusaciones, hechas justamente o injustamente (en estos últimos casos por intereses ideológicos contrarios a la moral sexual de la Iglesia o por intereses económicos o políticos)⁸⁷, han sido de tal magnitud que, en algunos países, han provocado serios problemas económicos para algunas diócesis.

Por eso la Iglesia ha tomado últimamente medidas disciplinarias severas al respecto⁸⁸. El Obispo, frente a los casos de denuncia por algún de-

86. Cf. P. RODRÍGUEZ, *La vida sexual del clero*, B, Barcelona 1995; ID., *Pederastía en la Iglesia católica, (Delitos sexuales del clero contra menores, un drama silenciado y encubierto por los obispos)*, Ed. B, Barcelona 2002.

87. En EEUU, por ejemplo, existe toda una “cultura de la demanda”, una “industria económico-legal” que vive de las denuncias por abusos sexuales, muchas veces inventados para aumentar el *rating* de los canales de televisión o las tiradas de los diarios y revistas, obteniendo así ingentes sumas de dinero.

88. Cf. JUAN PABLO II, Carta Apostólica *Motu Proprio Sacramentorum Sanctitatis Tutela* (30-4-2001); *Normas esenciales para las políticas diocesanas/eparquiales que se refieren a las alegaciones de abuso sexual de menores de edad por sacerdotes o diáconos*. Aprobadas por la Congregación para los Obispos, el 8 de diciembre de 2002, a petición de la Conferencia Episcopal de Estados Unidos; *Normas Básicas acerca de las alegaciones de abuso sexual de menores por personal de la Iglesia, y documentación complementaria*. Presentadas por la Conferencia Episcopal de Estados Unidos a la Santa Sede para su *recognitio*, que no obtuvieron la aprobación de la Santa Sede; *Estatutos para la protección de niños y jóvenes*. Aprobado por la Conferencia de los Obispos Católicos de Estados Unidos en la Asamblea Plenaria de junio de 2002, recibió la *recognitio* de la Santa Sede el 15 de noviembre de 2002; *Mensaje a los sacerdotes de Estados Unidos*. Dirigido por los Cardenales del país y la presidencia del episcopado de Estados Unidos al final de la reunión mantenida en Roma con el Santo Padre y miembros de la Curia romana, el 24 de abril de 2002; *Comunicado final del encuentro de cardenales estadounidenses en Roma*. Vaticano, 24 de abril de 2002; *Discurso de Juan Pablo II ante cardenales y la presidencia del episcopado estadounidense*. pronunciado con motivo de la reunión en el Vaticano para tratar los casos de pederastia hechos públicos en el clero de Estados Unidos. Vaticano, 23 de abril de 2002; *Declaración efectuada por el Cardenal Edward Egan el 20-21 de abril de 2002*. Nueva York, 20-21 de abril de 2002; *Declaración efectuada por el Cardenal Bernard Law el 17 de abril de 2002*. Boston,

lito cometido por un clérigo, tiene el derecho de iniciar el proceso canónico correspondiente. “El clérigo que cometa de otro modo un delito contra el sexto mandamiento del Decálogo, cuando este delito haya sido cometido con violencias o amenazas, o públicamente o con un menor que no haya cumplido dieciséis años de edad, debe ser castigado con penas justas, sin excluir la expulsión del estado clerical cuando el caso lo requiera” (can. 1395, § 2). “En los casos en que se verifiquen situaciones de escándalo, especialmente por parte de los ministros de la Iglesia, el Obispo debe ser fuerte y decidido, justo y sereno en sus intervenciones. En esos deplorables casos, el Obispo tiene la obligación de intervenir enseguida, según las normas canónicas establecidas, tanto por el bien espiritual de las personas implicadas, como para la reparación del escándalo y la protección y ayuda a las víctimas” (*Apostolorum Successores*, n. 44). “Ante comportamientos escandalosos, el Obispo intervenga con caridad, mas con firmeza y decisión: bien con admoniciones o reprensiones bien procediendo a la remoción o al cambio a un oficio en el que no existan las circunstancias que favorezcan esos comportamientos (cf. cans. 1339-1340; 190 y 192-193). Si tales medidas resultasen inútiles o insuficientes, ante la gravedad de la conducta y la contumacia del clérigo, imponga la pena de suspensión según el derecho o, en los casos extremos previstos por la norma canónica, dé inicio al proceso penal para la dimisión del estado clerical (cf. cans. 1333; 290; Juan Pablo II, Mo-

17 de abril de 2002; J. ALESANDRO, *Canonical Delicts Involving Sexual Misconduct and Dimissal from Clerical State*: Ius Eccl. 173-192; A.D. BUSO, *La dimisión del estado clerical – ex officio – de los clérigos no idóneos que han cometido delito grave y rechazan pedirla pro gratia, en relación con el período de su formación sacerdotal*: AADC IX, 2002, págs. 39-50; N.C. DELLAFERRERA, *Normas acerca de los delitos más graves reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe*: AADC IX, 2002, págs. 61-78; ID., *El Obispo, Juez: algunas consideraciones acerca de la actuación del ordinario en los casos referidos en el c. 1395, § 2*: AADC, vol. X, 2003, págs. 161-180; V. DE PAOLIS, *Delitti contro il sesto comandamento*: Periodica 82, 1993, págs. 293-316; G. GHIRLANDA, *Doveri e diritti implicati nei casi di abusi sessuali perpetuati da chierici*: Periodica 91, 2202, págs. 29-48; G. INGELS, *Dimissal from Clerical State: An Examination of the Penal Process*: Studia Canonica 33, 1999, págs. 169-212; G. VERSALDI, *Aspetti psicologici degli abusi sessuali perpetrati da chierici*: Periodica 91, 2002, págs. 49-61; F. R. AZNAR GIL, *Delitos de los clérigos contra el sexto mandamiento*, Univ. Pont. Salamanca 2005; F. R. AZNAR GIL- J. CONG AGUILA, *Abusos sexuales a menores realizados por clérigos: normas de los Obispos de los Estados Unidos de América (2002). Textos y comentarios*: REDC, vol. 158 (2005), págs. 9-87; G. MONTINI, *Provvedimenti cautelari urgente nel caso di accuse odiose nei confronti di ministri sacri: Nota sui canon 1044 e 1722*: Quaderni di Diritto Ecclesiale 2, 1999, págs. 191-204.

tu Proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela*; Congregación para la Doctrina de la Fe, Carta a los Obispos de la Iglesia Católica *De delictis gravioribus*)” (*Apostolorum Successores*, n. 81). El delito de abuso sexual ha quedado *reservado* a la Congregación para la doctrina de la fe, si se comete con un *menor de 18 años*, por la Carta que aprueba las Normas sobre los delitos más graves. Cuando se dé este caso, se deben aplicar las indicaciones de dicha Carta. Por lo tanto, se reserva a la misma Congregación la sustanciación del proceso. El Ordinario o Superior, cuando tenga noticias verosímiles de que se ha cometido un delito reservado a la Congregación, lo debe comunicar, aunque la Carta indica que, salvo que la Congregación avoque a sí la causa, debe proceder con su propio tribunal. Este tribunal diocesano, además, ha de estar compuesto sólo de sacerdotes.

Pero deberá tener en cuenta algunos principios: no prejuzgar al acusado, sino presumir su inocencia hasta que se pruebe lo contrario; respetar y proteger su buena fama; reconocerle el derecho de defensa y, sobre todo, no abandonarlo nunca, ni antes de la confirmación de su culpabilidad, ni si es declarado culpable.

NATURALEZA DE LOS SACRAMENTALES (REFLEXIÓN TEOLÓGICO CANÓNICA)

José BONET ALCÓN

SUMARIO: I.- Ubicación y conveniencia de los sacramentales. 1. Ubicación teológica. 2. Conveniencia de los sacramentales. II.- La definición de los sacramentales. 1. Las causas de los sacramentales. a) La causa eficiente. b) La causa final. c) La causa material. d) La causa formal. 2. La definición de los sacramentales. a) Formulación de la definición. b) La justificación de la definición. III.- La causalidad de los sacramentales. 1. Los efectos de los sacramentales. a) Las gracias actuales. b) El perdón de los pecados veniales. c) La restricción del poder de los demonios. d) Los beneficios temporales. e) La remisión de la pena temporal. 2. Modo de causalidad. a) La eficacia "ex opere operato". b) La eficacia "ex opere operantis". c) La eficacia "ex opere operantis ecclesiae".

Se presenta aquí una reflexión abierta, en parte elaborada tiempo atrás y en parte actualizada. La reflexión teológica se apoya sobre todo en Santo Tomás; lo que podríamos llamar reflexión canónica, que también es teológica, tiene en cuenta las formulaciones del Concilio, del CIC, del CIC 17, del CCEO, del Catecismo de la Iglesia Católica y del Derecho litúrgico, tanto las actuales como las precedentes inmediatas.

En primer lugar ubicaremos el tema de los sacramentales en un contexto doctrinario general y procuraremos mostrar las conexiones de dicho tema con los distintos tratados y verdades dogmáticas y teológicas, y vere-

mos también, en ese contexto y en función de esas verdades, la conveniencia de los sacramentales.

A continuación nos ocuparemos de la definición de los sacramentales. Para llegar a su formulación reuniremos previamente, ordenándolos por las causas, los elementos esenciales de esta realidad. A la formulación de la definición de los sacramentales agregaremos una justificación de la misma.

En tercer lugar, dadas las dificultades peculiares que este punto comporta, realizaremos un examen especial de la causalidad de los sacramentales. Lo haremos de acuerdo al proceso lógico según el cual a la investigación de una esencia debe seguir la de su actividad propia; porque si bien es cierto que los sacramentales, en tanto que “acciones”¹, tienen específicamente incluida en su esencia tal actividad, ello no impide la distinción de las formalidades que nos permita el examen separado de todo el “mecanismo” del operar que puede corresponder a estos “signos sagrados”² menores. Nos referimos, pues, en este tercer punto, a los efectos propios de los sacramentales y al modo como son producidos.

Con lo cual el plan de este trabajo abrazará en su conjunto los siguientes puntos: la ubicación y conveniencia de los sacramentales, su definición y su causalidad.

I. UBICACIÓN Y CONVENIENCIA DE LOS SACRAMENTALES

Las dos nociones del presente enunciado están íntimamente relacionadas, dado que, en la medida en que los sacramentales se vinculan con otros temas y realidades teológicas manifiestan la razón de ser, la justificación de su existencia. En efecto, “conveniencia” implica la presencia de dos términos que se comparan, se corresponden y, de alguna manera, se conforman el uno al otro, y aquí uno de los términos lo constituyen los sacramentales y el otro las demás realidades sobrenaturales con las que están conectados. De ahí este tratamiento conjunto que ofrecemos de la materia indicada. No obstante, distinguiremos, según matices o acentuaciones de enfoque, los dos puntos a tratar para presentarlos más ordenadamente en forma sucesiva.

1. Cf. CIC 17, can. 1144.

2. Cf. CIC 83, can. 1166; CCEO, can. 867 § 1; *Const. Sacrosanctum Concilium*, c. III, n. 60.

1. Ubicación teológica

La *relación* primera, la más inmediata que encontramos, es la *de los sacramentales con los sacramentos*. Así aparece en los dos Códigos de Derecho Canónico de la Iglesia latina³, en el Código de los Cánones de las Iglesias Orientales⁴ y en la afirmación explícita de la Constitución sobre la sagrada Liturgia del Concilio Vaticano II de que, por medio de los sacramentales, “los hombres se disponen a recibir el efecto principal de los sacramentos y se santifican las diversas circunstancias de la vida”⁵. En esa ordenación común a la santificación de sacramentos y sacramentales –dentro de su diversidad– se funda la relación y la subordinación que entre ellos existe.

Y agreguemos, en particular, que los sacramentales están incluidos en un universo de sacramentalidad cuyos dos polos, como afirma el P. Roguet⁶, son el bautismo y la eucaristía. El primero es el polo de origen y el segundo el polo de perfección. Y todo, en ese universo de la sacramentalidad, comienza con el bautismo y está orientado hacia la eucaristía. Tal es la verdadera inserción teológica que más directa e inmediatamente exigen los sacramentales⁷.

Y todavía, subrayando la relación primordial y peculiar con la eucaristía, referida también a los ritos que se insertan en la vida profana, el P. Bouyer escribe que los sacramentales preparan:

3. En el CIC 17 aparece en el Libro Tercero, Primera Parte, como un Título VIII, a continuación de los siete sacramentos. En el CIC 83 se encuentra en el Libro Cuarto, Parte Segunda, Título I. Está más diferenciado de los sacramentos, pero igualmente, a continuación de ellos y vinculado a ellos.

4. Cf. CCEO can. 867 § 1. En este cuerpo legal los sacramentales aparecen como el Art. 1 del Capítulo VIII (los siete capítulos anteriores corresponden a los siete sacramentos) del Tit. XVI.

5. “*Per ea (sacramentalia) homines ad praecipuum Sacramentorum effectum suscipiendum disponuntur et varia vitae adiuncta sanctificantur*”(c. III, n. 60).

6. Cf. A. M. ROGUET, *The Sacraments in general*, Theology Library, Vol. VI: *Crist in His Sacraments*, pág. 39.

7. Cf. *Summa Theol.*, III, q. 65, a. 3, donde Santo Tomás señala la ordenación de todos los sacramentos a la Eucaristía; también III, q. 65, a. 1, ad 6, donde indica la ordenación general de los sacramentales a los sacramentos; cf. C. VAGAGGINI, *Il senso teologico della liturgia*, Roma, 1965, pág. 181, donde se alude al reflejo en el plano ritual de la ordenación de los sacramentales a la Eucaristía.

“Una intención de la consagración eucarística a toda la vida humana y a todo el cosmos, llamado permanentemente a recibir la impronta de Cristo y a ser transfigurado en la plenitud de su misterio”⁸.

Y detrás y a través de esta ordenación a los sacramentos puede advertirse la *relación de los sacramentales con la Iglesia*. Desde hace algún tiempo, con el florecer de los estudios eclesiológicos, se ha investigado ampliamente la relación entre la Iglesia y los sacramentos, poniendo de relieve aspectos que, en buena parte, revelan también la dimensión eclesial de los sacramentales⁹.

Pero, además, éstos presentan una temática propia que es por sí misma eminentemente eclesiológica, como aparece, sobre todo, en la consideración de la institución y de la causalidad de los sacramentales. Además, de un modo general, se debe señalar la índole *sacramental* de la Iglesia, en cuanto símbolo y medio de la unión entre el hombre y Dios. De lo cual brota la exigencia o conveniencia de que existan sacramentales que, fuera de los sacramentos propiamente dichos, manifiesten este modo de ser profundo de la Sociedad eclesial. Estos signos menores constituyen como una “atmósfera” de sacramentalidad en la que vive la Iglesia, extendiéndose tanto a los ritos que acompañan a los siete sacramentos, como a los que se han desgajado de ellos para ir a santificar la vida profana¹⁰.

Asimismo podemos recordar las consideraciones del Card. Bellarmino, referidas a las “ceremonias” pero aplicables a los sacramentales, en las que designa a éstas como signos y factores de la unidad en la Iglesia y de su distinción de los infieles y herejes¹¹. Por último, se puede agregar que esa

8. L. BOUYER, *La Liturgie, le lieu de la vie spirituelle*, LMD 69 (1962) 10.

9. Cf. M. J. SCHEEBEN, *Los misterios del cristianismo*, Barcelona, 1957, c. VII: *El misterio de la Iglesia y sus sacramentos*, págs. 567ss.; E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián, 1965, c. III: *El carácter eclesial de los sacramentos y sus implicaciones*, págs. 105ss.; K. RAHNER, *La Iglesia y los sacramentos*, Barcelona, 1964; O. SEMMELROTH, *El sentido de los sacramentos*, Madrid, 1965, entre otros muchos.

10. Convencionalmente entendemos por “profano” todo aquello que, aunque tenga por fin último la gloria de Dios y la perfección sobrenatural y salvación eterna de los hombres, sin embargo, posee fines y leyes propios, autónomos, legítimos, ordenados de modo inmediato al bien temporal de dichos hombres.

11. R. BELLARMINO, *De Controversiis*, Roma 1931, t. III, l. II, contr. V, c. 31, págs. 186 y 188.

unidad de los católicos, de la que la autoridad eclesiástica constituye el ligamen, se expresa y ejercita cuando, mediante los sacramentales, los méritos y las oraciones de todos son puestos al servicio de cada uno¹².

La relación de los sacramentales con la Encarnación redentora se nos presenta como fundamental a la esencia y a la eficacia santificadora de esos ritos cristianos.

Porque –como explica Scheeben– toda la “sacramentalidad”, el vincular a órganos e instrumentos visibles la comunicación de la vida sobrenatural a los hombres, está cimentada en que el Verbo de Dios, al encarnarse, asumió un cuerpo visible y lo elevó hasta hacerlo “portador y vehículo de su fuerza divina”¹³.

Asimismo la naturaleza corporal asumida le permitió al Hijo de Dios “ponerse en contacto del modo más íntimo y universal con todo el linaje humano. Solamente por entrar así en la naturaleza humana, visible y corporal, pudo el Hijo de Dios llegar a tener, además, un cuerpo místico...”. Y con ello el linaje alcanzó también su exaltación más alta, al participar “de la fuerza sobrenatural, misteriosa de su Cabeza”¹⁴.

Y todavía, completando el argumento, Scheeben cimenta la sacramentalidad cristiana en el misterio eucarístico:

*“Así como el Hijo de Dios mediante su humanización hizo de su unidad corporal con el linaje el fundamento de su unidad sobrenatural, así había de coronar también esta segunda unidad concluyendo la primera; y lo hizo sustituyéndose al alimento corporal, transformando al mismo en su carne y sangre. Y así como comunicó a su carne una fecundidad tan admirable, así también desde su carne había de derramar esa fecundidad en su cuerpo místico, la Iglesia, y en los elementos materiales que se emplean en ella...”*¹⁵.

12. Los sacramentales, en cuanto oficialmente designados por la Iglesia, contienen la impetración de toda la comunidad eclesial, con la correspondiente eficacia especial ya que, como escribe Billuart, “*saepe... princeps concedit precibus totius communitatis quod denegat precibus unius particularis*” (BILLUART, *Summa Sancti Thomae*, VI, 251). Esto sin referirnos a la fuerza absolutamente superior que le corresponde a la Iglesia en cuanto Cuerpo Místico de Cristo, conjuntamente Cabeza y miembros.

13. M.J. SCHEEBEN, *op. cit.*, c. VII, n. 81, pág. 593.

14. *Ibid.*, págs. 595-596.

15. *Ibid.*, pág. 597.

*Todo esto es suficientemente expresivo del plan divino de realizar nuestra santificación “por contacto”, por un contacto físico, corporal, a cuya extensión a todo el mundo material contribuyen, de algún modo, los sacramentales, pudiendo así ser considerados como “una prolongación y fructificación entre nosotros de la Encarnación”*¹⁶.

Agreguemos que en dicho “contacto” se inscribe el operar salvífico de Cristo y su aplicación a los hombres a través de los sacramentos y los sacramentales, todos los cuales, como dice la Constitución sobre la sagrada Liturgia, “del misterio pascual de la pasión, muerte y resurrección de Cristo, ...reciben su poder”¹⁷.

Mucho menos inmediata que las anteriores se nos presenta, a primera vista, la *relación de los sacramentales con la Trinidad*. Ya una desvinculación parece surgir por el hecho de que en la Trinidad santísima no se verifique, como en otros misterios cristianos, en general, la sacramentalidad¹⁸. No obstante podríamos notar cómo en ésta el fondo más esencial está constituido por los aspectos significativo y operativo con su recíproca conexión, y, desde ellos, sería dable llevar la analogía hasta la misma vida trinitaria.

Pero sin detenernos aquí en esto, preferimos más bien señalar la relación dicha a través del tema de las misiones divinas y, en particular, de la Encarnación, por cuyo medio la Trinidad penetra en lo “visible” y se nos revela y nos hace partícipes de su misteriosa y sublime realidad. En este sentido el P. Taymans d'Eypernon se ha referido ampliamente a la relación de la Trinidad con los ritos sacramentales, tanto por la indicada vía “descendente” como por la ruta ascensional con que la gracia sacramental va configurándonos, a través de Jesucristo, a la misma vida trinitaria. Configuración que alcanza también, en alguna medida, al mundo material, en tanto en cuanto va siendo instrumentalizado para expresar y comunicar la vida sobrenatural. Y, en consecuencia, también a los signos sagrados cristianos, mayores y menores¹⁹.

16. A. M. ROGUET, *op. cit.*, pág. 29.

17. c. III, n. 61.

18. M. J. SCHEEBEN, *op. cit.*, c. VII, n. 81, pág. 591.

19. Cf. FR. TAYMANS D'EYPERNON, *La Sainte Trinité et les Sacrements*, París, 1949, cc. I y II y Conclusión; cf FR. TAYMANS D'EYPERNON, *Le Mystère Primordial*, París, 1950, c. VIII al final y c. IX.

Por último, completamos estas breves indicaciones señalando la dimensión trinitaria del operar de los sacramentales, que se nos manifiesta al considerar que la gracia, el perdón de los pecados y los demás beneficios –efectos de esos signos sagrados– nos vienen “del Padre, por el Hijo, en el Espíritu Santo”²⁰. Al respecto las fórmulas litúrgicas nos ofrecen un amplio testimonio del “sentido trinitario” de los sacramentales²¹.

Asimismo, estos ritos menores están ampliamente vinculados con las realidades creadas superiores e inferiores al hombre, es decir, con los ángeles y los seres materiales infrahumanos. La Liturgia de la Iglesia ofrece abundantes muestras de la *relación de los sacramentales con los ángeles*, como se advierte en el hecho frecuente de que en la oraciones de las bendiciones se pida a Dios que envíe a sus santos ángeles para ayudar o acompañar a los hombres, para protegerlos, librarlos de los peligros y conducirlos en sus empresas²². De este modo aquí se designa la cooperación de los espíritus celestes a la obtención de los efectos de los sacramentales.

Esto, además, es congruente con la función de los ángeles respecto a la creación material, ya que a ellos les corresponde administrar y gobernar a los seres corpóreos²³, ejerciendo su influjo en particular sobre los hombres²⁴, incluso para su ordenación a la vida sobrenatural²⁵.

Y es congruente, asimismo, con la presencia de los ángeles en la historia de la Salvación, ya que todas sus apariciones en el Antiguo Testamento se ordenaban a la aparición del Hijo de Dios encarnado²⁶, y su comparecencia en los episodios esenciales de la vida de Jesús, además de conferirles a éstos su dimensión cósmica –al manifestar que conciernen a toda la creación²⁷–, in-

20. Cf. TAYMANS D'EYPERNON, *Le Mystère Primordial*, c. VIII, pág. 133.

21. Cf. C. VAGAGGINI, *op. cit.*, pág. 236.

22. La mención de los ángeles aparece con frecuencia en las consagraciones y bendiciones del antiguo Ritual Romano. Así, por ejemplo, la encontramos en la bendición dominical del pueblo con agua bendita (R. R., Tit. IX, c. 3, n. 1), en las bendiciones de las casas (*Ibid.*, c. 3, n. 9), de los barcos (*Ibid.*, c. 8, n. 5), de los aviones (*Ibid.*, c. 6, n. 11), de las escuelas (*Ibid.*, c. 6, n. 7), de los hospitales (*Ibid.*, c. 8, n. 19), de las imprentas (*Ibid.*, c. 6, n. 10), de los puentes (*Ibid.*, c. 6, n. 11), de los peregrinos a los Santos Lugares (*Ibid.*, c. 4, n. 1), etc.; sobre la abundante presencia de los ángeles en los sacramentos y los sacramentales de la Iglesia, cf. C. VAGAGGINI, *op. cit.*, págs. 335-345.

23. Cf. *Summa Theol.*, I, q. 110, a. 1.

24. Cf. *Summa Theol.*, I, q. 111, aa. 2, 3 y 4.

25. Cf. *Summa Theol.*, I, q. 111, a. 1, ad 1.

26. Cf. *Summa Theol.*, I, q. 51, a. 2, ad 1; III, q. 30, a. 3.

27. J. DANIELOU, *En torno al misterio de Cristo*, Barcelona, 1961, pág. 128.

serta activamente a los mismos ángeles en el dinamismo de la obra salvífica del Señor que habrá de desarrollarse en la Iglesia hasta el fin del mundo²⁸.

Y podemos agregar a la función benéfica aludida la reverente asistencia de los ángeles a la celebración de los sagrados misterios y la presentación que hacen a Dios de las oraciones del sacerdote y el pueblo cristiano²⁹, lo cual nos manifiesta también una especial tarea suya en la dimensión cultural de los sacramentales.

Por otra parte, nos documenta igualmente la Liturgia, con gran insistencia, la *relación* —por oposición— *de los sacramentales con los demonios*, como puede advertirse por el gran número de ritos contenidos en el Ritual y el Pontifical romanos que se ordenan a la lucha contra Satanás y su reino³⁰. A ello nos referiremos más concretamente al tratar de uno de los efectos particulares de los sacramentales, la “*expulsio et cohibitio daemonum*”. Digamos, pues, aquí solamente que el pecado del hombre dio a los espíritus malignos la posibilidad de servirse de la criatura infrahumana para ejercitar su maléfico influjo contra los hombres y la expansión del Reino de Dios, y que los sacramentales aspiran, en una vía negativa, a la restricción de ese poder. Esto además de la consideración específica del exorcismo, que es, en sí mismo, un sacramental de la Iglesia.

Las consideraciones anteriores nos conducen, a su vez, a la *relación de los sacramentales con los seres materiales infrahumanos*, ya que tanto los ángeles como los demonios se relacionan con nuestro tema ante todo por el uso que ellos hacen de las cosas materiales, respectivamente, en beneficio o en perjuicio de los hombres. Pero, además, este aspecto, esencial a los sacramentales, se inserta más radicalmente, de acuerdo a lo anteriormente expuesto, en el tema de la Encarnación, que fundamenta la utilización de la realidad corpórea para la santificación del hombre; y en los temas de la Iglesia y los sacramentos, que son vivas y perennes manifestaciones de que el plan salvífico de Dios se cumple a través de las realidades sensibles y materiales. Así la Iglesia prolonga la obra de Cristo ampliando, en la medida en que le es posible, el ámbito de los siete sacramentos divinamente insti-

28. Santo Tomás afirma la colaboración con Cristo de los ángeles en la misma resurrección de los cuerpos: cf. *Summa Theol.*, I, q. 91, a. 2, ad 1; q. 110, a. 4, ad 1.

29. Cf. *IV Sent.*, d. 13, L, princ.; *In I Cor* 11, lect. 3, princ.

30. Cf. E. VON PETERSDORFF, *De daemonibus in liturgia memoratis*, Angelicum, 19 (1942) 326-328; cf. C. VAGAGGINI, *op. cit.*, págs. 377-413.

tuidos; y, por otra parte, contribuye también, mediante los sacramentales, a liberar a la creación material que “gime” por su disolución anárquica, causada por la “esclavitud que le impone la corrupción”³¹.

Así pues el mundo material se nos presenta como parte integrante de estos ritos –que son “signos sensibles”– y como término u objeto sobre el que ejercen su actuación. Esta vinculación de lo material a la finalidad de los sacramentales es puesta también de relieve por la Constitución sobre la Sagrada Liturgia, al designar como función de los indicados ritos el que “el uso honesto de las cosas materiales pueda ordenarse a la santificación del hombre y a la alabanza de Dios”³². Finalmente, con referencia a este punto y también como resumen, en cierto modo, de las consideraciones anteriores, podemos afirmar con Vagaggini que

*“en la vida litúrgica de los sacramentales son, de modo especialísimo, concretizadas y hechas operantes las siguientes grandes realidades de la doctrina y de la vida cristiana: 1. La unidad del cosmos; 2. La universalidad cósmica de la caída y del imperio de Satanás; 3. La universalidad cósmica de la redención de Cristo como liberación del imperio de Satanás; 4. El hombre como microcosmos y nudo central del universo; 5. El valor sagrado de las cosas sensibles como don de Dios al hombre y como instrumento del hombre para ir a Dios”*³³.

Se puede concluir esta ubicación de los signos sagrados menores, a través de sus vinculaciones con los distintos temas teológicos, señalando la obvia *relación de los sacramentales con el hombre*, a cuya santificación se ordenan junto con los sacramentos. Ante todo, esta relación supone y manifiesta la armonía entre naturaleza y gracia, propia de la concepción católica; armonía que, aún después del pecado, de tal modo permanece que la gracia no destruye sino que supone, exige, sana, purifica, perfecciona y eleva a la naturaleza. Los sacramentales constituyen una concretización de esa sublime concepción, que excluye la separación o el dualismo entre lo natural y lo sobrenatural, como nos lo sugiere el hecho de que estos “signos sagrados” se ordenen a santificar todas las circunstancias de la vida; y excluye

31. Cf. *Rom* 8, 21-22.

32. C. III, n. 61.

33. C. VAGAGGINI, *op. cit.*, pág. 320.

también las falsas prevalencias unilaterales, tanto pelagiana –frente a la que los sacramentales implican y expresan la necesidad que la naturaleza corporal tiene de la gracia– como maniquea, frente a la que los sacramentales manifiestan que el mundo material es, en sí mismo, bueno y que, tras el desorden provocado por el pecado, es purificable y, a través de Jesucristo, instrumentalizable para la comunicación de la gracia.

Todo lo cual comporta, a su vez, la recta doctrina sobre el pecado del hombre y, en particular, sobre el pecado original y la concupiscencia que de él se deriva, cuyo influjo deberá ser combatido por los sacramentales. La eficiencia de éstos, por otra parte, hay que situarla preferentemente en la línea de la gracia sacramental producida específicamente por los sacramentos³⁴, la cual acentúa la función sanante que la gracia posee en nuestra presente economía salvífica³⁵. Y a través de esa sanación, en la medida que corresponde a los sacramentales, contribuyen ellos también a remediar la desarmonía entre la materia y el espíritu en el hombre, ayudándole a ir en parte reconstruyendo la integridad que gratuitamente Dios le concedió, con la justicia original, al crearlo.

Y todavía, para completar este aspecto antropológico de los sacramentales, habría que analizar su influjo sobre todas las potencias, hábitos y dimensiones del hombre, y ello también en el proceso de perfeccionamiento espiritual de los seres humanos.

Por último, si considerásemos al hombre no individualmente sino en su totalidad específica –la humanidad–, y no estáticamente sino en su evolución progresiva hacia la plenitud del Reino de Dios, podríamos, refiriendo a esa realidad humana *los sacramentales*, insertarlos en la historia de la salvación. Cabría, entonces, un examen comparativo con los sacramentos “naturales” –de los que se encuentran referencias en Santo Tomás³⁶–, que precedieron a la ley mosaica y que no eran eficaces sino “*ex fide*”³⁷; y, sobre todo, con los “*sacramenta legalia*”³⁸, igualmente eficaces sólo “*ex fide*”,

34. Cf. *IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 4, q1. 5, Sed contra y c.; *Summa Theol.*, III, q. 62, a. 2, c.; ad 1; ad 3.

35. Cf. *IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, q1. 2, ad 1; d. 1, q. 1, a. 4, q1. 5, ad 2; *Summa Theol.*, III, q. 61, a. 1; q. 65, a. 1.

36. Cf. *IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, q1. 3, Sed contra y ad 2; *Summa Theol.*, III, q. 61, a. 3, ad 2.

37. Cf. *IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, q1. 3; q. 2, a. 6, q1. 2, ad 1.

38. Cf. *IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, q1. 4, Sed contra y c.; *Summa Theol.*, III, q. 61, a. 3; ad 2.

pero que posibilitaban un gran progreso en ella, como consecuencia de la gran determinación que aportaron al orden de la significación, ya que la “futura gracia” fue significada por ellos “*expresius et pluribus modis*”³⁹, y lo mismo la pasión de Cristo –“*causa finalis veterum sacramentorum*”⁴⁰– de la cual “*sacramenta (novae legis)... fluxerunt*”⁴¹.

Creemos que todo esto reviste interés para nuestro tema, entre otras cosas porque los sacramentales de la Iglesia parecen ocupar una situación intermedia entre la oración y buenas obras de los fieles, por un lado, y los sacramentos, por otro; situación que tiene cierta similitud con la de los “*sacramenta legalia*” por estar ubicados entre el tiempo en que el género humano se encontraba “*in lege naturae*” y su actual estado “*in lege gratiae*”. Pensemos, al respecto, –siempre con las salvedades correspondientes– que en el acercamiento a Dios de cada hombre se repite un poco la “historia” de la humanidad, aunque, por otra parte, no hay coincidencia plena entre el “estadio” en que el género humano se encuentra en la historia de la salvación y los “estadios” personales de la relación con Dios⁴².

Además de todo esto, la misma Liturgia nos documenta la asunción por la Iglesia, en sus ritos sacramentales, de signos bíblicos expresivos del dinamismo de la historia santa, y así podemos encontrar en ritos de bendición y consagración evocaciones que relacionan las realidades del Antiguo Testamento con las del Nuevo, como expresión de análogas relaciones entre nuestras realidades naturales y las del orden sobrenatural⁴³.

Con ello, pues, se nos brinda un modo de determinar en las realidades terrenas el carácter de signos que, en forma indeterminada, poseen con

39. *IV Sent.* d. 1, q. 1, a. 2, ql. 4, ad 2.

40. *Summa Theol.*, III, q. 61, a. 3, ad 1.

41. *IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 3.

42. Cf. *Summa Theol.*, I-II, q. 107, a. 1, ad 2.

43. Sobre el dinamismo de la historia santa ver: J. DANIELOU, *Le signe du temple*, París, 1942; Y. M. J. CONGAR, *Le Mystère du Temple*, París, 1958. Para los signos y figuras del Antiguo Testamento referidas a las realidades del Nuevo y, en especial, a Cristo, ver: J. DANIELOU, *Sacramentum futuri*, París, 1950 y *En torno al misterio de Cristo*, Barcelona, 1961, págs. 70-102. De la presencia de esos signos y figuras en los ritos cristianos de la Edad Antigua pueden encontrarse abundantes muestras en J. DANIELOU, *Sacramentos y culto según los Santos Padres*, Madrid, 1964. Sobre lo mismo en la Edad Media puede consultarse A. FRANZ, *Die Kirchlichen Benediktionen in Mittelalter*, Friburg-im-Breisgau, 1909. Y, con respecto a la Edad Moderna, se pueden encontrar también múltiples referencias en las oraciones del antiguo Ritual y Pontifical romanos, así como en los libros litúrgicos vigentes.

respecto a las realidades sobrenaturales, todo lo cual, como es obvio, tiene notable utilidad para los sacramentales en su aspecto significativo.

2. Conveniencia de los sacramentales

Por “conveniencia” entendemos, en general, una cierta proporción, conformidad o nexo entre dos realidades vinculadas en cualquier orden de causalidad. A su vez, en forma más limitada, “conveniencia” se sitúa entre “necesidad” y mera “posibilidad”, indicando que dada una de las dos realidades, si bien no exigirá necesariamente la existencia de la otra, ofrecerá motivos o razones por los que sea mejor que tal existencia –propia de un ser contingente– se dé. Y todavía el ámbito de la conveniencia se restringe más al considerarla según los alcances de nuestro conocimiento, como en el caso de las relaciones trinitarias, en las que se da necesidad real, pero en las que nuestra captación sólo alcanza la conveniencia, o en el caso de otras realidades que, aún sin poseer una conexión necesaria, están vinculadas por razones o motivos de conveniencia captados por nosotros sólo en forma parcial o reducida.

Aquí nos referimos a la conveniencia de los sacramentales en los últimos sentidos dichos, que implican la no necesidad real de esos ritos, y nuestra percepción limitada de los motivos que justifican su existencia. Esos motivos creemos que podrán percibirse a través de las vinculaciones señaladas en la ubicación teológica de los sacramentales, que ahora deberemos considerar acentuando particularmente la utilidad sobrenatural de los indicados ritos.

De acuerdo a esas vinculaciones los sacramentales pueden ser descritos como medios ordenados a nuestra santificación, pero medios íntimamente conectados con otros principales, los *sacramentos*. Santificación que se produce, ante todo, en y por la *Iglesia*, siendo, en definitiva, la causa santificante Jesucristo, el *Verbo encarnado*. Siendo, finalmente, el sujeto receptor y el término de la vida sobrenatural y la acción santificadora la persona humana, poseedora de una *naturaleza humana* concreta, participe simultáneamente del universo de los espíritus y del mundo material; poseedora de una compleja vida individual y social; amenazada por el demonio y herida por el pecado, pero sanada y elevada por la gracia redentora de Jesucristo e insertada en una historia de salvación dispuesta providencialmente por Dios. Para todos estos aspectos se halla en los sacramentales alguna respuesta o adecuación que, brevemente, trataremos de indicar.

Lo anteriormente expuesto nos habla ante todo de una primera conveniencia *general* de los sacramentales para que el hombre se incorpore a un orden sobrenatural concreto que es esencialmente sacramental, eclesiológico y cristológico; así como para que las realidades naturales, incluyendo el mundo suprahumano –angélico– e infrahumano –naturaleza material–, cooperen a esa incorporación; finalmente, para que las fuerzas enemigas –demonio, pecado, concupiscencia– sean obstaculizadas al máximo en su intento de perturbar dicha incorporación.

Por otra parte, la inagotabilidad del primer gran “*sacramento*” –en sentido analógico– que es la humanidad de Jesucristo, así como la de su prolongación constituida por su Cuerpo Místico, la Iglesia, parecen postular, de alguna manera, que ésta amplíe la plenitud intensiva de los sacramentos también en forma extensiva por medio de los sacramentales, ampliando así esa misma sacramentalidad esencial de su Cabeza y la propia de la Iglesia.

Más *en particular*, aparte de otras conveniencias más intrínsecas inherentes a la esencia de los sacramentales, ellos se nos presentan como complementarios de los *sacramentos* por el hecho de que éstos son pocos y no pueden tener lugar siempre ni en todas partes, mientras que los sacramentales son muchos y de más fácil ejercicio⁴⁴, y se adaptan por ello a la santificación de “las diversas circunstancias de la vida”⁴⁵.

Y en cuanto a los sacramentales-ceremonias, además de su eficacia dispositiva para la recepción del “efecto principal de los sacramentos”⁴⁶, se ha de notar, con los liturgistas modernos, su contribución en orden a explicar las virtualidades del Misterio a través del valor pedagógico de los signos, siempre que esas ceremonias se inserten orgánicamente en el rito principal sin desfigurar u oscurecer su estructura⁴⁷.

La adecuación de los sacramentales a la *Iglesia* está fundada en su connaturalización con la sacramentalidad de la misma, de la que son expre-

44. Cf. SALMATICENSES, *Cursus theologicus*, t. XVII, Disp. X, Dub. I, Expl. I, n. 3 in fine.

45. *Const. sobre la sda. Liturgia*, c. III, n. 60.

46. *Ibid.*, n. 60.

47. Esta desfiguración tiene lugar cuando los aditamentos, en vez de expresar mejor el Misterio –contenido del rito esencial–, lo oscurecen, al sumergirlo en una exuberancia de ritos accesorios. Pero también muchas veces las simplificaciones han obedecido a una preocupación “validista” –desconocedora del valor pedagógico de los signos– que ha empobrecido y reducido al mínimo la expresión ritual del Misterio (Cf. I. OÑATIBIA, *Los demás sacramentos y los sacramentales*, en *Concilio Vaticano II*, t. I, *Comentarios a la Constitución sobre la sagrada Liturgia*, Madrid, 1964, pág. 394).

sión, y en su contribución a la expansión de la santidad que es inherente a Ella; pero además —como ha sido destacado por los autores— los sacramentales son especialmente convenientes a la Iglesia en su nota específica de unidad: unidad externa, a la que sirven a través de la fuerza de cohesión comunitaria que los signos poseen; y unidad interior, que los sacramentales expresan y contribuyen a realizar al poner los méritos y las oraciones de todos los miembros de la Iglesia, y muy particularmente de la santísima Virgen y de los santos, al servicio de cada uno de los fieles.

Los sacramentales, a su vez, participan de la adecuación o conveniencia al *Verbo encarnado* que los sacramentos poseen⁴⁸. Ella se deriva de su contribución al fin de la encarnación, de su cooperación —en la medida que les corresponde— a la aplicación de la acción santificadora de Cristo. De ahí que sea congruente una cierta conformación de los sacramentales al modo —determinado por la misma Encarnación— con que esa santificación se produce, es decir, “por contacto”⁴⁹. E igualmente que ellos reflejen, de manera semejante a los sacramentos, en su misma estructura —formada por la unión de palabras a realidades sensibles— una cierta concomitancia con el misterio de la Encarnación consistente en la unión del Verbo de Dios a la carne sensible⁵⁰.

Por último hay que destacar la congruencia o convergencia de los sacramentales con la naturaleza humana, que es en lo que con frecuencia se ha hecho más hincapié. Repetimos que tal conveniencia no implica necesidad, ni absoluta, ni siquiera “*ex suppositione finis*”, ya que si Dios “*sacramentis virtutem suam non alligavit*”⁵¹, mucho menos todavía a los sacramentales. Sin embargo, es propio de la divina providencia —como expone Santo Tomás⁵²— proveer a cada cosa según el modo de su condición y, siendo lo propio de la condición de la naturaleza humana el elevarse desde las cosas corpóreas y sensibles hasta las espirituales e inteligibles, la divina sabiduría confiere, en forma conveniente para el hombre, los auxilios de la salvación a través de signos corpóreos y sensibles. Es lo que tiene lugar tanto en los sacramentos como, proporcionalmente, en los sacramentales.

48. Cf. A. M. ROGUET, en *Saint Thomas d'Aquin —Somme Théologique— Les Sacrements*, París, 1951, *Appendice I*, pág. 209, not. 21.

49. Cf. FR. TAYMANS D'EYPERNON, *La Sainte Trinité et les Sacraments*, París, 1949, c. II, págs. 41-43.

50. Cf. *Summa Theol.*, III, q. 60, a. 6; *Cont. Gent.*, I. IV, c. 56.

51. *IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, ql. 1; *Summa Theol.*, III, q. 64, a. 7; q. 64, a. 3.

52. *Summa Theol.*, III, q. 61, a. 1.

A ello se agrega el estado concreto de naturaleza caída en que se encuentra el hombre, sumergido así en lo corpóreo y sometido a las cosas sensibles a causa del pecado, y no sólo en cuanto al conocimiento sino también en lo que respecta a sus afectos y sus acciones, de donde la suma conveniencia de que los remedios sean adecuados también para conducir ese afecto humano desde las realidades corpóreas y sensibles hasta Dios, y para regular y ordenar según las divinas disposiciones el uso que el hombre haga de esas mismas realidades. Santo Tomás infiere de ello la necesidad –conveniencia– de los sacramentos⁵³, pero la argumentación es también aplicable, en una consideración extensiva, a los sacramentales.

Asimismo la precedente argumentación nos muestra también la adecuación de estos ritos a la naturaleza humana en su dimensión social, ya que a los hombres sólo les es posible tener relaciones sociales a través de las realidades sensibles.

Y son también los sacramentales particularmente útiles y convenientes con referencia a diversas virtudes: por ellos se ejercita y aumenta la fe, al ser confesadas sus verdades no sólo con palabras sino con signos y gestos sensibles que tienden a comprometer y connaturalizar a todo el ser humano con lo expresado; se ejercita y aumenta la esperanza, que puede incluso ser alimentada por el hecho de que, a diferencia de los sacramentos, los sacramentales no producen infaliblemente su efecto; y se ejercita y aumenta la caridad, pues sólo mediante ese ejercicio e incremento se alcanza, por ejemplo, el perdón de los pecados veniales y la perfecta ordenación a Dios de las actividades profanas, así como la recta utilización de las cosas materiales, a todo lo cual se ordenan muchos sacramentales⁵⁴.

Finalmente, con referencia a la dimensión cultural de estos ritos menores, ellos son útiles y convenientes para conservar y acrecentar la reve-

53. Cf. *IV Sent.*, d. 1, q. 1, a. 2, ql. 1; *Cont. Gent.*, I. IV. c. 56.

54. Como es sabido, la ordenación del ser humano al fin último sobrenatural ya es realizada esencialmente por la caridad habitual, de tal modo que el pecado venial, al no destruirla, no impide tampoco la ordenación al fin de la persona que lo comete. Pero, en cambio, sí que “...impedit charitatis usum” (*Summa Theol.*, II-II, q. 44, a. 4, ad 2) y “...retardat actum eius, inquantum nimis inhaeret homo bono creato, licet non contra Deum...” (*Summa Theol.*, III, q. 87, a. 2). De ahí la utilidad de los sacramentales de la Iglesia, destinados a suscitar eficazmente desde el exterior el “fervor charitatis” y la consiguiente remisión de los pecados veniales. Y de ahí también la utilidad de que los sacramentales se inscriban adecuadamente en las “cosas temporales” que, aún cuando sean “lícitas”, con frecuencia, “...occupando animum, impediunt actualem motum cordis in Deum” (*Summa Theol.*, II-II, q. 44, a. 4, ad 3).

rencia interior, y además, al unir a ésta la exterior, se expresa plenamente el reconocimiento del supremo dominio que Dios tiene no solamente sobre nuestra alma sino también sobre nuestro cuerpo⁵⁵.

II. LA DEFINICIÓN DE LOS SACRAMENTALES

El precedente análisis de la conveniencia de los sacramentales corresponde, reductivamente, al tema de la existencia –“*an sit*”– de esa realidad. A ello, en un planteo sistemático, debe seguir la investigación de la esencia –“*quid sit*”–, razón por la cual pasamos ahora a ocuparnos de la definición de los sacramentales.

El examen de la ubicación teológica de estos ritos sagrados ya nos facilitó una cierta descripción de los mismos, a través de las congruencias y analogías generales señaladas. Por otra parte, la multiplicidad de concepciones y definiciones que se han presentado a través del tiempo, así como, sobre todo, lo que encontramos en los mencionados CIC, CIC 17, CCEO, Catecismo de la Iglesia Católica, y, en fin, el mismo Concilio, pueden ser consideradas –en aquello en que coinciden casi unánimemente al menos– a modo de definiciones nominales o definiciones descriptivas.

A partir de ellas, pues, ordenaremos y analizaremos por las causas los elementos esenciales de los sacramentales para obtener así una propuesta de definición real. De este modo lograremos una intelección más perfecta de nuestro objeto, aunque el misterio seguirá persistiendo, como en todo lo que cae bajo conocimiento de fe. Por ello también la misma categorización racional tendrá algo de aproximativo o reductivo, como conteniendo o expresando imperfectamente una realidad que la sobrepasa.

55. Al respecto, el Santo Doctor afirma: “*Exercentur etiam ab hominibus quaedam sensibilia opera, non quibus Deum excitet, sed quibus seipsum provocet in divina: sicut prostrationes, genuflexiones, vocales clamores, et cantus. Quae cuius voluntas est immutabilis, et affectum mentis, non motum corporis propter se acceptat: sed ea propter nos facimus, ut per haec sensibilia opera intentio nostra dirigatur in Deum, et affectio accendatur. Simul etiam per haec Deum profiteatur animae et corporis auctorem, cui et spiritualia et corporalia obsequia exhibemus*” (*Cont. Gent.*, l. III, c. 119). Sobre la naturaleza y la función de los actos exteriores del culto puede verse también: *Summa Theol.*, II-II, q. 81, a. 8; q. 84, a. 2; *In Boet. de Trin.*, q. 3, a. 2. Y, en general, sobre el culto exterior según Santo Tomás, se puede consultar: I. MENNESIER, *L’idée de ‘sacré’ et le culte d’après S. Thomas*, *Rev. De Sc. ph. th.*, 19 (1930) 63-82.

1. Las causas de los sacramentales

Teniendo en cuenta, pues, estos límites, nos referiremos seguidamente a las causas eficiente, final, material y formal de los sacramentales. Adoptamos este orden, anteponiendo la causa eficiente, porque, siendo en nuestro caso la Iglesia, a ésta le corresponde, dentro de su misión santificadora, fijar en concreto los fines –subordinados y secundarios– de sus ritos sagrados menores. Por otra parte, a la causa eficiente le corresponde –como es sabido– determinar las causas intrínsecas –material y formal–, de las cuales la definición debe ser una apropiada expresión.

a) La causa eficiente

La causa eficiente es, según la definición de Aristóteles quizá más rigurosa, “la que hace lo hecho”⁵⁶, la que hace que algo sea o exista. Ahora bien, al tratar aquí de la causa eficiente de los sacramentales no nos referimos a la causa inmediatamente eficiente de una acción particular –ya que será el ser humano el que realice esto– ni a la causa última responsable de la naturaleza sobrenatural de esa acción –que debe ser Dios–, sino que nos referimos a la causa de esa categoría de acciones del culto cristiano integrada por los sacramentales de la Iglesia en su totalidad. O bien, podemos agregar –expresando de otra manera esta aclaración o “*status quaestionis*”– que no tratamos ahora directamente del influjo eficiente que los sacramentales pueden ofrecer, de algún modo, en la producción de sus efectos propios, de lo cual nos ocuparemos más adelante al referirnos al operar de estos ritos menores; aquí, en cambio, son ellos considerados como efecto resultante de la acción fundante de los mismos, acción que denominamos “institución”.

En este sentido se puede decir que ha sido sostenido comúnmente por los autores, en ocasiones con abundantes pruebas⁵⁷, y ha sido, sobre todo, solemnemente declarado por el Concilio Vaticano II⁵⁸, que los sacramentales son instituidos por la Iglesia, siendo por lo tanto ésta la causa eficiente de los mismos.

56. *Met.*, I, V, c. 2; cf. A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *Tratado de Metafísica*, Madrid 1961, pág. 407.

57. Cf. SALMATICENSES, *op. cit.*, Disp. X, Dub. I, Exp. I, n. 3.

58. *Const. sobre la sda. Lit.*, c. III, n. 60; cf. *Concilio de Trento*, la declaración conciliar del cap. 2º de la sesión XXI (D. 931) en la que la potestad de la Iglesia para instituir ceremonias es relacionada con las palabras de San Pablo en I *Cor* 4, 1 (la Iglesia como dispensadora de los misterios de Dios) y en I *Cor* 11, 34 (disposiciones de San Pablo acerca de la celebración de la Eucaristía o el “ágape”).

Al respecto, Santo Tomás razona la cuestión del modo siguiente: partiendo de que los sacramentos producen la gracia, efecto sobrenatural que sólo puede provenir de Cristo –causa principal en cuanto Dios y causa instrumental en cuanto hombre⁵⁹–, deduce necesariamente que sólo Cristo puede haber instituido los sacramentos⁶⁰; en cambio, los sacramentales...

*“...quia secundum seipsa non pertinent ad necessitatem interioris gratiae, Dominus fidelibus instituenda reliquit pro suo arbitrio”*⁶¹.

Ahora bien, el Santo Doctor en este texto contrapone los fieles, en un sentido muy general, al mismo Dios, por lo que no quiere decir que los simples fieles en cuanto tales estén capacitados para instituir sacramentales. Solamente si se considera a éstos en un sentido amplio e indeterminado, de modo que incluyan a las devociones privadas, podrá hablarse, con referencia a éstas, de su determinación realizada por personas privadas. Pero los sacramentales, estrictamente considerados, son actos oficiales del culto cristiano y son de “utilidad común”, para toda la comunidad eclesial. Su institución –o su aprobación con fuerza institucional– corresponderá, pues, “*ad praelatos*”, es decir, a la Jerarquía de la Iglesia⁶². En este sentido podemos aplicar a los sacramentales en general la referencia y calificación que realiza el mismo Santo Tomás cuando afirma:

*“...orationes quae dicuntur in sacramentorum collatione, proponuntur Deo non ex parte singularis personae, sed ex parte totius Ecclesiae: cuius preces sunt apud Deum exaudibiles...”*⁶³.

59. Cf. *Summa Theol.*, III, q. 64, a. 2, Sed contra, c. y ad 1; III, q. 64, a. 3.

60. Cf. *Ibid.*, I-II, q. 108, a. 2, ad 2.

61. *Ibid.*, in fine: el término “fieles” es aquí considerado por Santo Tomás en el sentido genérico de seguidores o discípulos de Cristo y no, evidentemente, en el de grupo de cristianos que no pertenecen a la Jerarquía.

62. Según Santo Tomás los preceptos ceremoniales y judiciales de la Antigua Ley prescribían determinaciones particulares de las obras de las virtudes morales en orden a Dios y al prójimo; y, en la Ley Nueva, los sacramentales se orientan a una determinación similar en el ámbito de la religión y la caridad cristianas. Y el Santo Doctor, al negar para la presente etapa de la economía salvífica una fija y uniforme determinación sagrada, ritual, del orden humano virtuoso, está simultáneamente afirmando la conveniencia o necesidad existencial de alguna determinación y de su establecimiento por la Iglesia jerárquica de acuerdo con las normas de la prudencia (cf. *Summa Theol.*, I-II, q. 108, a. 2, c., ad 2 y ad 3).

63. *Summa Theol.*, III, q. 64, a. 1, ad 2.

E igualmente la manifestación del Santo Doctor de que:

*"...oratio in missa profertur a sacerdote in persona totius Ecclesiae, cuius sacerdos est minister..."*⁶⁴.

A lo cual se agrega que son también fructuosas, con independencia de las disposiciones morales del sacerdote,

*"...omnes aliae eius orationes quas facit in ecclesiasticis officiis, in quibus gerit personam Ecclesiae..."*⁶⁵.

De este modo, se puede establecer que así como en los sacramentos el sacerdote actúa "*in persona Christi*" por haber sido instituidos por Cristo, así también en los sacramentales, si actúa "*in persona Ecclesiae*" es porque ellos han sido instituidos por la Iglesia. Y queda así excluido que ello sea realizado por las personas privadas, ya que no es en calidad de tales que los sacerdotes actúan en los ritos indicados.

La Iglesia, a su vez, en la institución de los sacramentales "*a Spiritu Sancto gubernatur*"⁶⁶ y es dirigida "*secundum sapientiam Christi*"⁶⁷, como nos dice el Santo Doctor para justificar la conveniencia de los ritos con que son administrados los sacramentos.

Por último, para completar las argumentaciones precedentes y precisar los alcances de la indicada institución, podemos realizar un razonamiento similar al empleado por Santo Tomás para la determinación de la "*res*" en los sacramentos⁶⁸, procediendo del modo siguiente: se podría decir que los sacramentales son signos sagrados constituidos por "cosas" y "acciones", determinadas mediante una oración de la Iglesia, para significar ciertos efectos, que son simultáneamente pedidos a Dios con todo el peso de intercesión que la Iglesia posee. Ahora bien, a cada uno le corresponde determinar lo que está en su potestad; en consecuencia, a la Iglesia le corresponderá determinar las "cosas", "acciones" y "palabras" por las que quiera significar esos efectos, ejerciendo esa especial intercesión suya para la obtención de los mismos.

64. *Ibid.*, III, q. 82, a. 6.

65. *Ibid.*

66. *Ibid.*, III, q. 72, a. 12, Sed contra.

67. *Ibid.*, in c.

68. Cf. *Ibid.*, q. 60, a. 5, c.

Y a la Iglesia, en fin, corresponderá, en el acto formal de instituir —que da fuerza y virtud a los ritos⁶⁹—, determinar los “fines” concretos que se propone en ellos y los constitutivos “material” y “formal” de los signos sagrados dichos⁷⁰.

En la normativa canónica el CIC y el CIC 17 establecen explícitamente que los sacramentos fueron instituidos por Jesucristo⁷¹; en cambio, en el CCEO, esa institución, que en modo alguno se pone en duda, no es explicitada⁷². Como contraposición, el CIC y el CIC 17 parecen vincular la institución de los sacramentales a la Sede Apostólica⁷³, aunque esta normativa parecería ser más de carácter disciplinar que estrictamente doctrinario. Lo que sí parece ser doctrinario es la vinculación de la institución de los sacramentales a la Jerarquía de la Iglesia. En el CCEO no hay referencia a la institución de los sacramentales explícitamente y la referencia a que en estos ritos se observen “las normas del derecho particular de la propia Iglesia *sui iuris*”⁷⁴ parecen indicar la posibilidad de que sea la autoridad eclesiástica de las Iglesias particulares la que instituya los sacramentales. Por último, el Catecismo de la Iglesia Católica recoge la expresión conciliar al indicar, previamente a la definición de los sacramentales, que «*Sacramentalia praeterea sancta Mater Ecclesia instituit*»⁷⁵. Pero cuando realiza el *Compendium* de los números precedentes al Artículo ya incluye la “institución por la Iglesia” dentro de la definición, pues afirma: “*Sacramentalia appellantur signa sacra ab Ecclesia instituta, cuius scopus est...*”⁷⁶. E incluso, cuando afirma que los sacramentales “*secundum determinationes pastorales Episcoporum etiam respondere possunt necessitatibus, culturae et historiae populi christiani cuiusdam regionis vel aetatis propriis*”⁷⁷, parece indicar implícitamente la posibilidad de que quienes instituyan los sacramentales sean los Obispos, lo cual sería algo distinto de la reserva a la Santa Sede que establece la normativa codicial⁷⁸.

69. Cf. *Ibid.*, Sed contra.

70. Cf. CIC 17 cáns. 1144 y 1145; CIC 83 cáns. 1166 y 1167 § 1.

71. CIC 17 can. 731 § 1 y CIC 83 can. 840.

72. Cf. CCEO can. 667.

73. Cf. CIC 17 can. 1145 y CIC 83 can. 1167 § 1.

74. Cf. CCEO can. 867 § 1 y § 2.

75. *Catechismus catholicae Ecclesiae*, n. 1667.

76. *Ibid.*, n. 1677.

77. *Ibid.*, n. 1668.

78. Cf. CIC 17, can. 1145 y CIC 83, can. 1167.

b) La causa final

La causa final es, según la precisa definición de Aristóteles, aquello “por lo que”⁷⁹ algo se hace. En este caso, pues, se trata de aquello “por lo que” la Iglesia instituye sacramentales, es decir, de la “*intentio*” que ella se propone y que determina su acción de instituir estos ritos sagrados menores.

Ahora bien, ese fin “intentado” por la Iglesia —“*finis operantis*”—, que constituye la razón de la existencia de los sacramentales, es, en general, la santificación del mundo material, y, en particular, la producción de ciertos “efectos, principalmente espirituales”⁸⁰. Al no ser “exclusivamente” espirituales los efectos que busca obtener la Iglesia mediante los sacramentales, se están incluyendo también los beneficios temporales. En cuanto a los espirituales, ellos consistirán en gracias actuales, la remisión de los pecados veniales, el alejamiento o la restricción del poder de los demonios, para lo que además la Iglesia tiene sacramentales especiales llamados exorcismos⁸¹. Dejamos para más adelante realizar ulteriores determinaciones limitándonos por ahora a los efectos dichos⁸².

Estos efectos constituyen además el fin al que están proporcionados y al que tienden de suyo los sacramentales —“*finis operis*”— y, en cuanto tales, serán considerados detalladamente más adelante. Aquí los hemos designado simplemente en cuanto asumidos por la “*intentio instituendi*” de la Iglesia y como la razón “por la que” existen los sacramentales en el culto cristiano.

79. *Met.*, I, V, c. 2. Los latinos tradujeron a Aristóteles diciendo que la causa final es: “*id propter quod aliquid fit*” o también “*id cuius gratia aliquid fit*”, indicando con las expresiones “*propter quod*” y “*cuius gratia*”, de análoga significación, el modo peculiar que tiene el fin de ejercer su influjo causal (cf. A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *op. cit.*, págs. 423-425).

80. Cf. CIC 17, can. 1144, CIC 83, can. 1166, CCEO can. 867 y *Constitución sobre la sagrada Liturgia*, n. 60.

81. Cf. CIC can. 1172 y *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1673.

82. A los efectos indicados hay que agregar la remisión de la pena temporal debida por el pecado a cuya obtención se ordenan los sacramentales de difuntos y otros sacramentales, de modo indirecto, según veremos. Respecto a la “*conservatio gratiae*”, que Santo Tomás designaba como efecto de un sacramental, estimamos que constituye un caso particular de las “gracias actuales” y por ello no realizaremos un tratamiento especial del mismo.

c) *La causa material*

La causa material es, según nos dice Aristóteles, aquello “de lo que” algo se hace y “en lo que” es⁸³, como la estatua que ha sido hecha de mármol es “de” mármol y “en” mármol. Ahora bien, ya hemos visto que los sacramentales –según los autores y el Magisterio de la Iglesia– son signos sagrados relacionados o semejantes a los sacramentos. Aquello, pues, “de lo que” esos signos están formados y “en lo que” resida o se sustente su determinación significativa constituirá su causa material.

Y ésta, dado que los sacramentales son realidades humanas y sensibles, estará integrada por “acciones” humanas exteriores y por “cosas” materiales en cuanto involucradas en tales acciones. De este modo el CIC 17, al comenzar su definición de los sacramentales designándolos como “cosas” o “acciones”, está refiriéndose a la causa material de los mismos⁸⁴.

Esas “acciones” religiosas, en cuanto exteriores, implicarán el uso de los miembros del cuerpo. Serán el caminar, el inclinarse, golpearse el pecho o arrodillarse, los gestos hechos con las manos e incluso por medio de la voz, etc.; el Catecismo de la Iglesia Católica indica “la imposición de la mano, la señal de la cruz, la aspersión con agua bendita (que recuerda el bautismo)”⁸⁵. Pero para que sean algo verdaderamente humano deberán responder a actos internos del entendimiento y de la voluntad, pues de lo contrario no sólo constituirían como un cuerpo sin alma, sino un signo falso, mentiroso o injurioso para Dios. Por ello, aunque el acto externo sea el que propiamente integre y caracterice al sacramental, sin embargo, desde el punto de vista de la bondad moral, el elemento interno prevalece. Uno y otro se requerirán simultáneamente en nuestro caso, de tal manera que las “acciones” dichas constituirán tanto más perfectamente los ritos sacramentales cuanto más excelentes y adecuados sean los actos interiores de religión y más perfecta sea también su manifestación externa⁸⁶.

A su vez, las “cosas” mencionadas serán objetos designados para y conectados con el culto de Dios y la santificación del hombre, tales como

83. *Física*, II, 3. Tal definición fue aceptada por la Escolástica y traducida así: “*id ex quo aliquid fit ut inexistente*” (cf. I. GREDT, *Elementa Philosophiae*, n. 751; cf. A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *op. cit.*, págs. 397-398).

84. Cf. CIC 17 can. 1144.

85. N. 1668, in fine.

86. Cf. P. M. M. MATTHIJS, *De aeternitate sacerdotii Christi et de unitate sacrificii crucis et altaris*, Roma, 1963, págs. 21-22.

iglesias, altares, cálices, estatuas o imágenes, agua bendita, medallas, santos óleos, vasos y ornamentos sagrados, campanas,⁸⁷ etc.; pudiéndose también incluir extensivamente las cosas de uso profano que hayan sido ritualmente bendecidas. Sin embargo hay que advertir que esas “cosas” sólo pueden ser sacramentales en virtud de la determinación previa que les imprime una acción sagrada. Por ello, y dado también el carácter eminentemente humano de los ritos menores que estamos estudiando, ellos estarán constituidos primera y estrictamente sólo por “acciones”. Las “cosas”, en cambio, serán llamadas sacramentales por analogía de atribución⁸⁸, por su relación con las acciones: con la precedente que consagró o dedicó o bendijo el objeto, y con la subsiguiente que consistirá en el uso –susceptible de ser especialmente benéfico o santificante– que del mismo objeto se haga.

Ahora bien, las mencionadas “acciones” y “cosas” para poder constituir la “materia” de los sacramentales deberán ser escogidas y determinadas por la Iglesia. Pero ésta no procederá en ello de un modo arbitrario, sino razonablemente, como corresponde al artífice –causa eficiente– que elige la “materia” de su obra según las exigencias y conveniencias de la “forma”. La Iglesia, pues, atenderá especialmente a la mayor capacidad que pueda encontrarse en las realidades sensibles para significar los efectos espirituales, imitando y prolongando así el proceder divino en la institución de los sacramentos, ya que en ella como nos dice Santo Tomás...

“...Praelegit... Deus quasdam res aliis ad significationes sacramentales, non quia ad eas contrahatur eius affectus, sed ut sit convenientior significatio”⁸⁹.

Asimismo la Iglesia tendrá en cuenta al determinar la “materia” de sus ritos las especiales necesidades de los auxilios divinos, como lo testimonia igualmente el santo Doctor cuando afirma...

87. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1672, in fine.

88. Cf. D. A. STOLZ, *Sacrament et Sacramental, Les Questions Liturgiques et Paroissiales*, Avril, (1939), 67-70.

89. *Summa Theol.*, III, q. 64, a. 2, ad 2. El término “res” incluye en su significación tanto a las “acciones” como a las “cosas”, según la advertencia realizada por Santo Tomás en un texto anterior: “...*Sub rebus autem comprehenduntur etiam ipsi actus sensibiles, puta ablutio et unctio et alia huiusmodi: quia in his est eadem ratio significandi et in rebus*” (*Summa Theol.*, III, q. 60, a. 6, ad 2).

*"Ad quamlibet eminentiam status datur aliqua sanctificatio, cum sit ibi necessarium speciale auxilium gratiae: sicut in consecratione regum et monachorum et monialium..."*⁹⁰.

Por último es de notar, en el ámbito de la causalidad material aquí considerada, la existencia de realidades o acciones humanas que constituyen de suyo entidades completas pero que poseen una capacidad más o menos próxima para recibir una determinación sagrada, significativa y eficaz, que las convierta en sacramentales. Son, antes de ello, "sacramentales en potencia", como un bloque de mármol es estatua "en potencia", al poseer una capacidad para ser esculpido que no la tiene, por ejemplo, el agua. Y son las acciones dichas, cuando en ellas se insertan o inscriben los sacramentales, la materia "*in qua*" de los mismos, como la sustancia del mármol esculpido lo es ontológicamente de la figura que sustenta.

Entre las acciones humanas a que ahora nos referimos se destacan las específicamente religiosas, como por ejemplo la consagración a Dios de la propia virginidad. Es en ella perfectamente discernible el acto religioso personal y el sacramental de la Iglesia. Éste podría no existir sin que por ello se modificara el acto virtuoso anterior, pero si el sacramental se da, determinará o "sacramentalizará" real y valiosamente a la acción humana que, del modo indicado, le sirva de soporte o sujeto de inhesión. Como actos religiosos que constituyan así sacramentales "en potencia" cabría distinguir las simples ceremonias de la administración de los sacramentos, los llamados "ejercicios piadosos"⁹¹, públicos o privados —según se hagan o no por mandato eclesiástico jerárquico— y, finalmente, las manifestaciones religiosas externas que incluso pueden tener lugar fuera de la Iglesia, tanto en el seno de comunidades cristianas separadas como en el de religiones no cristianas.

A su vez las determinaciones constitutivas de sacramentales podrán ser sustentadas también por otros actos humanos virtuosos, no específica y directamente religiosos, como ocurre en el caso del lavatorio de pies, que ante todo es un acto de caridad y humildad. E incluso puede darse la "inherencia" que nos ocupa con una "base" o soporte no inmediatamente referido al orden moral sino al orden "técnico", que atiende primariamente a la

90. *IV Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2, ad 9.

91. Sobre la ubicación o valorización litúrgica de ellos, en sí mismos considerados, cf. C. VAGAGGINI, *op. cit.*, págs. 127-130.

perfección “de la obra” a realizar⁹². Éste sería el caso, por ejemplo, de consagraciones referidas a algún “*status*”, cargo, “*officium*” o tarea de peculiar importancia. Ellos podrían constituir “materia” o causa material “*in qua*” de sacramentales, al igual que en el pasado la “coronación de los reyes” lo fue de su “consagración”⁹³. El Catecismo de la Iglesia Católica nos habla de las bendiciones cuyo efecto es *consagrar* personas a Dios, como la bendición del abad o la abadesa de un monasterio, las consagración de las vírgenes, el rito de la profesión religiosa y las bendiciones para ciertos ministerios de la Iglesia (lectores, acólitos, catequistas, etc.)⁹⁴.

d) La causa formal

La causa formal es aquello por lo que una cosa es intrínsecamente lo que es⁹⁵. Así la causa formal de los sacramentales –considerados *en general*, como “signos sagrados”– será su *significación religiosa*. Por ella, en efecto, las “acciones” y “cosas” –causa material– se integran para constituir “signos” que exterioricen algo esencialmente invisible, espiritual: el contacto del hombre con Dios, la alabanza a Dios, propia del culto y la oración para obtener sus dones⁹⁶, la participación de los divinos favores. Esos signos o ritos deberán estar objetivamente determinados por vía institucional, de modo que su significación religiosa tenga valor y vigencia estable en toda la comunidad a que pertenezcan. Sin embargo, esto es todavía muy general y se aplica a todas las formas de culto, sean cristianas o no, y en ellas tanto a los ritos principales o mayores como a los secundarios o menores⁹⁷.

92. Cf. *Summa Theol.*, I-II, q. 57, a. 4.

93. Cf. A. MICHEL, *Sacre des rois*, D.T.C., t. XIV-P.I., col. 482-485.

94. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1672.

95. Cf. A. GONZÁLEZ ÁLVAREZ, *op. cit.*, págs. 399-400. Santo Tomás considera como causa formal de una cosa aquello por lo que ella está “formada” (*De Ver.*, q. 3, a. 3, c.) y determinada específicamente (*Summa Theol.*, I, q. 50, a. 2, ad 2) y en virtud de lo cual realiza sus operaciones propias (*Summa Theol.*, I, q. 76, a. 1).

96. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1671.

97. Al respecto es de notar la constatación del P. L. Bouyer de que los historiadores o fenomenólogos de la religión de nuestros días, G. Van Der Leeuw en particular, distinguen en el ritual de todas las religiones dos grandes tipos de ritos que presentan caracteres análogos a los de nuestros sacramentos o sacramentales. Los primeros, se dice, se presentan como ritos en los que una acción propiamente divina es como puesta al alcance, como ofrecida a la misteriosa participación de los fieles; mientras que en los segundos, por el contrario, son las acciones ordinarias de la vida humana las que se expresan como introducidas de algún modo en la esfera de lo sagrado (cf. L. BOUYER, *Le rite et l'homme*, París, 1962, págs. 98-99).

Más especialmente, la causa formal de los sacramentales nos será dada por *su relación de semejanza con los sacramentos*, pues la significación religiosa general de estos ritos menores puede considerarse precisada o determinada por esa relación, de la cual hemos hablado ya precedentemente⁹⁸. Ahora recordamos tan sólo al respecto que los sacramentales son formas del culto cristiano, asociadas con Cristo y su Iglesia, que –como los sacramentos– se dirigen a la producción de un efecto espiritual en el alma de los que usan de ellos, efecto que, sin embargo, según veremos más adelante, no será alcanzado *ex opere operato* como el de los sacramentos.

Según esto la referida semejanza no implica para los sacramentales una participación cualquiera de la *ratio sacramenti* sino una cierta participación en lo que *perfecte* constituye y manifiesta a esa *ratio*, es decir, en la ordenación de los sacramentos “...*ad aliquid sacrum non solum per modum signi, sed etiam per modum causae*”⁹⁹.

Ahora bien, aunque esto nos ofrezca una notable aproximación a la causa formal de los sacramentales, es sólo por vía de la causa ejemplar –que es extrínseca–, a la que ellos se asemejan o “conforman”¹⁰⁰. Para llegar, pues, a la causa formal intrínseca –por la que los sacramentales son lo que son y poseen esa relación de semejanza con los sacramentos– debemos referirnos a aquello que establezca en estos ritos la determinación más precisa de su significación y eficacia propias.

Tal *significación* se extenderá –como en los sacramentos¹⁰¹ y a través de ellos– al “preanuncio” del fin último constituido por la futura gloria y a la “rememoración” de la causa de nuestra santificación constituida por la Pasión de Cristo. Pero, sobre todo, estos ritos sagrados menores deberán ser “demostrativos” de los efectos espirituales a cuya producción inmediatamente se ordenan y “demostrativos” también de la impetración concreta de ellos por parte de la Iglesia¹⁰².

Y en cuanto a la *eficacia* –de la que nos ocuparemos en especial más adelante– hay que notar que es esa misma impetración de la Iglesia la que

98. Puede verse y compararse lo que afirman las definiciones de los sacramentales dadas por los diversos Códigos de Derecho Canónico, latinos y oriental, y el Concilio Vaticano II en la *Const. sobre la sagrada Liturgia*.

99. *Summa Theol.*, III, q. 62, a. 1, ad 1.

100. Cf. *Ibid.*, I, q. 18, a. 4, ad 2; III, q. 56, a. 1, ad 3; cf. J. M. RAMÍREZ, *De Ordine*, Salamanticae, 1963, págs. 36-38.

101. Cf. *Summa Theol.*, III, q. 60, a. 3.

102. Cf. C. VAGAGGINI, *op. cit.*, págs. 101-102.

introduce en estos ritos su específica capacidad eficiente. La Iglesia, además, de tal manera espera la concesión de lo impetrado que constituye en “prenda” de ello a los mismos gestos rituales, los cuales son así como ofrecidos y capacitados para que Dios los asuma a modo de instrumentos para producir en las almas, mediante ellos, los efectos espirituales correspondientes.

De este modo podemos decir que aquello por lo que el sacramental en cuanto signo alcanza su última determinación y aquello también por lo que el mismo rito es capacitado simultáneamente para la eficiencia indicada es *la oración de impetración de la Iglesia*. Ella determinará, pues, a los sacramentales a modo de *causa formal intrínseca*.

Al respecto, como confirmación y complemento de lo anterior, notamos que es aplicable a estos ritos menores la afirmación de Santo Tomás según la cual “...in sacramentis verba se habent per modum formae, res autem sensibiles per modum materiae”¹⁰³, de manera que “... ex verbis et rebus fit quodammodo unum in sacramentis sicut ex forma et materia...”¹⁰⁴. De modo semejante, pues, la oración impetratoria de la Iglesia –“verba”– se une en los sacramentales a la “res” –término por el que Santo Tomás designa tanto a las “cosas” como a las “acciones”¹⁰⁵–, con lo cual también en estos ritos menores “ex verbis et rebus fit quodammodo unum... sicut ex forma et materia”¹⁰⁶.

Por último reiteramos que la indicada oración –por la que la Iglesia designa los efectos y su especial intercesión para obtenerlos– deberá estar perfectamente determinada, pues “...principalius requiritur ad esse rei determinata forma quam determinata materia: materia enim determinata quaeritur ut sit proportionata determinatae formae”¹⁰⁷. Y siendo así que en los sacramentales –según el razonamiento de Santo Tomás que aplicamos a los ritos menores– son requeridas “...determinatae res sensibiles, quae se habent...sicut materia, multo magis requiritur in eis determinata forma ver-

103. Cf. *Summa Theol.*, III, q. 60, a. 7.

104. Cf. *Ibid.*, III, q. 60, a. 6, ad 2.

105. *Ibid.*, in fine.

106. Nótese, por un lado, que aquí la unión entre la materia y la forma tiene lugar en el orden intencional significativo; y que, por otra parte, el “hilemorfismo sacramental” hay que entenderlo sólo como un auxiliar conceptual: cf. E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios*, San Sebastián, 1965, págs. 105-108.

107. Cf. *Summa Theol.*, III, q. 60, a. 7, c.

borum”¹⁰⁸. Y el acto por el que esa determinación tiene lugar no es otro que el de la institución de los sacramentales realizada por nuestra Santa Madre Iglesia.

2. La definición de los sacramentales

a) *Formulación de la definición*

Reunidos y ordenados por las cuatro causas los elementos constitutivos de los sacramentales, su simple enunciación nos daría ya una definición esencial, la llamada definición “física”, por “materia” y “forma”. De este tipo es la definición del CIC 17¹⁰⁹. Sin embargo en el orden lógico es más perfecta la definición “metafísica”, por género y diferencia específica¹¹⁰; es así como procede la formulación del CIC 83 y la de la Constitución sobre la Sagrada Liturgia, que tomaremos como fuente inmediata y base expresiva de nuestra definición. Por todo ello deberemos realizar la correspondiente adecuación nocional en los elementos esenciales de nuestro objeto, reduciendo sus partes “físicas” a “metafísicas”, teniendo en cuenta ante todo que no son la “materia” ni la “forma” las que se colocan conceptualmente en género y especie, sino el compuesto, determinado por la forma¹¹¹, siendo ésta, a su vez, determinada por la causa eficiente y el fin.

De este modo las “cosas” y “acciones” –causa material de nuestros ritos– serán designadas en la definición sólo como “signos sagrados”, ya que los sacramentales pertenecen –lo mismo que los sacramentos¹¹²– al género del signo.

Pero los “signos sagrados” cristianos están jerárquicamente escalonados de tal manera que entre los meramente expresivos –las simples ceremonias– y los de eficacia plena y cierta –los sacramentos productores de la gracia– se sitúan los sacramentales que participan, aunque no infaliblemente, de alguna eficacia. Y ello, “a semejanza de los sacramentos”, de los que son realidades análogas, y en razón de la “impetración de la Iglesia”, que procede y depende de la “institución”. Deberá, pues, ser designada en la defi-

108. *Ibid.*, in fine.

109. Can. 1144.

110. Cf. I. GRETT, *op. cit.*, n. 33.

111. Cf. *Summa Theol.*, I-II, q. 55, a. 4, c.; I, q. 76, a. 3, ad 2.; III, q. 75, a. 6, ad 1.

112. Cf. *Ibid.*, III, q. 60, a. 1.

nición esa especificidad consistente en la peculiar eficacia de estos ritos, determinada por la indicada razón o motivo formal. Es así como la causa formal anteriormente establecida será ahora expresada en su función “determinante” más bien que en su función “informante”.

Finalmente, serán mencionados en nuestra formulación los efectos “principalmente espirituales” de estos signos sagrados menores como constituyendo la última especificación formal de los mismos. Al respecto recordamos la concepción de Santo Tomás que, así como nos presenta al sacramento específicamente determinado por ser “*santificans homines*”¹¹³, es decir, por significar y producir la gracia, así también, analógicamente, considera que los sacramentales se distinguen y especifican por ser signos que “disponen a la santidad”¹¹⁴, lo que equivale a decir que producen los efectos indicados¹¹⁵.

Y con esto pasamos ya a nuestra definición que, de acuerdo a todo lo expuesto, quedará así formulada:

Los sacramentales son signos sagrados que, a semejanza de los sacramentos, significan y tienden a producir, por obra de la impetración e institución de la iglesia, efectos principalmente espirituales.

b) La justificación de la definición

La primera y más fundamental de las leyes lógicas de la definición es la perfecta convertibilidad con lo definido, de manera que no sea más amplia que éste ni más reducida¹¹⁶. O, lo que es lo mismo, que la definición “sólo” pueda aplicarse a los verdaderos sacramentales y a “todos” ellos. Veamos, pues, como esto se verifica en nuestro caso.

Que la definición dada es aplicable *sólo* a los sacramentales nos lo muestra lo que exponemos brevemente a continuación, reiterando lo ya dicho a otros respectos.

113. Cf. *Summa Theol.*, III, q. 60, a. 2, c.

114. *Ibid.*, ad 3.

115. Al respecto hacemos notar que Santo Tomás en su madurez y, en particular, en la Suma Teológica sostiene la absoluta necesidad de los auxilios divinos en la preparación a la gracia santificante (cf. J. NGUYEN TRI AN, *De praeparatione ad gratiam apud Divum Thomam*, Manila, 1958, págs. 53-74). Lo cual implica la valorización de los sacramentales como medios por los que se pueden obtener esos divinos auxilios.

116. Cf. I. GREDET, *op. cit.*, n. 34.

En primer lugar, siendo los sacramentales “signos sagrados” visibles, sensibles, son excluidos de su ámbito los actos internos, aún religiosos, e igualmente las realidades del orden profano y las acciones moralmente buenas y meritorias. Queda, pues, así, restringido el campo, designándose con la expresión “signos sagrados” a un grupo de realidades, analógicamente comunes, integrado por los sacramentos, los sacramentales y las simples ceremonias, pudiéndose incluir también, ensanchando históricamente la consideración, los “*sacramenta legalia*” del Antiguo Testamento.

Ahora bien, la significación de algún modo eficaz que, “a semejanza de los sacramentos”, poseen los sacramentales los distinguirá netamente de las simples ceremonias así como de los “*sacramenta legalia*” precristianos. Y las precisiones incluidas en la definición acerca de esa eficacia —efectos espirituales menores, inseguridad de su producción, dependencia de ésta de la impetración e institución de la Iglesia— diferenciará a nuestros ritos, absoluta e inequívocamente, de los sacramentos.

Con lo cual resulta que a la definición no le resta otro campo de aplicación que el de los *solos* sacramentales de la Iglesia.

Pero *todos* ellos deben poder ser incluidos en la extensión conceptual de la definición, como consecuencia de la posesión de las notas esenciales constitutivas de su comprensión. Lo cual, según indicamos seguidamente, se verifica tanto en los sacramentales “ceremonias” como en los sacramentales “separados”.

Así, en los *sacramentales* “ceremonias” todas las notas o determinaciones esenciales de la definición revisten una peculiar intensidad o relieve por el hecho de que en ellos la “semejanza” con los sacramentos y la “significación” y “eficacia” correspondientes se dan con particular inmediatez, incluso ritual, y los “efectos espirituales” aparecen postulados con más fuerza en cuanto que son disposiciones para el efecto principal de los sacramentos; y hasta la “impetración” e “institución” de la Iglesia suelen ser más cuidadosamente determinadas en razón de los ritos sacramentales mayores¹¹⁷.

117. Al respecto recordamos lo afirmado por el Concilio de Trento en el cap. 7º de su sesión XIII “...no es decente que nadie se acerque a función alguna sagrada sino santamente...” (D. 880). De acuerdo a lo cual el efecto de estos sacramentales aparece postulado con un nuevo título, en la línea de lo cultural, por las exigencias propias de la reverencia debida a Dios. De ahí, entonces, que la Iglesia instituya verdaderos sacramentales como ceremonias previas que preparen y conduzcan a los hombres, de un modo escalonado, en su acceso a las realidades y acciones sagradas más elevadas.

En lo que respecta a los *sacramentales* “separados” o desconectados de los ritos de los sacramentos, según el CIC y el CIC 17 están constituidos por “cosas” –consagradas, dedicadas o bendecidas con bendición constitutiva– y “acciones”, subdivididas a su vez en “consagraciones”, “dedicaciones”, “bendiciones” y “exorcismos”¹¹⁸. Ellos, de acuerdo a los Códigos canónicos, incluyendo al CCEO¹¹⁹, se caracterizan por su “semejanza” con los sacramentos, siendo por lo tanto también “signos sagrados”. Y asimismo se ordenan a la obtención de “efectos espirituales” en virtud de la “impetración de la Iglesia” –en la que se implica igualmente la “institución”–.

En consecuencia, tanto a este grupo de sacramentales como al anterior es aplicable la definición dada, que resulta así predicable o atribuible a *todos* los ritos sagrados menores de que nos ocupamos. Y, de este modo, resulta también suficientemente justificada la definición misma.

III. LA CAUSALIDAD DE LOS SACRAMENTALES

Tras el estudio de la definición de los sacramentales –expresión de su esencia– corresponde ocuparnos de su causalidad¹²⁰, ya que, de acuerdo a un proceder lógico, a la investigación de una esencia debe seguir el examen de su actividad. Y la intelección de la causalidad o el operar de los sacramentales exigirá un análisis de los efectos que ellos producen y del modo como esos efectos son producidos.

Por otra parte, mientras en la consideración de los sacramentales por sus causas realizada precedentemente se puso el acento en las causas intrínsecas, en cuanto constitutivas de la esencia, ahora corresponderá retomar y hacer más directamente hincapié en las causas extrínsecas: en la final, en

118. Éstos son los únicos sacramentales mencionados en el CIC 17, l. III, tit. 8: *De sacramentalibus* y en el CIC, l. IV, parte II, tit. 1: *De sacramentalibus*, cáns. 1169-1172.

119. Notemos que en el CCEO, can. 867 § 1 se recoge más íntegramente el texto conciliar al precisar que los indicados “efectos principalmente espirituales” se ordenan en una doble vertiente, ya que por ellos “los hombres se disponen a recibir el efecto principal de los sacramentos y se santifican las diversas circunstancias de la vida”.

120. De suyo, en cualquier estudio sistemático de una realidad específica, tras su definición corresponde tratar la división, según diversos criterios, pero, como ya se ha dicho, mientras los sacramentos son pocos, los sacramentales son muchos, aún en el mundo desacralizado en que vivimos, y son potencialmente muchos más, según tiempos y lugares. Así pues, parece que las divisiones posibles se ubican mejor en el campo de los efectos.

cuanto que coincide con los efectos de los sacramentales; y en la eficiente, por su particular vinculación con el modo por el que tales efectos son producidos.

De esta manera, dada la función determinante de las causas extrínsecas sobre las intrínsecas, obtendremos también –por la reversibilidad de nuestra reflexión– un conocimiento más pleno y profundo de la misma esencia y definición de los sacramentales de la Iglesia.

1. Los efectos de los sacramentales

La finalidad general de los sacramentales puede considerarse ya tratada en nuestro trabajo por su conexión con el tema de la conveniencia de estos ritos. En efecto, en las antedichas relaciones de los sacramentales con los distintos temas teológicos y en los motivos de conveniencia para la existencia de nuestros ritos aparece claramente la ordenación subordinada de ellos al fin de la Encarnación, de la Iglesia y de los sacramentos, así como al fin sobrenatural del hombre, es decir, a nuestra santificación, en cuanto producida –según la providencial disposición de Dios– a través del mundo material. Éste es así convertido en vehículo de la alabanza a Dios y la obtención de la gracia, en modos y participaciones diversas, con lo cual tiene lugar la llamada “santificación del mundo material”, a la que –en un sentido amplio y genérico– se ordenan los sacramentales de la Iglesia¹²¹.

Dentro todavía de una consideración general de la finalidad de los sacramentales debemos mencionar también la doble vertiente en la que –según la Constitución sobre la sagrada Liturgia– se ubica la función espiritual de nuestros ritos, en cuanto que disponen a los cristianos para recibir el efecto principal de los sacramentos, y, por otra parte, se dirigen a santificar las diversas circunstancias y actos de la vida, así como el uso honesto de las cosas materiales¹²².

121. La expresión “*sanctificatio materiae*” es empleada por Santo Tomás contrapuesta al “*usus materiae*” (cf. *IV Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2, ad 11; d. 8, q. 1, a. 1, ql. 1; d. 6, q. 2, a. 3, ql. 1; *Summa Theol.*, III, q. 87, a. 3; q. 83, a. 3, ad 3; *De Malo*, q. 7, a. 12, ad 4). Aquí se toma en un sentido más general, que, excluyendo la instrumentalización cierta y estricta propia de los sacramentos y la redundancia de la vida divina propia de los cuerpos gloriosos, indica que las cosas materiales –en virtud de los sacramentales de la Iglesia– son tomadas bajo la especial protección o aceptación divina para el bien espiritual de los hombres (cf. C. VAGGINI, *op. cit.*, págs. 99-100).

122. Cf. *Sacrosanctum concilium*, n. 60, así como el CCEO, can. 867 § 1.

La primera de esas vertientes amplía el campo de lo estrictamente sacro –“sacrificial-sacramental” de la Iglesia– contribuyendo a que todas las dimensiones de la psicología humana se purifiquen e impregnen de la más perfecta actitud de reverencia, fe y caridad, según corresponde a los momentos de la vida del hombre en los que sus relaciones con Dios se presentan con un carácter exclusivo y adquieren una particular plenitud e intensidad.

Y la segunda vertiente introduce lo sacro en el ámbito de lo profano, no para despojar a éste de su justa autonomía y leyes propias –que le han sido dadas por el mismo Dios creador– sino para asegurar el perfecto cumplimiento de éstas y la obtención de la “añadidura” temporal, como consecuencia de haber buscado primero “el reino de Dios y su justicia”¹²³.

La base de ello está en que el hombre pertenece a Dios en las múltiples situaciones de su vida, y en que el mundo en su totalidad, en su contenido espiritual y material, es como una parábola de Dios y de su obra. Por ello Jesucristo en su predicación –sobre todo en sus parábolas– pudo referirse a los seres y cosas del mundo mostrando sus semejanzas con las realidades sobrenaturales, y, en definitiva, enseñándonos a contemplar el mundo como símbolo real, imagen permanente y silueta proyectada del Reino de Dios. De este modo, los cristianos estamos especialmente invitados a ver, con la luz de la fe, en los seres y cosas que nos circundan “no sólo lo que a primera vista representan, sino signos de Dios y de Cristo, contactos que pueden introducirnos en el circuito de la vida divina”¹²⁴. La Iglesia, pues, para que ello se verifique, determina por medio de los sacramentales esa inicial capacidad significativa de lo sobrenatural que poseen no sólo las cosas sino las diversas circunstancias y situaciones de la vida humana, comunicándoles además una capacidad operativa en orden a la obtención de los mismos bienes sobrenaturales significados.

123. Las ciencias humanas de la religión han distinguido, a través del análisis de los ritos, tres actitudes principales ante lo sacro: la mágica, la tabú y la religiosa. La primera intenta fijar y manipular lo sacro utilizándolo para obtener ventajas humanas; la segunda es de huida para protegerse; y la tercera es de sumisión y búsqueda de comunión con el Ser supremo (cf. J. GRAND MAISON, *Le monde et le sacré*, París, 1965, pág. 26). Es evidente que sólo la última de estas actitudes, tal como se da en el cristianismo, es la que corresponde tener ante los sacramentales de la Iglesia, y, en consecuencia, los bienes temporales deberán buscarse siempre con subordinación a y en dependencia de los eternos. Y cuando se obtengan deberán suscitar en primer lugar un movimiento de alabanza y gratitud hacia Dios, el supremo Dador.

124. J. PINSK, *Hacia el Centro*, Madrid, 1952, pág. 27.

Ahora bien, esta contribución general de los sacramentales al mayor conocimiento y alabanza a Dios y a la perfección del hombre, a través de la santificación del mundo material y en las dos vertientes dichas, se concreta, *en particular*, en una variedad de efectos. Los autores concuerdan moralmente en que esos efectos pueden reducirse a cinco: la obtención de gracias actuales, el perdón de los pecados veniales, la restricción del poder de los demonios, la obtención de beneficios temporales, y la remisión de la pena temporal debida por el pecado¹²⁵.

Es así excluida la gracia santificante habitual que los Salmanticenses designaban, como el primer efecto propio de los sacramentales a obtener por vía de la impetración de la Iglesia¹²⁶. En esta postura se daba, en cierto modo, la reducción de los sacramentales a una simple oración calificada, prescindiendo en estos ritos sagrados de todo tipo de instrumentalidad vinculada al orden de la significación. No tendría además sentido el que la Iglesia pretendiese obtener ordinariamente de Dios por vía extrasacramental el efecto propio de los sacramentos instituidos por Jesucristo, sustituyendo a éstos por sus simples ritos impetratorios. Y, por otra parte, las concepciones de Santo Tomás acerca de la necesidad de gracias actuales como disposición para recibir la gracia habitual¹²⁷ y acerca del modo vital como se produce el aumento de la caridad¹²⁸ nos revelan otros tantos inconvenientes para la admisión del pretendido efecto indicado de los sacramentales, dado que ella implicaría –al menos en alguna medida– una prescindencia del proceso con que normalmente se desarrolla la vida sobrenatural en el sujeto humano¹²⁹.

125. Cf. A. MICHEL, *Sacramenteaux*, D.T.C., XIV-P. I, col. 478.

126. Enumeraban los Salmanticenses seis efectos de los sacramentales, el primero de ellos “*communicatio gratiae sanctificantis et subinde remissio peccati mortalis...*”. Lo que justificaban basándose en la fuerza de la impetración de la Iglesia: “*Sed cum... dixerimus efficaciam sacramentalium fundari in orationibus Ecclesiae, et concurrere ad suos effectus per viam impetrationis, nullum inconveniens videmus in eo quod sacramentalia dicantur praedicto modo concurrere ad huiusmodi effectum sanctificationis: nam Ecclesia potest suis orationibus illum impetrare...*” (SALMANTICENSES, *op. cit.*, Disp. X, Dub. I, Exp. II, n. 7, pág. 647).

127. Cf. J. NGUYEN TRI AN, *op. cit.*, págs. 53-74.

128. Cf. *Summa Theol.*, II-II, q. 24, a. 6.

129. Al respecto observamos que si un sacramental de la Iglesia suscita un acto de caridad, no por ello “*statim*” aumenta el hábito o virtud de la caridad en el sujeto (cf. *Summa Theol.*, II-II, q. 24, a. 5), como parece que debería ocurrir si la gracia habitual o su aumento fuesen efectos propios de los sacramentales. Y, en el mismo sentido, notamos que si el sacramental produce gracias actuales dispositivas ello no quiere decir que ordinariamente alcance la última “*dispositio*” para la gracia habitual.

Y pasamos ahora a examinar en particular cada uno de los efectos propios de nuestros ritos sagrados menores.

a) *Las gracias actuales*

Los sacramentales de la Iglesia tienden a la consecución de gracias actuales mediante consagraciones, dedicaciones y bendiciones que pueden llegar a cubrir áreas determinadas del obrar humano y/o los ámbitos del contacto o relación del hombre con determinadas cosas.

Deben ser aquí destacadas, ante todo, aquellas consagraciones, dedicaciones y bendiciones constitutivas por las que se dedican al culto y se constituyen en un nuevo estado las personas y cosas a las que se dirigen, separándolas de las cosas profanas. Tales son, por ejemplo, —referidas a personas— las antiguas Ordenes menores y el Subdiaconado, así como en el momento presente las bendiciones para ciertos ministerios de la Iglesia (lectores, acólitos, catequistas, etc.), la bendición de los abades y abadesas, la consagración de las vírgenes y el rito de la profesión religiosa; y, con respecto a las cosas, las dedicaciones o bendiciones de las iglesias o altares, la bendición de los santos óleos, de los vasos y ornamentos sagrados, de las campanas, etc.¹³⁰ En el caso de las personas las gracias actuales son las que corresponden a las obligaciones propias del estado o cargo asumido por el sacramental de la Iglesia, que abarca en cierto modo en universal a múltiples obras particulares. En este sentido se refiere, por ejemplo, Santo Tomás al voto solemne por el que, “...in professione certae regulae..., aliquis statum perfectionis assumit”¹³¹, agregando más adelante que en ese voto “...quasi universali, multa particularia opera comprehenduntur”¹³². Las gracias actuales necesarias para esas “multa particularia opera” del nuevo estado —y lo mismo sería si se tratase de un cargo u “officium”— proceden, en algún modo o medida, del sacramental de la Iglesia que constituye o determina el acto consacratorio indicado¹³³.

Y, análogamente, las cosas dedicadas al culto

130. Cf. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1672.

131. *Summa Theol.*, II-II, q. 88, a. 7, c., in fine.

132. *Ibid.*, ad 2, in fine.

133. Hay que destacar que las obras particulares a que aquí se refiere Santo Tomás deben ser según “cierta regla”; paralelamente, los sacramentales —actuales o posibles— referentes a cargos, “oficios” o “status” de la vida profana sería conveniente que fueran también acompañados de alguna regulación o algunas normas directivas.

*"...ex consecratione adipiscuntur quandam spiritualem virtutem per quam apta redduntur divino cultui: ut scilicet homines devotionem quandam exinde percipiant, ut sint paratiores ad divina..."*¹³⁴.

Sin detenernos ahora en el modo de eficiencia del sacramental de la Iglesia notemos que éste confiere una cierta capacidad universal de la que se derivarán muchos auxilios divinos o movimientos de gracia actual.

Pero los sacramentales que confieren una capacidad potencial para obtener la divina asistencia no se limitan al ámbito de lo sacro o del culto, y así existen consagraciones o bendiciones –como la de los reyes¹³⁵ o la bendición nupcial¹³⁶ que, en el campo de lo profano, se ordenan a la consecución de las gracias actuales correspondientes a las respectivas tareas, funciones o vocaciones. Y, asimismo, las bendiciones de cosas profanas solicitan de Dios gracias actuales para aquellos que usen de ellas, más tarde, con las debidas disposiciones.

Ahora bien, en lo que antecede la eficacia considerada es más bien “potencial”, en el sentido de que los efectos son diferidos hasta el momento de realizar los actos humanos o el uso de las cosas, en orden a los cuales se han administrado las consagraciones o bendiciones dichas. Junto a ellas, pues, debemos colocar a otros sacramentales en los que la eficacia es actual o inmediata; tales son, por ejemplo, la bendición episcopal, la aspersión con agua bendita, ciertas unciones sacramentales, etc., que suscitan movimientos de reverencia hacia Dios y las cosas divinas¹³⁷. Es claro que estas acciones sagradas no tendrán ya como destinatario directo a las cosas sino sólo a las personas humanas, y a éstas en tanto que tales –para su ordenación al fin sobrenatural– con independencia del “status” o de la función que desempeñen en la sociedad¹³⁸.

Por último notamos que la necesidad –según Santo Tomás– de la gracia actual o moción de divino auxilio como preparación para la recepción de

134. *Summa Theol.*, III, q. 83, a. 3, ad 3.

135. Cf. *IV Sent.*, d. 2, q. 1, a. 2, ad 9.

136. Cf. *Contra Gentes*, l. IV, c. 78.

137. Cf. *Summa Theol.*, III, q. 87, a. 3, c., tertio; q. 71, a. 3, c., in fine.

138. Las gracias actuales a cuya obtención se ordenan estos ritos no serán ya asimilables a las gracias “*gratis datae*” –como podía ser el caso de las correspondientes, por ejemplo, a la consagración de un abad o de los reyes– sino que se sitúan más bien en la línea de la gracia “*gratum faciens*”.

la gracia habitual¹³⁹ y como impulso “*operans*” y “*cooperans*” para querer y hacer el bien¹⁴⁰, sitúa a los efectos concretos de los sacramentales en la misma doble vertiente a que antes nos referimos: la disposición a los sacramentos y la santificación de la vida cotidiana.

b) El perdón de los pecados veniales

Existen sacramentales que

*“...excitant rationem ad aliquid considerandum quod excitet caritatis fervorem; et etiam pie creditur quod virtus divina interius operetur excitando dilectionis fervorem: et hoc modo aqua benedicta, benedictio pontificalis et huiusmodi sacramentalia causant remissionem peccati venialis”*¹⁴¹.

Tal remisión de los pecados veniales es producida por los ritos sagrados “*...inquantum inclinant animam ad motum poenitentiae, qui est detestatio peccatorum, vel implicite vel explicite*”¹⁴² e implica la posesión previa de la gracia habitual y un nuevo acto procedente de la misma¹⁴³. Es así este efecto como un caso particular del anterior, ya que depende y resulta de determinadas gracias actuales.

Es de notar además, con referencia a las limitaciones que pueden darse en la consecución de este efecto, que

“...quamvis (sacramentalia)...aequaliter se habeant ad omnia peccata venialia, tamen fervor ab eis excitatus non aequaliter semper se habet ad omnia, sed quandoque respicit aliqua in speciali, et contra illa efficacius operatur; et si in generali respiciat ea, potest contingere quod non habeat eundem effectum in omnibus, eo quod affectus hominis aliquando habitualiter est inclinatus ad aliqua peccata venialia committenda, ita scilicet quod si in memoria haberetur

139. Cf. *In Quodl.* I, a. 7; cf. *Summa Theol.* II-II, q. 6, a. 1; I-II, q. 112, a. 2, ad 2.

140. Cf. *Summa Theol.*, I-II, q. 111, a. 2, q. 109, aa. 2. y 9.

141. *De Malo*, q. 7, a. 12, c.; cf. *Summa Theol.*, III, q. 87, a. 3; *IV Sent.*, d. 16, q. 2, a. 2, ql. 4; d. 17, q. 3, a. 3, ql. 3; d. 21, q. 2, aa. 1 y 2.

142. *Summa Theol.*, III, q. 87, a. 3, ad 1.

143. Cf. *Ibid.*, III, q. 87, a. 2, ad. 1; a. 4, ad 2; cf. *IV Sent.*, d. 16, q. 2, a. 1, ql. 3.

non displicerent, vel forte si opportunitas adesset, committerentur..."¹⁴⁴.

Notemos asimismo que no sólo las acciones sagradas sino también las cosas, en virtud de la consagración o bendición recibidas, pueden suscitar eficazmente los movimientos del alma que producen la remisión de los pecados veniales¹⁴⁵.

Por último, también este efecto de los sacramentales puede ser referido a la recepción más fructuosa de algunos sacramentos, como lo muestra, por ejemplo, el hecho de que el efecto de la Eucaristía sea parcialmente impedido por los pecados veniales¹⁴⁶. Y, por otra parte, dado que por el pecado venial "...*nimis inhaeret homo bono creato, licet non contra Deum...*"¹⁴⁷, para su perdón "...*requiritur aliquis actus procedens a gratia per quem removeat inordinata adhaesio ad rem temporalem*"¹⁴⁸. De ahí la utilidad de la inserción de los sacramentales de la Iglesia en medio de esas "cosas temporales".

c) *La restricción del poder de los demonios*

La Iglesia está dotada de un poder especial contra los demonios recibido de Jesucristo. El Evangelio nos dice que Jesucristo confirió a los Apóstoles esa potestad¹⁴⁹, y para su ejercicio desde el siglo II el "exorcista" constituye un ministerio, grado u orden especial de la Jerarquía eclesial¹⁵⁰. La liturgia, además, nos ofrece abundantes fórmulas y ritos de exorcismos contenidos en el Misal, Pontifical y Ritual Romanos. Y Santo Tomás, fundado en la "*praxis*" de la Iglesia y en diversas "*auctoritates*", afirma también decididamente la real eficacia de tales ritos, notando que se hace uso en ellos de "*imperativis verbis*"¹⁵¹, lo cual nos indica que el efecto es alcanzado no ya por vía de impetración sino —al menos en ciertos casos— por vía de imperio. Pero, dado que ese poder es sólo "moral" y no absoluto y perfecto, su eficacia no es infalible¹⁵².

144. *De Malo*, q. 7, a. 12, ad 4.

145. Cf. *Summa Theol.*, III, q. 83, a. 3, ad 3.

146. Cf. *Ibid.*, III, q. 79, a. 8.

147. *Ibid.*, III, q. 87, a. 2; cf. I-II, q. 87, a. 5; q. 89, a. 2.

148. *Ibid.*, III, q. 87, a. 2, ad 3, cf. I-II, q. 89, a. 2, ad 3.

149. Cf. *Mt* 10, 1-8; *Mc* 16, 17; *Lc* 9, 1; 10, 17-20.

150. Cf. G. LEFEBVRE, *Les sacramentaux*, en R AIGRAIN, *Liturgia*, Bloud et Gay, 1935, pág. 761.

151. *Summa Theol.* III, q. 71, a. 3.

152. Cf. *IV Sent.*, d. 6, q. 2, a. 3, ql. 2; cf. G. LEFEBVRE, *op. cit.*, pág. 761.

Los ritos de exorcismo tienen como destinatario inmediato tanto las personas como las cosas. Las personas, porque a causa del pecado están sometidas en alguna medida a la potestad del demonio que los sacramentales tienden a evacuar o debilitar¹⁵³, y las cosas, para librarlas de la misma potestad del diablo que podría asumir las y utilizarlas en daño de los hombres¹⁵⁴. En ambos casos el efecto es frecuentemente buscado como condición o remoción del impedimento para la consagración a Dios de esas personas o cosas¹⁵⁵.

Asimismo es patente la ordenación de este efecto de los sacramentales a disponer a los fieles para el efecto principal de los sacramentos¹⁵⁶. Y no falta tampoco la ordenación contrapuesta a la santificación de la vida cotidiana de los cristianos¹⁵⁷. Al respecto señalamos la eficacia objetiva que los objetos bendecidos poseen para alejar a los demonios en virtud de las oraciones de la Iglesia, aún incluso sin conciencia de aquellos que usan de tales objetos¹⁵⁸.

Por último, dado que —como explica Santo Tomás de acuerdo con San Agustín— los demonios se sirven también de diversos signos según que convengan a los diversos vicios¹⁵⁹, todos los sacramentales, en cuanto “signos sagrados”, constituyen ya una connatural oposición a los demonios, que se hace particularmente intensa en determinados gestos y palabras como la señal de la cruz y el nombre de Jesús¹⁶⁰. Asimismo a los exorcismos se refieren los Códigos de Derecho Canónico y el Catecismo de la Iglesia Católica¹⁶¹.

153. Cf. *IV Sent.*, d. 6, q. 2, a. 3, ql. 1, ad 2 y *Summa Theol.*, III, q. 71, a. 2.

154. Cf. *IV Sent.*, d. 6, q. 2, a. 3, ql. 1, donde Santo Tomás afirma que “...*propter peccatum hominis diabolus potestatem accepit in hominem et in omnia quae in usum hominis veniunt, in ipsius nocumentum...*”.

155. *Ibid.*, donde Santo Tomás refiriéndose a la “*sanctificatio materiae*” afirma que la cosa “...*prius exorcizatur, ut...Deo consecratur...*”. Asimismo, con referencia a las personas, notemos que los exorcismos preceden al bautismo que “...*cum quadam consecratione datur*” (*Summa Theol.*, III, q. 66, a. 9).

156. Cf. *Summa Theol.*, III, q. 71, aa. 2 y 3.

157. Cf. C. VAGAGGINI, *op. cit.*, págs. 405-411.

158. Cf. G. LEFEBVRE, *op. cit.*, pág. 762.

159. *De Pot.*, q. 6, a. 10; cf. SAN AGUSTÍN, *De Civ. Dei.*, I. XXI, c. 6, P.L., 41, 716-718.

160. Al respecto dice San Roberto Bellarmino: “...*Valde enim fidem exercemus cum contra diabolum armamur signo crucis vel aqua benedicta vel similibus rebus. Protestamur enim ea caeremonia nos certo credere, tantam esse potentiam crucifixi, ut ad eius solam imaginem daemones fugiant.*” (BELLARMINO, *op. cit.*, pág. 187). Por otra parte, cabe advertir que la restricción del poder de los demonios no sólo debe verse en los casos extremos y evidentes sino que puede darse, mediante los sacramentales, en la acción demoníaca ordinaria en perjuicio de los hombres, que suele pasar desapercibida.

161. CIC 17, cán. 1151-1153; CIC, can. 1172; *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 1673.

d) Los beneficios temporales

El cuarto efecto principal de los sacramentales se refiere al amplio campo de los beneficios temporales, como la salud¹⁶², el buen tiempo para las cosechas¹⁶³, la seguridad para los pasajeros de las embarcaciones¹⁶⁴, etc. Algunos de los beneficios consisten en la evitación de males o peligros, que pueden ser causados por la acción de los demonios sobre las creaturas irracionales; por ello, los efectos son obtenidos mediante exorcismos, por vía de adjuración¹⁶⁵. Otros beneficios temporales consisten en bienes positivos, que son pedidos a Dios –con el peso de la impetración de la Iglesia–, pero condicionalmente, “...*secundum quod expediunt ad salutem*”¹⁶⁶.

Los bienes temporales son así solicitados,

*“...sicut quaedam adminicula quibus adiuvamur ad tendendum in beatitudinem, in quantum scilicet per ea vita corporalis sustentatur, et in quantum nobis organice deserviunt ad actus vitutum...”*¹⁶⁷.

Advertimos que no es la intención de la Iglesia el que sus fieles obtengan los bienes temporales por medio de los sacramentales –como si fueran éstos unos signos “mágicos”– dispensándolos de la fatiga que comporta el alcanzarlos siguiendo el curso de las leyes naturales. Por el contrario, la Iglesia desea y solicita el más pleno y perfecto desarrollo de las realidades terrenas y de los medios humanos, pero dentro del orden querido y establecido por Dios¹⁶⁸. Ello conducirá al mayor bien y exaltación de la misma ciudad terrena, ya que, como dice Santo Tomás,

*“...quando mens nostra intendit temporalibus rebus ut in eis quiescat, remanet in eis depressa. Sed quando intendit eis in ordine ab beatitudinem consequendam, non ab eis deprimitur, sed magis ea elevat sursum”*¹⁶⁹.

162. *Rituale Romanum*, Tit. IX, c. 8, n. 19.

163. Cf. J. P. MORRISON, “Using Sacramentals”, *Orate Fratres*, XXIV, 3 (Feb. 1950) 128-132.

164. *Rituale Romanum*, Tit. IX, c. 8, n. 9.

165. Cf. *Summa Theol.*, II-II, q. 90, a. 3.

166. *Ibid.*, II-II, q. 83, a. 6, ad 4.

167. *Ibid.*, II-II, q. 83, a. 6, c.

168. Cf. *Const. pastoral “Gaudium et spes”*, c. III, n. 36.

169. *Summa Theol.*, II-II, q. 83, a. 6, ad 3.

Así pues en los bienes temporales la Iglesia busca ante todo esta ordenación, y al insertar en ellos los sacramentales la expresa y la objetiva mediante “signos sagrados” que podrán incluso determinar y perfeccionar a las realidades terrenas en su propio orden autónomo, al mismo tiempo que conduzcan a los hombres hacia las realidades sobrenaturales¹⁷⁰.

Llevados a la práctica tales principios, los sacramentales –signos sagrados e impetración de la Iglesia– podrían desplegar una eficacia indirecta pero universalmente benéfica en el plano de las cosas temporales, sin sustituirse a éstas y sin ningún menoscabo para su propio desarrollo. Lo cual no impide el que, por otra parte, sea legítimo y deseable que la Iglesia solicite de la Causa Primera los beneficios temporales –en la forma condicionada dicha–, supletoria y complementaria, allí dónde fallen o sean insuficientes las causas segundas. De hecho la Iglesia solicita los beneficios temporales en gran parte de las bendiciones del Bendicional; entre otras se podrían citar la bendición de los enfermos¹⁷¹, la de quienes van a emprender un viaje¹⁷², la de gimnasios y otras instalaciones deportivas¹⁷³, la de todo lo relacionado con los desplazamientos humanos¹⁷⁴, la de algunos instrumentos técnicos¹⁷⁵, la de los campos, las tierras de cultivo y los terrenos de pasto¹⁷⁶, la bendición de la mesa¹⁷⁷ y la bendición para diversas ocasiones¹⁷⁸.

e) La remisión de la pena temporal

La remisión de la pena temporal debida por los pecados –ya perdonados en cuanto a la culpa– es alcanzada por los fieles que reciben o hacen uso de los sacramentales de la Iglesia, sólo indirectamente. Al respecto Santo

170. Un ejemplo de lo que queremos decir nos lo ofrece el sacramento del matrimonio. En él la unidad e indisolubilidad –signos de la unión fiel e indisoluble de Cristo y su Iglesia– capacitan al mismo para alcanzar su máxima perfección, aún en el orden natural, y para obtener más plenamente sus fines terrenos. Análogamente, los sacramentales de la Iglesia podrían asumir como signos de las realidades sobrenaturales algunos aspectos o determinaciones de las realidades naturales que capacitasen a éstas para una mayor perfección en el plano de lo terreno.

171. *Bendicional*, Barcelona, 1986, pág. 132s.

172. *Ibid.*, pág. 219s.

173. *Ibid.*, pág. 317s.

174. *Ibid.*, pág. 324s.

175. *Ibid.*, pág. 337s.

176. *Ibid.*, pág. 370s.

177. *Ibid.*, pág. 396s.

178. *Ibid.*, pág. 650s.

Tomás, refiriéndose a diversos ritos sagrados menores por los que se alcanza el perdón de los pecados veniales, nos dice que mediante esos ritos,

*"Non...semper tollitur totus reatus poenae...Sed reatus poenae remittitur per praedicta secundum motum fervoris in Deum, qui per praedicta excitatur quandoque magis, quandoque minus"*¹⁷⁹.

Una excepción a este modo indirecto de obtener el efecto nos la proporcionan los sacramentales de difuntos¹⁸⁰, en los cuales la Iglesia interpone directamente su intercesión ante Dios a favor de las almas del Purgatorio¹⁸¹.

Pero los sacramentales, en tanto que tales, no comportan el uso del poder jurisdiccional de la Iglesia que dispensa o administra –por el “poder de las llaves”– el tesoro de satisfacciones a ella confiado por Jesucristo. Esto es lo propio de las Indulgencias¹⁸². En ellas, según afirma la Constitución Apostólica “*Indulgentiarum doctrina*”

*“...Ecclesia, sua potestate utens ministrae redemptionis Christi Domini, non tantum orat, sed christifideli apte disposito auctoritative dispensat thesaurum satisfactionum Christi et Sanctorum ad poenae temporalis remissionem”*¹⁸³.

Siendo, pues, éste un efecto propio y directo de las Indulgencias, éstas se nos presentan respecto al mismo con evidente superioridad sobre los sacramentales. Sin embargo la misma Constitución Apostólica “*Indulgentiarum doctrina*”, mientras valoriza y recomienda el uso de la Indulgencias, recuerda

179. *Summa Theol.*, III, q. 87, a. 3, ad 3; cf. *De Malo*, q. 7, a. 12, ad 4, donde el Santo Doctor nos dice que si el hombre, por medio de los sacramentales, “...*ab omnibus venialibus immunitatem consequatur quantum ad culpam, non tamen sequitur quod sit liberatus quantum ad totam poenam, nisi forte sit tantus fervor dilectionis, quod sufficiat ad totius poenae remissionem*”.

180. Cf. E. JOMBART, *Les sacramenteaux*, *Revue des Comm. Relig.*, 25 (1953) 144-149.

181. Cf. *Summa Theol.*, Suppl., q. 71, a. 12, c., donde se afirma el valor que los sufragios tienen “*per intentionem*” para satisfacer por los difuntos y contribuir a la remisión de la pena debida por los pecados de ellos.

182. Acerca de las Indulgencias puede verse: CAYETANO, *Quaestiones de thesauro indulgentiarum* y *Quaestiones de causa indulgentiarum*, en *Sancti Thomae, Opera Omnia*, Romae, 1906, t. 12, págs. 359-366; C. JOURNET, *Teologia delle Indulgenze*, Ancona, 1966; y la Constitución Apostólica, “*Indulgentiarum doctrina*”, del 1 de enero de 1967. La distinción entre los sacramentales y las indulgencias es indicada por A. MICHEL, *op. cit.*, col. 479.

183. *Const. Apost. “Ind. doctr.”*, IV, 8.

y destaca también la primacía de la caridad en la vida cristiana¹⁸⁴. Y, dado que las obras penitenciales y satisfactorias son determinadas por los sacramentales —que suscitan en ellas el “*fervor caritatis*”—, alcanza también a nuestros ritos la mencionada primacía, y a ellos puede aplicarse la afirmación de Santo Tomás —citada por el mismo documento del magisterio¹⁸⁵— según la cual,

“...*quamvis huiusmodi indulgentiae multum valeant ad remissionem poenae, tamen alia opera satisfactionis sunt magis meritoria respectu praemii essentialis, quod in infinitum melius est quam dimissio poenae temporalis*”¹⁸⁶.

2. Modo de causalidad

Examinados los efectos que producen los sacramentales, corresponde ahora investigar la vía de su actuación, el modo por el que ellos producen esos efectos. Esto facilitará el que se eviten las deformaciones y se haga un buen uso de estos medios sobrenaturales ordinarios que sirven para tonificar toda la vida espiritual y ayudan a nuestra santificación en toda circunstancia, saneando y vivificando la atmósfera que nos rodea.

Los modos de acción de los “signos sagrados” cristianos han sido examinados en la reflexión teológica a propósito de la causalidad de los sacramentos concretándolos en las fórmulas “*ex opere operato*” y “*ex opere operantis*”. Nos serviremos de dichas fórmulas, nociones y teorías empleadas en esa reflexión, extrayendo de ellas los elementos y aspectos aplicables a nuestro tema y realizando las adaptaciones y complementaciones que sean requeridas. A las indicadas fórmulas agregaremos, con particular referencia a los sacramentales, la de “*ex opere operantis Ecclesiae*”¹⁸⁷.

Nos referiremos, pues, seguidamente a ellas en función de la causalidad de nuestros ritos, con las oportunas alusiones a las teorías teológicas acerca de los modos de acción de los “signos sagrados” cristianos¹⁸⁸.

184. *Ibid.* IV, 11.

185. *Ibid.*, nota 47.

186. *Summa Theol.*, Suppl., q. 25, a. 2, ad.2 (*IV Sent.*, d. 20, q. 1, a. 3, ql. 2, ad 2).

187. La fórmula, usada por los liturgistas y teólogos dogmáticos relativamente recientes, fue adoptada por primera vez por el Magisterio de la Iglesia en la Encíclica “*Mediator Dei*” de Pío XII (cf. C. VAGAGGINI, *op. cit.*, págs. 123-124).

188. Las teorías teológicas que se han propuesto acerca de la causalidad de los sacramentos pueden reducirse a tres. Una fue la “ocasionalista”, sostenida por la escuela franciscana

a) La eficacia “*ex opere operato*”

La fórmula aparece en la Baja Edad Media a propósito de la Pasión de Cristo, para distinguir el “*opus operans*”, la acción moralmente mala de los judíos, y el “*opus operatum*”, lo obrado, la Pasión misma de Cristo, cuyo efecto es la Redención de la humanidad¹⁸⁹. De ahí fue llevada luego esa terminología al ámbito sacramental para distinguir a las ceremonias de la Antigua Ley y a las obras buenas –ambas eficaces sólo “*ex opere operantis*”, según el mérito de la persona que actúa– de los sacramentos de la Nueva Ley, a los que Jesucristo confirió una eficacia “*ex opere operato*”, a través del rito mismo, con independencia de la bondad moral del ministro y las disposiciones del sujeto recipiente, con tal de que éste no ponga ningún obstáculo. En el mismo sentido el Concilio de Trento define que los sacramentos confieren la gracia “*ex opere operato*”¹⁹⁰, significando así que, puesto válidamente el rito exterior, se sigue infaliblemente el efecto sobrenatural de la gracia en el sujeto que no ponga óbice¹⁹¹.

y formulada, entre otros, por SAN BUENAVENTURA (cf. *In IV Sent.*, Dist. I, Pars I, a. 1, q. 3), para quien los ritos sacramentales constituirían la condición y como la contraseña que nos da la certeza de que Dios produce la gracia en las almas. El principal representante de esta posición fue DUNS ESCOTO (cf. *In IV Sent.*, Dist. I, a.4), que reelaboró la teoría afirmando la “*assistentia*” divina eficaz en los que reciben los sacramentos, según la disposición universal de Dios y la actuación de su “potencia ordenada”. Tales posiciones –que privan de toda virtud o capacidad eficiente a los sacramentos (cf. *Summa Theol.*, III, q. 62, a. 4)– se harán insostenibles después del Concilio de Trento. Otra teoría es la de la “causalidad moral”. La encontramos en el pensamiento de MELCHOR CANO (cf. *Relect. de Sacramentis*, P. VI) y de VÁZQUEZ (cf. *Disput. 132*, c. 5; *Disput. 133*, cc. 1 y 2), que atribuyen a los sacramentos una eficacia similar a la de una súplica u oración a la que Dios correspondiese infaliblemente con el otorgamiento de lo solicitado. Por su parte, FRANZELIN (cf. *De Sacramentis in gen.*, Th. X) pondrá el acento en la aplicación de los méritos de Cristo, afirmando, en ese sentido, que “el sacramento es moralmente un acto de Cristo”. Asimismo, puede, de hecho, reducirse a la causalidad moral la llamada “causalidad intencional” propugnada por el Cardenal BILLOT (cf. *De Ecclesiae Sacramentis*, t. I, págs. 95ss y 106ss), ya que en ella se concibe al sacramento como un signo que produce una “*dispositio*” o “*intentio*” en el sujeto que exigen necesariamente la donación de la gracia por parte de Dios. Por último, la teoría de la causalidad “física” instrumental, estructurada y precisada por CAYETANO (cf. *In III P.*, q. 13, a. 2, n. 6 y q. 62, a. 4) y seguida después por toda la escuela tomista, explica con acierto y profundidad –frente a los errores o insuficiencias de las otras posiciones– la actuación eficiente, en el sentido estricto del término, de los sacramentos. Se constata así cómo éstos reciben de Dios, causa eficiente principal de la gracia, una virtud intrínseca y real, aunque instrumental –“*movens motum*”– para la producción o “edución” de la misma gracia.

189. Cf. PEDRO LOMBARDO, *III Sent.*, d. 20, P. L., 192, 1081.

190. Sess. VII, can. 8, D. 851.

191. La definición conciliar es antidonatista y antiprottestante al establecer que la eficacia del sacramento no depende de la bondad del ministro (antidonatista) ni de las disposi-

Entendemos que la explicación más plena y adecuada de este modo de actuar propio de los sacramentos la ofrece la teoría tomista de la causalidad “física” instrumental, que atribuye al rito esencial de cada sacramento una eficiencia directa e intrínseca por la “virtud” misma de Cristo que se hace presente en él.

La aplicación a los sacramentales de la eficacia “*ex opere operato*” ha sido realizada por diversos autores, distinguiendo las consagraciones o bendiciones constitutivas del resto de nuestros ritos sagrados menores y atribuyendo a aquéllas el indicado modo de acción¹⁹².

Por las consagraciones, dedicaciones o bendiciones constitutivas, tanto de cosas —un templo o un altar o un cáliz— como de personas —un abad o una virgen—, son ellas dedicadas especialmente al culto o servicio de Dios y son designadas por la Iglesia como instrumentos de santificación. Esas realidades adquieren así una nueva relación con Dios, una nueva capacidad o “*spiritualis virtus inchoative*” —según expone Cayetano— que es producida por el poder del sacerdocio de Cristo en cuanto participado y difundido en los ministros de su Iglesia¹⁹³. Y se afirma que los mencionados ritos, válidamente realizados, actúan “*ex opere operato*”, ya que el efecto —de carácter permanente— se produce siempre y con independencia de las disposiciones morales del ministro y, en su caso, del sujeto.

Sin embargo, se debe notar que el agente principal e inmediato de los ritos dichos es la Iglesia, por lo cual sería más preciso afirmar que ellos actúan “*ex opere operantis Ecclesiae*”.

Por otra parte, las consagraciones, dedicaciones y bendiciones constitutivas, en su aspecto primario sacrificial o de ofrecimiento a Dios, son sólo signos expresivos, porque la eficacia propiamente dicha se opone a la naturaleza del sacrificio y, sobre todo, porque al destinatario —Dios— no se le puede someter a ningún influjo eficiente. Y, según lo indicado, en cuanto al efecto constituido por una cierta potencia o capacidad en las personas o cosas sobre las que se ejecutan los ritos, señalamos que él queda, en cierto mo-

ciones del sujeto (antiprottestante). No fue, en cambio, la intención de los Padres de Trento el condenar ninguna teoría católica sobre la causalidad de los sacramentos, ni siquiera la ocasionalista. Pero es evidente también que las fórmulas acuñadas por el Concilio sólo tienen inteligibilidad y coherencia en y con la teoría tomista sobre la eficiencia sacramental.

192. Cf. A. MICHEL, *op. cit.*, col. 476; C. VAGAGGINI, *op. cit.*, p. 123; F. DIEKAMP, *Theologiae Dogmaticae Manuale*, 1946, vol. IV, pág. 79, entre otros varios.

193. CAYETANO, *In III P.*, q. 83, a. 3, n. 3.

do, incompleto, ya que sólo alcanzará su actualización o pleno cumplimiento mediante la utilización instrumental posterior de esas realidades en el otorgamiento de las gracias actuales correspondientes¹⁹⁴. Ahora bien, este último efecto no se da necesariamente en cada caso concreto –aún cuando no se ponga óbice–, y aunque dependiente, de alguna manera, de los ritos consacratorios precedentes, es sólo mediato e indirecto con respecto a ellos. Todo lo cual nos manifiesta suficientemente que a los sacramentales dichos únicamente se les puede atribuir una eficacia “*ex opere operato*” en un sentido amplio e impreciso.

En la actuación del resto de los sacramentales –como ceremonias que acompañan a la administración de los sacramentos, exorcismos y bendiciones invocativas– algunos autores han tratado de establecer también un cierto “*opus operatum*”. Ello es referido, en primer lugar, a la potencia de intercesión de la Iglesia, que se considera obtenida “*ex opere operato*” por la ejecución válida del rito¹⁹⁵. Pero tal apreciación comporta el artificio de estimar como efecto a la intercesión dicha, que constituye una parte integrante del sacramental –precisamente su causa formal–; en definitiva, es puesto del lado del efecto aquello que más bien corresponde situar del lado de la causa.

Asimismo, cuando se califica de “*ex opere operato*” a la eficacia del sacramental, en razón de que el efecto supera o es desproporcionado –por la intercesión de la Iglesia– al mérito y a la dignidad personales del ministro y sujeto¹⁹⁶, no se hace otra cosa que denominar “*ex opere operato*” a lo que propiamente es “*ex opere operantis Ecclesiae*”.

Así pues, entendemos que el “*ex opere operato*” propiamente tal debería quedar circunscrito al “*ex opere operantis Christi*”, que sólo tiene lugar en los ritos sagrados instituidos por él, es decir, en los siete sacramentos.

b) La eficacia “*ex opere operantis*”

Los efectos espirituales de un rito sagrado tienen lugar simplemente “*ex opere operantis*” cuando son producidos por Dios no ya por medio y en razón del rito objetivo sino en razón de la dignidad moral del que ejecuta la acción religiosa y de las disposiciones de quien, participando de la misma, recibe su efecto. Los actos del ministro y del sujeto del rito tienen, con res-

194. *Ibid.*

195. Cf. C. VAGAGGINI, *op. cit.*, pág. 123.

196. Cf. A. MICHEL, *op. cit.*, col. 477.

pecto al efecto espiritual que Dios produce, el valor de causa moral imperatoria, satisfactoria y meritoria. Tal es la eficacia que corresponde a las buenas obras y a la simple oración.

Y podemos agregar todavía que en este caso el efecto puede ser diferido o no darse en continuidad espacio-temporal con la acción religiosa indicada. Ello por el modo como de suyo actúa la oración y por el modo vital como, según Santo Tomás, se produce en los hombres el incremento de la caridad; porque cada acto caritativo merece, ciertamente, ese incremento, pero no para que tenga lugar inmediatamente sino cuando, en virtud de las disposiciones provenientes de acciones anteriores, “...*habilitate crescente, homo prorumpit in actum ferventiorum dilectionis...*”¹⁹⁷.

Ahora bien, la eficiencia propia de los sacramentales, según el criterio prácticamente unánime de los autores y que corresponde a las fórmulas del Magisterio, no puede ser reducida a tales límites. Ello, ante todo, porque la intercesión de la Iglesia, presente en los ritos, no permite que la eficacia de éstos sea medida únicamente por las disposiciones personales de quienes intervienen en ellos.

Por otra parte, los “signos sagrados” de los sacramentales —en los que se significa una acción salvífica de Cristo de la que, por la fe, se participa— ofrecen y postulan una cierta instrumentalización de los mismos, a semejanza de los sacramentos, para la producción de sus efectos espirituales. Lo cual tampoco podría tener lugar si su eficacia fuese enteramente “*ex opere operantis*”¹⁹⁸.

No obstante los sacramentales exigen un cierto “*opus operantis*” en la producción de algunos de sus efectos, tales como determinadas gracias actuales —cuando revisten la forma de gracia “*cooperans*”¹⁹⁹—, y, en particular, la remisión de los pecados veniales. Ésta es realizada formal e inmediatamente por alguna operación del hombre que se les oponga o sea incompatible con ellos, y el perdón obtenido lo será según y conforme a la disposición actual del sujeto, no en medida superior a la misma²⁰⁰. De este modo,

197. *Summa Theol.*, II-II, q. 24, a. 6, c., in fine; cf. todo el cuerpo del artículo y ad 1 y ad 2.

198. Los ritos o signos sagrados no tendrían en ese caso más valor que el de ejercer un influjo psicológico sobre las disposiciones internas, subjetivas, de los fieles.

199. Cf. *Summa Theol.*, I-II, q. 111, a. 2.

200. Cf. SALMANTICENSES, *op. cit.*, Dub. II, Exp. II, n. 17.

aunque esa disposición haya podido ser suscitada eficazmente por los sacramentales, el efecto se dará en cierta dependencia con la operación del sujeto; es decir, será, de alguna manera, “*ex opere operantis*”.

Finalmente debe ser notado que el poder de impetración la Iglesia lo posee y aplica a los sacramentales en cuanto que es depositaria de un tesoro espiritual del que sólo puede disponer “*rationabili causa*”, es decir, de acuerdo a la importancia objetiva de los ritos y también, probablemente, con alguna referencia –para medir el peso con que ejerce su intercesión– al valor moral de las disposiciones y actos del sujeto, o sea, el “*opus operantis subjecti*”²⁰¹. De este modo, presupuesta una tal “*intentio Ecclesiae*”, aunque sea implícita, en los sacramentales a los que ello se adecue, el incremento o “*plus*” que en sus efectos espirituales produce la especial intervención de la Iglesia, sin ser de suyo “*ex opere operantis*”, estaría a él, de alguna manera, referido o proporcionado²⁰².

c) La eficacia “*ex opere operantis ecclesiae*”

El “signo sagrado” constitutivo de un sacramental causa los efectos del mismo no estrictamente “*ex opere operato*” ni completamente “*ex opere operantis*” sino de un modo propio que posee algunas de las características de ambos y que ha sido denominado por el Papa Pío XII en la “*Mediator Dei*” –y por diversos teólogos anteriores y posteriores a esa encíclica– “*ex opere operantis Ecclesiae*”. He aquí el texto fundamental al respecto:

“Efficacitas, si de eucharistico sacrificio ac de sacramentis agitur, ex opere operato potius ac primo loco oritur. Si vero vel actionem illam consideramus intaminatae Iesu Christi Sponsae, qua eadem precibus sacrisque caerimoniis eucha-

201. Cf. CAYETANO, *Quaestiones de causa indulgentiarum*, a. 1, donde se expone cómo las indulgencias deben ser cuantitativamente proporcionadas a los actos penitenciales. Creemos que, de un modo análogo, el poder de intercesión de la Iglesia es aplicado en los sacramentales –al menos para la obtención de algunos efectos– con alguna referencia o en cierta proporción al valor moral de la actuación religiosa del sujeto.

202. Así, a diferencia de los sacramentos en los que la buena disposición subjetiva determina sólo un incremento en lo accidental del efecto, en los sacramentales de la Iglesia esa disposición podría influir en lo sustancial del mismo efecto, en cuanto que lo que se demanda con la intercesión de la Iglesia es precisamente, en muchos casos, un incremento de la buena disposición mencionada. Lo cual nos muestra cómo la Iglesia, en la distribución de sus riquezas espirituales, se hace eco de la sentencia evangélica: “...a todo el que tiene se le dará y le sobrá...” (Mt. 25, 29).

*risticum adornat sacrificium et sacramenta, vel si de "sacramentalibus" ac de ceteris ritibus agitur, quae ab ecclesiastica instituta sunt hierarchia, tum efficacia habetur potius ex opere operantis Ecclesiae, quatenus ea sancta est atque arctissime cum suo Capite coniuncta operatur"*²⁰³.

Siendo los sacramentales expresiones del culto y de la acción santificante de la Iglesia —que están más allá y por encima del culto y las obras buenas de una persona individual— ellos tienen un poder que trasciende el "*opus operantis*" del que los usa. Pero como en ellos se piden a Dios favores espirituales o temporales con una oración impetratoria, es todavía un "*opus operantis*" el que actúa, siendo el "*operans*" la Iglesia.

Ahora bien, la Iglesia actúa en nuestros ritos —según explica Pío XII— en tanto que es "santa" y opera en íntima unión con su Cabeza. Estas especificaciones precisas nos indican que su intercesión va avalada con toda la dignidad de su "santidad" y el peso de sus méritos, de los de todo el Cuerpo Místico, Cabeza y miembros. Y, por otra parte, nos indican también que en los sacramentales tiene lugar alguna actuación de Cristo, en y por la Iglesia, y que la actuación de ésta se da con una especial vinculación a Cristo.

En cuanto al obrar de Cristo en los sacramentales creemos que debe serle atribuido lo que Santo Tomás denomina su potestad de excelencia. Según ello se puede establecer que la eficacia de nuestros ritos sagrados menores —lo mismo que la de los sacramentos— se deriva de los méritos y la virtud de la Pasión de Jesucristo²⁰⁴. Concorde también con lo que constituye una prerrogativa de la mencionada potestad de excelencia es el que en los sacramentales se pidan y se produzcan los efectos en el nombre de Jesucristo; esto porque mediante la invocación del mismo profesamos nuestra fe, la cual, a su vez, nos hace entrar en comunicación con la virtud de la Pasión de Cristo. Y, finalmente, a causa de esa misma potestad, pudo y puede Jesucristo conferir los efectos de los sacramentales prescindiendo de todo rito exterior²⁰⁵. Pero quiso que en ello interviniese —en forma ordinaria, múlti-

203. Pío XII, Encíclica "*Mediator Dei*", AAS 39 (1947) 532; Buguini I, 106.

204. Cf. *Const. sobre la sda. Lit.*, c. III, n. 61, donde se afirma que la eficacia de los sacramentales —lo mismo que la de los sacramentos— se deriva del Misterio pascual u obra salvífica de Cristo. Se hace así aplicable a nuestros ritos la primera prerrogativa de la potestad de excelencia de Jesucristo (cf. *Summa Theol.*, III, q. 64, a. 3, c.).

205. Cf. *Summa Theol.*, III, q. 64, a. 3, c. Con respecto a la cuarta prerrogativa de la potestad de excelencia notemos que si Cristo puede conferir el efecto de los sacramentos sin

ple y frecuente—, la Iglesia con sus ritos, como se deduce de la naturaleza y los especiales poderes con que la fundó.

En cuanto al operar de la Iglesia en los sacramentales —sobre todo en su institución, de la que proviene la especial fuerza impetratoria de su uso o ejercicio— recordamos que es a la Jerarquía a quien corresponde determinar o establecer los ritos²⁰⁶. Y en esto se nos manifiesta la peculiaridad de la unión a Jesucristo propia del “*opus operantis Ecclesiae*” que nos ocupa. Porque la Jerarquía de la Iglesia es ante los hombres la representante visible de Jesucristo y la intermediaria —con sus especiales poderes— para prolongar y aplicar la obra de la Redención a todos los tiempos y lugares de la tierra. Y porque esos poderes —que la Jerarquía recibe no de los fieles sino de Jesucristo— además de comportar una representación auténtica y un mandato jurídico, análogos a los de orden humano, se sitúan en un orden de realidades diverso y superior, el de la misión sobrenatural de la Iglesia para la que ésta ha sido capacitada por el carácter del orden sagrado y la especial asistencia del Espíritu Santo²⁰⁷.

De este modo el culto y la acción santificadora de los sacramentales se nos presentan con el valor y el poder especiales que les da el fundarse sobre el sacerdocio y la mediación de la Iglesia que, a su vez, se cumplen o ejercen en unión con Jesucristo y como participación de Su único sacerdocio y Su única mediación entre Dios y los hombres.

Queda así claramente establecido que el “*opus operantis Ecclesiae*” sobrepasa inmensamente al “*opus operantis*” de una persona privada o de un grupo de personas privadas²⁰⁸; y también es ya evidente que la Iglesia

el rito exterior, “*a fortiori*”, puede también otorgar directa e incondicionalmente los efectos de los sacramentales.

206. Cf. CIC 17 can. 1145 y CIC 83 can. 1167 § 1.

207. Cf. VAGAGGINI, *op. cit.*, págs. 130-134. Respecto a la fundación o intervención que tiene o cumple el sacerdocio de Jesucristo, en cuanto participado en sus ministros, en las consagraciones de la Iglesia, CAYETANO nos dice lo siguiente: “...*Consecrationes siquidem ecclesiasticae non sunt humana tantum opera, sed sunt efficaces ex Christi sacerdotio: a quo sicut per seipsum efficaciam habent sacramentales operationes quia ab ipso immediate sunt instituta sacramenta, ita participatum in ministris suis efficaciam praebet consecrationibus quae ab ipsis fiunt. Ita quod ex Christi sacerdotio diffuso et participato in nobis res consecratae habiles redduntur ad excitandam in nobis reverentiam et devotionem: sicut aquae ex tactu carnis Christi redditae sunt habiles ad baptismum...*” (CAYETANO, *In III P.*, q. 83, a. 3, n. 3).

208. No se nos oculta que todo “*opus operantis*” de cualquier individuo o grupo de individuos, del que se derive algún fruto espiritual, tiene lugar siempre en el seno de la Iglesia; que en cada uno, de alguna manera, se expresa siempre y actúa en la Iglesia; y que, a los ojos

actúa en nuestros ritos con una peculiar causalidad moral, al ejercer su poder de impetración, respaldado por los méritos y la dignidad que a ella le competen cuando opera con las especificaciones antedichas.

Pero, como es sabido, lo propio de una causa moral es influir sobre una causa eficiente “física” inteligente para que ésta produzca un efecto determinado. Lo cual, aplicado a nuestro tema, nos muestra la necesidad de realizar un ulterior examen acerca del modo como Dios –cuando, en sus providenciales designios, se digna producir los efectos a cuya obtención se ordenan los sacramentales– vincula su actuación libre y eficaz a la ejecución de los ritos sagrados exteriores.

Al respecto, creemos que puede tener aquí alguna aplicación la llamada teoría de la “*assistentia*”, con la que algunos autores pretendieron explicar –en forma a todas luces insuficiente e inadecuada– la causalidad de los sacramentos²⁰⁹.

Santo Tomás, que rechaza decididamente esa teoría referida a los sacramentos²¹⁰, no aparece, en cambio, contrario a la misma, al referirse a los sacramentales. Y Cayetano parece darle acogida cuando, al tratar del efecto o “*virtus spiritalis*” que las consagraciones producen en las cosas, afirma:

“...Perducitur autem ad complementum huiusmodi virtus cum divina huiusmodi assistentia actualiter utitur re consecrata ad excitandam devotionem, reverentiam, vel aliquem alium effectum ad quem res consecrata est faciendum”²¹¹.

Por su parte Juan de Santo Tomás se expresa en el mismo sentido, como nos lo muestra el texto siguiente:

“Dicendum tamen est, sacramentalia, saltem illa quae consistunt in aliqua consecratione vel benedictione Ecclesiae, remittere venialia ex opere operato, quatenus virtus divina operatur in eis, ex institutione vel benedictione Ecclesiae, aliquem bonum motum seu fervorem charitatis in Deum”²¹².

de Dios, sin la unión real y actual con la Iglesia, ninguna obra tiene valor o dignidad sobrenatural. Sin embargo, permanecen bien distintos y distantes el valor del “*opus operantis*” de un individuo o grupo de individuos en la Iglesia y el del “*opus operantis*” de la Iglesia misma.

209. Cf. nuestra nota 188 acerca de las diversas teorías relativas a la causalidad de los sacramentos.

210. Cf. *Summa Theol.*, III, q. 62, aa. 1 y 4.

211. CAYETANO, *In III P.*, q. 83, a. 3, n. 3.

212. JUAN DE SANTO TOMÁS, *In III P.*, q. 86, disp. 35, a. 2.

La expresión “*ex opere operato*” tiene aquí un sentido compatible con el indicado “*ex opere operantis Ecclesiae*”. Ello nos lo confirma el mismo Juan de Santo Tomás al explicarnos seguidamente que por esos términos entiende la negación de una eficacia meramente “*ex opere operantis*” o por la simple vía de la significación o el conocimiento. Éstas son sus consideraciones al respecto:

“...*non posset dici quod (sacramentalia) sanctificent vel mudent nos, si solum ex opere operantis, et modo morali excitant rationem seu considerationem ad bonum motum animi, et non ex opere operato, seu ex assistentia virtutis divinae intus operantis...*”²¹³.

Tenemos, pues, también aquí una nueva alusión a la referida “*assistentia*” de la virtud divina, como explicación de la producción de los efectos a que están ordenados los sacramentales.

Al respecto recordamos que, según la mencionada teoría, la benéfica actuación divina está asegurada –en su vinculación a los ritos– mediante algún pacto o convención, explícito o implícito. Pero, mientras en los sacramentos está garantizada la producción del efecto “*semper et omnibus*”²¹⁴, no ocurre lo mismo con los sacramentales. La promesa de la “*asistencia*” divina a ellos vinculada sería, más bien, implícita y general, al estar basada e incluida en la naturaleza y misión de la Iglesia.

No obstante lo cual, aunque –según lo antedicho– no haya seguridad de que nuestros ritos produzcan su efecto en cada caso concreto, de lo que acabamos de exponer parece, en cambio, seguirse la seguridad de su eficacia general. De acuerdo a lo cual el uso general por un individuo de aquellos sacramentales que se adecuen a su condición y vocación será eficaz para él; y cada sacramental de la Iglesia producirá ciertamente su efecto en la multitud, conjuntamente tomada, de los sujetos bien dispuestos que lo reciben.

Pero, además de este aspecto o convención –que apunta al hecho mismo de la actuación divina más que al modo como ella se ejerce–, la teoría de la “*asistencia*” considera a los ritos sólo como la ocasión o condición para que Dios actúe directamente en el alma de los fieles. Y ello es falso para los sacramentos e incierto para los sacramentales.

213. *Ibid.*

214. *Conc. Trident.*, sess. VII, can. 7, D. 850.

La alternativa, con referencia a nuestros ritos, estaría constituida por la asunción de los mismos a una cierta instrumentalidad que, aún cuando se considerase como impropia en comparación con la de los sacramentos, comportase alguna utilización por parte de Dios de las realidades sensibles, como intermediarias en el otorgamiento de sus dones o favores, espirituales o temporales.

En pro de ello no puede, ciertamente, alegarse ninguna exigencia por parte de los sacramentales. Pero tampoco se puede afirmar la imposibilidad de que tal modo de acción tenga lugar. Y, en cambio, no sería difícil encontrar algunos motivos o razones de conveniencia en su favor.

Al respecto, recordamos la afirmación de Santo Tomás de que el voto solemne...

*"...habet aliquam spiritualem consecrationem seu benedictionem, cuius Deus est auctor, etsi homo sit minister..."*²¹⁵.

Y recordamos que actuar como "ministro" es actuar como "instrumento". Asimismo, en el ejemplo citado, parece que sea congruente con la estructura y el dinamismo de esas acciones sagradas el extender su función ministerial o instrumental al otorgamiento por parte de Dios de las gracias actuales correspondientes a las consagraciones o bendiciones dichas.

A su vez Cayetano parece orientarse hacia una interpretación similar —que considera presente en los sacramentales alguna instrumentalidad— cuando, refiriéndose a la consagración de realidades materiales, nos dice:

*"...Deus, qui ante consecrationem erat ecclesiae praesens, sicut aliis rebus, per praesentiam, essentiam et potentiam, fit postea praesens altari, ecclesiae et aliis huiusmodi speciali modo, sicut novo instrumento ad excitandam reverentiam et devotionem circa divinum cultum..."*²¹⁶.

Asimismo, usando de una formula y explicación que el P. Ramírez aplica a ciertos efectos de la consagración episcopal —considerados por él "*ex opere operantis Ecclesiae*"—, podríamos aducir, para los sacramentales que acompañan a la administración de los sacramentos, una cierta "conco-

215. *Summa Theol.*, II-II, q. 88, a. 7, ad 1.

216. CAYETANO, *In III P.*, q. 83, a. 3, n. 3.

mitancia" operativa con éstos que alcanzase a recibir de ellos alguna participación en su "*modus operandi*"²¹⁷.

Por otra parte, todos los misterios o acontecimientos de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo son causa eficiente instrumental de nuestra salvación²¹⁸; y no carecería de congruencia con ello el que Dios se sirviese de los ritos sagrados de la Iglesia para prolongar o aplicar —según sus libres y providenciales designios— la acción salvífica suya en la misma línea y modo de causalidad instrumental, considerando a ésta al menos en un sentido amplio o genérico.

Y, finalmente, es de notar que los mismos signos o gestos sagrados —que constituyen o se incluyen en los sacramentales— no son solamente expresivos de la petición de los divinos favores o de las actitudes interiores de reverencia, arrepentimiento, etc., sino que "representan" también, de algún modo, la benevolencia divina hacia los hombres y las acciones santificadoras de Cristo, de las que los fieles se hacen partícipes mediante la fe, la intención y la ejecución de los ritos prescritos por la Iglesia. Y así, por afinidad o a semejanza de los sacramentos, parece convenir a los signos sagrados constitutivos de los sacramentales el que sean, de alguna manera, instrumentalmente asumidos en el otorgamiento de los divinos favores.

Podemos, pues, concluir estas consideraciones y este entero trabajo estableciendo que la Iglesia no sólo rinde culto y pide a Dios los efectos espirituales mediante sus ritos sagrados, sino que ofrece éstos a su Dios y Señor como medios o instrumentos aptos y adecuados para la producción de los beneficios solicitados.

De este modo, la Iglesia —cuando por sus miembros y acciones no ejerce una instrumentalidad más estricta en el obrar salvífico de Cristo— procede en forma semejante a la Santísima Virgen en la bodas de Caná, que no sólo demandó a su divino Hijo la milagrosa actuación, sino que adoctrinó a los servidores y los dispuso al alcance de Jesús para que le prestasen algún servicio, concurso o colaboración en el cumplimiento de su benéfica obra.

217. Cf. J. M. RAMÍREZ, *De episcopatu ut sacramento deque episcoporum collegio*, Salmanticae, 1966, págs. 41-42.

218. Cf. P. M. M. MATTHIJS, *op. cit.*, págs. 30-38.

EL DIRECTORIO PARA EL MINISTERIO PASTORAL DE LOS OBISPOS APOSTOLORUM SUCCESSORES

Alejandro W. BUNGE

SUMARIO: Introducción. I.- Antecedentes. 1. Antecedentes próximos. 1.1. Ecclesiae imago. 1.2. Pastores Gregis. 2. Antecedentes remotos. II.- Naturaleza y estructura. 1. Naturaleza. 2. Estructura. III.- Contenido. 1. Las notas. 1.1. Documentos más citados. 1.2. Concilio Vaticano II. 1.3. Juan Pablo II. 1.4. Citas del Código de Derecho Canónico. 2. Especificaciones o determinaciones de la norma universal. 2.1. El Arzobispo Metropolitano. 2.2. Las Conferencias episcopales. 2.3. El Sínodo diocesano. 2.4. La Curia diocesana. 2.5. Los Consejos diocesanos. 2.6. Las parroquias. 2.7. El Obispo emérito. 2.8. La sede vacante. IV.- Algunas observaciones. 1. La pertenencia al Colegio episcopal. 2. Colegialidad afectiva y efectiva. 3. La formación permanente del Obispo. 4. Selección de párrafos. Conclusión.

INTRODUCCIÓN

El Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos *Apostolorum Successores*, promulgado por la Congregación para los Obispos el 22 de febrero de 2004¹, largamente esperado y preparado a través de un proceso de redacción que se prolongó por muchos años², ha puesto en manos de los

1. Cf. CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, *Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos Apostolorum Successores*, 22/02/2004, Ciudad del Vaticano 2004.

2. Cf. A. W. BUNGE, *Algunos aportes para la actualización del Directorio Ecclesiae imago a la luz del Código de Derecho Canónico*, AADC 4 (1997) 13-67 y A. W. BUNGE, *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*, AADC 9 (2002) 21-38.

Obispos un instrumento de gran utilidad práctica para que puedan desempeñar fructíferamente su ministerio conforme a las normas del derecho.

Se trata de un Directorio voluminoso que tiene nueve capítulos y un apéndice³, y que está acompañado por un detallado índice temático que facilita ampliamente su consulta⁴ ya que permite encontrar rápidamente los temas específicos que se buscan, además de un detallado índice general⁵.

En este trabajo me propongo en primer lugar estudiar los antecedentes del Directorio *Apostolorum Successores* (I). Me detendré tanto en los antecedentes próximos (1) como en los antecedentes remotos (2), porque considero que prestan una gran ayuda para comprender su contenido.

En un segundo momento pretendo desentrañar tanto la naturaleza canónica como la concreta estructura temática de este Directorio (II). Estos dos aspectos me parecen fundamentales no sólo desde el punto de vista formal, sino también para acceder de manera adecuada a su objeto propio. La naturaleza canónica del Directorio nos permitirá ubicarlo dentro de la cadena jerárquica normativa que regula el ejercicio del ministerio episcopal (1). Y su estructura temática ayudará a acceder a su contenido (2).

Le dedicaré la parte central de este estudio al contenido del Directorio (III). En un primer paso realizaré un análisis detallado de las notas a pie de página en las que se apoya *Apostolorum Successores* (1). Esto permitirá constatar con precisión los antecedentes del Directorio estudiados en el primer número de este trabajo, y señalar sus fundamentos tanto legislativos como magisteriales. En segundo lugar, teniendo en cuenta la naturaleza canónica propia de un Directorio⁶, recogeré las principales determinaciones y especificaciones que se hacen en *Apostolorum Successores* sobre las leyes universales que regulan el ejercicio del ministerio episcopal en la Iglesia latina (2). Toda esta parte, además de ser la central, es la más extensa del estudio.

Por último dedicaré unos párrafos a algunas breves observaciones que considero necesarias (IV). Las primeras se refieren al contenido de algunos números del Directorio: sobre la pertenencia al Colegio episcopal (1),

3. Consta de 246 números que ocupan 264 páginas en la edición en lengua española publicada por la *Libreria Editrice Vaticana*.

4. Ocupa 33 páginas en la edición en lengua española publicada por la *Libreria Editrice Vaticana*.

5. Ocupa 11 páginas en la edición en lengua española publicada por la *Libreria Editrice Vaticana*.

6. Cf. can. 31 § 1.

sobre la colegialidad afectiva y efectiva (2) y sobre la formación permanente del Obispo (3). La última observación se refiere a una selección de párrafos del Directorio que fue publicada por el Pontificio Consejo para los Textos Legislativos en su Revista *Communicationes* (4).

Queda en claro, entonces, que este trabajo no pretende ser un estudio exhaustivo del Directorio *Apostolorum Successores*. Simplemente aborda algunos aspectos que me ha parecido necesario destacar en una presentación general del mismo, y que pueden ser útiles para acceder a su complejo y completo contenido.

I. ANTECEDENTES

Apostolorum Successores es una actualización de su precedente inmediato, el Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos *Ecclesiae imago*⁷, promulgado por la Congregación para los Obispos el 22 de febrero de 1973. Puede decirse que se trata de una actualización que se tornaba imprescindible, no sólo porque el Código de 1983 brindaba de una manera actualizada, a los Obispos y a la Iglesia entera, la ley universal sobre el ministerio episcopal que se fue promulgando a partir del Concilio Vaticano II, sino también porque la multiplicidad de funciones propias del ministerio episcopal hacía muy aconsejable poner en manos de los Obispos una especie de vademécum que les facilitara su ejercicio. Será de utilidad, de todos modos, antes de adentrarnos en el análisis del nuevo Directorio, presentar sus antecedentes, tanto próximos como remotos.

1. Antecedentes próximos

Hay que mencionar en primer lugar el Concilio Vaticano II. En la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* se plantearon las líneas teológicas sobre el Obispo y su lugar en la Iglesia. Y en el Decreto *Christus Dominus* se presentó con detalle el contenido de su ministerio. En dicho Decreto se expresó una decisión de los Padres conciliares que tiene que ver directamente con el Directorio:

Decreta también el sagrado Concilio que se compongan directorios generales sobre la cura de almas para uso de

7. Cf. *Apostolorum Successores*, Introducción.

*los Obispos y párrocos, de forma que se les propongan métodos determinados para el más fácil y adecuado ejercicio de su cargo pastoral*⁸.

El cumplimiento de esta decisión conciliar dio origen en primer lugar al Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos *Ecclesiae imago*⁹. Para los párrocos, en cambio, hasta el momento no ha sido redactado un Directorio, aunque se cuenta con una Carta Circular de la Congregación para el Clero que se ocupa del presbítero como maestro de la palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad ante el tercer milenio cristiano¹⁰, y una Instrucción del mismo Dicasterio sobre el presbítero como pastor y guía de la comunidad parroquial¹¹.

El Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos *Ecclesiae imago* del año 1973 fue promulgado cuando todavía no se había detenido la enorme producción de nueva legislación que se desató una vez terminado el Concilio, y diez años antes de promulgado el Código. A partir de ese momento se han sucedido algunos acontecimientos que han postulado su actualización. En primer lugar, la promulgación del Código de Derecho Canónico el 25 de enero de 1983. Después, la X Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos del año 2001 dedicada al Obispo servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo, y la consiguiente la Exhortación Apostólica *Pastores Gregis* en la que Juan Pablo II recogió sus frutos. Se imponía, entonces, la actualización del Directorio, cuyo fruto es *Apostolorum Successores*. Vale la pena detenerse en la relación del nuevo Directorio con estos dos antecedentes próximos, su predecesor *Ecclesiae imago* y la Exhortación Apostólica *Pastores Gregis*.

1.1. Ecclesiae imago

El Directorio *Ecclesiae imago*, dirigido a los Obispos de la Iglesia latina, se propuso completar la mirada del Concilio sobre el Obispo, teniendo

8. *Christus Dominus*, n. 44.

9. CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, *Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos Ecclesiae imago*, 22/02/1973.

10. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Carta Circular *El presbítero, maestro de la palabra, ministro de los sacramentos y guía de la comunidad, ante el tercer milenio cristiano*, 19/03/1999.

11. CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, Instrucción *El presbítero, pastor y guía de la comunidad parroquial*, 4/08/2002.

en cuenta que éste se centraba más en el sacramento del Episcopado con el que está investido y sus correspondientes oficios y poderes, que en el Obispo como pastor comprometido en el cotidiano ejercicio de la cura de almas. Para ello, siguiendo las directivas del Concilio ya mencionadas¹², pretendió delinear más detalladamente la figura moral, ascética y mística del Obispo en el ejercicio del oficio pastoral, brindándole una especie de vademécum para un más fácil y actualizado ejercicio de su ministerio pastoral¹³.

Su naturaleza jurídica estaba perfectamente precisada en su introducción. Allí se decía que todo el contenido del Directorio que estaba tomado explícita o implícitamente de la disciplina vigente, conservaba el mismo valor que en sus fuentes. Y todo el resto, por lo tanto todo lo que no pertenecía a la disciplina vigente, debía ser considerado como un conjunto de sugerencias más bien generales, consejos o ejemplos, sin valor preceptivo, que se proponían a los Obispos para su reflexión, dejando su aplicación librada a su prudente juicio, con la posibilidad de utilizarlos con la debida adaptación a las condiciones particulares de cada lugar¹⁴. De todos modos, hay que tener en cuenta que el ministerio recibido por los Obispos es la fuente de sus obligaciones, y el Directorio lo que único que hacía era brindarles una ayuda para cumplirlas, y por lo tanto, aunque un Obispo podía decidir según su prudente juicio no aplicar el contenido literal de algún párrafo del Directorio, no podía de la misma manera sentirse liberado de las obligaciones recibidas y asumidas junto con el contenido esencial de su ministerio que se describía en el Directorio.

El Directorio *Ecclesiae imago* estaba estructurado en cuatro partes. La primera de ellas, con cinco capítulos, presentaba los principios fundamentales acerca del ministerio y la vida de los Obispos. Comenzaba con la naturaleza y misión de la Iglesia como medida y prospectiva del ministerio y la vida del Obispo (capítulo 1), a continuación delineaba la misión del Obispo dentro de esta Iglesia (capítulo 2). De allí avanzaba hacia la descripción de las notas características del ministerio episcopal (capítulo 3), las virtudes necesarias del Obispo (capítulo 4) y el estilo que debe caracterizar su ejercicio de la autoridad episcopal (capítulo 5).

La segunda parte, con tres capítulos, se dedicaba al ministerio del Obispo en la Iglesia universal. Primero presentaba al Obispo en la comu-

12. Cf. *Christus Dominus*, n. 44.

13. Cf. *Ecclesiae imago*, Introducción.

14. Cf. *ibid.*

nión jerárquica de la Iglesia (capítulo 1), para describir a continuación su colaboración con el Romano Pontífice (capítulo 2) y con el Colegio episcopal (capítulo 3).

La tercera parte, dedicada al ministerio del Obispo en la Iglesia particular, era la más extensa. En una primera sección abordaba a lo largo de seis capítulos los diversos ministerios del Obispo. Comenzaba presentándolo como maestro en la comunidad de fe (capítulo 1), pontífice en la comunidad de culto (capítulo 2) y padre y pastor en la comunidad jerárquicamente ordenada (capítulo 3). A continuación presentaba al Obispo como presidente de la comunidad de caridad (capítulo 4), como presidente y ministro del apostolado de la comunidad (capítulo 5) y en su relación con el sínodo diocesano y la visita pastoral (capítulo 6). En una segunda sección, más breve que la anterior, detallaba en dos capítulos las estructuras de la diócesis (capítulo 1) y los colaboradores del Obispo en el oficio pastoral (capítulo 2).

Finalmente, en la cuarta parte, que no contaba con secciones ni capítulos, se abordaba el ministerio y la función del Obispo en la Conferencia episcopal, ocupándose del bien de varias Iglesias particulares.

Será luminoso comparar más adelante esta estructura de *Ecclesiae imago* con la del Directorio *Apostolorum Successores* ya que algunos cambios en la misma nos permitirán señalar algunos temas que hoy se consideran principales, y cuya importancia se pretende destacar no sólo por la extensión que se les dedica, sino también por su ubicación en la estructura general.

1.2. Pastores Gregis

El actual Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos se reconoce explícitamente en estrecha conexión con la Exhortación Apostólica *Pastores Gregis*, de Juan Pablo II, que recogió las propuestas y sugerencias de la X Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos del año 2001 sobre el Obispo servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo, y que lo ha precedido por pocos meses¹⁵.

Esto además se pone en evidencia dentro mismo del Directorio, en el que la mencionada Exhortación Apostólica es el Documento más citado (100 veces), si se exceptúa el Código de Derecho Canónico (que aparece en

15. Cf. *Apostolorum Successores*, Introducción.

445 notas; volveremos sobre esto cuando realicemos un análisis detallado de las notas a pie de página en *Apostolorum Successores*).

2. Antecedentes remotos

En su Introducción, *Ecclesiae imago* mencionaba en una apretada pero muy jugosa nota¹⁶ las fuentes a las que se remontaba para describir la imagen y el ministerio de los Obispos. Estas fuentes de *Ecclesiae imago* pueden ser consideradas también como fuentes remotas de *Apostolorum Successores*, ya que este Directorio se propone, retomando *Ecclesiae imago*, actualizarlo y completarlo¹⁷.

Como fuentes en las que encuentra la imagen y el ministerio de los Obispos *Ecclesiae imago* menciona: a) como fuentes bíblicas, el Libro de los Hechos de los Apóstoles, las Cartas de San Pedro y de San Pablo y el Libro del Apocalipsis; b) entre las fuentes patrísticas, la Doctrina de los Doce Apóstoles y las Cartas de San Ignacio de Antioquía; c) además algunas obras en particular de otros padres: *De fuga* de San Gregorio Nacianceno, *De Sacerdotio* de San Juan Crisóstomo, *De Ecclesiastica Hierarchia* del Seudo Dionisio Areopagita, *Regula Pastoralis* de San Gregorio Magno; d) también se mencionan extractos sobre la vida espiritual y la misión del Obispo, contenidos en las obras de diversos autores, como por ejemplo de San Ambrosio, San Agustín, San Bernardo de Claraval y Santo Tomás de Aquino.

Los Decretos del Concilio de Trento dedicados a la reforma constituyen para *Ecclesiae imago* anticipos de la renovación pastoral de la Iglesia, en cuanto urgen dos de los más importantes deberes de los Obispos, la residencia en la diócesis¹⁸ y la visita a las parroquias¹⁹.

Después del Concilio de Trento *Ecclesiae imago* recuerda los ejemplos de San Carlos Borromeo, las *Acta Ecclesiae Mediolanensis*, la imagen de San Alejandro de Saulio (Obispo de Aleria y luego de Pavía) y su *De officio et moribus Episcopi commentariolum*, del Venerable siervo de Dios Bartolomé de los Mártires (Arzobispo de Praga) y su *Stimulis Pastorum*, de Luis de Granada OP y su *De officio et moribus Episcoporum*, y finalmente

16. Cf. CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, *Directorio para el Ministerio Pastoral de los Obispos Ecclesiae imago*, Introducción, nota 2.

17. Cf. *Apostolorum Successores*, Introducción.

18. Cf. *De Reformatione*, Sess. XXIII, c. 1.

19. Cf. *De Reformatione*, Sess. XXIV, c. 3.

dos obras de a San Juan de Ávila, *Memorial primero para Trento y Advertencias al Concilio Tridentino*.

Para el período siguiente, hasta el Concilio Vaticano I, la nota de *Ecclesiae imago* señala los ejemplos y la doctrina de varios Obispos. Menciona a San Francisco de Sales, a San Gregorio Barbarigo, a San Alfonso María de Liguori y a San Antonio María Gianelli. Rescata los fermentos de una nueva vitalidad pastoral durante la época del Concilio Vaticano I, y destaca a San Antonio María Claret que trabajó en España y América Latina dejando valiosos escritos de temas pastorales en dos de sus libros, *Apuntes para el régimen de la Diócesis y Método de misionar en las aldeas o campos y arrabales de las ciudades*.

La nota de *Ecclesiae imago* que estamos siguiendo concluye refiriéndose a San Pío X como modelo de pastor, y otros Obispos y Cardenales de todas las naciones que, con la ayuda de teólogos y pastoralistas, pusieron en marcha el proceso de renovación pastoral que concluyó en el Concilio Vaticano II. Señala al Siervo de Dios Pío XII y al hoy Beato Juan XXIII como autores y modelos de esta renovación pastoral que quedó codificada en las Constituciones y Decretos del Concilio, preparado por el magisterio de Pío XII y convocado por el Beato Juan XXIII.

Finalmente, es necesario recordar que el Directorio *Apostolorum Successores* se remite expresamente a la rica tradición, que pretende continuar, de muchos autores eclesiásticos que, a partir del Siglo XVI, brindan con sus obras subsidios pastorales orgánicos para un mejor desempeño de los Obispos, con títulos como *Enchiridion, Praxis, Statuta, Ordo, Dialogi, Aphorismata, Munera, Institutiones, Officium*²⁰.

II. NATURALEZA Y ESTRUCTURA

Este Directorio, lo mismo que el que lo precedió, tiene como destinatarios sólo a los Obispos de la Iglesia latina aunque, como afirma con razón el actual Rector de la Pontificia Universidad Gregoriana, en aquello en que el Código de Cánones de las Iglesias Orientales legisla del mismo modo que el Código de Derecho Canónico, también podrá servir de orientación a los Obispos de las Iglesias orientales católicas²¹.

20. Cf. *Apostolorum Successores*, Introducción.

21. 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*, AADC 11 (2004) 130-131.

1. Naturaleza

La doctrina ha oscilado en la interpretación de la naturaleza canónica de lo Directorios. De todos modos, es claro que después del Concilio, y propiamente a partir del impulso que el mismo les dio²², estos se multiplicaron, adquiriendo una gran importancia como instrumentos de carácter administrativo, que servían para ayudar, con oportunas explicaciones y determinaciones más detalladas, a aplicar las leyes y a urgir su cumplimiento²³. Después de larga discusión, la Comisión redactora del Código decidió incluir la mención de los Directorios como una de las formas que pueden tomar los decretos generales ejecutorios²⁴.

El Directorio, entonces, es hoy un instituto canónico que, sin contar propiamente con una definición dada por el legislador, tiene una precisa naturaleza canónica. Es un tipo de decreto ejecutivo²⁵, por lo tanto una norma de carácter general (tiene como sujeto pasivo, una comunidad, no una persona o un grupo determinado de personas), administrativa (no legislativa), producida en virtud de la autoridad ejecutiva (no de la autoridad legislativa).

El Directorio es una norma dependiente, no autónoma, que se relaciona necesariamente con normas de carácter superior, una o varias leyes, con la finalidad de determinar los modos para su aplicación o ejecución en los casos concretos o urgir su observancia²⁶. El Directorio hace descender las leyes a los modos prácticos de aplicación o ejecución. Pretende lograr que los términos generales y abstractos de las leyes se aproximen a la realidad concreta del sujeto pasivo que se encuentra sujeto a ellas y tiene que aplicarlas, para faci-

22. El Decreto *Christus Dominus* mandaba que se hicieran Directorios generales sobre la cura de las almas para el uso de los Obispos y de los Párrocos (este último sigue pendiente), sobre la cura pastoral de grupos especiales de fieles y sobre la instrucción catequética del pueblo cristiano (cf. n. 44).

23. Ese impulso dado por el Concilio Vaticano II continúa hoy. Podemos mencionar una cantidad de Directorios promulgados por la Santa Sede en los últimos años: PONTIFICIO CONSEJO PARA LA PROMOCIÓN DE LA UNIDAD DE LOS CRISTIANOS, *Directorio para la aplicación de los principios y normas sobre el ecumenismo* (25/03/1993); CONGREGACIÓN PARA EL CLERO, *Directorio para el ministerio y la vida de los presbíteros* (31/01/1994), *Directorio General para la Catequesis* (15/08/1997) y *Directorio para el ministerio y la vida de los diáconos permanentes* (22/02/1998); CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia* (9/04/2002).

24. Se puede consultar todo el debate sobre este tema en COETUS STUDIORUM "DE NORMIS GENERALIBUS", *Sessio IV, 23-27 octobris 1979, Communicationes* 23 (1991) 174-176.

25. Cf. can. 33 § 1.

26. Cf. can. 31 § 1.

litarle la determinación de los modos concretos de actuar conforme a las leyes. Por otra parte, al urgir su cumplimiento, el Directorio pone en marcha y hace operativa la obligatoriedad de las leyes, llevando a los sujetos pasivos a la observancia de sus prescripciones y provocando su aplicación.

La consecuencia más importante de la naturaleza subordinada del Directorio se expresa a través del principio de legalidad. El Directorio, promulgado en virtud de la autoridad ejecutiva, sólo tiene vigencia si permanece dentro de los límites de las leyes. Nunca puede ir en contra del contenido de las leyes que aplica o cuya obligatoriedad urge, ni de ninguna otra ley vigente, al punto que carecen de vigor todas sus determinaciones que sean contrarias a las leyes. Y dado que este principio de legalidad se determina con una ley irritante, requiere una estricta observancia por parte de la autoridad ejecutiva, bajo pena de nulidad de las determinaciones del Directorio, en caso de ser contrarias a las leyes²⁷.

Es cierto que el Obispo representa en la Iglesia particular a Cristo, y ejerce en ella, en virtud de su ordenación y del oficio que se le ha confiado, toda la potestad ordinaria propia e inmediata que se requiere para el ejercicio de su función pastoral, pero ello no impide que el Romano Pontífice, en el ejercicio de su potestad ordinaria, suprema, plena, inmediata y universal sobre toda la Iglesia, legisle sobre el ejercicio de la potestad del Obispo en la Iglesia particular, no sólo fijando aquellas materias que por el derecho o bien por decreto del Sumo Pontífice se reserven a la autoridad suprema o a otra autoridad eclesiástica²⁸, sino también fijando los cauces, los modos y los instrumentos de colaboración a través de los cuales el Obispo debe dar participación a los presbíteros, diáconos, miembros de institutos consagrada y fieles laicos en el ejercicio de su misión. De allí que exista una abultada legislación de carácter universal que se refiere a la vida y al ministerio del Obispo, especialmente en la Iglesia particular.

Por lo tanto, teniendo en cuenta la naturaleza propia de un Directorio, *Apostolorum Successores* tiene en cuenta todas las normas canónicas hoy vigentes que se refieren al ministerio episcopal, ordena sus temas de un modo útil para facilitar la consulta frecuente de los Obispos, y en algunos casos determina más detalladamente los modos con que los mismos deben aplicar la normativa canónica sobre su ministerio en las actuales circunstancias.

27. Cf. *ibid.*

28. Cf. cáns. 331 y 381 § 1.

Como ya hemos mencionado, el Directorio *Ecclesiae imago* aclaraba que todo lo que en él se dijera más allá de la disciplina vigente en el momento de su promulgación, debía ser “considerado como un conjunto de sugerencias más bien generales, consejos, ejemplos de carácter ciertamente pastoral, pero no preceptivo, que se proponen a la reflexión y al juicio prudente de los Obispos”²⁹. Se encuentra justificación para que no fuera más allá de esta modesta pretensión, ya que la renovación legislativa no se encontraba todavía concluida, sino en el apogeo de su marcha. En ese contexto, el Directorio aportaba elementos ciertamente muy útiles para orientar el ministerio de los Obispos, pero al mismo tiempo se comprende que hubiera sido prematuro que intentara ordenar la legislación vigente, presentando incluso determinaciones precisas para su aplicación.

Apostolorum Successores pretende ser un instrumento útil para un ejercicio más orgánico y eficaz del complejo y difícil ministerio pastoral de los Obispos en la Iglesia y en la sociedad de hoy. Se presenta expresamente, en su *Introducción*, como de naturaleza fundamentalmente práctica y pastoral, con indicaciones y directivas concretas para las actividades de los Pastores, dejando a salvo la prudente discrecionalidad de cada Obispo en su aplicación, sobretudo en consideración a las particulares condiciones de lugar, de mentalidad, de situación y de florecimiento de la fe. Y lo que toma de la disciplina vigente de la Iglesia, conserva dentro del Directorio el mismo valor que tiene en las propias fuentes³⁰.

Pero precisamente la utilidad específica del Directorio está en facilitarles a los Obispos el acercamiento a las normas vigentes que encauzan y guían su ministerio episcopal. Se trata, en lo que se refiere a los Obispos de la Iglesia latina, del actual Código de Derecho Canónico promulgado en el año 1983 y de algunos otros instrumentos canónicos posteriores³¹. Es tal el volumen y la importancia de toda esta normativa, que no resulta hoy fácil a los Obispos, salvo que cuenten con una específica formación canónica, encontrar las normas que ellos deben aplicar en su ministerio pastoral.

El Directorio, entonces, elaborado siempre dentro de los límites de su naturaleza canónica que no le permite derogar las leyes ni prescribir nada

29. *Ecclesiae imago*, Introducción.

30. Cf. *Apostolorum Successores*, Introducción.

31. Por ejemplo, CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS Y CONGREGACIÓN PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, *Instrucción sobre los Sínodos Diocesanos*, 19/03/1997.

contrario a las mismas, ya que si así lo hiciera, carecería de valor alguno³², pero con la consigna de determinar “más detalladamente el modo que ha de observarse en la aplicación de la ley”³³ sobre el ministerio pastoral de los Obispos, constituye verdaderamente un vademécum para un más fácil, adecuado y actualizado ejercicio del ministerio pastoral, como quiso ser, y logró en gran medida en su momento, *Ecclesiae imago*³⁴.

2. Estructura

A poco de ver el índice general de *Apostolorum Successores* y compararlo con el de *Ecclesiae imago*, salta inmediatamente a la vista su diferencia y su mejora. Ya no consta de partes, sino directamente de capítulos. Dentro de cada uno de ellos el contenido se presenta en números (son números romanos en el texto y números arábigos en el índice general)³⁵, que a su vez se dividen en subtítulos indicados con números arábigos en el texto, y simplemente con subtítulos en el índice general.

El primer capítulo se dedica a la identidad y la misión del Obispo en el misterio de Cristo y de la Iglesia. El encuadre teológico, entonces, del Obispo, no se refiere ahora sólo a la Iglesia, sino que se lo pone además en expresa relación con Cristo. Y se detiene no sólo en la identidad del Obispo sino también en su misión. En el primer número de este capítulo se trata sobre el Obispo en el misterio de Cristo (I). El segundo número se ocupa del Obispo en el misterio de la Iglesia (II). El tercer número del capítulo, finalmente, pone en evidencia la continuidad de la misión entre el Colegio de los Doce, los Apóstoles, y el Colegio de los Obispos (III).

El segundo capítulo nos presenta la solicitud del Obispo por la Iglesia universal y la colaboración entre los Obispos. El primer número de este capítulo se detiene en los diversos aspectos de la solicitud del Obispo por la Iglesia universal, incluyendo la visita *ad limina* como un de los modos de colaboración de los Obispos con la Sede apostólica. En un segundo número se avanza sobre la cooperación episcopal (A) y los diversos órganos supradiocesanos de colaboración (B), incluyendo tanto el oficio del Metropolitano como los Concilios particulares (C) y las Conferencias episcopales

32. Cf. can. 33 § 1.

33. Can. 31 § 1.

34. Cf. *Ecclesiae imago*, Introducción, y *Christus Dominus*, n. 44.

35. El índice está en págs. 299-309 de la edición en lengua castellana.

(D). De esta manera, con una mayor coherencia sistemática, se une en un mismo capítulo la segunda y la cuarta parte del Directorio *Ecclisiae imago*, tratando conjuntamente la solicitud por la Iglesia universal y sus concreciones prácticas.

El tercer capítulo se dedica a la espiritualidad y la formación permanente del Obispo. Después de destacar a Jesucristo como fuente de la espiritualidad del Obispo (I), se señalan las virtudes con las que el mismo debe contar (II), para concluir con la formación permanente a la que todo Obispo está comprometido por la naturaleza misma de su ministerio (III).

El cuarto capítulo es el más extenso de todo el Directorio. En él comienza a tratarse el ministerio del Obispo en la Iglesia particular. Se señalan en el primer número los principios generales que guían al Obispo en el ejercicio de su gobierno pastoral (I). Se avanza a continuación con la descripción de la naturaleza e índole propia de la potestad y los criterios para su ejercicio tanto de la función legislativa, como la ejecutiva y la judicial (II). Se indican los diversos oficios episcopales que pueden acudir en ayuda del Obispo diocesano (el Obispo auxiliar, el Obispo coadjutor y al Administrador apostólico, III). A continuación se trata de los presbíteros, principales cooperadores del Obispo (IV), del seminario donde éstos deben formarse (V) y de los diáconos permanentes (VI). Se dedica un número a la Vida Consagrada y a las Sociedades de vida apostólica y su lugar en la vida diocesana (VII). Y finalmente se ocupa de los laicos y su lugar y misión en la Iglesia y en la diócesis (VIII).

Una vez presentada de esta manera general el ministerio del Obispo en la Iglesia particular y las diversas categorías de fieles con las que debe contar para su ejercicio, los tres siguientes capítulos se ocupan de los *tria munera* que corresponden al Obispo, y su ejercicio en la diócesis.

En primer lugar, el quinto capítulo se dedica al *munus docendi* del Obispo diocesano. Primero se señala al Obispo como doctor auténtico en su relación con la diócesis como maestro de la fe, junto con los diversos estilos y modalidades de su predicación (I). Después se detalla la función del Obispo diocesano como moderador de todo el ministerio de la Palabra en su diócesis (II). Se dedica un número especialmente a su función como primer responsable de la catequesis en su diócesis (III). Y finalmente se señalan sus responsabilidades tanto en el uso como en la vigilancia de los medios de comunicación social (IV).

Sigue el capítulo sexto, dedicado al *munus sanctificandi* del Obispo diocesano. En este capítulo se trata en primer lugar del Obispo como Pontífice en su diócesis considerada como una comunidad de culto (I). A continuación se señalan sus funciones como moderador de la Liturgia en su diócesis (II), así como también de su tarea en la ordenación de las diversas formas de piedad (III). Finalmente, se le indican al Obispo diocesano sus funciones con relación a las iglesias y los otros lugares sagrados, así como a las representaciones e imágenes sagradas (IV).

El capítulo séptimo, dedicado al *munus regendi* del Obispo diocesano, es el segundo en extensión dentro de todo el Directorio. En él se aborda, en primer lugar, el gobierno pastoral que se confía al Obispo diocesano como padre, pastor y guía de su pueblo, con la responsabilidad personal y el deber de residencia en la diócesis que le corresponde (I). A continuación se describe su función como guía y coordinador de toda la misión evangelizadora de la diócesis, y el plan pastoral diocesano (II). Se detallan a continuación los diversos organismos de participación de los fieles en la función pastoral del Obispo. Se trata así del Sínodo diocesano, de la Curia diocesana, de los diversos Consejos y Colegios diocesanos, del Cabildo de Canónigos, y de la función del Obispo en la administración de los bienes eclesiásticos, así como del Consejo de Asuntos Económicos y del Ecónomo que lo ayudan en esta tarea (III). Se trata después de la función del Obispo como animador de la caridad en la diócesis (IV), y del servicio social y el voluntariado (V). Finalmente, se le señalan al Obispo algunos sectores, sobre los que deberá volcar una particular atención (VI).

El octavo capítulo se ocupa de algunas estructuras que ayudan al Obispo a realizar su ministerio en toda la diócesis. En primer lugar se trata de las parroquias, en las cuales los párrocos, como pastores propios, hacen presente al Obispo, bajo cuya autoridad cumplen su función (I). A continuación se habla de las vicarías foráneas o decanatos, que reúnen varias parroquias vecinas para la realización de actividades pastorales comunes (II). Por último se dan precisiones al Obispo diocesano sobre la realización de la visita pastoral, que al menos cada cinco años debe realizar a toda la diócesis (III).

Es una novedad en este Directorio que se dedique todo un capítulo, el noveno, al Obispo emérito. Esto señala la importancia que tiene en el momento actual de la Iglesia este instituto canónico, fácilmente comprensible si se tiene en cuenta que hoy al menos la cuarta parte de los Obispos del mundo tienen esta condición.

Por último, también como una novedad de este Directorio, se incluye un Apéndice dedicado a la sede vacante de la diócesis, señalando con detalle no sólo las causas que pueden provocarla, sino también el gobierno de la diócesis en estas circunstancias, y el proceso de elección del Administrador diocesano, así como los requisitos que el mismo debe reunir y las facultades y deberes que el corresponden.

III. CONTENIDO

Se ve claramente por lo ya dicho sobre la estructura de *Apostolorum Successores*, que su contenido es muy amplio. No se limita secamente a presentar al Obispo las múltiples tareas que le depara su ministerio. Además de la introducción de carácter más específicamente teológica que le aportan los dos primeros capítulos, brindándole una síntesis precisa de su identidad y misión dentro del misterio de Cristo y de la Iglesia y de la solicitud que lo compromete en el servicio de la Iglesia universal y en la colaboración con los demás Obispos, el Directorio de ha ocupado de brindarle en el capítulo III los elementos necesarios para animar su espiritualidad y los criterios para su formación permanente.

Resulta sumamente rico que el ministerio del Obispo en la Iglesia particular se presente primeramente de una manera comprensiva en el primer capítulo que se le dedica, presentando los principios generales que deben guiar el gobierno pastoral que el Obispo realiza de su diócesis y los criterios que guían el ejercicio de su potestad de gobierno en la triple función legislativa, judicial y ejecutiva que la misma comprende, así como también las diversas categorías de fieles que componen el Pueblo de Dios y participen de su ministerio. Al mismo tiempo, considero un acierto que a este primer capítulo dedicado al ministerio del Obispo en la Iglesia particular lo sigan otros tres, dedicados cada uno de ellos a uno de los tres *munera* que componen el ministerio de Cristo y de la Iglesia, y consecuentemente también del Obispo. De esta manera, el Directorio ha podido detenerse con detalle, no sólo en lo que corresponde al Obispo en cada uno de estos ministerios, sino también en los diversos institutos canónicos y personas de las diversas categorías de fieles del Pueblo de Dios con los que cuenta para su efectiva realización.

Es particularmente oportuno el capítulo VII dedicado al *munus regendi* del Obispo en la Iglesia particular, con una muy detallada descripción de

los deberes del Obispo en este campo, y de los diversos organismos con los que cuenta para desarrollar su irremplazable ministerio de gobierno. En todo esto, como tendré ocasión de mostrar con algunos ejemplos más adelante, el Directorio no se limita a repetir lo que dice la ley universal, sino que agrega sus propias determinaciones y especificaciones.

De todos modos, ya que no es posible por razones de espacio realizar aquí un análisis detallado de todo el contenido del Directorio, me limitaré a presentar un examen del detallado aparato crítico que acompaña el Directorio, y a señalar las principales determinaciones o especificaciones que realiza de la ley universal, que resultan verdaderamente orientadoras para el ministerio del Obispo en la Iglesia particular.

1. Las notas

Siendo el Directorio, por su propia naturaleza, un instrumento de la autoridad ejecutiva que se utiliza con la finalidad de determinar más detalladamente el modo que ha de observarse en la aplicación de las leyes o urgir su observancia³⁶, se puede esperar que en él se haga constantemente referencia a las leyes cuyos modos de aplicación pretende determinar o cuya observancia pretende urgir. De todos modos, *Apostolorum Successores* no se limita a esta frecuente remisión a las leyes, sino que también frecuentemente reenvía a los documentos conciliares y magisteriales que hacen de fundamento a las mismas. Creo que tiene interés el análisis de las notas del Directorio, para descubrir a través de ellas el sustrato legislativo y magisterial que lo sostiene.

Lo primero que salta a la vista es la gran abundancia de notas a pie de página que acompañan este Directorio, muchas más que las que habitualmente se encuentran en instrumentos semejantes. Se encuentran en total 760 notas en el Directorio, esparcidas a lo largo de sus 246 números. Es ciertamente una cantidad elevada, con un promedio de más de tres notas por número. Si se toma como punto de comparación el Directorio anterior, *Ecclesiae imago*, en el que encontramos 292 notas a lo largo de sus 213 números, es decir, un promedio que no llega a una nota y media por número, nos damos cuenta que proporcionalmente *Apostolorum Successores* tiene más del doble de las citas que su predecesor.

36. Cf. can. 31 § 1.

De todos modos, no es sólo la cantidad de notas lo que conviene tener en cuenta, sino también y especialmente su contenido, que inmediatamente paso a analizar.

1.1. Documentos más citados

Realizaré esta constatación en tres pasos. En primer lugar, es claro que el documento más citado es el Código de Derecho Canónico. A lo largo de 445 notas, se citan 437 cánones, algunos de ellos varias veces, de modo tal que en total se encuentran 701 citas de cánones. Esto resulta absolutamente razonable, ya que la mayor parte de las leyes universales que se refieren al ministerio episcopal, que el Directorio *Apostolorum Successores* se propone presentar a los Obispos junto con las determinaciones prácticas para su aplicación y la exhortación a su observancia, se encuentran precisamente en el Código.

En segundo lugar, se debe tener presente que a las citas del Código siguen en cantidad las citas del Concilio Vaticano II, que son 231 en total. El mayor número corresponde a la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* (70 citas). Le siguen inmediatamente después el Decreto sobre el ministerio pastoral de los Obispos *Christus Dominus* (52 citas), el Decreto sobre el ministerio de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis* (25 citas) y la Constitución sobre la Liturgia *Sacrosanctum Concilium* (22 citas). Se trata precisamente de los documentos conciliares que más se ocupan del ministerio episcopal, como tendré ocasión de detallar enseguida.

Finalmente, después del Código de Derecho Canónico y el Concilio Vaticano II, es necesario tomar nota de un tercer grupo de documentos más citados por el Directorio *Apostolorum Successores*, constituido por pronunciamientos de Juan Pablo II. En primer lugar se ubica la Exhortación Apostólica postsinodal de Juan Pablo II *Pastores Gregis* (100 citas), que recogía los frutos de reflexión de la X Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos cuyo tema fue el Obispo, servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo.

Otras dos Exhortaciones Apostólicas postsinodales de Juan Pablo II siguen en el orden de los documentos citados: *Pastores Dabo Vobis* (22 citas), que recogía los frutos de la VIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos dedicada al tema de la formación de los sacerdotes en la situación actual, y *Christifideles laici* (20 citas), posterior a la VII Asamblea general del Sínodo de los Obispos sobre la vocación y misión de los laicos en

la Iglesia y en el mundo. Después de la Carta Encíclica de Juan Pablo II *Redemptoris Missio* (18 citas), sigue en la lista la Exhortación Apostólica post-sinodal *Vita Consecrata* (17 citas), con la que Juan Pablo II recogió las reflexiones de la IX Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, que se ocupó de la Vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo.

Por lo tanto, después del Código de Derecho Canónico y el Concilio Vaticano II, los documentos más citados en el Directorio *Apostolorum Successores* son las Exhortaciones Apostólicas con las que el Papa Juan Pablo II se ocupó de recoger las reflexiones de las Asambleas Ordinarias del Sínodo de los Obispos que se ocuparon de los diversos estados de vida del Pueblo de Dios (clérigos, laicos y miembros de los institutos de vida consagrada), y su misión en la Iglesia y en el mundo.

A la luz de estos documentos más citados por el Directorio, y teniendo en cuenta que Juan Pablo II se propuso desde el primer momento del ejercicio de su ministerio petrino la expresa intención de seguir las vías del Concilio Vaticano II³⁷, así como también que el Código de Derecho Canónico debe concebirse como el gran esfuerzo por traducir al lenguaje canónico la doctrina del Concilio Vaticano II³⁸, resulta evidente que *Apostolorum Successores* es un fruto más de esta asamblea ecuménica del Colegio episcopal, que traduce su contenido en concretas normas prácticas para su aplicación por parte de los Obispos en el desempeño cotidiano de su ministerio al servicio del Pueblo de Dios.

1.2. Concilio Vaticano II

Conviene detenerse ahora en todas las citas del Concilio Vaticano II que se encuentran en el Directorio *Apostolorum Successores*. Como ya he dicho, llegan a 231 en total. Presentaré primero la lista completa de los documentos citados con la mención de la frecuencia con que se lo hace, para sacar finalmente algunas conclusiones.

La mayor parte de ellas son de la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* (70 citas), a la que puede agregarse una cita de la *Nota Explicativa Praevia*³⁹. A continuación se encuentran dos Decretos, en pri-

37. Cf. JUAN PABLO II, Encíclica *Redemptor hominis*, n. 7.

38. Cf. JUAN PABLO II, Constitución Apostólica *Sacrae Disciplinae Leges*, 25/01/1983, con la que se promulgó el Código de Derecho Canónico.

39. Se trata de la *Nota Explicativa Praevia* dada a conocer antes de la votación de la Constitución *Lumen gentium* en el aula conciliar, firmada por el Secretario General del Con-

mer lugar el que se ocupa del deber pastoral de los Obispos *Christus Dominus* (52 citas), y después el que se dedica al ministerio y la vida de los presbíteros *Presbyterorum Ordinis* (25 citas). Lo sigue el primer documento producido por el Concilio, la Constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium* (22 citas).

Según el orden por la cantidad de citas, siguen a continuación cuatro Decretos del Concilio. En primer lugar el Decreto sobre el apostolado de los laicos *Apostolicam Actuositatem* (16 citas). Lo sigue el Decreto sobre la actividad misionera de la Iglesia *Ad Gentes* (10 citas). A continuación se ubican dos Decretos con la misma cantidad de citas, el que se dedica a la formación sacerdotal *Optatam Totius* (7 citas) y el que se ocupa del ecumenismo *Unitatis Redintegratio* (también 7 citas).

Aparece a continuación la Declaración del Concilio más citada por *Apostolorum Successores*, sobre la educación cristiana de la juventud, *Gravissimum Educationis* (6 citas), seguida por la Constitución dogmática sobre la divina revelación *Dei Verbum* (5 citas) y por la Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual *Gaudium et Spes* (4 citas). El Decreto sobre la renovación de la vida religiosa *Perfectae Caritatis* es citado 2 veces, lo mismo que la Declaración sobre las relaciones de la Iglesia con las religiones no cristianas *Nostra Aetate*, también citada 2 veces.

Por último aparecen con una sola cita el Decreto sobre los medios de comunicación social *Inter Mirifica* y el Decreto sobre las Iglesias orientales católicas *Orientalium Ecclesiarum*. El único documento conciliar no citado por el Directorio *Apostolorum Successores* es la Declaración sobre la libertad religiosa *Dignitatis humanae*.

Este elenco de citas hechas por *Apostolorum Successores* de los documentos conciliares me permite constatar no sólo la extendida presencia del Concilio a lo largo del Directorio (que no se reduce, por otra parte, sólo a las citas, ya que se percibe continuamente el mismo espíritu conciliar de renovación de la vida pastoral de la Iglesia), sino también la amplitud de los temas referidos al ministerio episcopal en los que se acude a la fuente conciliar. Que haya un solo documento no citado es suficiente prueba de ello.

Es lógico que el documento conciliar más citado sea la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium*, ya que en ella se establecen los

principios fundamentales de la constitución jerárquica de la Iglesia y del ministerio episcopal en ella. Además, resulta también coherente que el documento que le sigue sea el Decreto sobre el deber pastoral de los Obispos *Christus Dominus*, que descende a la aplicación práctica del ministerio episcopal, tanto con relación a la Iglesia universal como con relación a la Iglesia particular.

Todos los documentos citados encuentran su lugar en el Directorio ya que el ministerio episcopal abarca todos los aspectos de la vida de la Iglesia. Me interesa, sin embargo, prestar atención a los documentos que el Concilio dedica a las diversas categorías del Pueblo de Dios (*Presbyterorum Ordinis* sobre el ministerio y la vida de los presbíteros, *Apostolicam Actuositatem* sobre el apostolado de los laicos, *Perfectae Caritatis* sobre la renovación de la vida religiosa), citados con frecuencia en *Apostolorum Successores*, especialmente los dos primeros. Veo en ello una clara consideración del ministerio episcopal como un ministerio que no solamente no es el único en la Iglesia, sino que además necesita ser sostenido y acompañado por los otros. Como decía la Conferencia Episcopal Italiana tiempo atrás, “el Obispo no tiene la síntesis de los ministerios, sino el ministerio de la síntesis, el ministerio de la armonización y del discernimiento de todos los ministerios ordenados a la edificación de la comunidad”⁴⁰.

1.3. Juan Pablo II

Sin tomar en cuenta en este momento las citas del Código de Derecho Canónico, que merecen una consideración especial en la que me detendré más adelante, Juan Pablo II es citado 260 veces a lo largo del Directorio *Apostolorum Successores*.

Dentro de los treinta y dos documentos de Juan Pablo II citados, toman un lugar preponderante las Exhortaciones Apostólicas que siguieron a las Asambleas Generales Ordinarias de los Sínodos de los Obispos dedicados a las diversas categorías del Pueblo de Dios.

Se destaca ampliamente la Exhortación Apostólica *Pastores Gregis*, que siguió a la X Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos dedicada al Obispo servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo (100 citas). Le sigue la Exhortación Apostólica *Pastores Dabo Vo-*

40. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ITALIANA, *Evangelizzazione e ministero*, 15/08/1977.

bis, posterior a la VIII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos, dedicada a la formación de los sacerdotes (22 citas), y a continuación la Exhortación Apostólica *Christifideles laici*, que retomó las reflexiones de la VII Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos dedicada a la vocación y misión de los laicos en la Iglesia y en el mundo (20 citas). Inmediatamente después de la Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, sobre la misión de Cristo y de la Iglesia (18 citas), aparece la Exhortación Apostólica *Vita Consecrata*, que recogió los frutos de la IX Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos dedicada a la vida consagrada y su misión en la Iglesia y en el mundo (17 citas).

A continuación se ubica el *Catecismo de la Iglesia Católica* (15 citas), considerado por Juan Pablo II como un instrumento para la renovación de toda la vida eclesial, que quiso y comenzó el Concilio Vaticano II⁴¹. Sigue el *Motu Proprio Apostolos Suos* (13 citas), sobre la naturaleza teológica y jurídica de las Conferencias episcopales, con cuatro artículos que legislan sobre el modo en que las mismas pueden realizar magisterio auténtico.

Se ubica después la Carta Apostólica *Novo Millennio Ineunte* (8 citas), dirigida por el Papa al episcopado y a todo el Pueblo de Dios al concluir el gran jubileo del año 2000 y comenzar el tercer milenio. La sigue la Exhortación Apostólica *Familiaris Consortio* (7 citas), sobre la misión de la familia cristiana en el mundo actual.

Se encuentran a continuación tres Constituciones Apostólicas, documentos propiamente legislativos. En primer lugar, la primera Constitución Apostólica de Juan Pablo II *Sapientia Christiana* (5 citas), sobre las universidades y facultades eclesiásticas. Le sigue la Constitución Apostólica *Pastor Bonus* (4 citas), sobre la Curia Romana, y la Constitución Apostólica *Ex Corde Ecclesiae* (4 citas), sobre las universidades católicas.

Con 3 citas cada uno, se encuentran otros tres documentos de naturaleza bien diversa: el *Motu Proprio Misericordia Dei*, sobre algunos aspectos de la celebración del sacramento de la penitencia, la Exhortación Apostólica *Catechesi Tradendae*, que siguió a la IV Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos sobre la catequesis en nuestro tiempo, y la última Carta Encíclica de Juan Pablo II, *Ecclesia de Eucharistia*. Sigue la Car-

41. Cf. JUAN PABLO II, Constitución Apostólica *Fidei Depositum*, 11/10/1992, Introducción.

ta Apostólica *Salvifici Doloris* (2 citas), en la que el Papa escribe, a la luz de su propia experiencia, sobre el sentido cristiano del sufrimiento humano.

Por último, deben mencionarse varios documentos de Juan Pablo II, de naturaleza muy variada, que son citados una sola vez en el Directorio *Apostolorum Successores*. Ellos son la Constitución Apostólica con la que se promulgó el Código de Derecho Canónico, *Sacrae Disciplinae Leges*; la Constitución Apostólica con la que se promulgó el Catecismo de la Iglesia Católica, *Fidei Depositum*; el *Motu Proprio Sacramentorum sanctitatis tutela*, con el que se promulgan las *Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*; la Carta Encíclica *Ut unum sint*, sobre el empeño ecuménico; la Carta Encíclica *Evangelium Vitae*, sobre el valor y el carácter inviolable de la vida humana; la Carta Encíclica *Veritatis Splendor*, sobre algunas cuestiones fundamentales de la enseñanza moral de la Iglesia; la Carta Encíclica *Centesimus Annus*, en el centenario de la *Rerum novarum*; la Carta Encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*, al cumplirse el vigésimo aniversario de la *Populorum Progressio*; la Exhortación Apostólica *Ecclesia in Europa*, que siguió a la II Asamblea Especial del Sínodo de los Obispos para Europa; la Carta Apostólica *Dominicae Coenae*, sobre el misterio y el culto de la Eucaristía; la Carta Apostólica *Duodecimum Saeculum*, al cumplirse el XII centenario del II Concilio de Nicea, la Carta Apostólica *Laetamur Magnopere*, para la aprobación y promulgación de la edición típica latina del Catecismo de la Iglesia Católica, la Carta Apostólica *Rosarium Virginis Mariae*, sobre el Santo Rosario incluyendo los misterios de luz; la *Carta a los Voluntarios*; la *Carta al Cardenal Vicario de Roma*, del 8 de septiembre de 1982; y el *Discurso a los Obispos de los Estados Unidos de América*, del 16 de septiembre de 1987.

Es evidente, por lo tanto, la importancia que se ha dado al magisterio y a la tarea legislativa de Juan Pablo II como fuente y fundamento del Directorio. Especialmente es necesario referirse a las diversas Exhortaciones Apostólicas de este Papa que siguieron a las Asambleas del Sínodo de los Obispos y en las que recogió los frutos de las reflexiones de los Obispos. Conviene tener en cuenta que la más citada es justamente la que se refiere a la última Asamblea General Ordinaria del Sínodo de los Obispos que presidió Juan Pablo II, dedicada al Obispo como servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo, con la que el mismo Directorio *Apostolorum Successores* se considera en estrecha conexión⁴².

42. Cf. *Apostolorum Successores*, Introducción.

1.4. Citas del Código de Derecho Canónico

De todos modos, teniendo en cuenta que la finalidad de todo Directorio consiste en determinar más detalladamente el modo que ha de observarse en el cumplimiento de la ley y en urgir su observancia⁴³, y *Apostolorum Successores* menciona especialmente al Código de Derecho Canónico como su fuente legislativa⁴⁴, reviste una especial importancia detectar las citas de los cánones del Código que realiza el Directorio.

Encontramos 445 notas del Directorio *Apostolorum Successores* que citan cánones. En esas notas se cita un total de 437 cánones distintos. Teniendo en cuenta que algunos cánones son citados varias veces, se llega a un total de 701 citas de cánones dentro del Directorio. Más precisamente, hay 171 cánones que son citados más de una vez, con frecuencia diversa⁴⁵, mientras que los 266 cánones restantes son citados sólo una vez⁴⁶.

43. Cf. can. 31 § 1.

44. Cf. *Apostolorum Successores*, Introducción.

45. Esta es la lista de los cánones citados más de una vez, según la frecuencia con que son citados: can. 502: 6 veces; cáns. 225, 381, 517, 823, 1292: 5 veces; cáns. 208, 377, 462, 473, 494, 500, 512, 521, 555, 747, 753, 755, 833, 1263, 1274, 1277: 4 veces; 204, 222, 230, 233, 259, 281, 391, 395, 396, 401, 402, 403, 419, 421, 427, 428, 430, 455, 461, 463, 483, 495, 509, 515, 519, 536, 537, 732, 756, 771, 772, 804, 818, 826, 838, 882, 1015, 1220, 1420, 1421: tres veces; cáns. 131, 136, 138, 139, 190, 192, 193, 212, 215, 216, 220, 226, 227, 229, 234, 236, 242, 272, 275, 278, 280, 285, 333, 336, 337, 368, 374, 386, 392, 397, 404, 406, 409, 417, 418, 422, 423, 439, 445, 460, 465, 466, 467, 468, 476, 478, 482, 485, 501, 511, 513, 514, 516, 533, 538, 553, 554, 616, 628, 637, 673, 678, 679, 682, 683, 707, 738, 764, 767, 768, 770, 777, 802, 806, 809, 810, 813, 815, 822, 827, 830, 831, 835, 884, 943, 952, 1012, 1013, 1018, 1124, 1125, 1215, 1261, 1262, 1264, 1266, 1276, 1281, 1284, 1339, 1340, 1405, 1435, 1740, 1741, 1748, 1752: dos veces.

46. Son los cáns. 50, 51, 57, 65, 87, 88, 90, 125, 146, 151, 157, 167, 174, 176, 189, 191, 194, 195, 206, 207, 211, 217, 218, 221, 223, 228, 235, 237, 241, 243, 245, 252, 257, 258, 271, 276, 277, 279, 283, 284, 287, 288, 290, 292, 299, 301, 304, 305, 306, 312, 314, 317, 329, 330, 331, 339, 346, 363, 369, 370, 371, 382, 384, 385, 387, 388, 389, 394, 398, 400, 411, 413, 416, 425, 426, 429, 431, 433, 436, 440, 443, 446, 450, 451, 460, 464, 469, 470, 475, 480, 484, 490, 492, 496, 498, 499, 503, 504, 505, 506, 507, 508, 509, 518, 520, 522, 524, 525, 528, 529, 530, 531, 535, 548, 552, 567, 574, 579, 586, 591, 594, 603, 604, 605, 607, 609, 612, 615, 630, 680, 681, 713, 733, 738, 757, 758, 759, 763, 766, 774, 775, 776, 780, 784, 785, 788, 801, 805, 812, 819, 821, 824, 825, 828, 841, 844, 851, 858, 861, 862, 863, 864, 865, 866, 867, 868, 869, 870, 871, 872, 873, 874, 875, 876, 877, 878, 879, 880, 881, 883, 886, 888, 889, 891, 895, 905, 914, 932, 933, 934, 944, 961, 962, 964, 967, 978, 986, 995, 1031, 1032, 1052, 1063, 1112, 1121, 1126, 1127, 1128, 1129, 1166, 1172, 1182, 1183, 1188, 1206, 1210, 1215, 1222, 1223, 1225, 1227, 1236, 1241, 1242, 1247, 1248, 1265, 1271, 1280, 1282, 1283, 1286, 1287, 1290, 1295, 1297, 1299, 1300, 1301, 1304, 1305, 1310, 1333, 1341, 1355, 1423, 1424, 1428, 1430, 1432, 1446, 1558, 1717, 1718, 1720, 1721, 1734, 1737, 1742, 1743, 1744, 1745, 1746, 1747, 1749, 1750, 1751.

Si agrupamos ahora los cánones citados en el Directorio según al Libro del Código al que pertenecen, veremos que la mayor parte corresponden al Libro II, dedicado al Pueblo de Dios (son 217 cánones que aparecen en 377 citas). A continuación se ubican los cánones del Libro IV, sobre la función de santificar de la Iglesia (son 85 cánones que aparecen en 103 citas). Siguen los cánones del Libro III, que se ocupa de la función de enseñar de la Iglesia (son 46 cánones que aparecen en 89 citas). A continuación se encuentran las citas de los cánones del Libro VII, dedicado a los procesos (son 30 cánones que aparecen en 40 citas). Inmediatamente después están, con la misma cantidad de cánones citados, el Libro I, acerca de las normas generales (son 27 cánones que aparecen en 38 citas), y el Libro V, que se ocupa de los bienes temporales de la Iglesia (también con 27 cánones, que aparecen en 47 citas). Por último se ubican los cánones del Libro VI, dedicado a las sanciones en la Iglesia (son citados 5 cánones en 7 citas).

Teniendo en cuenta que la cantidad de cánones es distinta en cada Libro del Código, la sola referencia de la cantidad de cánones de cada Libro que aparecen en las notas del Directorio y la cantidad de citas que se hacen de ellos no nos da la verdadera proporción de la importancia relativa que el mismo le ha dado a cada Libro del Código. Para poner en evidencia esta importancia relativa de cada Libro del Código dentro del Directorio, es necesario relacionar la cantidad de cánones citados con la cantidad de cánones de cada Libro del Código.

Así se verifica que le corresponde el primer lugar al Libro III, sobre la función de enseñar de la Iglesia (se citan 46 cánones, sobre un total de 87 cánones que tiene el Libro III; esto representa el 52, 87 % de los cánones de este Libro). Le sigue el Libro V, dedicado a los bienes temporales de la Iglesia (son citados 27 cánones, sobre un total de 57 cánones que tiene el Libro V; esto es el 47,37 % de los cánones correspondientes a este Libro). A continuación se ubica el Libro II, que se ocupa del Pueblo de Dios (se citan 217 cánones, sobre un total de 543 cánones que pertenecen al Libro II; esto representa el 39,96 % de los cánones de este Libro). Sigue el Libro IV, sobre la función de santificar de la Iglesia (se citan 85 cánones, de un total de 420 que pertenecen al Libro IV; por lo tanto, el 20,24 % de los cánones de este Libro). El siguiente lugar es para el Libro I, acerca de las normas generales (se citan 27 cánones del Libro I, al que pertenecen 203 cánones; es, entonces, el 13,30 % de los cánones de este Libro). Le sigue el Libro VII, sobre los procesos (son citados 30 cánones de los 353 que pertenecen al Libro VII;

esto representa el 8,50 % de los cánones de este Libro). En el último lugar se encuentra el Libro VI, sobre las sanciones en la Iglesia (se citan 5 cánones de los 89 que pertenecen al Libro VI; es decir, el 5,62 % de los cánones de este Libro).

En consecuencia, se puede decir que el Libro II es el que tiene más cánones citados, seguido por el Libro IV, el Libro III, el Libro VII, Los Libros I y V, y finalmente el Libro VI. Sin embargo, si tenemos en cuenta la cantidad de cánones citados con relación al total de cánones de cada Libro, el Libro III es el que proporcionalmente resulta más citado, seguido por el Libro V, el Libro II, el Libro IV, el Libro I, el Libro VII y el Libro VI.

Se puede concluir este análisis de las citas del Código diciendo que, como era de esperar, la mayor parte corresponden a los Libros que más se ocupan del ministerio pastoral directo del Obispo, a través del triple oficio de enseñar, santificar y regir (este último puede considerarse representado especialmente en el Libro II aunque, como se sabe, se refiere a él todo el Código), y la administración de los bienes eclesiásticos. Por otra parte, dado el carácter más técnico que les corresponde, resulta también comprensible que los Libros menos citados sean el Libro I sobre las normas generales, el Libro VII sobre los procesos y el Libro VI dedicado al derecho penal de la Iglesia.

2. Especificaciones o determinaciones de la norma universal

Ahora, teniendo en cuenta que los Directorios son decretos generales producidos por la autoridad ejecutiva que tienen entre sus finalidades la de determinar más detalladamente el modo que ha de observarse en la aplicación de las leyes⁴⁷, trataré de verificar si esta finalidad propia de los Directorios ha sido tenida en cuenta y pretendida expresamente por *Apostolorum Successores*.

2.1. El Arzobispo Metropolitano

En primer lugar hace falta detenerse en la descripción que hace el Directorio de las tareas del Arzobispo Metropolitano. El Código de Derecho Canónico es más bien parco en esta materia. Dice que al Metropolitano le corresponde presidir la provincia eclesiástica; que tiene en ella una función

47. Cf. can. 31 § 1.

de vigilancia sobre la conservación de la fe y la disciplina en las diócesis sufragáneas, con el deber de informar al Romano Pontífice acerca de los abusos, en el caso de que éstos existan; que debe realizar la visita canónica si un sufragáneo la hubiera descuidado (con causa aprobada previamente por la Sede Apostólica); que debe designar al Administrador diocesano cuando el Colegio de consultores no lo hace dentro del plazo previsto o el elegido no cumple, a juicio del mismo Metropolitano, las condiciones de idoneidad que fija el derecho. Aunque la Santa Sede puede conferir en algunos casos peculiares funciones y potestad a los Metropolitanos, no tiene más potestad de régimen sobre las diócesis sufragáneas que la que he señalado, aunque cuenta con algunas prerrogativas litúrgicas⁴⁸.

El Directorio se extiende mucho más sobre las funciones del Metropolitano⁴⁹. En primer lugar, nos dice que éstas no se limitan a los aspectos disciplinarios, sino que se extienden, como consecuencia natural del mandato de la caridad que embarga a todos los cristianos y por lo tanto también a los Obispos, a la atención discreta y fraterna que debe prestar a todas las necesidades de orden humano y espiritual de los Obispos sufragáneos. Es más, el Directorio considera que el Metropolitano puede considerarse en cierto modo un *hermano mayor*, un *primus inter pares* para sus sufragáneos. Basándose en lo que está previsto en el Código, el Directorio especifica que la tarea del Metropolitano tiene la finalidad de y debe servir para favorecer una mayor coordinación pastoral y una más incisiva colegialidad a nivel local entre los Obispos sufragáneos.

Y para que esta definición de la tarea propia del Arzobispo Metropolitano no se diluya en generalidades, el Directorio le encarga que junto con los demás Obispos de la Provincia eclesiástica promueva iniciativas comunes para responder adecuadamente a las necesidades de todas las diócesis de la Provincia, de las que da varios ejemplos. En primer lugar señala la posibilidad de hacer, si las circunstancias lo aconsejan, cursos para la formación permanente del clero. Además, pueden preverse convenios pastorales para la programación de orientaciones comunes en cuestiones que interesan al mismo territorio (agrego yo algunos ejemplos: la educación católica y en especial las escuelas, la preparación de los matrimonios, la celebración y la atención pastoral de los matrimonios).

48. Cf. cán. 421 § 2, 425 § 3, 435-436 y 437 § 2.

49. Para todo este tema, cf. *Apostolorum Successores*, n. 23b.

Teniendo en cuenta que no siempre los Obispos están en condiciones de contar con un seminario propio que esté a la altura de las exigencias de la formación de los candidatos al presbiterado, el Directorio hace mención expresa de la posibilidad de instituir un seminario metropolitano (mención que abarca tanto al seminario mayor como al seminario menor), así como también de la posibilidad de contar con una casa de formación dedicada especialmente a las vocaciones adultas, o a la formación de diáconos permanentes o de los laicos que se empeñarán en la animación pastoral. Y finalmente le encarga al Arzobispo Metropolitano la posibilidad de proponer a los Obispos de su Provincia otros sectores de empeño pastoral común.

Es sumamente importante, por el contenido jurídico y la eficacia pastoral que puede significar, que *Apostolorum Successores* prevea para casos particulares que el Arzobispo pueda pedir a la Santa Sede facultades especiales que hagan posible el desarrollo efectivo de su misión, sobretodo en cuanto se refiere a poner en práctica la programación pastoral común elaborada conjuntamente con los Obispos sufragáneos. Estas facultades, sin pasar por encima de lo que a los Obispos corresponde por derecho propio, pueden incluir un específico contenido de jurisdicción. Con lo cual está claro que en este aspecto el Directorio ha ido mucho más allá de lo que está legislado en el Código.

2.2. Las Conferencias episcopales

El Código de Derecho Canónico se refiere a las funciones de las Conferencias episcopales fundamentalmente con los términos del Concilio Vaticano II, agregando algunas precisiones de carácter jurídico⁵⁰. Nos dice que en ellas los Obispos de una nación o territorio determinado ejercen conjuntamente algunas funciones pastorales respecto de los fieles de su territorio, para promover el mayor bien que la Iglesia proporciona a los hombres, sobre todo mediante formas y planes de apostolado, convenientemente acomodados a las circunstancias de tiempo y de lugar⁵¹. A veces estas funciones pastorales se realizan con verdaderos actos de potestad, que resultan vinculantes tanto para los Obispos miembros de la Conferencia que los rea-

50. Cf. sobre específicamente sobre este tema A. W. BUNGE, *Precisiones jurídicas sobre las funciones de las Conferencias episcopales*. *Aportes del Magisterio de Juan Pablo II*, Buenos Aires 1996, págs. 45-47.

51. Cf. can. 447.

liza, como para los fieles de su territorio⁵². Juan Pablo II, en el *Motu proprio Apostolos Suos*, puso en evidencia que estas decisiones vinculantes de las Conferencias episcopales encuentran su fundamento teológico en dos hechos fundamentales. En primer lugar, las mismas Conferencias han sido constituidas por la Sede Apostólica. Pero además, basándose en la sagrada potestad de sus miembros Obispos, la misma Sede Apostólica les ha confiado algunas competencias precisas para tomar decisiones vinculantes en determinadas materias⁵³.

Cuando presenta las diversas asambleas episcopales supradiocesanas, el Directorio *Apostolorum Successores* se refiere en términos elocuentes a las Conferencias episcopales. Afirma que algunas de sus funciones pastorales propias las ejercitan con actos colegiales de gobierno. Dice además que las Conferencias episcopales son la sede adecuada para la promoción de múltiples iniciativas pastorales comunes para el bien de los fieles⁵⁴. Y un poco más adelante es aún más explícito, al referirse a la finalidad propia de las Conferencias episcopales⁵⁵.

Menciona en primer lugar los *decretos generales*, vinculantes tanto para los Pastores como para los fieles del territorio, con los que, conforme al Código, pueden ordenar de manera conjunta algunas materias pastorales⁵⁶. A continuación recoge la función que les corresponde en la *transmisión de la doctrina* de la Iglesia, que los Obispos pueden hacer de manera más incisiva y en armonía con el particular modo de ser y las condiciones de vida de los fieles de una nación a través de las Conferencias episcopales⁵⁷.

Hasta aquí se refiere, aunque con más detalles, a funciones previstas en el Código. Pero el Directorio avanza sobre especificaciones de estas funciones pastorales que los Obispos pueden ejercer juntos a través de las Conferencias episcopales, que no se encuentran en el Código.

Señala en primer lugar la coordinación de los esfuerzos singulares de los Obispos a través de *iniciativas comunes* de importancia nacional, tanto en el ámbito apostólico como en el ámbito caritativo, siempre conforme a las específicas competencias que la ley canónica les ha concedido. También

52. Cf. can. 455.

53. Cf. JUAN PABLO II, *Motu proprio Apostolos Suos*, n. 13, y can. 455 § 1.

54. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 23d.

55. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 28.

56. Cf. can. 455.

57. Cf. can. 753.

hay una mención expresa del *diálogo unitario con la autoridad política* común a todo el territorio, que los Obispos pueden ejercer a través de las Conferencias episcopales. Por último, también se propone a las Conferencias episcopales la creación de *servicios comunes* útiles, que muchas diócesis no pueden procurarse. Rápidamente vienen a la mente ejemplos que podrían proponerse, en el ámbito de la formación de agentes pastorales y elaboración de subsidios para las catequesis y otras iniciativas apostólicas.

Cuando se refiere a las Comisiones de las Conferencias episcopales el Directorio avanza más allá de lo determinado en el Código⁵⁸. En primer lugar, recogiendo las afirmaciones del *Motu Proprio Apostolos Suos*⁵⁹, aclara que estas Comisiones, si llevan el nombre de *episcopales*, deben estar formadas por miembros Obispos o por quienes se equiparan a ellos en el derecho. Si los Obispos no fueran suficientes para formar todas las Comisiones necesarias, podrán constituirse otros organismos, por ejemplo Consultas o Consejos, presididos por un Obispo y formados por presbíteros, consagrados y laicos, que de todos modos no podrán llamarse *episcopales*⁶⁰.

También se dan detalladas instrucciones para los miembros de las diversas Comisiones de las Conferencias episcopales. En primer lugar, deben ser conscientes de que *su tarea* no es la de guiar o coordinar el trabajo de la Iglesia en la nación en el particular sector pastoral que se les asigna, sino otra mucho más modesto, aunque igualmente eficaz, que consiste en ayudar a la Asamblea Plenaria de la Conferencia episcopal a alcanzar sus objetivos y procurar a los Pastores subsidios adecuados para su ministerio en la Iglesia particular. Quiere decir que las Comisiones de la Conferencia son sólo órganos auxiliares de la Conferencia, a la que de ningún modo reemplazan.

Teniendo en cuenta este criterio básico, el Directorio determina que los Obispos responsables de las Comisiones deberán evitar toda forma de acción que se inspire más bien en un sentido de independencia o de autonomía. No podrán realizar, entonces, publicaciones por cuenta propia de orientaciones en el determinado sector pastoral que se les ha confiado, ni relacionarse con los órganos y comisiones diocesanas sin pasar, como deben hacerlo necesariamente, por el respectivo Obispo diocesano.

58. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 32.

59. *Motu proprio Apostolos Suos*, n. 18.

60. Cf. CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS Y CONGREGACIÓN PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, *Carta circular a los Presidentes de las Conferencias Episcopales*, n. 763/98, 13/05/1999, publicada en *Communicationes* 31 (1999) 34-37, n. 9.

2.3. *El Sínodo diocesano*

El Sínodo diocesano es un instrumento de comunión y participación que tiene una larga tradición en la vida de la Iglesia. Actualmente está regulado en el Código de Derecho Canónico y por una Instrucción de las dos Congregaciones de la Curia romana directamente competentes en la materia⁶¹.

Sin embargo, es preciso reconocer que desde su creciente regulación por normas universales a partir del Concilio Lateranense IV, su utilización se ha ido espaciando cada vez más. Sirva como ejemplo lo que ha sucedido en Argentina, donde son muy pocas las diócesis en las que han sido convocados⁶².

Quizás por esta razón, y con la intención de incentivar el recurso a este instrumento de la Iglesia, el Directorio les propone a los Obispos una detallada lista de motivos para convocar al Sínodo diocesano. Menciona en primer lugar la necesidad que puede presentarse en la diócesis de promover una pastoral de conjunto. A continuación, teniendo en cuenta la especial ayuda que el Sínodo diocesano presta al Obispo para el ejercicio de su potestad legislativa, señala su utilidad para cuando deben aplicarse normas u orientaciones superiores en el ámbito diocesano, o cuando los problemas particulares de la diócesis necesitan una solución compartida, o se presenta la necesidad de una mayor comunión eclesial. Finalmente, como ayuda para evaluar la oportunidad de la convocación de un Sínodo diocesano, el Directorio le indica al Obispo que tome en cuenta los resultados de la visita pastoral, que le permite conocer las necesidades espirituales de la diócesis, ya que los considera más relevantes que las indagaciones sociológicas o las encuestas⁶³.

2.4. *La Curia diocesana*

La Curia diocesana, formada por los organismos y las personas que colaboran con el Obispo en el gobierno de la diócesis, está descrita con detalle en el Código⁶⁴. Sin embargo, es posible señalar algunas especificaciones que no están en el Código y que sí encontramos en el Directorio.

61. Cf. cáns. 460-468 y CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS Y CONGREGACIÓN PARA LA EVANGELIZACIÓN DE LOS PUEBLOS, *Instrucción sobre los Sínodos diocesanos*, 19/03/1997.

62. Para los últimos Sínodos celebrados en Argentina a partir del Concilio Vaticano II, cf. N. DELLAFERRERA, *Los Sínodos diocesano post-conciliares en Argentina: "Una asignatura pendiente"*, AADC 7 (2000) 81-125.

63. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 171.

64. Cf. los cáns. 469-494, dedicados expresamente a la Curia diocesana, pero también los cáns. 495-514, que hablan de organismos que colaboran con el Obispo diocesano en

En primer lugar, *Apostolorum Successores* le recuerda al Obispo diocesano la posibilidad de agregar a los organismos establecidos por el Código otros oficios con atribuciones ordinarias o establemente delegadas, sobretudo de carácter pastoral, según las necesidades de la diócesis, su amplitud y sus costumbres locales. Recuerda que el Obispo *nombra libremente* a los titulares de los diferentes oficios de la Curia diocesana⁶⁵, y agrega que debe hacerlo eligiendo entre aquellos que se distinguen por la competencia que tienen en la materia que se les asignará, por su celo pastoral y por la integridad de su vida cristiana, poniendo especial cuidado en evitar que se confíen oficios o encargos a personas inexpertas. Para ello, agrega el Directorio, el Obispo diocesano deberá asegurarse de la preparación teológica, pastoral y técnica de las personas que designe, y además proveerá para que los miembros de la Curia sean introducidos gradualmente en las diferentes tareas del trabajo especializado. Además el Directorio le señala al Obispo diocesano la conveniencia de escuchar el parecer de algunos sacerdotes y laicos, según los modos que considere oportunos, sobre los nombramientos que debe hacer en la Curia diocesana⁶⁶.

Tomando ejemplo de lo que la Constitución Apostólica *Pastor Bonus* señala para los sacerdotes que trabajan en la Curia Romana⁶⁷, el Directorio recomienda al Obispo diocesano que los presbíteros que trabajan en la Curia diocesana tengan algún otro *ministerio con cura de almas*, porque esto los ayudará a mantener vivo su celo apostólico y a evitar que desarrollen una dañosa mentalidad burocrática por falta de contacto con los fieles⁶⁸.

En cuanto al nombramiento del *Vicario general*, el Código determina que debe ser sólo uno, salvo que la extensión de la diócesis, el número de habitantes u otras razones pastorales aconsejen otra cosa⁶⁹. El Directorio agrega que las razones apuntadas en el derecho pueden llevar al Obispo diocesano a constituir alguno más, pero teniendo en cuenta que en ese caso todos los que sean constituidos tendrán la misma potestad sobre toda la diócesis, será necesaria una clara coordinación de su actividad, especialmente

la conducción de la diócesis, y que por lo tanto se los puede considerar como parte de la Curia diocesana, al menos entendiéndola de una manera amplia.

65. Cf. cán. 157 y 470.

66. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 176.

67. Cf. JUAN PABLO II, Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, Art. 35.

68. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 176.

69. Cf. can. 475 § 2.

en lo que se refiere a la concesión de gracias⁷⁰, y en general acerca del ejercicio de las competencias que se atribuyan a cada uno⁷¹.

Contando con la experiencia que se tiene del funcionamiento del oficio del Vicario episcopal, nacido en el Concilio Vaticano II⁷², *Apostolorum Successores* le recuerda al Obispo que si nombra este tipo de Vicarios, deberá poner especial atención en definir claramente el ámbito de sus facultades, para evitar de este modo la superposición de competencias o, lo que considera una cosa aún peor, la incertidumbre del titular o de los fieles sobre el ámbito de ejercicio del oficio de un Vicario episcopal⁷³.

El Código es preciso en cuanto a las condiciones de idoneidad que deben reunir los Vicarios generales o episcopales⁷⁴. Sin embargo, el Directorio va más allá de estas determinaciones, señalando que aunque la norma universal determina la edad mínima de 30 años para recibir estos oficios es preferible que, prudentemente, cuando sea posible, hayan cumplido los 40 años, y además sean doctrinalmente seguros, dignos de confianza, estimados por el presbiterio y por la opinión pública, sabios, honestos y moralmente rectos, con experiencia pastoral y administrativa, capaces de instaurar auténticas relaciones humanas y de saber tratar los asuntos que interesan a la diócesis⁷⁵.

Dice *Apostolorum Successores* que las diferentes tareas de la Curia aseguran el buen funcionamiento de los servicios diocesanos y la continuidad de la administración, más allá del cambio de las personas. Evidentemente se está refiriendo no sólo al cambio de los miembros de la Curia diocesana, sino también al cambio del Obispo. Por eso le recuerda a éste que apenas nombrado debe conocer la organización peculiar de la Curia de la diócesis para la que se lo ha designado y su peculiar *praxis administrativa*. De esta manera, en la medida de lo posible, podrá adecuarse a ella, ya que esto facilitará una más rápida tramitación de los asuntos. Esto no impedirá, obviamente, recuerda el Directorio, que una vez que el Obispo haya conocido la *praxis administrativa* de la Curia que colaborará en el ejercicio de su función de gobierno de la diócesis para la que ha sido asignado, pueda in-

70. Cf. can. 65.

71. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 178.

72. Cf. *Christus Dominus*, n. 27.

73. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 178.

74. Cf. can. 478.

75. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 178.

troducir las mejoras funcionales que le parezcan oportunas y las correcciones necesarias a todo lo que no se ajuste a la disciplina canónica⁷⁶.

2.5. Los Consejos diocesanos

Resulta interesante detenerse sobre algunos contenidos del Directorio *Apostolorum Successores* dedicados a los Consejos diocesanos, especialmente el Consejo presbiteral, el Colegio de consultores y el Consejo pastoral, por las novedades que allí se encuentran.

El Consejo Presbiteral es un grupo de sacerdotes constituido a modo de *senado del Obispo diocesano* en representación del presbiterio, con la misión de ayudarlo en el gobierno de la diócesis conforme a la norma del derecho para proveer al mayor bien pastoral posible de la diócesis⁷⁷, que manifiesta institucionalmente la comunión jerárquica entre el Obispo y su presbiterio, fundada en la unidad del sacerdocio ministerial y de la misión eclesial⁷⁸.

El Directorio recuerda que el Consejo presbiteral puede facilitar el diálogo necesario entre el Obispo y su presbiterio, y al mismo tiempo sirve para aumentar la fraternidad entre los diversos sectores del clero de la diócesis. Pone los fundamentos de este Consejo en la realidad del presbiterio y en la función eclesial particular que compete a los presbíteros, en tanto son los primeros colaboradores del orden episcopal, de donde concluye que es *diocesano* por naturaleza propia. Especifica también que, además de prestar ayuda al Obispo en lo que se refiere al gobierno de la diócesis, el Consejo presbiteral está llamado a ser la sede idónea para dar una visión de conjunto de la situación diocesana y para discernir lo que el Espíritu Santo suscita por medio de personas o de grupos, para intercambiar pareceres y experiencias, para determinar en fin, objetivos claros del ejercicio de los diversos ministerios diocesanos, proponiendo prioridades y sugiriendo métodos⁷⁹.

Para el caso particular en el que el número de los sacerdotes de la diócesis sea muy reducido, el Directorio prevé expresamente que una Asamblea del presbiterio constituida por todos sus miembros podrá sustituir al Consejo presbiteral, tomando por lo tanto su lugar y asumiendo las funciones que le fija el derecho. Le recuerda al Obispo que, antes de aprobar los

76. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 176.

77. Cf. can. 495 § 1.

78. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 182.

79. Cf. *ibid.*

estatutos del Consejo presbiteral que éste le proponga, deberá comprobar que son conformes con las prescripciones del Código y de la Conferencia episcopal, así como también verificar que la estructura proyectada sea la adecuada para un órgano consultivo, sin complejidades de organización que podrían quitarle claridad en su funcionamiento⁸⁰.

También le encarga al Obispo específicas tareas para facilitar el buen funcionamiento del Consejo presbiteral. Con su actitud de diálogo sereno y de atenta escucha de lo expresado por los miembros, el Obispo tendrá que motivar a los sacerdotes que lo integran para que asuman posiciones constructivas, responsables y de amplias perspectivas, buscando solamente el bien de la diócesis. Deberá ayudar a que se superen las visiones parciales y personalistas, tratando de promover en el Consejo un clima de comunión, de atención y de búsqueda común de las mejores soluciones. Al mismo tiempo que garantice con su conducción la libertad de los presbíteros integrantes del Consejo para expresar libremente su opinión durante las reuniones (sin lo cual se perdería la utilidad de este valioso instrumento de comunión y de gobierno), el Obispo deberá evitar que este organismo dé la impresión de inutilidad o sea efectivamente inútil⁸¹.

El Obispo diocesano debe formar también dentro de la diócesis un Colegio de consultores, que le brinda una asistencia cualificada en específicas tareas de gobierno, y cumple también trascendentes funciones en las situaciones de sede impedida o sede vacante⁸².

El Colegio de consultores generalmente es presidido por el Obispo diocesano. Pero en las situaciones de sede vacante o impedida, debe presidirlo el que hace las veces del Obispo y está a cargo del gobierno de la diócesis, que con frecuencia es miembro del Colegio. En estos casos, recuerda el Directorio conforme a una interpretación auténtica del canon 127, si el que preside temporalmente la diócesis necesita el parecer o el consentimiento del Colegio de consultores para realizar algunos actos de gobierno, no puede emitir su voto dentro del Colegio, aunque sea miembro del mismo⁸³.

El Consejo pastoral, que el Obispo diocesano podrá crear en la medida que las circunstancias pastorales de su diócesis lo aconsejen, tiene la fi-

80. Cf. *ibid.*

81. Cf. *ibid.*

82. Cf. can. 502.

83. Cf. PONTIFICIA COMISIÓN PARA LA INTERPRETACIÓN AUTÉNTICA DEL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO, *Respuesta del 5/07/1985*, II, can. 127 § 1, y *Apostolorum Successores*, n. 183.

nalidad de ayudarlo a estudiar, valorar y sugerir conclusiones prácticas en lo que se refiere a las actividades pastorales en la diócesis, y su voto es sólo consultivo⁸⁴.

Dejando a salvo la libertad que el derecho universal otorga al Obispo diocesano para decidir la creación de dicho Consejo, el Directorio considera que es bueno que en cada diócesis se constituya el Consejo diocesano de pastoral, ya que constituye una forma institucional de expresar la participación de todos los fieles, de cualquier estado canónico, en la misión de la Iglesia⁸⁵.

El Directorio también sugiere al Obispo algunos modos para la designación de los miembros del Consejo diocesano de pastoral, por ejemplo, confiando a las parroquias o a otras instituciones la propuesta de candidatos, reservándose siempre el derecho de excluir aquellos que no considere idóneos; esto puede hacerse fácilmente si la designación de los miembros elegidos por los fieles requiere la confirmación del Obispo diocesano⁸⁶.

En cuanto al funcionamiento del Consejo diocesano de pastoral, y en contra de lo sugerido por algunos autores, que lo imaginan como un organismo que se ubica a la cúspide de una pirámide formada por los Consejos pastorales parroquiales y zonales⁸⁷, el Directorio recuerda que este Consejo no debe pretender funciones de dirección o coordinación extrañas a su naturaleza propia. E inmediatamente sugiere algunos temas de la actividad pastoral de la diócesis que el Obispo puede someter a la discusión del Consejo, como por ejemplo el plan pastoral, las diversas iniciativas misioneras, catequéticas y apostólicas de la diócesis, los medios para mejorar la formación doctrinal y la vida sacramental de los fieles, el modo de facilitar el ministerio pastoral de los clérigos, la sensibilización de la opinión pública sobre los problemas de la Iglesia, recomendando al mismo tiempo que las reuniones del Consejo estén precedidas por un conveniente estudio preparatorio en el que pueden participar con su ayuda las diversas instituciones y departamentos pastorales diocesanos. Finalmente sugiere a los Obispos que discutan en la Conferencia episcopal sobre la actividad de los Consejos pastorales diocesanos, de tal manera que, sin necesidad de llegar a la promul-

84. Cf. cán. 511 y 514 § 1.

85. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 184.

86. Cf. *ibid.*

87. Cf. J. MANZANARES, *Comentario a los cánones 511-514*, en *Código de Derecho Canónico. Edición comentada bilingüe*, Madrid 1993¹², págs. 275-276.

gación de normas sobre la materia, sin embargo cada uno pueda utilizar en su propia diócesis la experiencia de los otros⁸⁸.

2.6. Las parroquias

El Código define la Parroquia como una determinada comunidad de fieles constituida de modo estable en la Iglesia particular, cuyo cuidado pastoral, bajo la autoridad del Obispo diocesano, se encomienda a un párroco, como su pastor propio⁸⁹.

El Directorio, por su parte, se ocupa de recordarle al Obispo que las dimensiones de las parroquias tienen que ser tales que los fieles puedan ser una verdadera comunidad eclesial que se encuentra para celebrar la Eucaristía, que acoge la Palabra de Dios, y que vive la caridad mediante las obras de misericordia corporales y espirituales. También le pide preocuparse para que el párroco y los vicarios parroquiales puedan conocer personalmente a los fieles y prestarles una continua asistencia pastoral. En particular tendrá que facilitarles el cumplimiento de los deberes que la disciplina canónica les confía: la transmisión de la Palabra de Dios, la celebración de la liturgia y la administración de los Sacramentos, especialmente las celebraciones llamadas *parroquiales*⁹⁰, y la solícita presencia pastoral junto a los fieles, sobre todo los más necesitados⁹¹.

También le recuerda al Obispo diocesano los ámbitos de la estructura y de la actividad parroquial en los que las normas o estatutos diocesanos deberán complementar las normas de carácter universal. En primer lugar sobre el Consejo de pastoral parroquial, que el Directorio considera aconsejable en cada parroquia a no ser por un exiguo número de habitantes⁹². Además, serán necesarias las normas del Obispo sobre el Consejo parroquial de asuntos económicos, que debe ser constituido en cada parroquia sin excepción⁹³. También debe determinar sobre los libros parroquiales que deben lle-

88. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 184.

89. Cf. can. 515 § 1.

90. Cf. can. 530.

91. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 210.

92. Cf. can. 536; el Directorio hace alusión sólo al § 1 de dicho canon, que se refiere a la decisión del Obispo de hacer o no obligatorio dicho consejo en las parroquias de su diócesis. Pero no debe olvidarse el § 2, que se refiere a las normas del Obispo diocesano por las que deben regirse estos consejos, si existen.

93. Cf. can. 537.

varse en las parroquias de su diócesis⁹⁴. Finalmente, también serán necesarias las normas diocesanas sobre los vicarios parroquiales, que pueden establecerse en un estatuto específico sobre este oficio⁹⁵, y sobre la atención de la parroquia durante la ausencia del párroco, por parte de un sacerdote que cuente con las oportunas facultades⁹⁶. Estas normas son de capital importancia para el funcionamiento de las parroquias, ya que sin ellas la norma universal se queda sin la suficiente conexión con la realidad pastoral de la diócesis⁹⁷.

Llama la atención la forma concreta con que el Directorio se refiere al modelo de parroquia y a algunas de sus características que aumentan su eficacia pastoral, como por ejemplo cuando menciona la creación de *centros formativos* de distinto tipo, como escuelas de catequesis, escuelas elementales o de otro nivel, sedes para encuentros formativos de jóvenes, centros de asistencia caritativa y social y para el apostolado familiar, bibliotecas, etc., en resumen, una red organizada que pueda penetrar profundamente y en manera diversificada en los distintos ambientes y grupos de población⁹⁸.

Considero de la mayor relevancia que en la descripción del oficio del párroco el Directorio se detenga especialmente en la necesidad del trato personal que el pastor tiene que tener con los fieles, y que el Obispo debe tratar de infundir en los clérigos de su diócesis, impulsándolos a aprovechar todos los medios y ocasiones para acercarse a los fieles, sobre todo a las familias en sus propias casas, incluso los mismos actos del ministerio pastoral como la comunión de los enfermos, la bendición de las familias o la visita a los ancianos, que constituyen ocasiones privilegiadas para el conocimiento de y el encuentro con los fieles⁹⁹.

Entre las condiciones que debe reunir el que será nombrado párroco de una determinada parroquia, el Directorio agrega algunas a las que determina en forma general el Código¹⁰⁰. Señala la capacidad de comunicación y las dotes de organización y de dirección, incitando al Obispo a tener en

94. Cf. cán. 535 § 1 (sobre los libros parroquiales en general); 895 (sobre el libro de Confirmaciones); 1121 § 1 (sobre el libro de Matrimonios) y 1182 (sobre el libro de Difuntos).

95. Cf. can. 548.

96. Cf. can. 533 § 3.

97. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 210.

98. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 211.

99. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 212.

100. Cf. can. 521.

cuenta también con prudencia el ambiente humano, las posibilidades y los problemas de la parroquia que hay que proveer, tratando de nombrar un sacerdote que pueda integrarse adecuadamente en el contexto específico de la parroquia¹⁰¹.

La posibilidad de realizar el nombramiento de un párroco por un tiempo determinado se supedita en el Código a la aceptación por parte de las Conferencias episcopales de esta tipo de nombramiento, como forma peculiar de establecer la estabilidad de este oficio¹⁰². Sin agregar ni cambiar nada lo que dice esta norma universal y lo que decida cada Conferencia episcopal, el Directorio se ocupa de recordar al Obispo que no le está permitido nombrar un párroco por un período de tiempo inferior al que ha sido fijado por la Conferencia episcopal, cuando ha aprobado este tipo de nombramiento *ad tempus*¹⁰³.

El Código, recogiendo la concreción que le dio el *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae* de Pablo VI a la propuesta conciliar sobre la materia, ruega a los párrocos que presenten la renuncia a su oficio cuando cumplan los 75 años¹⁰⁴. De todos modos, que los párrocos tengan que presentar la renuncia al llegar a esa edad no significa que el Obispo necesariamente se las tenga que aceptar. Teniendo en cuenta la experiencia desde la promulgación de esta norma, el Directorio le recuerda al Obispo que la renuncia del párroco no deberá ser aceptada automáticamente, sino que deberá analizarse atentamente en cada caso el bien de la comunidad y las condiciones del párroco dimitente. Incluso cuando sea aceptada la renuncia, dice el Directorio, y teniendo en cuenta las condiciones particulares de cada caso, el Obispo podrá confiar una parroquia más pequeña o menos exigente al párroco que ha renunciado. Por otra parte, cuando existan motivos de salud objetivos y documentados que prueben la incapacidad de un párroco, que sin embargo se rehúsa a presentar su renuncia en el tiempo establecido, el Obispo deberá tratar diligentemente de hacerle comprender la necesidad de someterse al juicio de los Pastores de la Iglesia¹⁰⁵.

101. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 212.

102. Cf. can. 522.

103. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 212.

104. Cf. can. 538 § 3, *Christus Dominus*, n. 31 y PABLO VI, *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae*, I, n. 20, § 3.

105. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 212.

La organización parroquial en las grandes ciudades recibe una particular consideración en el Directorio. Las características propias de estos centros urbanos, caracterizados por una notable movilidad de sus habitantes y por marcadas diferencias entre las distintas zonas, con barrios muy definidos como el centro histórico (con monumentos, museos y tiendas), las zonas residenciales (habitadas por familias solventes), la periferia (en continua y rápida expansión, donde se refugian pobres e inmigrantes, que con frecuencia ocupan verdaderos tugurios), las zonas industriales (habitadas por multitudes de obreros) y los barrios-dormitorio (con grandes edificios multifamiliares), plantean nuevos y cambiantes desafíos. De allí que el Directorio se ocupe con detalle de sugerirle al Obispo que tenga especiales y apropiados criterios para organizar la distribución geográfica y las dimensiones territoriales de las parroquias, capillas y oratorios, casas religiosas y otros centros de evangelización en estas ciudades, así como también una adecuada y eficiente distribución de los ministros sagrados en todos los barrios que las integran y una estrecha coordinación de los responsables de las parroquias con los clérigos y religiosos que ejercen un encargo pastoral de tipo interparroquial o diocesano¹⁰⁶.

La planificación y organización de las estructuras pastorales de un modo apto a las exigencias cambiantes de la cura de almas no es una tarea fácil. Por eso el Obispo deberá estar atento para proceder a la modificación de los límites territoriales, a la división de las parroquias demasiado grandes y a la fusión de las pequeñas, a la creación de nuevas parroquias o de centros para la asistencia pastoral de comunidades no territoriales, e incluso a una nueva organización global de las parroquias de una misma ciudad, cuando lo aconseje el bien de los fieles. De allí que el Directorio le sugiera al Obispo la posibilidad de contar con un departamento o comisión, integrado por clérigos y si se cree conveniente con otros fieles escogidos por su competencia profesional, que trabaje en coordinación con las otras comisiones interesadas de la diócesis, que se dedique a estudiar todo lo que se refiere a la creación de las parroquias y a la construcción de iglesias. Entre otros asuntos, este departamento o comisión le ayudará a prever oportunamente las áreas de ubicación de las futuras iglesias o de asegurarse con tiempo los espacios e instrumentos jurídicos necesarios para la creación de las parroquias en los barrios nuevos de la ciudad¹⁰⁷.

106. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 213.

107. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 214.

El Directorio también le propone al Obispo algunos criterios para la implementación de las llamadas unidades pastorales, con las que se trata de promover formas de colaboración orgánica entre parroquias limítrofes, como expresión de la pastoral de conjunto. Le dice que las áreas territoriales deben estar delimitadas de forma homogénea, incluso desde el punto de vista sociológico; que las parroquias implicadas deben realizar una verdadera pastoral de conjunto; y que deben garantizarse los servicios pastorales a cada una de las comunidades presentes en el territorio, ya que cada comunidad, aunque sea pequeña, tiene derecho a un auténtico y eficaz servicio pastoral¹⁰⁸.

Por último, merece mencionarse que el Directorio recoge la modalidad práctica de subdivisión de las parroquias en comunidades eclesiales de base, utilizada en algunas regiones. Se trata de grupos de cristianos que se reúnen para ayudarse en la vida espiritual y en la formación cristiana y para compartir problemas humanos y eclesiales con relación a un empeño común. *Apostolorum Successores*, siguiendo el magisterio de Juan Pablo II, a la vez que valora la eficacia evangelizadora, sobre todo en parroquias de ambientes populares y rurales, que han puesto en evidencia estas comunidades, recuerda que es necesario evitar cualquier tentación de aislamiento de estas comunidades eclesiales o su manipulación ideológica¹⁰⁹.

2.7. El Obispo emérito

No sólo al párroco se le ruega que presente la renuncia al oficio cuando ha cumplido los 75 años, sino también al Obispo diocesano, a quien además se le ruega encarecidamente que lo haga también si por enfermedad u otra causa grave ve disminuida su capacidad para desempeñar su oficio. La misma norma rige para el Obispo coadjutor o auxiliar¹¹⁰. Conviene recordar que estas normas, vigentes desde hace ya prácticamente cuarenta años, han llevado a que hoy al menos la cuarta parte de los Obispos del mundo sean Obispos dimisionarios¹¹¹.

Por este motivo, y a la luz de las dificultades que en algunas ocasiones se han vivido, el Directorio *Apostolorum Successores* le ha dedicado su último capítulo a los Obispos eméritos¹¹².

108. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 215.

109. Cf. JUAN PABLO II, Carta Encíclica *Redemptoris Missio*, n. 51 y *Apostolorum Successores*, n. 215.

110. Cf. cán. 401 y 411.

111. Cf. PABLO VI, *Motu Proprio Ecclesiae Sanctae*, 6/08/1966, I, n. 11.

112. Cf. *Apostolorum Successores*, capítulo IX, nn. 225-230.

Señala en primer lugar que las relaciones entre el Obispo diocesano y el Obispo emérito se deben caracterizar por la fraternidad que nace de la pertenencia al mismo Colegio episcopal, de la común participación en la misión apostólica y del mismo afecto por la Iglesia particular. Considera el Directorio que esto será edificante para el Pueblo de Dios y particularmente para el presbiterio diocesano.

En la medida en que las circunstancias lo permitan, el Obispo diocesano podrá recurrir al Obispo emérito para la administración de los Sacramentos, especialmente la Confesión y la Confirmación, y, si lo considera oportuno, también podrá confiarle algunas tareas especiales.

Por su parte, el Obispo emérito deberá poner especial cuidado para no interferir, ni directa ni indirectamente, en la guía de la diócesis, evitando cualquier comportamiento y relación que pudieran dar aún sólo la impresión de constituir una autoridad paralela a la del Obispo diocesano, con el correspondiente perjuicio para la vida y la unidad pastoral de la comunidad diocesana. Con este fin, el Obispo emérito cumplirá su actividad siempre de común acuerdo y en dependencia del Obispo diocesano, de tal manera que todos comprendan claramente que sólo éste último es la cabeza y el primer responsable del gobierno de la diócesis¹¹³.

Recogiendo los términos de las normas dadas por la Congregación para los Obispos, el Directorio recuerda que el Obispo emérito tiene el derecho de recibir de la diócesis el boletín diocesano y otra documentación de este tipo, para poder estar informado de la vida y de las iniciativas de la Iglesia particular¹¹⁴.

2.8. *La sede vacante*

El Código determina que el Colegio de consultores debe elegir al Administrador diocesano, dentro de los ocho días desde que toma noticia de la vacancia de la sede episcopal. Es convocado por la persona que ha asumido el gobierno de la diócesis o por el sacerdote del Colegio más antiguo por ordenación, que lo preside hasta la elección del Administrador diocesano. Si el Colegio de consultores no elige al Administrador diocesano dentro de este límite de tiempo, su nombramiento corresponde al Metropolitano, o al Obispo sufragáneo más antiguo por su promoción en ese oficio¹¹⁵.

113. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 226.

114. CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, *Normae in vita ecclesiae*, 31/10/1988, n. 5, y *Apostolorum Successores*, n. 228.

115. Cf. cáns. 419 y 421 § 1.

Al Administrador diocesano le corresponden todos los deberes y goza de toda la potestad del Obispo diocesano, menos todo lo que no le corresponde por su misma naturaleza (por ejemplo, lo que corresponde al orden episcopal, si no es Obispo), y lo que expresamente excluye el derecho¹¹⁶. El Directorio *Apostolorum Successores*, que dedica un Apéndice a la situación de la sede vacante, siguiendo las prescripciones del Código hace un preciso y detallado elenco de las facultades del Administrador diocesano, de los deberes que le corresponden y de los límites de su potestad, señalando también con precisión todas y cada una de las cosas que son excluidas de su competencia por el derecho universal¹¹⁷.

El Directorio recoge también con detalle las prescripciones del Cere monial de los Obispos sobre lo que debe hacerse para las exequias del Obispo diocesano, y las oraciones que deben hacerse en la diócesis por el nombramiento del nuevo Obispo y por las necesidades de la diócesis¹¹⁸.

Aunque no haya una mención expresa en el Código, no pueden caber dudas sobre el derecho de la Santa Sede de nombrar un Administrador apostólico cuando una sede queda vacante, en vez de esperar que el Colegio de consultores nombre un Administrador diocesano¹¹⁹. Este oficio, por otra parte, que hoy se encuentra mencionado una sola vez en el Código sin referencia expresa a las Administraciones Apostólicas estables¹²⁰, es de larga tradición en el ordenamiento canónico, y estaba expresamente previsto en el Código de 1917, que le dedicaba siete cánones¹²¹.

Teniendo en cuenta esto, y que en la práctica es un oficio que la Santa Sede sigue utilizando con cierta frecuencia para determinar el gobierno de la sede vacante hasta el nombramiento del nuevo Obispo, el Directorio le dedica un párrafo entero. Allí, después de recordar que La Santa Sede puede proveer al gobierno de la diócesis nombrando un Administrador apostólico, se dice que aunque se le concedan al mismo todas las facultades del Obispo diocesano, el régimen de la diócesis sigue siendo el que correspon-

116. Cf. can. 427 § 1.

117. Cf. *Apostolorum Successores*, Apéndice, nn. 240-242.

118. Cf. *Apostolorum Successores*, Apéndice, nn. 245-246 y *Caeremoniale Episcoporum*, nn. 1157-1166.

119. La referencia que hace *Apostolorum Successores* al can. 419 no es precisa, ya que ese canon se refiere al gobierno de la diócesis hasta el nombramiento del Administrador diocesano, y no a su reemplazo por un Administrador apostólico.

120. Cf. can. 1018 § 1, 1°.

121. Cf. cáns. 312-318 del Código de 1917.

de a la sede vacante, y que por lo tanto cesan durante su gobierno los oficios del Vicario general y de los Vicarios episcopales, así como las funciones de los Consejos presbiteral y pastoral. Esto no impide que, así como también puede hacerlo el Administrador diocesano, el Administrador apostólico confirme en forma delegada al Vicario general y los Vicarios episcopales, hasta la toma de posesión de la diócesis por parte del nuevo Obispo. Lo que ciertamente no puede hacer, determina *Apostolorum Successores*, es prorrogar las tareas de los Consejos presbiteral y pastoral, cuyas funciones pasan al Colegio de consultores durante la sede vacante¹²².

Es necesario aclarar que, aunque el Directorio *Apostolorum Successores* se refiere en este caso a las funciones del Consejo presbiteral y el Consejo pastoral de la diócesis, sólo en el primer caso, es decir, para el Consejo presbiteral, está previsto en el derecho universal que durante la sede vacante sus funciones pasan al Colegio de consultores¹²³. Para el Consejo pastoral se prevé su cesación cuando la sede queda vacante, pero no que sus funciones pasen al Colegio de consultores¹²⁴.

IV. ALGUNAS OBSERVACIONES

Reuniré aquí algunas observaciones que considero pertinentes tanto sobre el texto del Directorio, así como también sobre la selección de algunos de sus párrafos que fue publicada por el Pontificio Consejo para los Textos Legislativos.

1. La pertenencia al Colegio episcopal

En primer lugar, me parece necesario llamar la atención sobre el modo con el que se presenta en el Directorio la pertenencia del Obispo al Colegio episcopal. *Apostolorum Successores* dice que el Obispo se hace miembro del Colegio episcopal en virtud de la consagración episcopal, que confiere la plenitud del sacramento del Orden y configura ontológicamente al Obispo con Jesucristo como Pastor en su Iglesia. Inmediatamente menciona la misión canónica concedida por el Romano Pontífice sólo como una necesidad para poder ejercitar el *munus* episcopal. El Directorio pone como

122. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 244.

123. Cf. can. 501 § 2.

124. Cf. can. 513 § 2.

fundamento de esta afirmación el número 21 de la Constitución dogmática sobre la Iglesia del Concilio Vaticano II *Lumen gentium*¹²⁵.

Sin embargo, el número citado de la *Lumen gentium* no se refiere a la pertenencia del Obispo al Colegio episcopal, sino al carácter sacramental del episcopado. El número de la *Lumen gentium* que se refiere a la pertenencia del Obispo al Colegio episcopal es el siguiente, y en él se dice que el Obispo es constituido miembro del cuerpo episcopal en virtud de la consagración sacramental y por la comunión jerárquica con la Cabeza y miembros del Colegio¹²⁶. No basta, entonces, la sola consagración episcopal para garantizar la pertenencia al Colegio episcopal, sino que hace falta también la comunión jerárquica con la Cabeza del Colegio y los demás miembros. En el mismo sentido se expresa Juan Pablo II en su última Exhortación Apostólica *Pastores Gregis*, afirmando que “la unión colegial entre los Obispos está basada, a la vez, en la ordenación episcopal y en la comunión jerárquica; atañe por tanto a la profundidad del ser de cada Obispo y pertenece a la estructura de la Iglesia como Cristo la ha querido. En efecto, la plenitud del ministerio episcopal se alcanza por la ordenación episcopal y la comunión jerárquica con la Cabeza del Colegio y con sus miembros, es decir, con el Colegio que está siempre en sintonía con su Cabeza. Así se forma parte del Colegio episcopal”¹²⁷.

2. Colegialidad afectiva y efectiva

Por otra parte, también considero oportuno recoger aquí las afirmaciones del Directorio sobre la colegialidad afectiva y efectiva del Colegio episcopal. Dice *Apostolorum Successores* que la *colegialidad afectiva* hace del Obispo un hombre que no está nunca solo, porque siempre y continuamente está con sus hermanos en el episcopado y con aquel que el Señor ha elegido como Sucesor de Pedro. Agrega que esta colegialidad afectiva se expresa como *colegialidad efectiva* en el Concilio Ecuménico o en la acción conjunta de los Obispos dispersos por el mundo, promovida por el Romano Pontífice o aceptada por él, de manera que se realice un verdadero acto colegial. Además, dice, el afecto colegial se actúa en grados diversos y se concreta de diferentes modos, como por ejemplo el Sínodo de los Obispos, la *Visita ad limina*, la in-

125. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 12.

126. Cf. *Lumen gentium* n. 22.

127. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Pastores Gregis*, n. 8.

serción de los Obispos diocesanos en los Dicasterios de la Curia Romana, la colaboración misionera, los Concilios particulares, las Conferencias episcopales, el empeño ecuménico, el diálogo interreligioso¹²⁸.

Parece más claro el modo de expresarse Juan Pablo II en la Exhortación Apostólica *Pastores Gregis*, que considera la colegialidad afectiva (*collegialitas affectiva*) siempre vigente entre los Obispos como *communio episcoporum*, aunque sólo en algunos actos se manifiesta como colegialidad efectiva (*collegialitas efectiva*). Esto le permite afirmar que las diversas maneras de actuación de la colegialidad afectiva en colegialidad efectiva, aún siendo de orden humano, son concreciones en grado diverso de la exigencia divina de que el episcopado se exprese de modo colegial, por lo que esto se realiza no sólo el Concilio Ecuménico o en la acción conjunta de los Obispos dispersos por el mundo, como parece desprenderse del texto citado del Directorio¹²⁹.

3. La formación permanente del Obispo

Considero útil prestar atención al número III del capítulo III del Directorio, dedicado a la formación permanente del Obispo. Después de señalarse el deber de la formación permanente, que todo Obispo deberá sentir como un empeño propio¹³⁰, se indican los diversos aspectos de esa formación: debe consistir en una formación humana, una formación espiritual, una formación intelectual y doctrinal, y finalmente una formación pastoral¹³¹.

Teniendo en cuenta que buena parte de los Obispos diocesanos de la actualidad han recibido su primera formación cuando el actual Código de Derecho Canónico todavía no había sido promulgado y mientras el derecho canónico todavía no había superado la crisis y el desprestigio que había sufrido durante y después del Concilio Vaticano II, es posible suponer, y a veces también verificar, que la formación canónica de los Obispos es un aspecto que también debería ser tenido en cuenta expresamente a la hora de presentar la necesidad de su formación permanente.

Podría pensarse que la formación canónica de los Obispos está incluida dentro de la formación intelectual y doctrinal que se les propone. Sin em-

128. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 12.

129. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica *Pastores Gregis*, n. 8.

130. Cf. *Apostolorum Successores*, n. 49.

131. Cf. *Apostolorum Successores*, nn. 50-53.

bargo, hubiera sido útil una referencia expresa, ya que en el derecho se trata de una formación específica que los Obispos siempre van a necesitar para un mejor y mas fructífero ejercicio de su ministerio.

4. Selección de párrafos

Por último me detengo en un aspecto exterior al Directorio mismo, que sin embargo tiene relación directa con él. Se trata del *Excerptum* publicado en la Revista del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, *Communicationes*¹³².

Este *Excerptum*, publicado en lengua italiana por el Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, supone una selección de párrafos, que tenemos que suponer hecha por el mismo Pontificio Consejo. En primer lugar aparece el número II del capítulo II del Directorio, dedicado a la cooperación episcopal y los órganos supradiocesanos de colaboración¹³³. A continuación aparece el número II del capítulo IV del Directorio, dedicado a la potestad episcopal¹³⁴. Le siguen los números I y III del capítulo VII sobre el *munus regendi* del Obispo diocesano, dedicados respectivamente al gobierno pastoral que realiza el Obispo como padre y pastor de la diócesis y a los organismos de participación en la función pastoral del Obispo¹³⁵. Por último aparece en el *Excerptum* el contenido completo del capítulo VIII con sus tres números, dedicados a la parroquia, las vicarías foráneas o decanatos y a la visita pastoral de la diócesis¹³⁶.

Cabe preguntarse por las razones y la finalidad de esta selección de textos que han sido publicados en la Revista del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, así como también por la importancia que hay que atribuirle.

Para responder a estas preguntas, conviene tener en cuenta en primer lugar que en los volúmenes sucesivos de *Communicationes* no se han publicado más partes del Directorio *Apostolorum Successores*, así que es posible considerar que los que se han publicado son propiamente textos seleccionados. En segundo lugar, aunque no haya ninguna referencia expresa sobre

132. Cf. *Communicationes* 36 (2004) 43-98.

133. Cf. *Apostolorum Successores*, nn. 22-32 y *Communicationes* 36 (2004) 43-53.

134. Cf. *Apostolorum Successores*, nn. 63-69 y *Communicationes* 36 (2004) 54-61.

135. Cf. *Apostolorum Successores*, nn. 158-161 y 165-192, y *Communicationes* 36 (2004) 61-85.

136. Cf. *Apostolorum Successores*, nn. 210-224 y *Communicationes* 36 (2004) 86-98.

ello, puede pensarse que la selección la ha hecho el Dicasterio responsable de la Revista, es decir el Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, aunque seguramente, como es de rigor en el funcionamiento habitual de la Curia Romana, con previa consulta al Dicasterio que ha producido el Directorio, la Congregación para los Obispos.

Además, resulta útil tener en cuenta cuáles son las partes del Directorio que no se han publicado en este *Excerptum*. Ha quedado de lado todo el capítulo I, dedicado a la identidad y misión del Obispo en el misterio de Cristo y de la Iglesia; el número I del capítulo II, sobre la solicitud del Obispo por la Iglesia universal; todo el capítulo III sobre la espiritualidad y la formación permanente del Obispo; casi todo el capítulo IV, dedicado a la presentación general del ministerio del Obispo en la Iglesia particular, salvo el número II sobre la potestad episcopal; todos los capítulos V y VI, sobre el *munus docendi* y el *munus sanctificandi* del Obispo respectivamente; los números II, IV, V y VI del capítulo VII, dedicados a la misión evangelizadora del Obispo, el ejercicio de la caridad, la importancia del servicio social y del voluntariado y algunos sectores en particular de la actividad pastoral de la diócesis; finalmente, todo el capítulo IX sobre el Obispo emérito.

Por otra parte, es necesario tener en cuenta que aunque el Directorio no se presente a sí mismo expresamente de ese modo, constituye verdaderamente un vademécum para un más fácil, adecuado y actualizado ejercicio del ministerio pastoral¹³⁷.

Con todo esto a la vista, se puede pensar que el Pontificio Consejo para los Textos Legislativos ha querido publicar una selección de textos del Directorio que, desde el punto de vista de la aplicación de la legislación en el ejercicio de su ministerio, el Obispo debe tener especialmente en cuenta. No significa por lo tanto que los números publicados en la Revista *Communicationes* sean necesariamente los principales del Directorio, sino simplemente los que primero deberá recordar el Obispo, a la hora de adecuar su ministerio a la legislación vigente.

CONCLUSIÓN

El Directorio *Apostolorum Successores* se hizo esperar, pero finalmente ha llegado a manos de los Obispos para brindarles un servicio inva-

137. Cf. más arriba, en II.1. *Naturaleza (in fine)*, pág. 8.

lorable a la hora del concreto ejercicio de su complejo ministerio en las especiales circunstancias de nuestro tiempo.

Como se ha podido ver a lo largo de la parte central de este estudio, el Directorio hunde sus raíces con toda claridad en la teología, y más precisamente en la eclesiología del Concilio Vaticano II. Se puede decir sin temor a equivocarse que toma de allí, así como también del continuo y aún no concluido esfuerzo emprendido para la aplicación del espíritu y la letra del Concilio a la vida de la Iglesia, toda la fuerza de su actualidad.

En correspondencia con la naturaleza propia a un Directorio y con lo que podía esperarse del que se dedica al ministerio pastoral de los Obispos, *Apostolorum Successores* no se limita a repetir lo que ya dice la legislación vigente. Por una parte pone a disposición de los Obispos, de una manera ordenada y clara, todas las normas sobre el ejercicio de su ministerio propio y el de sus colaboradores en la Iglesia particular. Pero también presenta los modos y las estructuras de colaboración con las que cuentan los Obispos en el ejercicio de su ministerio para el bien de la Iglesia universal y para el bien de los fieles de varias Iglesias particulares.

Sin embargo, conforme también a la naturaleza canónica propia de un Directorio, *Apostolorum Successores* no se limita a la sola presentación de las normas vigentes. En muchas ocasiones agrega determinaciones y especificaciones detalladas de esas normas, que he analizado a lo largo de la parte central de este trabajo. Aquí se encuentra, según mi parecer, el aporte más propio del Directorio, que brinda a los Obispos una visión actualizada de los instrumentos que lo ayudan en el ejercicio de su ministerio, con las indicaciones precisas para utilizarlos del mejor modo.

Respetando, por otra parte, la naturaleza administrativa propia de un Directorio, con estas determinaciones y especificaciones de la ley universal *Apostolorum Successores* no pretende modificar nada de lo que ya está legislado, sino simplemente brindar una ayuda a los Obispos para que estas normas alcancen la finalidad para la que han sido promulgadas, que no es otro que el fructífero desempeño del ministerio de los Obispos, servidores del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo¹³⁸.

138. Cf. SÍNODO DE LOS OBISPOS, *X Asamblea General Ordinaria*, 30/09 a 27/10/2001, dedicada al ministerio episcopal con el tema *El Obispo servidor del Evangelio de Jesucristo para la esperanza del mundo*.

EL CONCEPTO DE LAICIDAD
REFLEXIONES ACERCA DE LA LAICIDAD. SU RELACIÓN CON
EL CANON 207 § 1 Y CON LA AUTONOMÍA EN EL DERECHO
PÚBLICO ECLESIAÍSTICO

Ariel D. Busso

SUMARIO: I.- El léxico usado. II.- Algunos puntos históricos. III.- Significados históricos en el cristianismo. IV.- El movimiento de la modernidad. 1. La laicidad del estado. 2. La laicidad de la ética. V.- ¿Una o varias concepciones de Estado laico? VI.- Laicidad como autonomía. VII.- Para un concepto de laicidad pacífica.

I. EL LÉXICO USADO

El diccionario de la lengua española señala, en la voz laico, diferentes acepciones, no siempre completas, pero todas comprensibles.

En una primera acepción, el término laico, hace referencia a una categoría de fieles en la Iglesia. Son aquello que no son clérigos, que no han recibido el orden sagrado de los cuáles se distinguen¹.

En este sentido se trata de la definición de un estado de vida en el interno de la Iglesia. Al no tener ningún elemento de especificación después del

1. Cf. can. 207 § 1.

bautismo, no forma ningún tipo particular de fiel, sino que se identifica, de suyo, con la misma categoría de fiel sin más y sin otra circunstancia particular.

En una segunda acepción, el término laico también sirve para designar una diferencia dentro de los miembros de los institutos de vida consagrada. Es una presencia de léxico que podríamos llamar de aplicación relativa, pero que existe al fin. Se llaman laicos a los que en un instituto de vida consagrada religioso han emitido los votos pero no han recibido el orden sagrado. En algunos institutos, primitivamente, se les llamaban “hermanos conversos”. Son religiosos pero no clérigos. La diferencia con la primera acepción es que mientras que aquella afecta a la estructura jerárquica de la Iglesia, ésta no cambia esencialmente², aunque pertenezca a una condición canónica propia.

Siguiendo siempre en este campo, no se usa “laico” sino “secular” o “diocesano” para designar a los clérigos que no son religiosos. Los clérigos seculares, que son los que se dedican a los *negotia ecclesiastica* se diferencian de los que emiten votos por la *separatio a mundo*, según la propia índole del instituto de estos³. Así el término laico no se usa en este sentido, sino que el apropiado para esta distinción es el de “secular”.

Avanzando en el léxico usado en el ámbito moderno, el término laico pasa a significar el de “no confesional”, según una modalidad que pasa por muchas interpretaciones según el sustantivo con el cual se lo acompaña. Así, por ejemplo, puede hablarse de Estado laico, enseñanza laica, moral laica, partido laico, cultura laica, etc.

Si bien la acepción moderna es genérica, sin embargo es clarísima: laico es cada uno de estos ambientes de la realidad en cuanto no asume como propio fundamento el elemento religioso.

En algunos países, como en Italia por ejemplo, el uso de la expresión “partido político laico”, se introdujo para indicar a aquellos partidos que no sólo no tienen una inspiración religiosa o alguna referencia a lo religioso, sino que también carecen de otra ideología de base, transformándose así en pragmáticos. En este particularísimo sentido, el término es usado en un sentido más estricto que los que la modernidad usa en forma global.

Algunos utilizan el vocablo “laico”, también para indicar al “no competente” en algún determinado trabajo u oficio. En el castellano culto se usa el derivado “lego”; en sentido más popular se usa más bien “profano” que, en el fondo, quiere decir lo mismo: alguien que no sabe en una materia de-

2. Cf. can. 207 § 2.

3. Cf. can. 607 § 3.

terminada, en el ámbito de los valores o del saber. En este nivel de lenguaje, el reclamo está en la implícita referencia al significado del término “clérigo”, como hombre docto o intelectual, o simplemente recordando el simple pasado histórico de saber leer y escribir una o varias lenguas.

De todas estas acepciones anteriormente citadas, hacen inferir que el término “laico” no es de significado unívoco y determinado, sino que se especifica en el contexto en el cual el término se encuentra usado. Se trata más bien de un significado analógico, de esa analogía que los escolásticos llamaron de proporcionalidad, donde la unidad es solamente formal, es decir de relación al término usado.

En todo caso, el uso vigente de “laico”, en todas y en cada uno de los casos, es utilizado en su expresión, que podríamos llamar negativa. No se trata de un negativo en relación a un juicio de valor, a una afirmación axiológica, sino semántica y solamente así. De hecho, existen varias palabras usadas de ese modo, como por ejemplo cuando se dice “inocente”, haciendo referencia a que el acusado no hizo aquél mal que se le acusa y por eso es “*non nocente*”. El negativo “laico” es lo contrario al positivo “sacro”, tanto en su acepción estricta como en la amplia, según se ha visto. El uso común deja suelto a muchos cabos, así entendidos, pero resuelve en la práctica una realidad que podría tornarse inexpresable. De todos modos las expresiones son nada peyorativas y tal vez sepultan alguna visión negativa que podría haber existido en la antigüedad.

II. ALGUNOS PUNTOS HISTÓRICOS

Recorriendo la historia es posible ver como el uso del término sufrió los vaivenes de significados posibles.

Existen algunos trazos de laicidad aún en el seno de esas sociedades pre modernas donde la religión lo envolvía todo. Si bien el término laico correspondía para designar al no-clérigo, también significaba de algún modo la no pertenencia al mundo religioso.

En algún aspecto, el término estaba dirigido a la exigencia de realizar el derecho a lo sagrado, pero sin dejarlo monopolizar por “una casta sacerdotal”. Pensemos sobre todo en la tensión entre sacerdocio y profetismo en el Antiguo Testamento⁴.

4. Cf. X. LEÓN-DUFUR, *Vocabulario de Teología Bíblica*, Barcelona (1965).

En otro aspecto, más cercano a nuestra propia historia, la referencia a la laicidad es el de una presencia de las dimensiones laicas, es decir no fundadas religiosamente, en la misma cultura religiosa. En muchas religiones, concomitante al sentimiento complejo y a las prácticas que se inspiran a este sentimiento y al mito correspondiente, existieron prácticas que, aún siguiendo un cierto sustrato religioso, representaron fenómenos de una secularización o laicización latente. Se trataba de esos fenómenos que, con tentativos de dominar la realidad, al menos en la intención, anticiparon procedimientos propios de la ciencia o de la técnica contemporáneas.

III. SIGNIFICADOS HISTÓRICOS EN EL CRISTIANISMO

Para encontrar los verdaderos significados históricos es necesario entrar en el ámbito del cristianismo. Con su llegada, nace la idea de una sociedad distinta de la política –en lo que respecta a sus fines y a sus medios– no sufragánea a los poderes temporales. El llamado “dualismo cristiano” encontró su punto de referencia en diversos textos del Nuevo Testamento que evidencias sobre todo, tres aspectos⁵:

El primero es cuando se subraya que existen “deberes diferentes” según la actividad de que se trata. A ello se refiere cuando se cita “Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios”⁶.

El segundo hace referencia a los textos de Pedro y Pablo que mandan al cristiano a obedecer a la sociedad civil en los asuntos que le competen⁷.

El tercero está relacionado con el segundo. Precisamente porque Dios es la fuente de todo poder, los deberes de la autoridad que son contrarios a su voluntad no deben ser obedecidos. Así, Pedro y Juan, conminados por el Sanedrín a no predicar a Jesucristo, ellos respondieron con ese argumento⁸.

El cristianismo llevó a la religión desde la expresión del sentimiento nacional de un pueblo a un hecho individual y paralelamente universal.

Fue un hecho individual porque representó principalmente un problema de conciencia, una manifestación de la interioridad del hombre. Las religiones paganas identificaban, en las divinidades, las necesidades, las vir-

5. Cf. V. PRIETO, *Diritto dei rapporti tra chiesa e società civile*, Roma (2003) pág. 23.

6. Mt. 22,21; Mc 12,17; Lc 20,25.

7. Cf. Rom. 13,1-7; 1 Pe 2,13.

8. Cf. Hech. 4,19; 5,29.

tudes, las aspiraciones y hasta los hechos negativos de la existencia y de las fuerzas naturales; el cristianismo, en cambio, identificó en la divinidad todas las cualidades resaltables del espíritu en oposición a la materialidad del hombre. El cristianismo, entendido como expresión de la conciencia, llevó a redimensionar los problemas terrenales por su consideración de esta vida como simple tránsito a una realidad ultraterrena.

Paralelamente, el cristianismo se transformó en un hecho universal, porque reunió a todos los hombres más allá de la pertenencia a razas, a lenguas y a cualquier frontera. Superó, de este modo, la concepción nacionalista de la religión transformándose en un fenómeno universal.

La relación existente hasta este momento, entre política y religión, fue cambiada radicalmente. El cristianismo afirmó el *principio dualístico*: el gobierno de las cosas terrenas no pertenece solamente al poder político, como entidad que reasume en sí misma cualquier interés o valor humano; al poder político le pertenece el gobierno únicamente de las cosas terrenas, mientras que a la Iglesia le pertenece el gobierno de las espirituales. Es la proclamación de la idea autonómica de la religión con respecto a la política.

El *principio dualístico* fue prontamente elaborado por parte de los Padres de la Iglesia basado en la frase evangélica "Dad al Cesar lo que es del Cesar y a Dios lo que es de Dios"⁹, cuya interpretación fue siempre controvertida porque trajo también consigo el problema de la libertad de la Iglesia. Se trataba en este caso de establecer hasta qué punto el ejercicio de libertad de cada uno individualmente no violaba el poder político.

Otro principio que se tomó como base fue la actitud de Jesús delante de la autoridad civil, especialmente en el diálogo con Pilato. Cuando éste le preguntó, con insistencia: "¿Tu eres el Rey de los Judíos?", Jesús al final respondió: Mi Reino no es de este mundo... Mi Reino no es de aquí abajo". Entonces Pilato volvió a preguntarle "¿Entonces tu eres Rey?" a lo que Jesús respondió "Tu lo dices, yo soy Rey; por esto he nacido y por esto he venido al mundo..."¹⁰.

Existe un Reino cuya soberanía es diferente de la soberanía temporal, una autoridad y una ley distinta a aquella que rige el mundo. El cristiano comenzó a sentirse ciudadano de dos ciudades: a la celestial y al mismo tiempo a la terrena¹¹.

9. Cf. Mt. 22,21.

10. Jn. 18,28-37.

11. Cf. Carta a Diogneto, cap. 5, I-VI, I.

Este principio ponía también de frente también a interesantes problemas referentes al individuo tomado en su singularidad. Antes del acontecimiento cristiano, el hombre, obedeciendo las leyes de la *civitas*, obedecía contemporáneamente también las leyes de la religión, en virtud del monismo existente. Con el cristianismo, en cambio, el hombre se transforma como “cortado en dos”, dividido entre la obediencia que debía a las leyes del Estado y la obediencia que debe a las leyes de Dios. No pocas veces las primeras contrastaron con aquellas de la fe y el hombre tuvo necesidad de elegir, consciente que obedeciendo a una se encontraba automáticamente violando otra. El *principio dualístico* fue fundado en una disparidad de valores, en una desigualdad de poderes que creará con el correr de los siglos notables motivos de fricción entre la Iglesia y el poder civil¹².

De la existencia independiente de los dos órdenes diferentes, pero comunicados entre ellos, se pueden sacar una buena lista de consecuencias y circunstancias históricas. Pero lo que interesa en esta reflexión es precisamente, que si tal es la base del cristianismo no resulta difícil inferir que, el término “laico”, surge de las filas cristianas, o más aún, que es de cuño netamente cristiano, aunque sea usado *in vulgo* para referirse a lo semejante en otras religiones¹³.

El término “laico” se traduce del griego *laicos* que, a su vez, viene de *Laos*, es decir “pueblo”. En este contexto y en un primer momentos, en el Nuevo Testamento, *Laos* es la Iglesia, en cuanto “pueblo santo de Dios”. Pero la significación de *Laicos*, tuvo rápidamente, en la tradición cristiana, el significado de no perteneciente al *coetus sacerdotal*¹⁴.

Es decir que, entre el lenguaje neotestamentario de *Laós*, como significado de todo el pueblo de Dios en cuanto pueblo elegido y santo, y la tradición patristica donde el adjetivo *Laicos* tiene un sentido de designar al no clérigo, sin cambiar el significado profundo, hay una etimología restringida. Después de san Jerónimo, citado por Graciano¹⁵, la palabra “laico” significó “pueblo” (*Laos*).

12. Cf. A. D. BUSO, *La Iglesia y la Comunidad política*, Buenos Aires (2000).

13. En la terminología budista existe también el término “laico”, para indicar impropriamente al que no es monje (Cf. P. Poupard, *Grande dizionario delle religioni*, Casale Monferrato (2000) 3º pág. 1150.

14. Cf. I. DE LA POTTERIE -S. LYONNET, *La vita secondo lo spirito condizione del cristiano*, Roma (1967) pág. 15-34.

15. Cans. XII, q.I c. 7.

En la Edad media la distinción se polarizó más y más, hasta usar expresiones tales como “carнаles” y “espirituales”. Los primeros eran aquellos que formaban parte de una situación terrenal, en contraposición con los “espirituales” que vivían en el campo de lo que llamaban “verdadero”. De estos últimos formaban parte los sacerdotes y los monjes. Estos, pertenecen al ámbito específico de la espiritualidad cristiana con la *fuga mundi* (renuncia al matrimonio, a la propiedad, a la autogestión) para dedicarse exclusivamente a la búsqueda y a la contemplación de Dios. Para los “carнаles”, en cambio, la pertenencia a lo sagrado por la inmersión producida por el bautismo, no lo rescataba plenamente de su pertenencia a lo profano y los “condenaban” a la vida del mundo con todas sus consecuencias.

Estos momentos funcionales crean en el interior del cuerpo eclesiástico esta fuerte diferenciación que atraviesan los siglos, al menos en el catolicismo.

Hasta los siglos XIII y XIV se perdía la condición de laico, para adquirir la de clérigo, por la recepción de las órdenes menores. Después de esta época fue la recepción de la tonsura la que inaugura la cléricatura. En el medioevo, un gran número de laicos fueron asimilados a los clérigos, en vista de hacerlos participar del *privilegium fori*, tal como los religiosos de ambos sexos, los conversos y los oblatos que seguían reglas religiosas y llevaban el hábito monástico. También incorporaron a los servidores de los clérigos, los beatos y, en algunas provincias los miembros de la tercera orden franciscana, los peregrinos, los penitentes, los cruzados, los estudiantes de universidades, en algunos casos¹⁶.

A romper esta consideración, en el pueblo creyente, fue la llamada Reforma. Estas ideas, durante el siglo XVI, fueron irrumpiendo de manera abrupta, como sucedió en algunas regiones alemanas y francesas, o lentamente, introduciéndose aún en la legislación secular de otros pueblos europeos y americanos.

Podría decirse que, en la Reforma, este cambio de la noción medieval, tiene tres circunstancias diferenciales:

En primer lugar, el del sacerdocio. Del sacerdocio específico se subrayó, en cambio, el sacerdocio universal de los fieles. Ciertamente que aún en la Reforma permanecen los pastores, pero éstos –tal como se denomina

16. Cf. R. NAZ, *Dictionnaire de Droit canonique*, T VI, París (1957) pág. 328.

el término, a diferencia de “sacerdotes” –no constituyen una cualificación ontológica de la persona con la recepción de un sacramento que lleva un carácter indeleble. Se trata, más bien, de un “ministerio”, de un servicio, de unos a otros en la comunidad.

En segundo lugar, el rechazo del monaquismo y la instauración de la ascesis mundana. El creyente, no necesita la *fuga mundi* para dedicarse a Dios, sino que practica la obediencia a Dios en el trabajo diario, en el ejercicio de la profesión y de este modo vive la propia vocación cristiana¹⁷.

En tercer lugar el fin de la contraposición entre “Iglesia docente” e “Iglesia discente”, con el libre examen de la Sagrada Escritura. Esto no significa, de suyo, “lectura arbitraria”, sino que cada uno traduce la concepción acerca de que tiene el Espíritu que lo ayuda a leer la Biblia. Esta, a su vez, tiene un sentido objetivo –*interpres sui ipsius*– que se ofrece a todo el que posee una honesta preparación y no necesita de Magisterio alguno.

Estas rupturas, en la Edad moderna, por una serie de razones complementarias, verificaron complexivamente un proceso contrario, es decir una mayor condensación y rigidez en los componentes de clericalización en la Iglesia católica. Recién en la centuria del mil novecientos se encuentra, en la teología católica una revalorización evolucionada y sistemática del estado laical, sobre todo en Francia¹⁸.

El Código de Derecho Canónico de 1917 toma algunas consideraciones medievales que quedaron, a través del Concilio de Trento, en el concepto de laico y clérigo. Eran asimilados a los clérigos, aún los que no eran tonsurados, los religiosos, incluyendo los novicios¹⁹.

El Concilio Vaticano II realizó, con nueva sensibilidad, el estudio de lo terrestre y acentuó la necesidad de la presencia de la Iglesia en el mundo. En sus textos corresponde a los laicos a cuidar la realidad temporal, sin contraponer la realidad espiritual a través de lo que se llamará *consecratio mundi*²⁰.

17. En alemán “vocación” (*Berufung*) y “profesión” (*Beruf*) tienen la misma raíz etimológica.

18. Cf. J. MARITAIN, *El humanismo integral*; G. THILS, *Teología de la realidad terrestre*; Y. CONGAR, *Valores para una teología del laicado*, por nombrar algunas obras de fuste.

19. La tonsura es el momento del cambio del laicado a la clericalura, pero el can. 614 reconocía a los religiosos los privilegios clericales enunciados en los cáns 119-123, privilegio que justificaban las obligaciones particulares enunciadas en los cáns. 124-142 que le eran comunes con los clérigos (Cf. R. NAZ *op. cit.*, pág. 328).

20. “Dado que Cristo Jesús, supremo y eterno Sacerdote, quiere continuar su testimonio y su servicio por medio de los laicos, los vivifica con su Espíritu y los impulsa sin ce-

Ahora bien, a pesar de que nuestro tema no es el laicado sino la laicidad, este recorrido por la diferenciación interna deja un poco más de luz en la relación laico-*laos*. No se trata de una simple cuestión de palabras, sino el modo de participación del ministerio, tanto en sentido estricto (el del orden sagrado) como en sentido amplio, por la fuerza del sacramento bautismal.

IV. EL MOVIMIENTO DE LA MODERNIDAD

La laicidad, en la contemporaneidad, no tiene como causa principal ni accidental, el concepto teológico analizado, aunque haya influido en algún grado. Actualmente es el fruto del proceso de “laicización”, es decir de la progresiva disminución del influjo de la religión –en algunos casos extinción– sobre la vida del individuo y de la sociedad. Un fenómeno típico en los países cristianos pero, que sorpresivamente, fue *in crescendo* en otras sociedades donde otra religión es mayoría.

Dos consecuencias ligadas entre sí surgen de esta trama de la modernidad: la laicidad del Estado y la laicidad de la ética.

1. La laicidad del Estado

El largo y sanguinario período de las guerras de religión en Europa fue el principal causante histórico de la laicidad del Estado. La unidad monolítica católica sirvió de base para la convivencia social en la cristianísima *societas medievalis*. Las horas canónicas marcaban el tiempo y la división del día; las campanas de los templos eran las únicas voces que llamaban y reunían, los edificios eclesiásticos continuaban en el centro de los poblados y reflejaban así el espíritu teocéntrico de sus habitantes. Pero la división de

sar a toda obra buena y perfecta. Pues a quienes asocia íntimamente a su vida y a su misión, también les hace partícipe de su oficio sacerdotal con el fin de que ejerzan el culto espiritual para gloria de Dios y salvación de los hombres. Por lo cual los laicos, en cuanto consagrados a Cristo y ungidos por el Espíritu Santo, son admirablemente llamados y dotados, para que en ellos se produzcan siempre los más ubérrimos frutos del Espíritu. Pues todas sus obras, sus oraciones iniciativas apostólicas, la vida conyugal y familiar, el cotidiano trabajo, el descanso del alma y de cuerpo, si son hechos en el Espíritu, e incluso las mismas pruebas de la vida si se sobrellevan pacientemente, se convierten en sacrificios espirituales, aceptables a Dios por Jesucristo (cf. 1Pe 2,5), que en la celebración de la Eucaristía se ofrecen piadosamente al Padre junto con la oblación del cuerpo del Señor. De este modo, también los laicos, como adoradores que en todo lugar actúan santamente, consagran el mundo mismo a Dios” (LG n° 34).

los credos en la Edad moderna en diversas comunidades, católica y protestante, más aún, católica, luterana, anglicana, calvinista, zwingliana, husita, sólo por nombrar las más numerosas y notables, que se hostigaban entre sí con discursos y armas, hacía imposible mantener el mismo fundamento para la paz. Para salir de este conflicto, la contemporaneidad realizó un movimiento, una traslación hacia una base de relación social sin referimiento religioso.

El Estado laico es, en este sentido, un involuntario producto histórico de las formas de prácticas de la fe de un pueblo. Las variantes del objeto de fe fueron incapaces de mantener, no sólo la unidad social, sino también de gestionar la diversidad en forma pacífica.

Ahora bien, si esto fue así tal como se ha dicho, lo fue sólo en un sentido. El Estado laico fue consecuencia de una prospectiva más general, que algunos la denominan “antropológica”.

Para Thomas Hobbes, por ejemplo, la guerra entre los hombres es más antigua y más perenne que la guerra de religión. Se trata de la confrontación del “hombre contra el hombre”. Cada individuo es un cúmulo de intereses y estos se encuentran necesariamente frente a los intereses de otro individuo. Así, cada individuo es virtualmente un “lobo” y la convivencia entre individuos es virtualmente siempre un estado de guerra. De acuerdo a esta visión, la teoría del Estado consiste en un “contrato social”, según la cual, está en el interés del individuo renunciar parte de sus propios intereses para obtener, en cambio, una coexistencia pacífica. Es decir, se encuentra en el interés de todos, buscar un acuerdo, renunciando cada uno al uso de la fuerza como un instrumento para hacer prevalecer sus propios intereses. El único detentor de la fuerza es, por ello, el Estado, garantizando mediante la sanción, la convivencia y la paz social. El Estado puede encarnarse en un individuo (el rey) o en una oligarquía o en un conjunto de representantes de la población. La sanción es la única modalidad que permite el desarrollo de los intereses dentro de un espacio limitado pero seguro.

Esta noción de Hobbes, exagerada por algunos hasta identificar lo esencial humano con el “egoísmo”, fue difundida y acatada en las principales cátedras de la teoría del Estado.

Esto originó una concepción y una práctica del Estado laico que podría delinearse en dos niveles distintos, con mucho en común entre sí. Por un lado, “laico” quiere decir “no religioso”; por otro quiere decir “basado en la razón”, es decir sobre la búsqueda de la naturaleza humana, naturale-

za de por sí conflictiva e individualista. La creación de un principio de poder reconocido por todos y que se transforma en efectivo por el ejercicio exclusivo y legítimo de la fuerza, resuelve y evita las posibles guerras por los intereses que cada uno defiende de sí mismo. En el primer nivel la expresión es en sentido negativo, tal como se dijo anteriormente, y tiene resabios de la diferenciación medieval; en el segundo, en cambio, se trata de la búsqueda de otro fundamento donde apoyar la teoría.

En este caso, el Estado laico es algo más profundo que en el primer caso, ya que se trata de un concepto de "naturaleza humana" concebida del todo distinto al pensamiento cristiano. Es la razón, el núcleo del ser humano y a la cual se debe referir la relación social, y no el *esse christianus* de la sociedad anterior. No se trata de una cuestión histórica solamente, sino un giro de muchos grados hacia una concepción antropológica distinta.

2. La laicidad de la Ética

La exigencia y la elaboración de una ética laica nacen de instancias diferentes a las de la laicidad del Estado. La división de la cristiandad también tuvo influencia en esta importante fuente de actuación social, pero no en la forma de guerra, de violencia física, sino por la desorientación que las comunidades sufrieron en la conciencia de los mismos creyentes. Una crisis de identidad creciente se transformó en una referencia, no ya al dogma institucionalizado de la confesión oficial, sino a la experiencia religiosa personal.

La explosión del relativismo ético tiene su origen en la convivencia de distintas referencias a las cuales debía formarse la norma subjetiva de la moralidad, es decir la conciencia. Confiar el propio comportamiento a una inventiva individual, es una clara consecuencia de la no aceptación de un dogma heterónomo.

Esta sustitución del juicio magistral por el individual, es una patente imagen de la confusión del término *cum scire*, con el que se identifica, a la subjetividad iluminada no por cualquier razón, sino por la *recta ratio*.

Sin embargo, la sustitución fue efectiva en los hechos.

"La conciencia es siempre el punto de encuentro de una situación que es mía y que solicita mi juicio, con un valor que pide encarnarse: este valor se me aparece como el valor que habrá que realizar o que habría sido necesario insertar en mi existencia. De este modo, la conciencia es así la evaluación de una unidad persona que se construye en el esfuerzo y la fidelidad, o

de un desgarramiento que se vive en la falta. De todos modos, es siempre la confrontación entre la generalidad de la ley y la complejidad del caso concreto. La apreciación que deriva de esta confrontación es su obra”²¹.

Esta conciencia frente a la disgregación del pensamiento unitario medieval, buscó la sustitución del dogma por el dictamen personal.

Otro motivo de la crisis, fue el encuentro, en el siglo XVI, entre la civilización, llamada “cristiana”, y otras distintas como el Nuevo Mundo, Asia... Civilizaciones que no sólo diferían del modo de vivir cristiano sino de las conocidas en el mundo mediterráneo. La conciencia cristiana recibe un enorme impacto al confrontarse con otros mundos de pautas sociales diametralmente opuestas. Se trataba de un descubrimiento de seres humanos civilizados (al entender del sentido original del término y traducido por pensadores como Francisco de Vitoria, en su momento) con otras referencias morales, (basta pensar en la costumbre poligámica, en la concepción sociológica de familia, etc).

Este encuentro tiene como consecuencia una revisión del pensamiento en la civilización vigente hasta ese momento. Algunos pusieron en discusión el carácter ejemplar de la civilización europea y otros fueron más allá, considerando, a las nuevas, más válidas que ésta²².

Con estas novedades, el modelo ético buscó respuestas en una moral con nuevos fundamentos, desligado de la tradición y anclado en una realidad más “universal”. Lo encontró en la “naturaleza humana”, examinada racionalmente y sin una pizca de consideración acerca de su carácter de potencia obediencial de la sobrenaturaleza. Naturaleza y razón se transforman en los polos objetivo y subjetivo, respectivamente, de la moralidad humana. Ambas desligadas del ancla religiosa. Una “ética laica” comienza a ser sinónimo de “ética personal”, “ética ciudadana”, etc.

Sin embargo, luego de varias modificaciones con el correr de los siglos, esta concepción también sufrió considerables cambios. La conciencia no se encontró abandonada a la deriva relativista, sino que “la naturaleza” y “la razón” trataron de incluirse en una “instancia universal”, sobre una plataforma común, más profundo que cualquier diferenciación cultural, incluida la religiosa.

21. Cf. R. SIMÓN, *Moral*, Barcelona (1968) págs. 312-313.

22. Aún ahora este pensamiento atrae a más de un pensador de la historia y de la sociología. Los movimientos indigenistas utilizan frecuentemente esta dialéctica de oposición.

Este es el modo como se presenta la “ética laica”.

En todo esto es imposible no advertir el espíritu de “reivindicación” de la autonomía de lo humano frente a lo religioso, especialmente del cristianismo, que anima esta posición. Reivindicación que quiere decir, en este sentido, que la necesidad de sustituir a la religión cristiana con un fundamento racional de la ética, no es sólo un dictamen de la consideración de principios. No “debe aceptarse” de ninguna manera, se sostiene, que el fundamento de la ética sea un hecho externo al hombre, como lo es una religión revelada y la institución que la predica, la Iglesia. Se trata de una forma de adelanto en la “evolución del pensamiento” (o dicho con una frase atribuída a Kant), el “coraje de salir de la minoría de edad”, de la tutela de una autoridad externa, para asumir como personas adultas aquella autoridad que cada uno lleva dentro de sí, en su propia “naturaleza”, es decir la razón.

De este modo, la laicidad de la ética, así como la laicidad del Estado, responden a dos problemáticas, distintas entre sí, pero confundidas realmente en el obrar humano. De hecho, existe una amplia identificación entre ética social y ética política, y entre sociedad civil y Estado.

V. ¿UNA O VARIAS CONCEPCIONES DE ESTADO LAICO?

El Estado laico actual se volcó principalmente a la teoría del contrato social. Es evidente que un repaso de las legislaciones estatales de los dos últimos siglos precedentes, dan como resultado la radicalidad del fundamento racional, no religioso, en sus redacciones. Sin embargo, el “Estado laico” se ha alimentado secretamente —o no tan secretamente— de una tradición moral vinculada con la enseñanza cristiana secular, y muy lejos, a veces, de lo que la teoría del contrato social suponía en sus comienzos. La pregunta es: ¿Se trata de la existencia de una ética común que el cristianismo no inventó sino que sólo transmitió (y por eso perduró) o son resabios que la historia justifica a su tiempo?

La cuestión resulta mucho más compleja debido a que no sólo existe una sola concepción del Estado laico, sino que son varias. La noción de Hobbes, en la cual la única posibilidad de convivir pacíficamente es con un Estado fuerte, no es la única; sobre el plano teórico existen otras concepciones del contrato social. Locke reconoce en los hombres una recíproca benevolencia que los liga entre ellos, según un diseño perfecto del Dios creador, y que el pecado original no pudo borrar del todo. El contrato social no es,

de este modo, la antítesis de la naturaleza egoísta del hombre, sino el cumplimiento de la dimensión social que todavía hay en la naturaleza, aunque parcialmente practicada.

Estamos frente a dos mundos diferentes: por un lado el del hombre en guerra con el hombre y que sólo a través de un pacto producido por la racionalidad del interés puede realizar la existencia pacífica; y por otro en el cual el contrato social completa un conjunto de relaciones, una consistencia en el convivir que ya existe en el plano de la misma naturaleza humana y que, el cristianismo, difundió en su formulación más alta y específica.

Por ello, cuando se habla de "Estado laico" decimos las dos concepciones. De una parte un Estado que vive (o pretende vivir) sólo por la fuerza de su propia dimensión estatal, y, por otra parte, un Estado donde su dimensión se rige incorporando la tradición cultural histórica existente. Este es un paso que al occidente cristiano le cuesta armonizar y a veces también entender.

VI. LAICIDAD COMO AUTONOMÍA

La laicidad, entendida como autonomía, tiene una doble consecuencia. Por un lado, en el derecho canónico, de acuerdo al canon 207 § 1, se la traduce como no dependiente de la jerarquía en lo que es propio y peculiar de los laicos²³. A este respecto dice Viladrich: "Aunque en ocasiones los clérigos y los religiosos puedan aparecer insertados en asuntos temporales, incluso en el ejercicio de una profesión, tales apariciones son accidentales y excepcionales, ya que su vocación propia, en razón del ministerio sagrado o en virtud del testimonio escatológico, supedita la secularidad o la trasciende totalmente —caso de los sacerdotes o de los religiosos, respectivamente—. La autonomía secular, en cambio, es para el estado laical su nota principal; consiste en el puesto que el bautizado tenga en las tareas de construcción y transformación del mundo, considerando a éste no sólo como el ámbito espacio-temporal en el que se vive, sino como una realidad mistericamente relacionada con el orden que tiene a Cristo como a su centro. En este sentido, la vocación laical es un modo de autorrealización del fiel, en virtud del cual éste toma conciencia de la posibilidad de ejercer integralmente su sacerdocio común en el seno del mundo para recapitular a ese mundo en

23. Cf. LG. N° 31.

el Cristo total. La autonomía, en consecuencia, entra en la noción común de fiel, especificando un modo de autorrealización de aquélla y configurando una vocación típica, en la medida en que la Iglesia sabe que la suerte del mundo no le es ajena, sino que debe asumirlo cada vez más plenamente, razón por la que ciertos fieles –los laicos– informan el orden temporal con el espíritu evangélico mediante su inserción radical en el mundo”²⁴.

Por otro lado, debe entenderse, que las cosas creadas y la misma sociedad, gozan de leyes propias y de valores, que todo hombre, libre y responsable, debe descubrir y ordenar. Los vínculos que originan la familia, la amistad, la profesión, la ciudadanía, etc. conservan una autonomía propia, que el mismo pensamiento cristiano de llama “autonomía de los temporal”²⁵. De esta autonomía deriva la legítima laicidad del Estado.

La doctrina conciliar, al afrontar el problema de la convivencia entre las dos comunidades, puso de relieve que ella se realiza cuando existe recíproco conocimiento de autónoma soberanía en sus respectivos cambios. El ideal del “Estado laico” se caracteriza por la autonomía de la sociedad religiosa y de la sociedad civil y por lo tanto reconociéndose ambas incompetentes para ejercitar cualquier interferencia en el campo propio de la otra. El “Estado laico” no es el “Estado laicizante o laicista” por que éste es aquél que posee un régimen de neta separación entre los dos poderes y, frecuentemente, de hostilidad hacia la Iglesia.

Hoy se habla de Estado laico como sinónimo de neutralidad del Estado en materia religiosa e implica su separación de las instituciones religiosas.

La neutralidad que profesa de este modo el Estado, de ninguna manera consiste en neutralizar la vida religiosa en medio de la sociedad, ni mucho menos secularizarla, ni promover el agnosticismo de sus propios súbditos. Que el Estado sea aconfesional no significa que desconozca tampoco que los ciudadanos que forman parte de ese Estado, practican alguna religión; ni que los miembros del gobierno profesen su religión rindiendo el culto debido y respetando el orden de su conciencia.

Estas aclaraciones previas demuestran de qué modo el concepto de laicidad del Estado, considerado desde el punto de vista jurídico, se ha considerado, de hecho, como un principio equívoco que puede llevar a peligrosas conclusiones, especialmente si se lo eleva como principio supremo, por

24. P. J. VILADRICH, *Gran Enciclopedia Rialp*, T. XIII, Madrid (1981) pág. 857.

25. Cf. G et S n° 36.

ejemplo en una Constitución. Para que ello no ocurra es necesario acentuar que el papel central de la libertad religiosa no puede ser el simple resultado del principio de laicidad o neutralidad del Estado. La libertad religiosa es un valor integrante, pero no subordinado a la laicidad del Estado; en cambio, es perfectamente al revés como debe ser considerado: para garantizar la libertad religiosa –en todo su sentido– es que se habla de un Estado laico.

El principio de laicidad –o igualdad de los ciudadanos– considera a todos los individuos de un Estado como iguales en dignidad y derechos y no como “creyentes” de una u otra religión o de ninguna. Al mismo tiempo tratará a todas las confesiones, sin entrar a juzgar sobre la verdad o falsedad del credo que practica o si prefiere una con discriminación de otras. Desde el mismo punto de vista, significa también que no debe adoptar, mucho menos difundir, una posición negativa o perjudicial frente al papel de la religión, sin permanecer indiferente frente a las exigencias concretas e individuales en orden a satisfacer los intereses religiosos, del mismo modo que en cualquier otra materia.

Para que la laicidad del Estado sea “sana laicidad del Estado” se requiere que exista una adecuada noción de orden público y de bien común. Estos dos son, en definitiva, los criterios que debe seguir el Estado en una sociedad pluralista para que las iniciativas sean fruto o expresión genuina del ejercicio de la libertad. En la noción de orden público hay que incluir principalmente el de ordenamiento jurídico, porque es de la única manera para que los derechos fundamentales de la libertad de conciencia y de culto encuentren la tutela eficaz y positiva de sus contenidos esenciales. Y, al mismo tiempo, queden garantizados los límites necesarios.

De esto se trata cuando se habla de autonomía.

VII. PARA UN CONCEPTO DE LAICIDAD PACÍFICA

El concepto de laicidad a reflexionar en éstas páginas no constituyen reclinación a las innovaciones que esta doctrina aportó a la humanidad en estos últimos tiempos, especialmente en el siglo XX. En efecto, de las ya virtudes de la tolerancia recíproca de un tiempo, hasta la llamada a la unidad del género humano, a nadie se le escapa que se está más cerca del mensaje evangélico que antes. Sin embargo, aún es necesario avanzar positivamente a un concepto de laicidad que sea capaz de producir, no sólo la búsqueda de un pensamiento común, sino la “tranquilidad en el orden”.

Lo que la laicidad, especialmente la de una determinada orientación decimonónica (pero tal vez también actual), le cuesta aceptar, son particularmente los ritos, o todo lo que esté relacionado con ellos. El increíble tumulto provocado por el velo musulmán en la opinión francesa contemporánea, por ejemplo, es una ilustración reciente. Para una conciencia de este tipo de "laicidad", todo gesto debe ser dictado por una necesidad o por la razón. Y el rito, con sus derivados, de hecho no lo son.

Es claro que esta posición es prácticamente insostenible. En un célebre ensayo de los años setenta, Edward T. Hall²⁶ muestra que las actitudes más banales, las más cotidianas, como la distancia que separa a dos personas que se hablan de pie, son muy diferentes de un país a otro. Lo mismo sucede con otros ejemplos: la organización de los espacios de una habitación, el código de abrir o cerrar una puerta, el uso de las manos, de la mirada, etc. El hombre es un animal sociable, y manifiesta sin cesar su pertenencia a una sociedad por medio de comportamientos visibles, a menudo diferentes.

Esta muestra de Hall va más lejos aún. Pensemos simplemente que, en algunos países, la laicidad de la escuela pública, por ejemplo, llevó al uso de guardapolvos, a "igualar" externamente a todos para que nadie sobresalga por afuera a otro. Todos son iguales a todos y nadie es considerado distinto a nadie. Pero contrariamente a esta actitud, esto no ocurre en las organizaciones fuertemente organizadas, como los equipos deportivos, por ejemplo. Las organizaciones no funcionan correctamente sino en base de la confianza y esta virtud no opera, si los participantes no la comunican rápida y eficazmente. En los emprendimientos industriales o donde se fabrican e se nutren las riquezas materiales, todas fabrican o nutren tal vez un mismo producto, pero todas en modo diferente. Por lo tanto, es la consideración de cada hombre diferente a otro el que permite el verdadero concepto de eficaz *team*.

Bien lejos de desear que todos los hombres se parezcan, correspondería ayudarlos para que cada uno se instale en su paisaje, en su propia historia, en su memoria y al que desean.

Para que alguien pueda estar en todos lados es necesario que esté en alguna parte. Para que pueda existir la laicidad de paz, es necesario que exista la diferencia. Es cierto que existen elementos comunes capaces de colocar a los seres humanos en la misma línea, pero es necesario considerar

26. Cf. *La dimensión cachée*, Paris (1973).

las características peculiares. Sólo así se entiende a la laicidad como capaz de provocar concretamente la paz entre los miembros de una pluriforme sociedad.

Por todo ello, el concepto de laicidad, surgido del "siglo de las luces", que iguala a todas las religiones, al punto de no dejar visible diferencia alguna, es inadmisibile e ineficaz. Se trata del cambio de un culto oficial por otro.

Los dictámenes de la razón y de las posturas de reivindicaciones identitarias hacen surgir conclusiones diversas. Si bien los hombres tienen todos los mismos problemas, las soluciones son más bien locales que universales. Si bien es cierto que un Estado o sociedad no debe elegir como mejor doctrina a una religión frente a las demás, no puede pasar por alto que igualar a todas es crear otro culto oficial, el de la religión de los "iguales".

Una laicidad de paz es una sociedad donde cada uno tiene el coraje de encontrar sus propias respuestas y ayudar a los demás a encontrar las suyas. Le corresponde a la autoridad, por su ordenación al bien común, considerarlas y promoverlas, legislando para la diferencia.

ASOCIACIONES DE FIELES: DE LA RENOVACIÓN AL PORVENIR

Marcelo COLOMBO

SUMARIO: Introducción. I.- Naturaleza y alcances del derecho a asociarse en la Iglesia. II.- El derecho a asociarse en la renovación conciliar. 1. El cuadro de situación antes del Concilio. 2. El Vaticano II y su reflexión eclesiológica. 3. El derecho de asociación en el decreto conciliar Apostolicam Actuositatem. 4. El derecho de asociación en el decreto conciliar Presbyterorum Ordinis. III.- El derecho de asociación en el CIC 1983. 1. Un derecho de todos. 2. Hacia una definición y distinción de las asociaciones. a) Pluralidad de personas. b) Fines societarios. c) Estabilidad y organización. d) Actuación de la autoridad. IV.- El derecho de asociación en el reciente magisterio eclesial. V.- 5. Nuevos rostros y preguntas al asociacionismo. 1. La eficacia de la presencia asociativa de los cristianos en el mundo. 2. Encuadramiento canónico de las asociaciones ecuménicas de fieles. Conclusiones.

INTRODUCCIÓN

El fenómeno asociativo está presente en todas las manifestaciones de la vida humana. Dios, a imagen de la Trinidad, creó al hombre como un ser para la relación, para el vínculo, para la comunicación del propio don. La primera pareja humana, una en su diversidad y complementariedad¹, es un

1. JUAN PABLO II, *Mulieris dignitatem*, n. 7 ; CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta a los Obispos de la Iglesia Católica sobre la colaboración del hombre y la mujer en la Iglesia y el mundo*, nn. 5-8.

signo elocuente de este llamamiento del Creador a vivir en una dimensión de honda comunicación con otro ser humano. En el Antiguo Testamento, se establece una Alianza entre el Señor y su Pueblo, la muchedumbre de sus escogidos unidos en lazos de fe, de pertenencia cultural, de experiencias felices y dolorosas, todas ellas compartidas.²

Cristo llamó a los Doce y les confió su proyecto, para lo cual los formó y animó en común. Sin prescindir de la socialidad humana para confiarle el anuncio de su Reino, Jesús quiso reafirmar en los suyos aquella vocación primera a la fraternidad. La historia de la Iglesia nos trasmite con elocuencia el valor, la eficacia y la perdurabilidad de sus instituciones. En ellas, lo asociativo, al comienzo en forma germinal, después se convierte en una fuerza fecunda y generosa.

Hoy queremos plantearnos varios temas:

- a) La relevancia canónica del asociacionismo de los fieles, en un contexto general individualista que tiende a postergar lo comunitario;
- b) La eficacia de la presencia asociativa de los cristianos en el mundo y la posibilidad de la doble pertenencia de las asociaciones de fieles (al orden canónico eclesial y al orden jurídico de la sociedad).
- c) El encuadramiento de la actuación de las asociaciones ecuménicas de fieles. La comunidad internacional en su camino de reconocimiento y maduración del derecho de asociación, lo acogió en el art. 20 de la *Declaración Universal de los derechos humanos* (Organización de las Naciones Unidas, 1948³) y entre nosotros, en América, el art. 22 de la *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre*⁴ (Bogotá, 1948).

2. "(...) Quiso, sin embargo, Dios santificar y salvar a los hombres no individualmente y aislados entre sí, sino constituirlos en un pueblo que le conociera en la verdad y le sirviera santamente. Eligió como pueblo suyo el pueblo de Israel, con quien estableció una alianza, y a quien instruyó gradualmente manifestándole a Sí mismo y sus divinos designios a través de su historia, y santificándolo para Sí. Pero todo esto lo realizó como preparación y figura de la nueva alianza, perfecta que había de efectuarse en Cristo, y de la plena revelación que había de hacer por el mismo Verbo de Dios hecho carne (...)" Cf. C. VATICANO II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, n. 9.

3. "1. Todo individuo tiene derecho a la libertad de reunión y de asociación pacífica - 2. Nadie puede ser obligado a formar parte de una asociación." Cf. Art. 20, *Declaración universal de los derechos humanos*.

4. "Toda persona tiene el derecho de asociarse con otras para promover, ejercer y proteger sus intereses legítimos de orden político, económico, religioso, social, cultural, profe-

El C. Vaticano II ha reconocido el derecho de los fieles a asociarse con párrafos elocuentes que permitieron al texto del Código de 1983 (CIC 1983) explicitar los alcances de este derecho, las formas asociativas presentes en la Iglesia, los criterios distintivos y las exigencias formales para su existencia más allá de la voluntad primigenia de sus impulsores. No podemos negar que en este sentido, el CIC 1983 es tributario de la renovación conciliar que ha urdido a encontrar un sentido nuevo a muchas de las instituciones eclesiales a partir de una nueva eclesiología y la reflexión sobre el estatuto del *christifideles*, fundamentado radicalmente en la dignidad bautismal.

Instituciones totalmente nuevas, algunas que envejecen, otras que dejan de existir, o que se renuevan y llegan a adquirir un nuevo rostro..., síntomas y experiencias del fenómeno asociativo en la Iglesia que no deja de interpelarnos sobre el modo de seguir sosteniendo y apostando a lo que constituye una dimensión esencial del hombre, su condición de ser social, de ser en relación, condición dignificada, consagrada, elevada en el *christifideles*.

Al profundizar los textos conciliares y las normas del CIC 1983, queremos encontrar pistas que nos permitan mirar el fenómeno asociativo en la Iglesia como un camino fecundo para comunicar a los hombres, en la historia, la alegría del Evangelio. Queremos pensar en nuevas formas institucionales que revitalicen y fortalezcan el ministerio de una Iglesia siempre joven al servicio del Reino de Dios. El espíritu colegial del C. Vaticano II se ha manifestado transversalmente a todas las manifestaciones asociativas de la Iglesia contemporánea.⁵

I. NATURALEZA Y ALCANCES DEL DERECHO A ASOCIARSE EN LA IGLESIA

Antes de abordar los aspectos canónicos del derecho de asociación y desarrollar los desafíos que las experiencias asociativas le proponen al derecho de la Iglesia, considero importante trazar algunos elementos del panorama asociativo.

sional, sindical o de cualquier otro orden." Cf. Art. 22, *Declaración Americana de los Derechos y Deberes del Hombre*.

5. "Este espíritu se ha extendido asimismo entre los laicos, confirmando no sólo las organizaciones de apostolado seglar ya existentes, sino también creando otras nuevas con perfil muchas veces distinto y con un dinamismo excepcional." Cf. JUAN PABLO II, *Redemptor Hominis*, n. 5.

Nadie puede dejar de advertir en la Iglesia la honda significación eclesial que ha revestido el fenómeno asociativo, particularmente el surgimiento y crecimiento posterior de movimientos, especialmente de espiritualidad laical.

En materia de asociaciones en la Iglesia, la experiencia histórica se revela como una gran pedagoga dado que el asociacionismo en sus distintas formas, ha estado presente en las distintas etapas de la larga vida eclesial.

Desde las primeras comunidades cristianas imbuidas de un espíritu fraterno⁶ pasando por el surgimiento de las distintas formas de vida consagrada, las cofradías laicales asociadas al cultivo de formas de piedad o de irradiación espiritual o al servicio solidario de los indigentes, son signos elocuentes de la presencia del asociacionismo cristiano.⁷

El derecho a asociarse se funda en la misma naturaleza social del hombre, y encuentra su plenitud en el bautismo del que brota aquel derecho entendido como una atribución del fiel. No surge de una concesión de la autoridad, sino que corresponde plenamente a la naturaleza de la Iglesia como comunión entre todos los que creen en Cristo.⁸ De esta manera, el hombre llamado desde su misma condición natural al encuentro con los otros, halla en la posibilidad de asociarse, un vínculo que lo enriquece más allá de cualquier indigencia o necesidad. Estamos ante la sociabilidad fundada en el estatuto natural del ser humano.

Esa sociabilidad natural es elevada por Cristo que ha venido a llamar a los hombres a una nueva vida. Así, la sociabilidad sobrenatural de los fieles se fundamenta en su carácter cristiano. En el proyecto salvador de Jesucristo, los hombres son convocados como parte de un nuevo pueblo, iniciándose un nuevo período de la historia de la salvación, profundamente comunitario. Las imágenes bíblicas sobre la Iglesia, subrayan la dimensión comunitaria y solidaria que se establece entre todos sus miembros.⁹

El hombre se incorpora a la Iglesia por el bautismo y se relaciona con los otros hombres, sus hermanos, con quienes tiende naturalmente a vincu-

6. Cf. Ll. MARTÍNEZ SISTACH, *Las asociaciones de fieles*, Facultad de Teología de Cataluña, Barcelona 1987, pág. 12.

7. Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, El asociacionismo en la Historia de la Iglesia y en el ordenamiento canónico, en AA. VV. *Asociaciones canónicas de fieles*, Pontificia Universidad de Salamanca-Biblioteca de la Caja de Ahorros y M.P. de Salamanca, Salamanca 1987, 21-41.

8. Cf. G. GHIRLANDA, *Associazione di fedeli*, en *Nuovo Dizionario di Diritto Canonico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1992, pág. 52.

9. Cf. Ll. MARTÍNEZ SISTACH, *Las asociaciones de fieles*, 19-20.

larse, pero ahora en una dimensión transfigurada por el misterio de la Redención. Así deben entenderse las asociaciones de fieles que, en su realidad típicamente eclesial, están llamadas a realizarse en la comunión, con el reconocimiento y la tutela de la autoridad eclesiástica, de manera que sus miembros se incorporen a la misión de la Iglesia¹⁰ de la que forman parte y en la que son camino primero, según la voluntad de Cristo mismo.¹¹

Pero este derecho a asociarse, presupone y exige la libertad: Libertad para asociarse, libertad para no asociarse, libertad para dejar de pertenecer a una determinada asociación... Son todos aspectos que hacen al concepto cristiano del asociacionismo. Inclusive, dicha libertad asociativa presidirá la elección del fin o los fines que procurará una determinada asociación al momento de fundarse, en el marco más amplio del can. 298 CIC.

También toca a la Iglesia bregar por el reconocimiento y la tutela del derecho de asociarse de los fieles frente a la acción política de los distintos estados. Los ordenamientos jurídicos pueden presentar a veces severas restricciones a las posibilidades asociativas de los fieles. Si bien la libertad religiosa es una de las grandes conquistas de nuestro tiempo, nunca se insistirá suficientemente en la necesidad de asegurarla.¹²

El examen de la sociabilidad natural y la sobrenatural del fiel cristiano, su incorporación a la Iglesia y la dignidad y la libertad de los hombres,

10. Cf. G. GHIRLANDA, *Associazione di fedeli*, 52.

11. (...) El hombre que conforme a la apertura interior de su espíritu y al mismo tiempo a tantas y tan diversas necesidades de su cuerpo, de su existencia temporal, escribe esta historia suya personal por medio de numerosos lazos, contactos, situaciones, estructuras sociales que lo unen a otros hombres; y esto lo hace desde el primer momento de su existencia sobre la tierra, desde el momento de su concepción y de su nacimiento. El hombre en la plena verdad de su existencia, de su ser personal y a la vez de su ser comunitario y social —en el ámbito de la propia familia, en el ámbito de la sociedad y de contextos tan diversos, en el ámbito de la propia nación, o pueblo (y posiblemente sólo aún del clan o tribu), en el ámbito de toda la humanidad— este hombre es el primer camino que la Iglesia debe recorrer en el cumplimiento de su misión, él es el camino primero y fundamental de la Iglesia, camino trazado por Cristo mismo, vía que inmutablemente conduce a través del misterio de la Encarnación y de la Redención Cf. JUAN PABLO II, *Redemptor hominis*, n. 14.

12. (...) Este Concilio Vaticano declara que la persona humana tiene derecho a la libertad religiosa. Esta libertad consiste en que todos los hombres han de estar inmunes de coacción, sea por parte de personas particulares como de grupos sociales y de cualquier potestad humana; y esto, de tal manera que, en materia religiosa, ni se obligue a nadie a obrar contra su conciencia, ni se le impida que actúe conforme a ella en privado y en público, solo o asociado con otros, dentro de los límites debidos (...). Cf. C. VATICANO II, *Declaración Dignitatis humanae*, n. 2.

elevadas en Cristo, permite entender el llamado del hombre a cumplir junto a otros los fines de la Iglesia a través del ejercicio del derecho de asociación en el marco más amplio de la comunión eclesial.

La naturaleza eclesial del derecho de asociación exige que en la tensión bien común-bien personal de los fieles, deba primar la comunión. Así, el ejercicio de todo derecho, y en nuestro caso, del derecho de asociación, debe darse observando la comunión.¹³ Ésta se manifestará a través de los distintos modos de intervención de la autoridad, según los diversos tipos de asociaciones. Así lo señala el Concilio en oportunidad de referirse a los Consejos Pastorales de una diócesis.¹⁴

En ningún caso debe entenderse dicha actuación como una forma de restringir arbitrariamente la autonomía asociativa de los fieles, sino de sostenerla y promoverla en el marco de la comunión eclesial.

II. EL DERECHO A ASOCIARSE EN LA RENOVACIÓN CONCILIAR

Cuando pensamos en las instituciones eclesiales y su renovación a partir del C. Vaticano II, nada en la vida de la Iglesia y en las leyes que la regulan puede considerarse totalmente “nuevo” o del todo “viejo”.¹⁵ Nos será muy útil repasar antiguas instituciones para encontrar en ellas las huellas de una evolución doctrinal que más tarde llegarán a posibilitar las nuevas normas en materia de derecho de asociación.

1. El cuadro de situación antes del Concilio

La eclesiología preconiliar se caracterizaba por la importancia del rol de la jerarquía, que terminaba siendo protagonista casi excluyente de la vida eclesial. La iniciativa de los fieles y la libertad de asociarse tenían muy

13. “§ 1. Los fieles están obligados, incluso en su modo de obrar, a conservar siempre la comunión con la Iglesia.” Cf. can. 209 § 1 CIC.

14. En las diócesis, en cuanto sea posible, deben existir consejos que ayuden la obra apostólica de la Iglesia, ya en el campo de la evangelización y de la santificación, ya en el campo caritativo social, etcétera, cooperando convenientemente los clérigos y los religiosos con los laicos. Estos consejos podrán servir para la mutua coordinación de las varias asociaciones y empresas seglares, salva la índole propia y la autonomía de cada una. Cf. C. VATICANO II, Decreto *Apostolicam Actuositatem*, n. 26.

15. Cf. G. FELICIANI, *Il diritto di associazione nella Chiesa: Autorità, autonomia dei fedeli e comunione eclesiale*, en AA. VV. *Le associazioni nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1998, pág. 19.

poco lugar¹⁶ y sólo, en todo caso, como adhesión y seguimiento a estructuras ya aprobadas por la autoridad eclesial. El código pío benedictino de 1917 se refería a las asociaciones en los cáns. 684-725, y bajo el título XVIII, de la Parte 3ra., el can. 684 establecía

*Son dignos de alabanza los fieles que se inscriben en las asociaciones erigidas o al menos recomendadas por la Iglesia; pero huirán de las asociaciones secretas, condenadas, sediciosas, sospechosas o que procuran substraerse a la legítima vigilancia de la Iglesia.*¹⁷

Podemos advertir que no se trataba de un reconocimiento explícito del derecho de asociación como un derecho propio del bautizado. Un análisis somero de la norma permite advertir la limitación a la libertad de asociarse, entendida como adhesión a asociaciones ya creadas. Solamente se enuncia un derecho a inscribirse en asociaciones erigidas o recomendadas por la Iglesia; nada se dice de nuevas asociaciones. La parte final del can., con sus adjetivos y aún la recomendación de “huir” para el laico son tributarias de su época y mentalidad.

El can. 686 § 1 CIC establece que no cabe reconocer como asociaciones eclesiales las no erigidas o aprobadas por la legítima autoridad eclesiástica. El sistema distinguía pues, entre las *asociaciones eclesiásticas*, erigidas y aprobadas por la autoridad eclesiástica, a tenor de los cáns. 684-699, y las *asociaciones no eclesiásticas* o *laicales*. El sistema del código pío-benedictino dejaba así, fuera, a las asociaciones llamadas “laicales” y las sólo aprobadas.¹⁸

El panorama se enriquecería con la resolución *Corrientensis*, que abriría paso a una consideración más respetuosa de las asociaciones fundadas por laicos. Éste sería el único rescripto que serviría como fuente para el CIC 1983.¹⁹

En dicho texto, el 13 de noviembre de 1920, la Sagr. Congregación del Concilio admitió la iniciativa de los fieles en la constitución de asociaciones,

16. Cf. FELICIANI, *ibid.*, 20.

17. Cf. CIC 1917, can. 684.

18. Cf. G. GHIRLANDA, *Asociaciones*, 53.

19. Cf. OLIVER, *James Ecumenical associations. Their canonical status with particular reference to the United States of America*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999, 226.

regidas por estatutos propios bajo la dependencia de los Ordinarios. El caso propuesto se ocupaba de las Conferencias Vicentinas en la República Argentina. Esta institución, a nivel de Iglesia universal, se manifestaba con un extraordinario poder de convocatoria. Ciertamente la figura del fundador, Federico Ozanam, su carisma irradiado a un gran número de naciones y el celo de sus miembros tenían que ver con este crecimiento tan significativo. Estas Conferencias habían tenido desde su origen la forma jurídica de asociaciones laicales, pero sin haber adquirido nunca formal aprobación o erección eclesiástica.²⁰ Estas Conferencias nacían de acuerdos privados de fieles cuya finalidad asociativa era desarrollar iniciativas solidarias.

El impulsor de la consulta, el obispo de Corrientes, Argentina, se preguntaba sobre la relación del Ordinario con estas Conferencias, y si cabía una autonomía de éstas respecto de su autoridad. La perplejidad radicaba en la falta de una determinación jurídica eclesial para una institución que era muy apreciada inclusive por los Sumos Pontífices.

La autoridad eclesial evaluó largamente la historia de las Conferencias Vicentinas, su itinerario institucional en otros países, para concluir admitiendo la posibilidad para los bautizados de establecer a partir de un acuerdo privado, asociaciones para realizar aquellos fines propios de la Iglesia, particularmente los relacionados con la solidaridad, la asistencia, la ayuda a los más necesitados. No obstante esto, se señalaba la competencia del ordinario sobre dicha sociedad, manifestada en el derecho y el deber de vigilancia y de cuidar que en ella nada atente contra la fe y las costumbres y para el caso de verificarse abusos, en la potestad disciplinaria.²¹

Para algunos autores se trató del comienzo de una nueva toma de conciencia del derecho de asociarse como de un derecho natural²² al admitir la existencia de asociaciones piadosas solamente constituidas por laicos, que se rigen por estatutos propios y que solamente están sometidas al Ordinario, por estar formadas por fieles cristianos, para la disciplina de la fe y las costumbres.²³

Restaba un largo camino para delinear el panorama de un asociacionismo eclesial amplio, como lo conocemos hoy, con igualdad de posibilida-

20. *Ibid.*, 228.

21. Cf. S. CONGREGACIÓN PARA EL CONCILIO, *Resolución Corrientensis*, en *Leges Ecclesiae*, volumen I, n.301, págs. 335-339.

22. Cf. A. DÍAZ-DÍAZ, *Derecho fundamental de asociación en la Iglesia*, EUNSA, Pamplona 1972, 34.

23. *Ibid.*, 56.

des para todos los fieles en materia de fundación y erección de asociaciones, en el marco de la comunión eclesial.

2. El Vaticano II y su reflexión eclesiológica

El Concilio Vaticano II abrió un curso de una fecundidad tal que su comprensión y aplicación en el día a día eclesial llevará más tiempo que otros concilios.²⁴ El estatuto jurídico del *christifideles* traducirá en términos canónicos esta señalada renovación conciliar.

En la etapa ante-preparatoria del Concilio, mientras muchos obispos recelan frente a la iniciativa en materia de derecho asociativo, varias universidades aceptan la iniciativa laical en relación con el orden temporal, y alguno de los votos pide la declaración explícita del derecho de asociación.²⁵

Mientras la constitución *Lumen Gentium* (LG) se refiere a los laicos, convocados a participar de la misión del Pueblo de Dios²⁶, *Apostolicam Actuositatem* (AA) fundamentará doctrinalmente el derecho a asociarse, *Presbyterorum Ordinis* (PO) se ocupará del asociacionismo clerical. En *Christus Dominus* (CD), los obispos son instados a promover y favorecer las asociaciones en vistas a *conseguir una vida más perfecta, anunciar a todos el Evangelio de Cristo, promover la doctrina cristiana y el incremento del culto público, buscar los fines sociales o realizar obras de piedad y de caridad (...)*²⁷

3. El derecho de asociación en el decreto conciliar *Apostolicam Actuositatem*

El C. Vaticano II se refiere a los laicos con suma confianza y aporta un criterio renovado al examinar la posibilidad de iniciativas por parte de éstos a partir de sus servicios y carismas.

24. Cf. L. ÖRSY, *The Church of the Third Millennium. An Exercise in Theological and Canonical Imagination: en Praise of Communion*, en *Studia Canonica* 38(2004)1, 11

25. Cf. A. DÍAZ-DÍAZ, *Derecho fundamental de asociación en la Iglesia*, págs. 85-86.

26. "(...) los sagrados pastores saben que ellos no fueron constituidos por Cristo para asumir por sí solos toda la misión salvífica de la Iglesia cerca del 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 común." Cf. C. VATICANO II, Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen Gentium*, n. 30

27. Cf. C. VATICANO II, Decreto *Christus Dominus* sobre el ministerio pastoral de los obispos, n. 17.

Un entero decreto conciliar asumirá la temática vinculada el apostolado laical y valorará positivamente la actividad asociada. El 18 de noviembre de 1965 y con el voto favorable de 2201 padres conciliares y sólo 2 votos negativos, nace *Apostolicam Actuositatem*.²⁸ En materia de derecho de asociaciones, no podemos obviar el punto de partida para la elaboración de dicho Decreto, el *Schema Decreti de Apostolatu laicorum*, aprobado por Juan XXIII para su estudio por los padres y la discusión en el aula conciliar. Allí se sostenía la importancia de las formas asociadas de apostolado con sujeción a las orientaciones de la autoridad eclesiástica, a quien se reconoce la competencia para erigir dichas asociaciones. El *Schema* reconoce en su número 13 la libertad de los laicos para organizar asociaciones en un marco de comunión que no suponga una uniformidad, evitándose la dispersión de fuerzas.²⁹ Dos enmiendas significativas se introducirán en el texto propuesto: en lugar de la *libertad asociativa*, se hablará de *derecho*, y el verbo *organizar* se reemplazará por las acciones de *fundar* y *dirigir*, para determinar con precisión el rol del laicado en la materia.³⁰

El decreto conciliar fundamenta el derecho de asociarse en las razones de naturaleza humana y cristiana que expresan simultáneamente la comunión y la unidad eclesial. Igualmente, destaca los ámbitos comunitarios donde puede ejercerse este apostolado asociado: las familias, las parroquias, las diócesis y aquellos grupos espontáneos donde se reúnen. Las asociaciones apostólicas tienen una eficacia duradera en frutos y forman con mucha competencia a sus miembros.³¹ Luego de destacar como las más importantes a las asociaciones que favorecen y alientan el crecimiento de la unidad entre fe y vida de sus miembros, el Concilio insiste en que las asociaciones no se establecen para sí mismas sino en relación con la misión testimonial y salvífica de la Iglesia, de la cual reciben su fuerza y capacidad de signo.³²

28. Para analizar las vicisitudes que llevaron a dicha aprobación definitiva, los votos y enmiendas, véase la completa reseña de A. DÍAZ-DÍAZ, *Derecho fundamental de asociación en la Iglesia*, págs. 105-133.

29. Cf. A. DÍAZ-DÍAZ, *ibid*, pág. 106-107; LI. MARTÍNEZ SISTACH, *Las asociaciones de fieles*, pág. 23.

30. Cf. LI. MARTÍNEZ SISTACH, *ibid*, 25.

31. Cf. C. VATICANO II, Decreto *Apostolicam Actuositatem*, 18.

32. "Las asociaciones del apostolado son muy variadas; unas se proponen el fin general apostólico de la Iglesia; otras, buscan de un modo especial los fines de evangelización y de santificación; otras, persiguen la inspiración cristiana del orden social; otras, dan testimonio de Cristo, especialmente por las obras de misericordia y de caridad. Entre estas asociaciones hay que considerar primeramente las que favorecen y alientan una unidad más ín-

AA asegura la iniciativa para fundar y regir asociaciones salvando la debida relación con la autoridad eclesiástica. Así, se garantiza un equilibrio entre la nueva sensibilidad eclesial, más proclive a respetar y alentar el hecho asociativo, con la función propia de la autoridad en el discernimiento de la nueva asociación. Habida cuenta del carácter universal de la misión eclesial, las asociaciones que convergen en organizaciones internacionales resultan favorecidas y son más eficaces en vistas a su misión.

Asimismo, el Concilio da cuenta de algunas situaciones donde se verifica una dispersión de fuerzas que van contra el mismo hecho asociativo.³³ Así, deben entenderse:

- a) La promoción sin causa suficiente de nuevas asociaciones y trabajos.
- b) El mantenimiento sine fine ("*más allá de lo conveniente*") de asociaciones y métodos anticuados.
- c) La extensión acrítica de formas societarias a regiones o países.

Si bien el Concilio no indica quiénes deban asumir dicho discernimiento prudencial de situaciones, es dable pensar que estas apreciaciones circunstanciadas correspondan a los mismos a quienes se garantiza la posibilidad de asociarse, sea fundando como inscribiéndose en asociaciones existentes: los probables fundadores, los miembros de asociaciones ya fundadas o aquellos que crean valioso proponer la radicación de asociaciones en otras latitudes. Sobre todo en la segunda hipótesis, la decisión no deja de tener ribetes dramáticos que exigen una gran cuota de realismo y auténtico

tima entre la vida práctica de los miembros y su fe. Las asociaciones no se establecen para sí mismas, sino que deben servir a la misión que la Iglesia tiene que realizar en el mundo; su fuerza apostólica depende de la conformidad con los fines de la Iglesia y del testimonio cristiano y espíritu evangélico de cada uno de sus miembros y de toda la asociación. El cometido universal de la misión de la Iglesia, considerando a un tiempo el progreso de los institutos y el avance arrollador de la sociedad actual, exige que las obras apostólicas de los católicos perfeccionen más y más las formas asociadas en el campo internacional las Organizaciones Internacionales conseguirán mejor su fin si los grupos que en ellas se juntan y sus miembros se unen a ellas más estrechamente. Guardada la sumisión debida a la autoridad eclesiástica, pueden los laicos fundar y regir asociaciones, y una vez fundadas, darles un nombre. Hay, sin embargo, que evitar la dispersión de fuerzas que surge al promoverse, sin causa suficiente, nuevas asociaciones y trabajos, o si se mantienen más de lo conveniente asociaciones y métodos anticuados. No siempre será oportuno el aplicar sin discriminación a otras naciones las formas que se establecen en alguna de ellas." Cf. *ibid*, 19.

33. Cf. *ibid*.

amor eclesial a la hora de advertir la imposibilidad de continuidad de una asociación.

La relevancia jurídica de AA 19, que estamos examinando, reside en garantizar auténticamente el derecho de asociarse, dejando de lado toda nota que disminuya su alcance. Si bien se trata de un documento enteramente dedicado a los laicos, el Concilio reconocerá el derecho de asociación de todos los fieles, por considerarse un derecho propio de todos los bautizados sin distinciones, es decir, un derecho fundamental.³⁴ El marco de la comunión eclesial es asegurado en la expresión que encuadra la nueva asociación en una relación de adecuada sumisión a la autoridad eclesial, a quien corresponderá, conforme el número 24 del mismo decreto³⁵:

- a) Promover el apostolado de los laicos.
- b) Prestar los principios y subsidios espirituales.
- c) Ordenar el ejercicio del apostolado al bien común de la Iglesia
- c) Vigilar para que se respeten la doctrina y el orden público eclesial.
- d) Alabar y recomendar obras apostólicas constituidas por la libre elección de los laicos y regidas por ellos.
- e) Adjudicar la denominación de "católica" si se verificaran las condiciones exigidas en las asociaciones que lo soliciten.
- f) Elegir y promover de un modo peculiar algunas asociaciones y obras apostólicas, que tienden inmediatamente a un fin espiritual, y asumir en ellas una responsabilidad especial.

A estas respuestas institucionales enunciadas por el Concilio, le seguirán las disposiciones del CIC 1983 respecto a la actividad que espera a la autoridad eclesial en esta materia. Sin embargo, la comunión orgánica exige una respuesta no sólo de los obispos, sino también de los demás miembros de la comunidad eclesial.³⁶ Particularmente se da el caso de aquellas asociaciones, que alabadas o recomendadas por la jerarquía, según las distintas circunstancias, llegan a ser necesarias. Allí todos están invitados a valorarlas convenientemente y a promoverlas según su estado y condición. Piénsese en asociaciones católicas o grupos internacionales que de-

34. Cf. LI. MARTÍNEZ SISTACH, *Las asociaciones de fieles*, pág. 25.

35. Cf. CONCILIO VATICANO II, Decreto *Apostolicam Actuositatem*, n. 24.

36. Cf. *Ibid.*, n. 21.

sarrollan una labor misionera o que desempeñan una tarea en pos del bien común. Allí, lejos de obstaculizar o de diluir el acompañamiento pastoral de dichas asociaciones, es importante ver en qué medida tales entidades sostienen un servicio que la Iglesia particular o el conjunto de las Iglesias particulares de un país, consideran importantes.

4. El derecho de asociación en el decreto conciliar *Presbyterorum Ordinis*

El clérigo no deja de ser un fiel cristiano y en tal carácter debe tener la posibilidad de asociarse a otros fieles para participar de aquellas instituciones que juzga compatibles con su estado de vida y en vistas a fortalecer su identidad vocacional así como hacer más fructuosa su actividad ministerial.

En el íter madurativo del decreto *Presbyterorum Ordinis*, el primero de los esquemas redaccionales, el *Schema De Clericis* se refirió al asociacionismo clerical. Se trataba de una referencia a pie de página, en la nota 26, donde se alertaba respecto a las asociaciones del clero diocesano. Se las consideraba un peligro para la unidad de los presbiterios y la autoridad episcopal. La Comisión responsable recibió oportunas sugerencias: desarrollar mejor, más acabadamente, el concepto del derecho de asociarse en los presbíteros y sus deberes en relación con la diócesis y con el obispo.³⁷

Las distintas alternativas sobre el tratamiento del tema y la discusión en el aula conciliar vieron crecer objeciones al derecho de asociarse por parte de los presbíteros. Las críticas arraigaban en muchos casos, en una exacerbada afirmación de la autoridad episcopal además de la falta de consideración del status jurídico del clérigo considerado como fiel cristiano. Se temía el oscurecimiento o menoscabo del desempeño del ministerio presbiteral por la pertenencia a una asociación por parte del ministro o la posibilidad de que tales asociaciones se convirtieran más adelante en institutos de vida consagrada. Finalmente se impuso el criterio de reconocer el derecho de asociación a los presbíteros. PO 8 invita a apreciar tales asociaciones en la medida en que tengan estatutos reconocidos por la autoridad eclesiástica competente.³⁸

37. Cf. A. DÍAZ-DÍAZ, *Derecho fundamental de asociación en la Iglesia*, pág. 135.

38. (...) Hay que tener también en mucha estima y favorecer diligentemente las asociaciones que, con estatutos reconocidos por la competente autoridad eclesiástica, por una ordenación apta y convenientemente aprobada de la vida y por la ayuda fraterna, pretenden servir a todo el orden de los presbíteros (...) Cf. C. VATICANO II, Decreto *Presbyterorum Ordinis*, n. 8.

Hay un requisito específico de aprobación cuando estas asociaciones incidan sobre la vida de los presbíteros y las relaciones con otros presbíteros. Algunos autores convienen en que dicha exigencia no puede extenderse a otros tipos de asociaciones, por ejemplo asociaciones culturales o simplemente recreativas o de formación doctrinal.³⁹ Esta observación es válida en la medida en que tales asociaciones no sostengan o profesen ideas contrarias a las enseñanzas de la Iglesia en cualquiera de los ámbitos donde nuestra doctrina tiene posiciones claras, no susceptibles de ser abandonadas por ninguno de los miembros de la Iglesia y mucho menos por un presbítero.⁴⁰

III. EL DERECHO DE ASOCIACIÓN EN EL CIC 1983

El derecho de asociación es explícitamente reconocido en el can. 215 del CIC 1983, en el Libro II, en la Primera Parte. En el elenco de deberes y derechos de los fieles está considerado este derecho fundamental de los fieles mientras el derecho de las asociaciones tendrá un tratamiento específico en el título V del mismo libro y parte. Abordaremos solamente el derecho a asociarse en general.

La materia fue elaborada por el grupo redaccional *De Laicis* que tuvo a la vista tanto los aportes del período preparatorio del Concilio, a saber: el Schema *De Fidelium Associationibus*, elaborado por la comisión *De disciplina clero et Populi christiani* y los sucesivos esquemas *De Apostolatu laicorum* (1963-1964), como, obviamente, los decretos *Apostolicam Actuositatem* y *Presbyterorum Ordinis*.⁴¹

Los peritos advertían que tenían que trabajar prácticamente *ex novo*; las normas del CIC 1917 estaban ya superadas dado que las disposiciones y tipologías allí establecidas resultaban inadecuadas para captar la realidad asociativa de la Iglesia al tiempo del Concilio y de la codificación.

Los principios que orientaron al *Coetus De Laicis* fueron pues, en vistas a garantizar el derecho fundamental de asociación, seguir las orientaciones del Concilio Vaticano II, desde su etapa preparatoria hasta sus documen-

39. A. DÍAZ-DÍAZ, *Derecho fundamental de asociación en la Iglesia*, pág. 158.

40. Así por ejemplo, lo dicho respecto a la participación de los fieles en asociaciones masónicas. Cf. CONGR. PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Declaración sobre la masonería*, en *Communicationes* 15 (1983) 160;

41. Esta decisión se tomó en la 2da Sesión del grupo de estudio De Laicis, el 27 de octubre de 1967. Cf. *Communicationes* 17 (1985) 229-230.

tos, colmar las lagunas legislativas precedentes, elaborar una ley marco como referencia general que dejase a las legislaciones particulares las debidas precisiones.⁴²

Dado que lo asociativo está presente en toda la vida de la Iglesia, más allá de las asociaciones que específicamente se erijan en virtud del can. 215, el can. 298 § 1 distingue el derecho de las asociaciones, de las normas sobre la vida consagrada y las sociedades de vida apostólica.⁴³ Así, se diferencian dos campos de distinta regulación: el de los fieles en general, sean laicos, presbíteros o consagrados, y el de la vida consagrada, integrado por el entramado de instituciones específicas de dichos estados de vida. Esta solución, adoptada a partir de la reunión plenaria de 1981, fue confirmada en el *Schema* final de 1982, que articuló el tratamiento diferenciado del derecho societario y el derecho de la vida consagrada. Asegurado este derecho para todos los estados de vida, se verá reconocido para los consagrados en el can. 307 § 3, si lo autoriza el superior respectivo.⁴⁴

1. Un derecho de todos

El derecho de asociación de los fieles se asegura con carácter general a todos los fieles en el can. 215 ya citado, con la complementación que le dan las referencias específicas a los clérigos (can. 298 § 1) y a los religiosos (can. 307 § 3). La inclusión del derecho de asociación en la nueva codificación arraiga en las razones, esgrimidas particularmente durante el debate conciliar. El contexto de su reconocimiento en el marco de la primera parte del libro, específicamente en el conjunto de los deberes y derechos de los fieles, permite entender su sentido eclesial así como su ejercicio en el marco de la comunión eclesial. El fiel cristiano, renacido en Cristo, por el bau-

42. Cf. L. NAVARRO, *Diritto di associazione e associazioni di fedeli*, Giuffrè Editore, Milano 1991, pág. 42.

43. § 1. En la Iglesia existen asociaciones distintas de los institutos de vida consagrada y de las sociedades de vida apostólica, en las cuales los fieles, tanto clérigos como laicos, o bien clérigos junto con laicos, con su trabajo común intentan fomentar una vida más perfecta, o bien promover el culto público o la doctrina cristiana, o bien, otras obras de apostolado, a saber, iniciativas para la evangelización, el ejercicio de obras de piedad o de caridad y la animación del orden temporal con el espíritu cristiano. Cf. can. 298 § 1 CIC 1983.

44. "§ 3. Los miembros de institutos religiosos pueden inscribirse en las asociaciones, a tenor del derecho propio, con el consentimiento de sus Superiores." Cf. can. 307 § 2 CIC 1983.

tismo, es invitado a tomar parte en la misión de la Iglesia. Lo asociativo es un camino concreto para desempeñar ese llamado.⁴⁵

La libertad de asociación y el derecho de reunión, que se regulan conjuntamente, son derechos fundamentales que reciben una fuerza particular en el bautismo y en tal sentido, vividos en la comunión eclesial, permiten asegurar la fecundidad de los derechos de los cán. 210 (vocación a la santidad, personal y comunitaria), 211 (deber-derecho de trabajar en la evangelización) y 214 (derecho a dar culto a Dios y a la propia forma de vida espiritual, en sintonía con la doctrina de la Iglesia).⁴⁶

El derecho de asociación, en la norma del can. 215 tiene dos dimensiones: fundar y dirigir libremente asociaciones. El can. 209, como ya hemos señalado, pone un marco eclesial a dicha autonomía: las exigencias de la comunión.⁴⁷ Las lagunas e insuficiencias de la legislación anterior dejaban paso al reconocimiento de la iniciativa del fiel en materia de asociarse y la posibilidad de dirigir aquellas asociaciones que integrase.

2. Hacia una definición y distinción de las asociaciones

Ni el C. Vaticano II ni el CIC 1983 presentan una definición del concepto que nos ocupa. En el caso concreto, la gran variedad de formas asociativas existentes (asociación, conferencia, grupo, movimiento, obra, unión, sociedad, comunidad...) agudizan el problema de identificar y definir. Nos podemos aproximar a la noción de asociación observando los elementos que la constituyen: la pluralidad de personas, la búsqueda de un determinado fin o un conjunto de fines, un estatuto en vistas a lo organizativo, la actividad de la autoridad, un modo estable de funcionar. El modo de articular estos elementos, ciertamente fundamentales, nos permitirá distinguir las asociaciones en diferentes tipos societarios.

45. "Los fieles tienen la facultad de fundar y dirigir libremente asociaciones para fines de caridad o piedad o bien para fomentar la vocación cristiana en el mundo, y de tener reuniones para perseguir esos mismos fines en común." Cf. can. 215 CIC 1983

46. G. FELICIANI, *Il diritto di associazione nella Chiesa: Autorità, autonomia dei fedeli e comunione ecclesiale*, en AA. VV. *Le associazioni nella Chiesa*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1999, págs. 23-25; T. VANZETTO, *Commento can. e 215*, en AAVV *Codice di Diritto Canonico Commentato*, Ancora, Milano 2001.

47. "§ 1. Los fieles están obligados, incluso en su modo de obrar, a conservar siempre la comunión con la Iglesia. § 2. Deben cumplir con gran cuidado los deberes que tienen tanto respecto de la Iglesia universal, como respecto de la Iglesia particular a la que pertenecen según las prescripciones del derecho." Cf. can. 209 CIC 1983.

a) Pluralidad de personas

Las personas físicas, en conjunto, constituyen el presupuesto personal imprescindible para la existencia de las asociaciones. Estas personas, fieles cristianos, viven las diversas dimensiones de su ser cristiano y llevan a la asociación sus energías y voluntades para posibilitar una integración de tales recursos en perspectiva comunitaria. Cabría pensar en una asociación de asociaciones, o conforme la terminología codicial, en la confederación de asociaciones, a tenor de la norma del can. 313 CIC 1983.⁴⁸

Esto no altera nada de lo dicho, porque la dimensión personal de las asociaciones miembros se eleva exponencialmente conforme los asociados de todas ellas. Pero debe tenerse en cuenta de que esta variante funciona solamente para asociaciones públicas. No prevista en el ordenamiento canónico anterior, esta solución ofrece algunas alternativas a los miembros de asociaciones, muchas veces muy antiguas, cuyas finalidades son estrictamente espirituales y de este modo, se abren posibilidades de sumar otras finalidades y por ende, realizar otras actividades societarias.⁴⁹ Así, hacen más fecunda su actuación asociada, en el espíritu de AA 19.

b) Fines societarios

Los fines societarios se incluyen en las dimensiones de la gran misión de la Iglesia. Los tenemos en el can. 215. Podríamos denominarlos genéricos en cuanto caben que los escoja cualquiera de las asociaciones que se erijan. Pero hay un segundo tipo de fines, los llamados fines propios de la Iglesia, que sólo pueden realizarlos aquellas asociaciones que la autoridad erija como asociaciones públicas (cf. can. 301, § 1)⁵⁰, «en nombre de la Iglesia» (cf. can. 313 CIC 1983).

48. "Una asociación pública y asimismo una confederación de asociaciones públicas, mediante el mismo decreto por el que es erigida por la autoridad eclesiástica competente a tenor del can. 312, queda establecida como persona jurídica y recibe la misión, en la medida en que lo necesita, para los fines que se propone alcanzar en nombre de la Iglesia." Cf. can. 313 CIC 1983.

49. Cf. L. DE ECHEVERRÍA, Comentario al c. 313, en *Código de Derecho Canónico*, Edición bilingüe comentada por los Profesores de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca, BAC, Madrid 1991, 10ª ed.

50. "§ 1. Corresponde exclusivamente a la autoridad eclesiástica competente erigir asociaciones de fieles que se propongan enseñar la doctrina cristiana en nombre de la Iglesia o bien promover el culto público, o que persigan otros fines que por su misma naturaleza están reservados a la misma autoridad eclesiástica". Cf. can. 301 § 1 CIC 1983.

Para precisar el alcance de los fines propios, debemos echar mano de otros cánones porque una comprensión restrictiva puede afectar el ejercicio de los derechos garantizados por el ordenamiento canónico. Si tomamos *el anuncio de la doctrina cristiana en nombre de la Iglesia*, debemos recordar que el can. 211 reconoce el deber-derecho de trabajar *para que el mensaje divino de salvación llegue más y más a todos los hombres de todos los tiempos y del orbe entero*.⁵¹ Pero hacerlo *en nombre de la Iglesia* implicará una conexión específica con la jerarquía, hacerlo de un modo oficial.

El segundo de los fines propios de la Iglesia señalados es *el cuidado del culto divino público* a tenor del can. 834, § 2.⁵² Con la noción de *culto público* se ofrece un criterio práctico para distinguir la liturgia de los otros actos de culto.⁵³

El can. 301 § 1 concluye señalando como propios *otros fines que por su misma naturaleza están reservados a la misma autoridad eclesiástica*. Éstos podrían ser por ejemplo, la formación de los sacerdotes, la organización oficial de una misión popular, etc. Además, la autoridad eclesiástica, por su iniciativa, puede erigir asociaciones que de por sí no le están reservadas, sino de modo subsidiario o supletorio, según lo establece el can. 301 § 2 CIC 1983.⁵⁴

De este modo, la Iglesia a través de su jerarquía no se desentiende de aquellos aspectos que, perteneciendo a su misión, no pueden por distintos motivos ser realizados por asociaciones que no revisten el carácter de públicas.

c) Estabilidad y organización

La estabilidad, si bien extiende en el tiempo la existencia societaria, no implica necesariamente la perpetuidad. Debemos recordar la clásica distinción entre el derecho de asociación y el derecho de reunión. Este último se agota con el tratamiento del orden del día propuesto. En materia de dis-

51. Cf. can. 211 CIC 1983.

52. "§ 2. Este culto se tiene cuando se tributa en nombre de la Iglesia por las personas legítimamente designadas y mediante actos aprobados por la autoridad de la Iglesia." Cf. can. 834 § 2 CIC 1983.

53. Cf. G. TREVISAN, *Commento canone 834*, en AA. Vv. *Codice di Diritto Canonico Commentato*, Ancora, Milano 2001.

54. "§ 2. Si lo juzga conveniente, la autoridad eclesiástica competente puede erigir también asociaciones de fieles que directa o indirectamente busquen alcanzar otros fines espirituales a cuya consecución no se ha provisto suficientemente con las iniciativas privadas." Cf. can. 301 § 2 CIC 1983.

posiciones estatutarias, entre los asociados hay un vínculo, mientras dicho ligamen es mínimo en el derecho de reunión, limitado éste en muchos casos a intereses comunes para convocar o asistir.⁵⁵

d) Actuación de la autoridad

La actuación de la autoridad eclesiástica será más o menos intensa conforme al tipo societario, definido a su vez por la finalidad perseguida. Pero siempre hay alguna intervención de la autoridad, garante de la comunión eclesial y de la existencia jurídica misma de la asociación. Dentro del elenco de posibilidades de dicha actuación, hay un mínimo que no puede obviarse en vistas a la consecución de los fines de la actuación de la autoridad: el reconocimiento de los estatutos. Por una parte, todas las asociaciones tienen que tener tales estatutos, a tenor del can. 304 § 1 CIC 1983. Pero añade el can. 299 § 3⁵⁶, que la autoridad desarrolla una actividad de gran importancia que permite la existencia jurídica de tal asociación privada de fieles en vistas a garantizar su eclesialidad y la ausencia de todo aspecto contrario a la fe, a la moral y a la disciplina de la Iglesia. No se trata de una aprobación.⁵⁷ Con el reconocimiento la autoridad toma conocimiento del contenido estatutario sin constituirla en asociación pública.

IV. EL DERECHO DE ASOCIACIÓN EN EL RECIENTE MAGISTERIO ECLESIAL

Éste es, pues, el sistema que el CIC establece en general para el derecho de asociación y las asociaciones. Nos queda referirnos a las enseñanzas más recientes del magisterio eclesial, particularmente la cuestión de las notas o criterios de eclesialidad que Juan Pablo II propuso en la exhortación apostólica *Christifideles Laicis* en vistas a la actuación de asociaciones y movimientos en la Iglesia.

Tempranamente, al asumir su misión de Pastor de la Iglesia universal, Juan Pablo II tuvo ocasión de referirse a las asociaciones en enero de 1979, en

55. Cf. LL. MARTÍNEZ SISTACH, *Las asociaciones de fieles*, Facultad de Teología de Cataluña, Barcelona 1987, 32

56. "§ 3. Ninguna asociación privada de fieles es reconocida en la Iglesia si sus estatutos no son revisados por la autoridad competente." Cf. can. 299 § 3 CIC 1983.

57. Cf. A. PERLASCA, *Commento canone 299 §3*, en AA. VV. *Codice di Diritto Can. i-co Commentato*, Ancora, Milano 2001; L. DE ECHEVERRÍA, *Comentario al can. 313, Código de Derecho Canónico*, Edición bilingüe comentada.

una alocución a las asociaciones laicales mexicanas. Recordándoles el aprecio de la Iglesia por las formas de apostolado asociado, expresado en el decreto *Apostolicam Actuositatem*, nutrido por dos razones muy importantes: el ser comunitario de la Iglesia y las exigencias de evangelización del mundo moderno.

A la par que les recuerda los grandes ámbitos de actuación del laicado, y especialmente del laicado organizado, se refiere a las comunidades de base, nacidas contemporáneamente a la crisis del asociacionismo católico, y expresión, a juicio del papa de un proyecto válido en materia de formación y vivencia eclesial así como de penetración capilar del Evangelio en la sociedad, en la medida en que respondan a los criterios que oportunamente les había señalado Pablo VI en *Evangelii Nuntiandi*: fundamentación en la Palabra de Dios, en la oración y comunión eclesial en todos los niveles.⁵⁸

En *Christifideles Laicis (CL)*, después de definir al asociacionismo católico como una manifestación específica de la comunión eclesial, lo caracteriza con dos notas positivas, la variedad y la vivacidad, constitutivas de lo que Juan Pablo II dio en llamar una nueva época asociativa de los fieles laicos. Diferentes en su estructuración, itinerarios, modos de formación y de actuación, las asociaciones de laicos deben converger amplia y profundamente en su finalidad, cual es la de participar de la misión salvífica de la Iglesia. La libertad de asociación se presenta así como reconocida y garantizada por la Iglesia, pues el derecho a asociarse de los fieles, no sólo tiene que ver con la naturaleza social de la persona sino con su carácter de signo de comunión y misión de la Iglesia.⁵⁹

En la búsqueda de integrar la comunión y misión de la Iglesia, por una parte, y la libertad de asociación por otra, leemos los criterios de discernimiento y reconocimiento de las asociaciones eclesiales que Juan Pablo II denomina criterios de eclesialidad:

- a) El primado que se da a la vocación de cada cristiano a la santidad, lo cual exige en las asociaciones favorecer la integración fe y vida en sus miembros;
- b) La responsabilidad de confesar la fe católica, donde la asociación de fieles laicos se revela como lugar del anuncio y la proposición de la fe además de la educación para vivirla;

58. Cf. JUAN PABLO II, *Discurso a las Organizaciones Nacionales Católicas de México*, 29.01.1979, Acceso en <http://www.movimientoseclesiales.org/movespanoldoc6.htm>

59. Cf. JUAN PABLO II, *Christifideles laicis*, n. 29.

- c) El testimonio de una comunión firme y convencida con el Papa y los obispos, manifestada en la leal disponibilidad para acoger sus enseñanzas doctrinales y sus orientaciones pastorales y con las demás formas de apostolado asociado de los fieles, aceptando la legítima pluralidad y contribuyendo a la colaboración recíproca;
- d) La conformidad y la participación en el fin apostólico de la Iglesia, que es la evangelización y la santificación de los hombres y la formación cristiana de su conciencia, lo cual implica pedir al apostolado asociado protagonismo evangelizador;
- e) El compromiso con la dignidad integral del hombre y una sociedad más justa y fraterna, a la luz de la doctrina social de la Iglesia, al modo de corrientes vivas de participación y de solidaridad.⁶⁰

Todos estos criterios, según Juan Pablo II, pueden ser verificados en aquellos frutos perceptibles en las asociaciones: en el ámbito religioso-espiritual (renovado gusto por la oración, la contemplación, la vida litúrgica y sacramental); en materia de compromiso vocacional y en relación con todos los estados de vida; en la participación en las actividades eclesiales a nivel local, nacional e internacional; en los frutos catequísticos y formativos; y la presencia en obras caritativas, culturales y espirituales; en un espíritu de desprendimiento y de pobreza evangélica que lleva a desarrollar una generosa caridad para con todos; la conversión a la vida cristiana y el retorno a la comunión de los bautizados alejados.⁶¹

Juan Pablo II señala algunas responsabilidades inherentes al ministerio episcopal y su servicio a la comunión eclesial. Se trata de una actuación irrenunciable ante dificultades que puedan surgir en relación con tales asociaciones, o el surgimiento y fortalecimiento de nuevas formas asociativas. La misión episcopal se inscribe especialmente en el conjunto de pasos que se dan en orden a discernir la participación de las asociaciones en la comunión y misión de la Iglesia.⁶² El Papa señala como oportuna la exigencia de un reconocimiento oficial, que sea una aprobación explícita de la autoridad eclesiástica competente cuando las asociaciones y movimientos nuevos al-

60. Cf. JUAN PABLO II, *ibid*, n. 30

61. Cf. *ibid*.

62. Cf. JUAN PABLO II, *ibid*, n. 31

cancen difusión nacional e internacional.⁶³ Para el caso de las asociaciones ecuménicas, toca al Pontificio Consejo para los Laicos definir junto al Pontificio Consejo para la Unidad de los Cristianos, las condiciones para obtener su aprobación o, en caso contrario, formular objetivamente los criterios de rechazo. Pero el Papa indica el tipo de asociaciones ecuménicas, viable en términos de institucionalidad católica: son las asociaciones ecuménicas con mayoría católica y minoría no católica.⁶⁴

En 1999, Juan Pablo II se dirige a la Conferencia de las Organizaciones Católicas Internacionales, invitando a sus miembros a profundizar su servicio eclesial desde su identidad católica y los aportes de la Doctrina Social de la Iglesia.⁶⁵ La pobreza y las exigencias concretas de la exclusión económica hoy, nos revelan la necesidad de una respuesta fundada en principios sólidos, que resistan el veloz ocaso de las corrientes económicas, políticas y sociales y conserven su vigor conceptual original, en nuestro caso, el perenne fundamento evangélico del amor.

V. NUEVOS ROSTROS Y PREGUNTAS AL ASOCIACIONISMO

Los nuevos rostros del fenómeno asociativo interpelan al encuadramiento canónico y le piden una respuesta adecuada a los tiempos y la misión. Así, proponemos dos áreas que se presentan muy interesantes, entre tantas otras cuestiones que podrían abordarse:

1. La eficacia de la presencia asociativa de los cristianos en el mundo

En torno a esta temática, nos hacemos algunas preguntas. La más básica quizá debiera estar al principio de este trabajo mismo: ¿Se siguen justificando las asociaciones en el mundo católico? La relevancia canónica del argumento y la tradición canónica más pura nos evitan respuestas fáciles o irreflexivas. Podríamos continuar con otras preguntas: ¿No sería más eficaz la incorporación de los fieles cristianos en el orden asociativo general, con

63. Cf. *ibid.*

64. Cf. *ibid.*

65. Cf. JUAN PABLO II, *Mensaje a la Conferencia de las Organizaciones Católicas Internacionales*, 30.09.1999, Acceso en <http://www.movimientoseclesiales.org/movespanoldoc7.htm>

una mayor autonomía del laicado o de los fieles en general, apoyada en su mayor madurez testimonial? ¿Cabe que algunas asociaciones canónicas revistan además el carácter civil? No es posible dar respuestas vagas sin ahondar en algunos signos referidos al fenómeno asociativo.

Oportunamente hemos señalado la fecundidad de la acción de los fieles asociados. Hay un potencial evangelizador ilimitado toda vez que “dos o tres se reúnen” en el nombre de Cristo. El derecho natural de asociarse es elevado por Cristo a la condición de derecho de los fieles, nacidos en el Señor a la gran familia eclesial.

Nos preguntamos sobre el surgimiento de nuevas asociaciones y su eficacia operativa. Ciertamente una forma asociativa que se revela con una riqueza muy extendida la constituyen los nuevos movimientos eclesiales, transversales en su origen a todos los estados de vida, muchas veces conjugándolos en formas muy originales de interacción. Los movimientos se revelan como un modo de desarrollo dinámico y carismático de la eclesiología conciliar. A falta de una ley marco que discipline el régimen jurídico de los movimientos y la gran variedad institucional de éstos, las normas sobre asociaciones siguen siendo válidas y útiles. Sin embargo, es de desear que se dicte en el futuro un estatuto canónico específico.

El esquema canónico en materia de asociaciones se aplica también a aquellas nuevas formas de vida consagrada que deben recorrer un cierto camino institucional para adquirir también ellas su modo específico.⁶⁶ Aquí, la estructura asociativa acoge germinal y gradualmente lo que más tarde podrá constituir un modo específico de respuesta vocacional al llamado a la vida consagrada.

Pero en contraposición a estos rostros frescos, promisorios, desafiantes, del asociacionismo eclesial, en muchas oportunidades se ven instituciones ya existentes, tantas veces anquilosadas por el paso del tiempo, con pocos miembros que escogen resistir, subsistir; se trata de instituciones sin fuerza, que celebran sus sesiones como un ritual meramente formal, sin vitalidad alguna ni horizonte de actuación apostólica. Se deben llenar algunos ritos o espacios institucionales y a tal fin, se cumple con las normas. Como se ha procedido en relación con la vida consagrada, podrían para las hipótesis planteadas, indicarse modos concretos para fusionar o vincular estre-

66. Cf. S. RECCHI, *Gli stadi evolutivi dell'associazione: dal gruppo all'istituto di vita consacrata*, QDE III (1990)3, 356-364.

chamente aquellas instituciones que sean análogas, en cuanto a su fin apostólico, revisando claro está los estatutos y la articulación exigida en consecuencia, de sus órganos y miembros.

Ya hemos visto cómo *Apostolicam Actuositatem* señala la necesidad de evitar la dispersión de fuerzas. Y entre los síntomas o expresiones de dicha dispersión, los padres conciliares ven la continuidad más allá de lo conveniente de asociaciones y métodos anticuados. De modo que la mirada del Concilio recae no sólo en la incapacidad de las asociaciones para prestar un servicio y tornar eficaz la misión de la Iglesia, sino la antigüedad de la metodología institucional. Los miembros de las asociaciones a través de sus propios mecanismos institucionales o quienes revisten funciones de gobierno en ellas, están llamados a buscar la renovación de estatutos y disposiciones reglamentarias para tornarlos aptos para desarrollar su misión original.

Entendemos que en estos casos es de aplicación, al menos en aquellas asociaciones típica o mayoritariamente laicales, el art. 133, principalmente los §§ 1 y 2, de la Const. Apostólica *Pastor Bonus* sobre las competencias del Pontificio Consejo para los Laicos. Se trata del organismo eclesial de máximo nivel para animar la vocación laical en el mundo.

§ 1. A él le compete animar y apoyar a los laicos a participar en la vida y misión de la Iglesia según su modo propio, individualmente o en asociaciones, sobre todo para que cumplan su peculiar oficio de impregnar de espíritu evangélico el orden de las realidades temporales.

§ 2. Fomenta la cooperación de los laicos en la instrucción catequética, en la vida litúrgica y sacramental, así como en las obras de misericordia, caridad y promoción social.

§ 3. Sigue y dirige reuniones internacionales y otras iniciativas referentes al apostolado de los laicos.⁶⁷

En cuanto a las asociaciones clericales, debe aplicárseles el artículo 97, 1º de la misma constitución apostólica, en cuanto asigna la competencia en materia de asociaciones de clérigos, a la Congregación para los Clérigos.⁶⁸

67. Cf. JUAN PABLO II, Constitución apostólica *Pastor Bonus*, art. 133.

68. "La Congregación (del Clero) trata las cuestiones de competencia de la Santa Sede relativas a: 1º los consejos presbiterales, las asambleas de consultores, los capítulos de canóni-

Pero hay nuevos desafíos, nuevos rostros que provienen del asociacionismo en general. Me refiero a las denominadas Organizaciones no gubernamentales (ONG) muy extendidas en el ámbito de las iniciativas humanitarias y ambientales. Se trata de instituciones que gozan, en general, de mucho prestigio a partir de la labor que desempeñan en áreas que interesan a la humanidad, y donde normalmente no actúan ni el estado ni el sector empresario.

El término ONG tiene diferentes usos que pueden dar lugar a confusiones. Por un lado, se lo emplea para referirse a entidades no lucrativas. Pero hay otras entidades que desempeñan misiones diversas a las ONG y tampoco son lucrativas. Así por ejemplo, las fundaciones culturales o artísticas, los colegios profesionales, etc. Otra connotación asignada a las ONG es la de ser organizaciones dedicadas a lo social. Pero muchas otras instituciones hospitalarias, educativas, o sindicales tienen un desempeño en el área social. Por eso, preferimos una definición de ONG fundada en una descripción de la actuación de las mismas. En tal sentido, las ONG se presentan como entidades que actúan solidaria y altruistamente, en la búsqueda de un mundo más justo y equitativo.⁶⁹ ¿Cómo compatibilizar estas asociaciones con las formas canónicas existentes? La forma jurídica de ONG da algunas ventajas para funcionar en algunas legislaciones y sistemas jurídicos estatales.

Nos preguntamos si podrían considerarse las asociaciones de fieles existentes canónicamente, desde la doble perspectiva, eclesial y de ONG. Esto implicaría que, con un estatuto eclesial de asociación de fieles, en cualquiera de sus denominaciones, pudiera inscribirse en los diversos organismos de gobierno o internacionales para funcionar como ONG. La presencia de estas organizaciones ha crecido exponencialmente en los últimos años, en muchos casos a partir de la ineficiencia de los organismos gubernamentales de los países respectivos, o de la comunidad internacional en su conjunto, y también en razón del desinterés o indiferencia del sector empresario por hacerse presente en las situaciones que requieren una actividad solidaria, generosa, altruista. Así, se diferencian de las fundaciones nacidas al amparo del sector empresario que normalmente buscan la exención tributaria o el rédito publicitario a partir de su funcionamiento. En el caso de instituciones nacidas de la iniciativa estatal, en muchas oportunidades se han revelado con el interés político partidario de turno.

gos, los consejos pastorales, las parroquias, las iglesias, los santuarios, las asociaciones de clérigos y los archivos eclesiásticos (...)" Cf. Constitución Apostólica *Pastor Bonus*, art. 97, 1°.

69. R. HERRANZ BASCONES, *ibid.*

Pienso que esta participación de las asociaciones canónicas en la doble perspectiva no es aplicable. El tipo de fiscalización externa a la que se someten las ONG las hacen susceptibles de múltiples intervenciones: de los mismos estados, de los organismos internacionales de crédito, de los donantes, entre otros. No siempre tales actuaciones serán conforme a las orientaciones de la Iglesia en materias que para ella son vitales, trascendentes, excluyentes. Pienso por ejemplo en ONG relacionadas con el servicio a la vida o a la difusión de la dignidad y derechos de la persona humana. Inclusive se habla en un sentido amplio de ONG "católicas" que sostienen criterios insostenibles en las materias señaladas. Las ONG se convertirían en lugares de conflictos muy serios que pondrían en riesgo la efectividad del servicio que se procura, la identidad eclesial del proyecto, la nitidez de sus actividades, etc.

Por el contrario, me parece más compatible con el criterio de la encarnación, la participación de los laicos en ONG, a título personal, con total autonomía en materia institucional, siguiendo la voz de su conciencia y respondiendo desde su ser de cristianos. En este caso, podrán actuar en conjunto con hombres y mujeres que pertenecen a otras corrientes de pensamiento o miembros de otras confesiones religiosas. El límite lo darán aquellas actuaciones que pongan en peligro su vida de fe, o atente contra los valores sostenidos por la doctrina de la Iglesia, o contra los aspectos institucionales de ésta.

Esta actuación de los laicos está perfectamente avalada en la inteligencia de lo dispuesto en los cáns. 225 § 271 y 227 CIC 1983⁷⁰. En el primero, el texto es bien claro en considerar la misión del laico en el orden temporal. Los verbos *impregnar*, *perfeccionar* denotan claramente la forma de actuación de los fieles, al modo bíblico de levadura en la masa, comprometidos con la realidad a evangelizar desde adentro (*impregnar*) y en el marco trascendente de los valores evangélicos a los que apunta su acción (*perfeccionar*). Como

70. "§2. Tienen también el deber peculiar, cada uno según su propia condición, de impregnar y perfeccionar el orden temporal con el espíritu evangélico y dar así testimonio de Cristo especialmente en la realización de ese mismo orden temporal y en el ejercicio de las tareas seculares." Cf. can. 225 § 2 CIC. "Los fieles laicos tienen el derecho de que se les reconozca en los asuntos terrenos aquella libertad que compete a todos los ciudadanos; sin embargo, al usar de esa libertad han de cuidar de que sus acciones estén imbuidas de espíritu evangélico y han de prestar atención a la doctrina propuesta por el magisterio de la Iglesia, teniendo cuidado, sin embargo, de no presentar su propia opinión en materias opinables como moral doctrina de la Iglesia." Cf. can. 227 CIC.

consecuencia de ello, ese modo de obrar tiene carácter testimonial (*dar así testimonio de Cristo*), que se verifica asumiendo las consecuencias de tal encarnación, en el orden temporal, actuando sus responsabilidades seculares. La fuente del can. 225 § 2 está en LG 31, donde los padres conciliares describen el carisma de la secularidad laical como la identidad más profunda del laico. En una comprensión armónica con el can. 327, esta presencia temporal del cristiano puede ampliarse y producir la coherencia entre la fe profesada y la vida de cada día a partir de las asociaciones allí señaladas.⁷¹

Así, hay asociaciones constituidas para *informar* (equivalente al verbo impregnar y perfeccionar del can. 225 § 2) el orden temporal con el espíritu cristiano. Pero los fieles necesitan libertad para actuar en estos *asuntos terrenos* (expresión equiparable a *orden temporal*), libertad frente a la jerarquía, conforme LG 37, y con los límites determinados en AA 7.

La libertad de los laicos para actuar en este orden temporal le permite estar en pie de igualdad con todos los ciudadanos, inclusive con aquellos que no comparten la misma fe, en el cuadro institucional de los estados. Dicha libertad se concreta en acciones fundadas en el ideario evangélico, que tienen en cuenta al magisterio eclesial como marco de referencia y respetan las circunstancias específicas de cada realidad.⁷²

Pienso que la participación personal de los fieles en asociaciones civiles, entidades, instituciones en general, incluidas las hoy ONG, llevaría a través de los cristianos su impronta evangélica y su pertenencia eclesial. Haciendo uso legítimo de su libertad, animaría con ese bagaje de valores cristianos la realidad en la que actúe.

En el caso de los presbíteros y su posibilidad de asociarse a tales instituciones, habría que relevar otras incompatibilidades propias de su estado de vida, conforme la disposición del can. 278 § 3 ya examinado.

Para volver al planteo general, creo que es un signo de los tiempos decidirse a actuar en el dinamismo de la sagrada lógica de la encarnación, asumiendo los desafíos de la realidad. Ante la crisis de tantas instituciones y el agobio de las formalidades y los ritos de muchas de las asociaciones de fieles,

71. " Los fieles han de tener en gran estima las asociaciones que se constituyan para los fines espirituales enumerados en el can. 298, sobre todo aquellas que tratan de informar de espíritu cristiano el orden temporal, y fomentan así una más íntima unión entre la fe y la vida." Cf. can. 327 CIC.

72. Cf. CONCILIO VATICANO II, *Apostolicam Actuositatem*, n. 7.

considero que la incorporación personal de los cristianos a asociaciones e instituciones temporales, ajenas al orden eclesial, permitirá una auténtica renovación de la sociedad. Sin incurrir en falsas alternativas, pienso que en función de la eficacia testimonial de los fieles, sería muy significativa la participación de éstos a título personal en nuevas instituciones del ámbito civil.

2. Encuadramiento canónico de las asociaciones ecuménicas de fieles

El pedido de Jesús de que todos seamos uno para que el mundo crea, sigue vigente. Hoy nos urge más que nunca frente al mundo fraccionado y el quiebre de algunas ideologías que pretendían explicar la totalidad de la vida. Hoy más que nunca, el cristianismo se ofrece como una opción totalizadora. Ya existen numerosas asociaciones y movimientos eclesiales que posibilitan la actuación de miembros pertenecientes a otras confesiones cristianas.

En CL 31 hemos visto cómo para la Iglesia, estas asociaciones de carácter ecuménico constituyen un dato insoslayable donde el intercambio recíproco de dones entre los miembros tiene un gran valor por la interacción de tradiciones eclesiales diferentes en mutuo respeto. Nos preguntamos cómo encuadrar canónicamente el funcionamiento de tales asociaciones ya que la diferencia de proveniencia eclesial de sus miembros podría traer consecuencias de carácter institucional si no se prevén estatutariamente los modos de admisión, las formas de incorporación a los órganos de gobierno y las relaciones de los miembros y la institución misma con los sagrados pastores.

Aunque ya hemos insinuado el núcleo central de las preocupaciones canónicas que este tema despierta, no está demás recordar el punto de partida: numerosas asociaciones de fieles, muchas de ellas movimientos eclesiales de prestigiosa actuación en el ámbito de la Iglesia universal y en muchas Iglesias particulares, son asociaciones de carácter ecuménico. En su composición tienen miembros que no son católicos. En la mayoría de ellas, tales integrantes participan a distinto título y con nombres diferentes a los miembros católicos.

CL 31 se refiere a tales asociaciones como un dato presente en el hoy eclesial, pero aclara como punto de partida la necesaria mayoría católica actuante. Recientemente se ha abordado de modo exhaustivo la realidad de estas asociaciones con particular referencia a los Estados Unidos donde la presencia de numerosas Iglesias además de la católica juega un rol particular.⁷³

73. Así por ejemplo, J. OLIVER, *Ecumenical associations. Their canonical status with particular reference to the United States of America*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999.

Al abordar el estudio de las asociaciones de fieles, nos referiremos ahora a las de configuración ecuménica y las posibilidades canónicas para encuadrarlas y sostener su acción eficaz.

Como ya hemos señalado, el derecho de los fieles a asociarse brota del bautismo. Ninguna autoridad humana lo constituye en derecho, sino que en su servicio lo reconoce y sostiene. La ausencia del adjetivo "católico" en los títulos I (*obligaciones y derechos de todos los fieles*), II (*obligaciones y derechos de los fieles laicos*) y V (*asociaciones de fieles*), nos hace ver la extensión del reconocimiento de dichos derechos entre los que están el derecho de asociación del can. 215 y los restantes derechos conexos. El can. 204 indica el concepto de fiel cristiano, una enunciación amplia y comprensiva de todos los bautizados, que no estaba en el CIC 1917. El can. 205, en la parte introductoria del Libro II, se encarga de precisar el concepto de plena comunión. De la lectura del can. surge claramente que hay otros bautizados fuera de los que *se unen a Cristo dentro de la estructura visible de la Iglesia católica*.⁷⁴ Pero, todas las disposiciones posteriores tienen un alcance mucho más amplio que el de referirse en términos declarativos solamente a los derechos de los bautizados católicos.

En los cánones del CIC 1917 (por ejemplo, el can. 693 § 1⁷⁵), notamos con qué claridad se prohíbe a los no católicos participar como miembros de asociaciones de fieles. En el CIC 1983 están ausentes tales restricciones, los cual nos lleva a colegir que tanto los responsables de la reforma codicial cuanto el Santo Padre han querido permitir las asociaciones ecuménicas.⁷⁶ El Esquema de 1982 traía una prohibición en su propuesta de can. 307⁷⁷, la cual no fue incluida en el texto del Código finalmente aprobado. Esto significa claramente la posibilidad de existencia de asociaciones que permitan estatutariamente la incorporación de no católicos. Los estatutos en primer lugar, dictarán las condiciones para pertenecer a la asociación. En estos términos se expresa

74. Cf. can. 205 CIC.

75. "§1. Los acatólicos y los adscritos a sectas condenadas, o los notoriamente incurso en censura, y en general los pecadores públicos, no pueden ser recibidos válidamente (en las asociaciones)" Cf. can. 693 § 1 CIC 1917.

76. Cf. J. OLIVER, *Ecumenical associations...*, 273.

77. "Los no católicos no pueden ingresar a las asociaciones públicas de fieles; tampoco se podrán adscribir a asociaciones privadas, salvo que, a juicio del Ordinario, esto pueda darse sin perjuicio de la acción de las mismas asociaciones ni acarreen escándalo". Cf. *Schema 1982*, en L. NAVARRO, *Diritto di associazioni e associazioni di fedeli*, 261.

el can. 304 § 1, que establece que los estatutos fijen *las condiciones para formar parte de ellas*.⁷⁸

Más tarde, el obispo ejercerá los actos previstos en el can. 312 § 1 CIC 1983 al erigir asociaciones públicas o asignar personería jurídica a las asociaciones privadas. Investido de la máxima responsabilidad ecuménica en la Iglesia particular a su cargo⁷⁹, es quien discierne la oportunidad y los criterios de dicha posibilidad de establecer asociaciones ecuménicas o fijar los criterios de la incorporación de fieles no católicos en las asociaciones existentes. Más tarde, acompañará la vida de la asociación en sus actos institucionales y pastorales. Su tarea de supervisión institucional implica que no deje olvidadas a las asociaciones de esta naturaleza una vez que las autorizó o reconoció sus estatutos. Respetuoso de la autonomía institucional, en este caso velará desde su misión pastoral por la comunión eclesial. Una herramienta clave es el diálogo pastoral que se establezca entre el obispo diocesano y la asociación.⁸⁰

La indicación de *CL 31* pareciera expresar el temor de que no hubiera un cierto criterio número en dicha participación. Que los miembros no católicos pudieran llegar a ser mayoría e influir en la toma de decisiones en un sentido contrario a las normas o enseñanzas de la Iglesia, o en desobediencia a la autoridad de los pastores, es una variable que amenaza con impedir un uso generalizado de las asociaciones ecuménicas o con miembros no católicos. La admisión de un determinado número de no católicos o el condicionamiento del acceso de éstos a cargos electivos de gobierno, parecen ser los elementos comúnmente seguidos. Así se busca preservar lo genuino del asociacionismo católico, la comunión de sus miembros con las autoridades pastorales de la Iglesia.

Queda la cuestión de qué forma asociativa es la más idónea para expresar todas las posibilidades que dan las asociaciones existentes. El camino institucional en las diócesis es muy variado en materia de admisión de no católicos como miembros. Partiendo del hecho de que las asociaciones privadas no actúan en nombre de la Iglesia, éstas facilitarán la actuación de los miembros no católicos.

78. Cf. can. 304 § 1 CIC.

79. Doctrina del Concilio Vaticano II en los decretos *Christus Dominus* 16 y *Unitatis Redintegratio* 8.

80. Cf. O. JAMES, *Ecumenical associations*, 282.

No hay muchas asociaciones públicas de fieles con miembros católicos y no católicos; un ejemplo lo constituye la asociación *Camino Nuevo*, de la arquidiócesis de Lyon. En cambio, está la asociación *Hermanas y Hermanos de Caridad*, de Little Rock, erigida como pública en 1984, pero en la que los participantes no católicos no tienen el carácter de miembros. Entre las asociaciones privadas, hay una mayor variedad. Varias de ellas aceptan a sus integrantes no católicos como miembros. Así por ejemplo, los *Misioneros* de Glennmary (aprobada en 1992 y de derecho diocesano), la *Fraternidad Cristiana Intercontinental*, con sede en Roma (aprobada en 1989, erigida por el Pontificio Consejo de Laicos, sus estatutos revisados en 1995), la comunidad *Madre de Dios*, con sede en Washington (aprobada en 1997, de derecho diocesano) y la *Obra de María* (Focolares) con sede en Roma (aprobada en 1990 y con estatutos modificados y aprobados en 1994; erigida por el Pontificio Consejo de Laicos) y cuyos miembros no católicos participan de diferentes modos en la estructura institucional. La comunidad *Emmanuel*, con sede en Roma, admite en calidad de hermanos asociados a los no católicos.⁸¹

Sintetizando, el camino asociativo de matriz ecuménica está abierto. Se irán dando pasos, naturalmente primero en el área de la vida pastoral diaria, en la reflexión teológico-canónica para más tarde afrontarse en normas y disposiciones institucionales.

CONCLUSIONES

Hemos hecho un largo recorrido desde la descripción del fenómeno asociativo y su conceptualización, poniendo de relieve los cambios eclesiales en la materia y la incorporación de dichos aportes al CIC 1983, para abordar finalmente dos cuestiones: el surgimiento de numerosas asociaciones con valencia en el ámbito de los ordenamientos jurídicos estatales y la necesidad de reflexionar el encuadramiento canónico de las asociaciones ecuménicas.

El fenómeno asociativo presente en la vida de la Iglesia a lo largo de la historia, en sus múltiples expresiones, experimentó un respaldo significativo en el reconocimiento explícito que hace el Concilio Vaticano II del derecho de asociación de los fieles, laicos y clérigos, ocupándose de ello en

81. Es muy valioso el cuadro de situación que proporciona O. JAMES en su obra *Ecumenical Associations*, pág. 298.

sendos decretos conciliares, *Apostolicam Actuositatem* y *Presbyterorum Ordinis*. La vitalidad asociativa de los cristianos recibía así un fuerte impulso al reconocérsele su alcance en el ejercicio de la misión evangelizadora de la Iglesia.

El Sínodo de Obispos de 1967 propuso entre los principios para la revisión del CIC un criterio: la efectiva tutela de los derechos de las personas al interior de la vida y estructuras de la Iglesia.⁸²

Al iniciar su pontificado, Juan Pablo II señala a la Rota Romana (1979) la exigencia no sólo de proclamar y defender en todo tiempo y lugar los derechos fundamentales del hombre, sino de ser “espejo de justicia” frente al mundo, como una consecuencia de su propia naturaleza.⁸³ Su entero ministerio se consagrará al servicio de las grandes causas de la dignidad humana y de la paz mundial y repercutirá en las innovaciones del CIC 1983.

El título I del Libro II del CIC trata los deberes y derechos de los fieles cristianos, recogiendo los aportes traídos por progresivo desarrollo de una teoría de los derechos subjetivos en la Iglesia, y la elaboración del proyecto de LEF. Se produce así una explícita declaración de derechos y deberes del fiel en cuanto tal, prescindiendo de su condición eclesial. El título II consagrado a las obligaciones y derechos de los fieles laicos completará lo específico del estado laical de vida. Pero será el título V el que, fundándose en los aportes de los dos títulos anteriormente citados, establecerá en un tratamiento más completo el régimen asociativo en la Iglesia, los tipos societarios, los pasos en orden a su existencia jurídica, y el régimen interno propio de cada uno de ellos.

El Código diferencia lo específicamente societario de las normas sobre la vida consagrada y las sociedades de vida apostólica a las que dedica la Parte III del mismo Libro II. Ello no impide que sea praxis habitual en la vida de la Iglesia, que las experiencias más recientes en materia de vida consagrada, adopten en la etapa inicial la forma de asociaciones privadas o públicas de fieles. Los pasos o estadios evolutivos previos le dan una gran adaptabilidad a la fundación naciente respecto de los vaivenes naturales de esa primera etapa. El vasto horizonte de fines que pueden estar en el origen

82. Cf. SÍNODO DE OBISPOS, *Relatio Principia quae pro Codicis Iuris Canonici recognitione proponuntur a Synodo Episcoporum approbantur* (7.10.1967), en EV 2/1708.

83. Cf. JUAN PABLO II, *Allocutio ad Decanum Sacrae Romanae Rotae, ad eiusdemque Tribunalis Praelatos Auditores, ineunte anno iudiciali habita*, n. 1, en LE VI/col. 7685-7686.

de una asociación eclesial se estrecha en el caso de las asociaciones públicas, las cuales realizan sus fines propios *en nombre de la Iglesia* (cf. cánones 301 y 313), a saber: transmisión de la doctrina cristiana, promoción del culto público (cf. can. 834) o prosecución de otros fines naturalmente reservados a la autoridad eclesiástica.

La *primavera asociativa en la Iglesia*, conforme la original expresión de Juan Pablo II en *Christifideles Laicis*, hace necesarias algunas precisiones que el mismo Pontífice denominó criterios de eclesialidad (cf. CL 30) que salvaguardan la autonomía de tales ricas experiencias asociativas (incluidos los movimientos eclesiales más recientes) en el marco más amplio de la vocación universal a la santidad, la comunión eclesial, la misión evangelizadora de la Iglesia y su compromiso con la dignidad de todo el hombre y de todos los hombres. Esta reflexión nos lleva a preguntarnos sobre el hoy asociativo de la Iglesia, frente al desgaste sufrido por las instituciones y las demandas cada vez mayores desde el ámbito social. Renovar las instituciones ya existentes, con formas de participación más comprometidas, puede ser una de las salidas. Otra vía de solución la ofrece la decidida incorporación de los cristianos en el ámbito secular, siguiendo las pistas de los cáns. 225 y 227 CIC. La moderna figura de las ONG podría crearnos la pregunta sobre la posible articulación de una doble perspectiva institucional: nuevas asociaciones que tengan en el ámbito de las legislaciones estatales la forma de ONG y que simultáneamente revistan carácter canónico. Probablemente esto no sea útil y pueda generar dificultades en el sentido de que las altas finalidades eclesiales normalmente no son apreciadas en su justa dimensión en sede civil, y a la vez puede colocar a las instituciones eclesiales en una situación de virtual dependencia de legislaciones ajenas a su identidad y misión.

Hemos considerado un camino que lenta pero firmemente nos conduce al asociacionismo apostólico interconfesional. Las palabras iniciales del nuevo Pontífice Benedicto XVI van en dicho sentido. Juan Pablo II supo crear las condiciones al establecer una legislación exenta de las antiguas prohibiciones que impedían a los fieles acatólicos ser admitidos a las asociaciones de fieles. Subsiste la inquietud sobre el modo de relacionarse de dichas asociaciones con la autoridad eclesial así como la forma de pertenencia de los integrantes no católicos y la posibilidad de que éstos puedan llegar a constituir una mayoría social o a ejercer cargos directivos en ellas.

Llegamos así al final del trabajo con más preguntas que certezas. Frente a las nuevas demandas provenientes de la sociedad, nos urge dar res-

puestas institucionales más adecuadas y dinámicas, generar espacios de crecimiento humano y cristiano junto a cristianos de otras Iglesias y comunidades religiosas, sin olvidar que en todo caso siempre somos “simples servidores por amor de Jesús.”

LA ESPECIFICIDAD DEL DERECHO CANÓNICO*

Zenon Card. GROCHOLEWSKI

PREFECTO DE LA CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA

SUMARIO: Introducción. 1. La ley fundamental de la Iglesia. 2. La dimensión antropológica. 3. La salvación de las almas - ley suprema. 4. El concepto de justicia en la Iglesia. 5. La función del Derecho en la Iglesia. Conclusión.

INTRODUCCIÓN

Como canonista y como Prefecto de la Congregación para la Educación Católica, siento verdadera alegría al impartir esta conferencia en un Centro de estudios de derecho canónico al que estoy unido desde su inicio y que me es muy querido. Agradezco la gentil invitación.

Teniendo en cuenta, por una parte, que esta única Facultad de Derecho Canónico en tierra argentina está inserida en una Universidad Católica junto a la Facultad de Teología (en cuanto ambas son Facultades Eclesiásticas) y, por otra parte, siendo bien consciente de que el Derecho estatal se imparte ampliamente en las Universidades Argentinas y también en este Centro, desearía tratar acerca de la diferencia entre el Derecho Canónico y los Derechos estatales. Me referiré, por tanto, a la especificidad del Derecho propio de la Iglesia, el cual ciertamente es verdadero Derecho, en cuanto regula la vida y la actividad de la sociedad eclesial, pero halla su fundamento

* Conferencia en la Facultad de Derecho Canónico "Santo Toribio de Mogrovejo", Buenos Aires (Argentina), 23 de mayo de 2005.

vital e inspiración principal en la Revelación divina y, por tanto, en la Teología. En efecto, el Derecho Canónico no podría ser entendido rectamente, ni estudiado con fruto, prescindiendo del contexto de la fe.

Sin embargo, resulta imposible, presentar adecuadamente el tema indicado, ciertamente apasionante para quienes se interesan por el Derecho de la Iglesia Católica, en una breve conferencia¹. Por ello, me limitaré a ofrecer algunas reflexiones que más que referirse a normas concretas o a específicas cuestiones jurídicas, tratarán más bien sobre las ideas fundamentales que se encuentran en la base del Derecho Canónico y determinan su especificidad, su diversidad respecto las legislaciones estatales. Ante la imposibilidad de desarrollar la temática desde la amplísima perspectiva histórica, consideraré sobre todo el actual Código de Derecho Canónico, que representa el grado más maduro de la evolución del Derecho eclesial de la Iglesia latina.

Mis observaciones tratarán acerca de los puntos siguientes: 1. La ley fundamental de la Iglesia; 2. La dimensión antropológica del Derecho; 3. El principio “La ley suprema [de la Iglesia] es la salvación de las almas”; 4. El concepto de justicia en la Iglesia; 5. La función del Derecho en la vida de la sociedad eclesial.

1. La ley fundamental de la Iglesia

a. De modo preliminar quisiera señalar: 1) que el actual Código de Derecho Canónico, promulgado en 1983, presenta, entre otras características, la de reflejar la doctrina del Concilio Vaticano II (1962-1965): en cierto sentido es fruto del Concilio; 2) y que –al compararlo con el anterior Código de 1917– en la sistemática, en la terminología y en sus mismas disposiciones pone de relieve netamente la dimensión teológica de la legislación de la Iglesia católica.

1. Cf. acerca de tal cuestión, por ejemplo: C. R. M. REDAELLI, *Il concetto di diritto della Chiesa nella riflessione canonistica tra Concilio e Codice*, Milano 1991; P. ERDÖ, *Teologia del diritto canonico. Un approccio storico-istituzionale*, Torino 1996; *idem* en lengua alemana *Theologie des Kirchenrechts. Ein systematisch-historischer Versuch*, Münster 1999; T. GALKOWSKI, *Il “quid ius” nella realtà umana e nella Chiesa*, Roma 1996; M. VISIOLI, *Il diritto della Chiesa e le sue tensioni alla luce di un’antropologia teologica*, Roma 1999. Cada uno de estos libros contiene una rica bibliografía sobre el fundamento teológico del Derecho Canónico. Cf. también C. J. ERRÁZURIZ M., *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Milano 2000; E. CORECCO, A. ROUCO VARELA, L. GEROSA, L. MÜLLER, *Chiesa e diritto. Un dibattito trentennale su fondamenti e metodo della canonistica*, Pregassona (Lugano) 2002.

En realidad, el Papa Juan XXIII, al revelar a los Cardenales el 25 de enero de 1959 la decisión de convocar el Concilio Vaticano II, expresó al mismo tiempo la voluntad de reformar el Código de Derecho Canónico, para hacer del mismo, en cierto modo, instrumento para la realización de las decisiones conciliares, por lo que se refiere a la disciplina eclesiástica². Después de bastantes años de intenso trabajo para ultimar la nueva legislación, Juan Pablo II, en la Constitución Apostólica *Sacrae disciplinae leges*, del 25 de enero 1983³, con la cual fue promulgado el nuevo Código, señaló que “en cierto modo, este nuevo Código puede considerarse como un gran esfuerzo por traducir a lenguaje *canónico* [...] la eclesiología del Concilio”, que el mismo posee “carácter de complementariedad [...] respecto al magisterio del Concilio Vaticano II, sobre todo en lo que toca a las dos Constituciones, la dogmática [*Lumen gentium*] y la pastoral [*Gaudium et spes*”⁴. Hablando algunos meses después (el 21 de noviembre de 1983) a los participantes en el Curso sobre el nuevo Código de Derecho Canónico, que tuvo lugar en la Pontificia Universidad Gregoriana, el Papa denominó este Código como el “último documento conciliar”⁵.

Gracias a la reflexión conciliar y a las discusiones posteriores, iba madurando cada vez más la constatación acerca del fundamento teológico y, al mismo tiempo, de la dimensión teológica del Derecho Canónico. Se puso de manifiesto oportunamente que “por primera vez en la historia una reforma de la legislación canónica ha podido apoyarse sobre una doctrina acerca de la Iglesia elaborada ampliamente”⁶. Así pues, la reflexión teológico-pastoral, conciliar y post-conciliar y también la elaboración del nuevo Código de Derecho Canónico se encuentran estrechamente relacionadas. El Código se dirige a llevar a la práctica en la vida de la Iglesia principalmente la eclesiología y la sacramentaria, aunque evidentemente no se reduzca a estos sectores de la Teología.

2. JUAN XXIII, Solemne alocución en el Monasterio Benedictino de San Pablo Extramuros, 25 de enero de 1959, en *Acta Apostolicae Sedis* 54 (1959) 65-69; cf. 68-69.

3. Original latino en AAS 75 (1983), pars II, VII-XIV; la traducción al castellano se encuentra en *Código de derecho canónico*, edición bilingüe y anotada a cargo del Instituto Martín de Azpilcueta. Sexta edición revisada y actualizada, EUNSA, Pamplona, 2001, págs. 43-53.

4. *Ibidem*, pág. 49.

5. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. VI, 2 (1983) 1143-1146, n. 2a.

6. F. J. HAMER, *Il Codice e il Concilio*, en *L'Osservatore Romano*, 26 de enero de 1983, pág. 1.

b. Por lo que se refiere a la base teológica del Derecho Canónico, resulta muy elocuente que en vista de la reforma del Código de Derecho Canónico se haya querido elaborar en primer lugar –según el modelo de los ordenamientos jurídicos estatales– el “Derecho fundamental”, es decir la “Constitución” de la Iglesia, con las normas jurídicas capitales que habrían constituido la base, tanto para el Código de Derecho Canónico de la Iglesia latina como para el Código que estaba previsto elaborar para las Iglesias católicas orientales y que serían tomadas en consideración para las posteriores leyes universales y también para las leyes particulares que se irían produciendo en las numerosas Iglesias locales. A tal efecto se preparó un proyecto de tal “ley fundamental”, que fue recibiendo mejoras en sucesivas revisiones. El mencionado proyecto dio pie a una viva discusión acerca de su necesidad, su utilidad y su eventual contenido y se escribió un grandísimo número de páginas sobre estos temas⁷. Al final todo quedó en el recuerdo, ya que el documento previsto no se realizó. En efecto, poco antes de la promulgación del Código el proyecto fue abandonado. Además de las dificultades propias de la redacción de tal Derecho constitucional, se entendió sencillamente que –al contrario de lo que ocurre en los ordenamientos jurídicos estatales, en los cuales un texto de este tipo se muestra necesario para que exista una base al dictar las leyes ordinarias– en la Iglesia ya disponemos de un “Derecho fundamental” que es la Sagrada Escritura, la Tradición y vinculado con ellas, el Magisterio de la Iglesia. Así se puso de manifiesto en la ya mencionada Constitución Apostólica con la que se promulgó el Código de Derecho Canónico. Hoy ya nadie se refiere al proyecto de elaborar el “Derecho fundamental” de la Iglesia.

2. La dimensión antropológica

a. En esta perspectiva teológica se hace necesario dirigir la atención al aspecto antropológico del Derecho Canónico. Mientras las legislaciones estatales toman en consideración a la persona humana en su dimensión terrena, es decir, principalmente desde su concepción hasta su muerte, el Derecho Canónico considera la persona en su dimensión eterna. Con otras palabras, para el legislador eclesiástico la vida de ahora, en la tierra es sólo una pequeña parte de la existencia del hombre y, por tanto, hace falta ocuparse

7. Cf. D. CENALMOR PALANCA, *La ley fundamental de la Iglesia. Historia y análisis de un proyecto legislativo*, Pamplona 1991 (bibliografía: págs. 507-522).

de su bien sobre todo en perspectiva eterna. Así, por ejemplo, los “ciudadanos” de la Iglesia (es decir, los fieles) son denominados como el “Pueblo de Dios”⁸, es decir, el pueblo que peregrina hacia la Patria Celeste; asimismo se dedica amplio espacio a la santificación del hombre, especialmente a los sacramentos, al ejercicio de los consejos evangélicos, a la enseñanza, que sitúa a la persona a la luz de la vida eterna, y también al apostolado.

b. Obviamente el Derecho está al servicio del hombre. En consecuencia la correcta comprensión del hombre es muy importante para todos aquellos que dictan leyes. ¿Quién es el hombre? El Derecho Canónico desde el comienzo de su historia tiene ante sus ojos lo que Juan Pablo II ha subrayado para todos los hombres de buena voluntad en su primera Encíclica, *Redemptor hominis*, del 4 de marzo de 1979, repitiendo con el Concilio Vaticano II: “En realidad el misterio del hombre sólo se esclarece en el misterio del Verbo encarnado [...] Cristo [...] manifiesta plenamente el hombre al propio hombre y le descubre la sublimidad de su vocación” (n. 8b), así como la plena verdad sobre la libertad del hombre (cf. n. 21), sobre su verdadero bien (cf. n. 13). Consecuentemente, añade el Papa, “el hombre que quiere comprenderse hasta el fondo a sí mismo —no solamente según medidas y criterios del propio ser inmediatos, parciales, a veces superficiales e incluso aparentes— debe [...] acercarse a Cristo” (n. 10a). Tres meses después de haber firmado esta encíclica, el Sucesor de Pedro —oponiéndose diametralmente a la entonces doctrina oficial marxista en Polonia sobre la religión como alienación del hombre— gritó en la plaza de la Victoria en Varsovia el 2 de junio de 1979: “Cristo, es la clave para la comprensión de esa grande y fundamental realidad que es el hombre. En efecto, sin Cristo no se puede comprender el hombre hasta el fondo. O más bien, el hombre sin Cristo no es capaz de comprenderse a sí mismo hasta el fondo. No puede entender ni quien es, ni cual es su verdadera dignidad, ni cual es su vocación ni su destino final. Sin Cristo no puede entender todo eso”⁹.

Es a partir de las enseñanzas de Cristo sobre el hombre, de donde el Derecho Canónico recibe no sólo la verdad sobre la dimensión eterna de la vida humana, sino también la verdad sobre otros valores mencionados por

8. Precisamente así se titula el segundo libro del Código de Derecho Canónico: “el Pueblo de Dios” (cánones 204-746). Es el mismo título del segundo capítulo de la Constitución dogmática sobre la Iglesia *Lumen gentium* del Concilio Vaticano II (nn. 9-17).

9. *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, vol. II,1 (1979) 1385-1391, n. 3a.

el Papa: la dignidad del hombre, su vocación y su destino, lo cual se manifiesta claramente en la legislación eclesiástica.

Quisiera subrayar de modo particular que la antropología cristiana reviste una decisiva importancia práctica para el Derecho Canónico también cuando se refiere a la comprensión de la situación existencial del hombre de aquí, que está en la tierra. Este problema se ha debatido vivamente en el campo del Derecho Canónico en relación con las dificultades de diálogo y colaboración entre los jueces eclesiásticos y los psicólogos o psiquiatras que participan como peritos en los procesos de nulidad matrimonial por causa de incapacidad psíquica. Sobre la materia se ha pronunciado también Juan Pablo II¹⁰, indicando que la fuente de los equívocos se encuentra en el contexto antropológico que acompaña tal diálogo, o sea, que los presupuestos antropológicos en los que se apoyan los dictámenes de los psicólogos y de los psiquiatras —que a menudo van más allá de su propia competencia específica— no raramente son inconciliables con la antropología cristiana.

Por el límite del tiempo no me resulta posible exponer aquí toda la cuestión. Dicho brevemente y de modo esquemático, son inconciliables con la antropología cristiana las corrientes psicológicas que “parten, o bien de una idea pesimista, según la cual el hombre no podría concebir otra aspiración que la que le imponen sus impulsos o condicionamientos sociales o, por el contrario, de una idea exageradamente optimista, según la cual el hombre poseería en sí mismo y podría alcanzar por sí solo la propia realización”¹¹. En contraste con estas corrientes psicológicas, la concepción cristiana se podría sintetizar brevemente en las siguientes tres afirmaciones: 1) el hombre, creado a imagen de Dios, es capaz de conocer la verdad y de hacer el bien, es capaz de conocer y amar al propio Creador, posee una propia vocación de dimensión eterna que le lleva a buscar a Dios ya que sólo en Dios puede hallar la propia realización; 2) en la actuación de esta vocación propia el hombre afronta muchos obstáculos, que provienen de las resistencias de su concupiscencia y de los condicionamientos sociales, por lo que se encuentra dividido en sí mismo; 3) sin embargo, no sólo es capaz sino que está llamado a superar tales obstáculos y debilidades, con la ayuda de la gracia del Señor¹².

10. Alocuciones a la Rota Romana del 5 de febrero de 1987, en *Acta Apostolicae Sedis* 79 (1987) 1453-1459 y del 25 de enero de 1988, *ibidem* 80 (1988) 1178-1187.

11. Alocución del 5 de febrero de 1987, n. 4b.

12. Cf. Z. GROCHOLEWSKI, *Il giudice ecclesiastico di fronte alle perizie neuropsichiatriche e psicologiche*, in *Apollinaris* 60 (1987) 183-203: 187-189.

Según este planteamiento, el hombre se muestra en el dinamismo integral de la propia existencia, es decir en su dimensión trascendente, con su libertad fundamental, con su división y en sus dificultades, con su vocación a unirse a Dios y a superar con la ayuda de la gracia las dificultades que encuentra a lo largo de su vida, también a costa de fatiga, de sacrificio y de renunciaciones.

En cualquier caso, esta antropología no sólo se toma en consideración en el examen de las causas de nulidad matrimonial por incapacidad psíquica, sino que fundamenta todo el Derecho Canónico, en la medida en que este Derecho moviliza a los pastores de la Iglesia en un sólido esfuerzo pastoral y a todos los fieles para empeñarse en la santificación recurriendo a los sacramentos y a los sacramentales, los invita a la realización de los consejos evangélicos, a la educación de la juventud, etc.

De esta antropología eran conscientes todos aquellos que han alcanzado la santidad y de ella deben tomar conciencia quienes realmente pretenden realizar una vida verdaderamente cristiana.

3. La salvación de las almas - ley suprema

El dicho de Cicerón "*Salus populi suprema lex esto*" ("El bien del pueblo sea la ley suprema")¹³ ha asumido en el Derecho Canónico una formulación distinta: "*Salus animarum suprema semper lex esto*", es decir, "la salvación de las almas sea siempre la ley suprema". A la luz de la fe, por tanto, el bien supremo del "pueblo" (en nuestro caso, de los "fieles") es, sin duda alguna, la salvación eterna, y esto es así –como muestra la máxima canónica– "siempre". Por tanto, tal principio, que encontramos en el último canon del Código de Derecho Canónico ("*...* *prae oculis habita salute animarum, quae in Ecclesia suprema semper lex esse debet*" - "[...] teniendo en cuenta la salvación de las almas que debe ser siempre la ley suprema en la Iglesia": can. 1752), es considerado como un coronamiento de todo el Código y como principio que se refiere no solamente a este documento legislativo, sino que es necesario para la comprensión correcta de toda la legislación eclesial.

En este sentido el Santo Padre, al promulgar el Código manifestó el auspicio de "que la nueva legislación canónica constituya un eficaz instru-

13. M. T. CICERÓN, *De legibus*, III, 3.

mento que permita a la Iglesia prosperar [...] disponiéndose así cada vez mejor para cumplir en este mundo su misión salvadora”¹⁴.

La finalidad del Derecho Canónico consiste, por tanto, no solamente en aquello que es común a todas las legislaciones –esto es, conservar el orden debido en la vida y en las actividades de la comunidad, con atención especial a la defensa de los derechos subjetivos y al bien de las personas y de toda la sociedad– sino que esencialmente incluye también el fin de la salvación de las almas.

Evidentemente ningún Derecho puede dar la salvación al hombre. Sólo salva Dios. La función del Derecho Canónico radica en crear las condiciones apropiadas y asegurar las ayudas debidas para que el hombre pueda alcanzar su fin en la perspectiva eterna.

Estudiando la legislación canónica se descubre enseguida esta dirección u orientación hacia la salvación de las almas. Se puede percibir ya al tratar de las mismas estructuras de la Iglesia y se manifiesta de manera más patente en las normas jurídicas referidas al sacerdocio ministerial, a las asociaciones, a los institutos de vida consagrada, a las funciones de enseñar y santificar, pero se puede afirmar que está presente en toda la legislación.

Para ilustrar esta afirmación me gustaría presentar, brevemente y como ejemplo, la cuestión de los derechos subjetivos de los fieles, teniendo en cuenta que la materia de los derechos subjetivos de los ciudadanos es muy importante en las legislaciones modernas. Por lo que se refiere al Código de Derecho Canónico, en la mayoría de los casos este tema tiene relación con los derechos anejos a la misión de salvación, como por ejemplo, el derecho a trabajar en el anuncio divino de la salvación (can. 211), el derecho a recibir de los sagrados Pastores los auxilios que derivan de los bienes espirituales de la Iglesia, sobre todo de la palabra de Dios y los sacramentos (can. 213), de dar culto a Dios según las disposiciones del propio rito y de seguir el propio método de vida espiritual (can. 214), de promover y sostener con las propias iniciativas la actividad apostólica (can. 216), el derecho a la educación cristiana (can. 217). Se afirman también algunos derechos que, si bien parecen encontrar un reconocimiento semejante en las legislaciones estatales, presentan claramente un matiz espiritual. Por ejemplo, en relación con el derecho de los fieles a fundar libremente y dirigir asociaciones, el canon precisa que se trata de las asociaciones que se proponen un fin de cari-

14. Const. Ap. *Sacrae disciplinae leges*, cit., pág. 51.

dad o de piedad o bien el incremento de la vocación cristiana en el mundo (can. 215); en materia del derecho a manifestar a los Pastores libremente las propias necesidades se añadió “principalmente las espirituales” (can. 212 § 2). Ciertamente también encontramos en el Código de Derecho Canónico prescripciones en este campo que son comunes a las legislaciones estatales, por ejemplo, el derecho a la buena fama y a la protección de la propia intimidad (can. 220), a la reivindicación legal y a la defensa de los propios derechos (can. 221 § 1), el derecho a no recibir sanciones penales sino en el ámbito prescrito por la ley (can. 221 § 3). En todo caso, vale la pena anotar que también estos derechos comunes a las legislaciones estatales han sido incluidos en la legislación canónica precisamente para que los fieles puedan procurar la salvación y realizar la propia vocación cristiana en concordia, sin impedimentos, armoniosamente y fructuosamente.

4. El concepto de justicia en la Iglesia¹⁵

a. El Derecho se encuentra estrechamente ligado a la justicia y no solamente en el aspecto de la administración de la justicia, sino en lo que se refiere al mismo concepto de Derecho. Corresponde al Derecho, en efecto, establecer lo que es justo. Y aquí también el Derecho Canónico tiene esencialmente algo de específico.

A la luz de la Palabra de Dios, tanto el adjetivo “justo” como el sustantivo “justicia” poseen un significado particular. Desde ese punto de vista, “justo”, en relación con los hombres, es lo que Dios quiere. Puesto que Dios es suma Sabiduría y Amor, no puede haber nada más justo, ni mejor, ni más favorable para el hombre que aquello que es objeto de la voluntad de Dios. Por tanto la “justicia” consiste en el cumplimiento de la ley de Dios, también la de las bienaventuranzas. En consecuencia, la justicia está íntimamente relacionada con el amor.

Ya en el Antiguo Testamento el sustantivo “*iustus*” (“justo”) aparece como opuesto al sustantivo “*impius*” (impío, pecador). Igualmente de labios de Jesús escuchamos, por ejemplo, “no he venido a llamar a los justos sino a los pecadores” (Mt 9, 13; Mc 2, 17; Lc 5, 32); “habrá más alegría en el cielo por un pecador convertido que por noventa y nueve justos que no ne-

15. Cf. Z. GROCHOLEWSKI, *La tutela dei diritti dei fedeli e le composizioni estragiudiziali delle controversie*, in *Quaderni di Diritto Ecclesiale* 8 (1995) 273-286: 282-286.

cesitan conversión" (Lc 15, 7). En el relato del juicio final son llamados "justos" precisamente aquellos que han realizado las obras de misericordia (Mt 25, 46). En esta perspectiva el "discurso de la montaña" —en el cual Jesús habla de la necesidad de una "justicia superior" respecto a la que caracteriza a los escribas y fariseos (Mt 5, 20) —ha sido calificado por un biblista como la "«carta constitucional» de la justicia propuesta a quien acoge la buena nueva del Reino"¹⁶.

Además, como Juan Pablo II recordó a los jueces eclesiásticos al inicio de su pontificado, "en la experiencia existencial de la Iglesia, las palabras «derecho», «juicio» y «justicia», a pesar de las imperfecciones y las dificultades de todo ordenamiento humano, evocan el modelo de una justicia superior, la Justicia de Dios, que se propone como meta y como término de comparación ineludible"¹⁷. Y la justicia de Dios está estrechamente relacionada con la bondad, la misericordia y consiste fundamentalmente en la salvación ofrecida a todos los hombres.

En consecuencia, para el cristiano también es "justo" perdonar¹⁸, tomar la cruz¹⁹, aceptar una humillación²⁰. A esto invita frecuentemente la Sagrada Escritura. En otras palabras, es justo —desde el punto de vista cristiano— renunciar libremente a un derecho en aras de la realización de un valor superior, siguiendo el ejemplo de Cristo que —usando palabras de San Pablo— "aun siendo de naturaleza divina, no consideró ávidamente el ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo, asumiendo la condición de siervo, [...] se humilló a sí mismo" para salvarnos²¹. San José, de quien el Evangelista Mateo dice que era "justo" no entregó a María a los jueces²². En la misma línea, San Pablo, amonestando a los Corintios por sus contiendas judiciales, añade significativamente: "¿Por qué no padecer la injusticia? ¿Por qué no dejaros privar de lo que os pertenece?" (1 Cor 6, 7).

16. L. DI PINTO, *Amore e giustizia: il contributo specifico del Vangelo di Matteo*, in AA. VV., *Amore - giustizia. Analisi semantica dei due termini e delle loro correlazioni nei testi biblici veterotestamentari e neo-testamentari*, edición a cargo de G. De Gennaro, L'Aquila 1980, 353.

17. Alocución del 17 de febrero de 1979, en AAS 71 (1979) 426, n. 4.

18. Cf por ej. Mt 6, 15; 18, 21-35; Mc 1, 25; Lc 6, 37; 17, 3-4; Ef 4, 32; Col 3, 12-15.

19. Cf por ej. Mt 10, 38; 16, 24-25; Mc 8, 34-35; Lc 9, 23-24; 14, 27.

20. Cf por ej. Mt 23, 12; Lc 1, 48.52; 14, 11; 18, 14; Sant 4, 6.

21. Fil 2, 5-8; cf también Mt 20, 28.

22. Mt 1, 19. Cf en este punto L. DI PINTO, *art. cit.*, 346.

En el campo del Derecho Canónico se ha sostenido justamente: “La reivindicación de los propios derechos [...] no es un elemento esencial de la conducta cristiana. La prudencia, la paciencia y, sobre todo, la caridad pueden hacer preferible sufrir cristianamente un perjuicio más que defender un derecho”²³.

Aquí se trata de una justa escala de valores, determinada a la luz de la fe. Para un cristiano está plenamente justificada la lucha por la causa de Dios, o sea aquello que vale ante Dios, por los valores de dimensión eterna. En cambio, en nombre de estos valores se puede y alguna vez se debe saber renunciar a los bienes que no tienen tal dimensión.

b. En este punto considero oportuno señalar que las afirmaciones referidas acerca del concepto de justicia no solamente entran en el objeto del deber de enseñar que corresponde a la Iglesia, regulado en el Código de Derecho Canónico (cánones 747-833), sino que a partir del concepto de justicia apenas descrito es de donde el Derecho Canónico ha extraído las necesarias consecuencias. Así, por ejemplo:

- Más que en cualquier otra legislación, el Código de Derecho Canónico insiste acerca de los esfuerzos que deben llevarse a cabo para impedir en la Iglesia los procesos judiciales y resolver los conflictos de modo pacífico, extrajudicial, incluyendo en tal obligación a todos los fieles y, sobre todo, a los Obispos, pero también a los jueces, y no solamente en el origen del litigio, sino en cualquier momento, cada vez que se vislumbre alguna esperanza de éxito para tal solución conciliatoria (can. 1446²⁴). En la Iglesia, pues, no se trata simplemente de que venza quien tiene razón, sino que el concepto descrito de justicia y la misma naturaleza de la Iglesia —presentada por el Concilio Vaticano II desde distintos puntos de vista (que considerados conjuntamente ayudan a percibir mejor el misterio de la Iglesia²⁵), como “*communio* de fieles”, como “Pueblo de Dios”, como “Cuerpo Místico

23. R.J. CASTILLO LARA, *La difesa dei diritti nell'ordinamento canonico*, en AA. VV., *Il Diritto alla difesa nell'Ordinamento Canonico* (“Studi Giuridici”, vol. 18), Ciudad del Vaticano 1988, pág. XVII.

24. Cf. también cánones 1659 § 1, 1676, 1695, 1713-1716, 1733.

25. Cf. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Litterae ad Catholicae Ecclesiae Episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio*, del 28 de mayo de 1992, n. 1, en *Acta Apostolicae Sedis* 85 (1993) 838. La traducción al castellano puede encontrarse en AA. VV., *Sobre algunos aspectos de la Iglesia considerada como comunión: carta de la Congregación para la Doctrina de la Fe*, 28-V-1992. *Comentarios teológicos*, Palabra, Madrid 1992, pág. 7.

de Cristo” y como “Sacramento fundamental”— reclama que los conflictos en la Iglesia, comprensibles a causa del elemento humano y externo, sean resueltos en espíritu de caridad, de amor, de perdón sincero y de reconciliación verdadera (sin contentarse ni siquiera con una simple transacción), es decir, que en la solución de los conflictos se procuren alcanzar los fines más altos, como son la sanación de la *communio* dañada, la recuperación de la colaboración eficaz entre los miembros del Cuerpo Místico de Cristo, el fortalecimiento de la realización fructuosa de la propia vocación específica por parte de cada uno de los miembros del Pueblo de Dios, la atribución de la primacía a los valores espirituales²⁶. Sin duda, todos los bienes referidos pueden alcanzarse más fácilmente con las soluciones extrajudiciales que con las victorias y las derrotas judiciales.

- Por el mismo motivo, no obstante el entusiasmo inicial que despertó el proyecto de crear tribunales administrativos locales también en la Iglesia, tras algunos perfeccionamientos del anterior planteamiento de la justicia administrativa eclesiástica, el referido proyecto fue abandonado²⁷.

- En los tribunales eclesiásticos se examinan principalmente las causas de naturaleza espiritual, sobre todo las que se refieren a la nulidad del matrimonio, en las cuales se trata de la posibilidad de regularizar ante Dios y ante la Iglesia la propia situación personal y acceder a los sacramentos.

- En esta perspectiva existe en el Derecho Canónico, por ejemplo, un principio de difícil comprensión en el campo del Derecho estatal, según el cual “las causas sobre el estado de las personas [...] nunca pasan a cosa juzgada” (can. 1643).

- Más que cualquier otra legislación, el Derecho Canónico procura evitar la imposición de penas. Así, dispone que el Ordinario debe proceder a ini-

26. Cf. Z. GROCHOLEWSKI, *Aspetti teologici dell'attività giudiziaria della Chiesa*, en *Teologia e Diritto Canonico* (“Studi Giuridici”, vol. XII), Ciudad del Vaticano 1987, 197-200; *idem* in inglés “Theological Aspects of the Judicial Activity of the Church”, en *The Jurist* 46 (1986) 554-558; *idem* en alemán como extracto separado *Theologische Aspekte der kirchlichen Gerichtsbarkeit*, Münster 1986, 4-9; *Id.*, *La tutela dei diritti...*, 282-283.

27. Cf. Sobre este punto Z. GROCHOLEWSKI, *Il sistema dei ricorsi e la giurisdizione dei tribunali amministrativi*, in AA. VV., *I principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico. La recezione giuridica del Concilio Vaticano II*, edición a cargo de J. Canosa, Giuffrè Editore, Milano 2000, 461-499; *idem* en español “Treinta años de justicia administrativa canónica. Balance y perspectivas”, en *Fidelium Iura* 8 (1998) 267-306; *idem* en polaco “Pósoborowy rozwój sprawiedliwości administracyjnej w Kościele”, en *Prawo - Administracja - Kościół* 1 (2000) I, 11-33.

ciar el procedimiento judicial o administrativo para imponer o declarar las penas sólo (*"tunc tantum"*), "cuando haya visto que la corrección fraterna, la reprensión u otros medios de la solicitud pastoral no bastan para reparar el escándalo, restablecer la justicia y conseguir la enmienda del reo" (can. 1341)²⁸. El fin de la Iglesia no es castigar, sino conducir a la salvación, conciliar con Dios. Por tanto la pena es únicamente el último recurso, cuando dichas finalidades no pueden ser alcanzadas de otro modo.

5. La función del Derecho en la Iglesia

a. Para la Iglesia —la cual encuentra un sólido y rico "Derecho fundamental" para su estructura y su actividad en la Sagrada Escritura, en la Tradición y en el Magisterio relacionado con tales fuentes de la Revelación— el Derecho dictado por los hombres no puede tener la misma importancia que posee en los ordenamientos estatales. Por ese motivo no han encontrado acogida en la Iglesia las propuestas de elaborar diversos códigos, como sucede en las legislaciones estatales, por ejemplo, el código matrimonial, el código de procedimiento judicial, el código penal, etc. Para subrayar la función que corresponde al derecho positivo humano en la Iglesia, se ha considerado suficiente un solo código que contiene toda la legislación principal²⁹.

Por otra parte debe subrayarse lo que he señalado al comienzo, esto es, que para la comprensión más correcta y para la debida aplicación de este Código y, en general, de toda la legislación eclesial, es necesario el conocimiento de la teología y, especialmente, de la eclesiología y de la sacramentaria, que plantean la mayoría de las cuestiones para las cuales se han dado las normas canónicas. De otro modo amenazaría a la Iglesia el riesgo de un formalismo capaz de paralizar la eficaz operatividad pastoral de las estructuras eclesiales.

b. A la luz de estas consideraciones quisiera apuntar marginalmente una observación metodológica. Es difícil no reconocer los frutos del diálogo entre los Derechos Civil y Canónico. Por una parte, el Derecho Canóni-

28. Cf. También los cánones 1717-1718.

29. Me refiero únicamente a la Iglesia Latina, porque en realidad son tres los documentos que forman toda la legislación principal de la Iglesia Católica: el "Código de Derecho Canónico" de la Iglesia latina del 25 de enero de 1983, el "Código de los Cánones de las Iglesias Orientales" del 18 de octubre de 1990 y la Constitución Apostólica "*Pastor bonus*", sobre la Curia Romana, del 28 de junio de 1988.

co ha influido positivamente en diversos sectores de las legislaciones estatales (fueran éstas del "*Civil Law*" o del "*Common Law*"); por otra parte, el conocimiento de la legislación estatal ha enriquecido el Derecho de la Iglesia, sobre todo, en cuestiones técnico-formales.

Bajo esta perspectiva, por lo que respecta a la sólida formación del canonista, personalmente prefiero que alguien, buen conocedor del Derecho de la Iglesia en su específico contexto teológico, comience a estudiar las legislaciones estatales para ver qué se encuentra en ellas que pueda servir para perfeccionar el Derecho Canónico o la formación canónica, más que un jurista civil, ya formado, se transforme en canonista, pues su bagaje de positivismo jurídico puede plantearle una cierta dificultad. Evidentemente hablo aquí de la formación del canonista —es lo que me interesa principalmente— en quien se suma el estudio del Derecho estatal. Probablemente sería más fructuosa la dirección contraria, es decir, la profundización de la formación de los expertos de derecho estatal mediante la contribución del estudio del Derecho de la Iglesia.

c. Ningún Derecho, en cuanto creación humana, es perfecto. No raramente su estrecho cumplimiento formal puede resultar, sobre todo en las circunstancias imprevistas, no acorde con la intención del Legislador, hasta llegar a resultar "injusto". Es lo que expresa el aforismo de Cicerón —tomado a su vez de fuentes anteriores³⁰ "*Summum ius, summa iniuria*"³¹ (el derecho cumplido más al pie de la letra es la injusticia más grande).

El Derecho Canónico, que sobre todo tiene ante los ojos el bien espiritual de los fieles, es especialmente sensible a este problema y por ello se caracteriza por la elasticidad más que cualquier otro sistema jurídico.

Para que el Derecho responda a las concretas condiciones locales, en el Código actual se ha previsto una posibilidad mayor de regular algunas materias con el Derecho particular de la distintas Iglesias locales.

En el contexto de la tesis presentada hace poco, considero necesario subrayar el uso de actual algunos instrumentos propios del Derecho Canónico —los cuales, si bien han existido siempre en la Iglesia, con el transcurso de los siglos se han ido aplicando de maneras diferentes— cuya finalidad es la de prevenir que, en casos concretos, el Derecho vigente no sea obstáculo sino que favorezca el bien espiritual de los fieles. Pienso sobre todo en la "aequitas canonica" (equidad canónica) y en la dispensa:

30. Cf. G. FUMAGALLI, *Chi l'ha detto?*, Milano 1986, pág. 166, n. 613.

31. *De officiis*, I, 10.

- La "*aequitas canonica*"³² no se reduce solamente al concepto aristotélico de "*epikeia*" ni a la "*aequitas*" del Derecho romano o a los conceptos similares de las legislaciones estatales (frecuentemente indeterminados), sino que, sobre todo, es una exigencia específica de la naturaleza de la Iglesia y de su Derecho. Precisamente la equidad "confiere al Derecho de la Iglesia su fisonomía y su carácter pastoral"³³ y salvaguarda su espíritu³⁴. Se trata, en sustancia, de realizar la actividad jurídica permaneciendo siempre fieles al amor y a las exigencias espirituales del Evangelio, también a las expresadas en las bienaventuranzas (ya que no se puede identificar la "*aequitas canonica*" con la simple justicia natural que, por lo demás, podría ser interpretada de modos diversos). La "*aequitas canonica*" no sólo debe eliminar los daños espirituales, sino que debe encarnar en la actividad jurídica de la Iglesia los principios del Evangelio. En este espíritu, la "*aequitas canonica*" siempre debe intervenir en la sociedad eclesial ya sea la formación de las normas jurídicas (como elemento interno del Derecho dictado) como en la aplicación e interpretación de las mismas y también en la corrección de alguna norma cuando, en el caso concreto, resulte discordante con el referido espíritu. Este principio debe ser elemento promocional de la evolución del Derecho Canónico y de su adaptación a las exigencias siempre nuevas de la vida de la Iglesia.

- La dispensa constituye otro instituto marcadamente específico del Derecho de la Iglesia, que sirve para mitigar el Derecho en casos concretos por parte de la autoridad eclesiástica competente, para, de esta manera, satisfacer mejor las necesidades pastorales³⁵. Según el Código de Derecho Canónico de 1917, el Ordinario no podía dispensar de las leyes establecidas por la Autoridad Suprema (que son las que constituyen principalmente del Derecho universal), a menos que tal potestad no le hubiera sido concedida expresamente o hubieran concurrido circunstancias específicas (can. 81). El nuevo Código de Derecho Canónico –siguiendo los postulados conciliares y los documentos postconciliares– ha cambiado radicalmente aquel planteamiento, estableciendo: "El Obispo diocesano, siempre que, a su juicio, ello re-

32. Una buena síntesis parece ser el estudio de F. J. URRUTIA *Aequitas canonica*, en *Apollinaris* 63 (1990) 205-239, con una amplia bibliografía en las págs. 233-239.

33. PABLO VI, Alocución a la Rota Romana, del 8 de febrero 1973 (dedicada principalmente a la "*aequitas canonica*"), en *Acta Apostolicae Sedis* 65 (1973) 95-103: 98.

34. Cf. *ibidem*, pág. 100.

35. Acerca de este tema cf. S. BERLINGÒ, *La causa pastorale della dispensa*, Milano 1978 (ofrece amplia bibliografía: págs. 455-510).

dunde en bien espiritual de los fieles, puede dispensar a éstos de las leyes disciplinares, tanto universales como particulares promulgadas para su territorio o para sus súbditos por la autoridad suprema de la Iglesia”, con excepción de las leyes procesales y penales y de las dispensas reservadas (can. 87 § 1). Por tanto, lo que constituía una excepción (la potestad de dispensar por parte del Obispo de las leyes establecidas por la Sede Apostólica) se ha convertido en norma, mientras que la reserva al Papa ha quedado como excepción.

CONCLUSIÓN

Así como la Iglesia es una sociedad única en su género, así ocurre con su Derecho. Confío que, al menos en parte, haya logrado introducirles en la atmósfera de este Derecho. Quisiera añadir que si, durante el curso de los siglos, el Derecho Canónico ha influido sobre los diversos sectores de las legislaciones estatales, aportando en ellas elementos que las han hecho más conformes a la dignidad de la persona, ha sido principalmente gracias a sus aspectos específicos.

Piero Agostino d'Avack —que a lo largo de muchos años fue profesor de Derecho Canónico y posteriormente lo fue de Derecho Eclesiástico en la Facultad de Derecho de la Universidad “*La Sapienza*”, de Roma a la vez que rector de la misma universidad y autoridad relevante mientras yo realizaba mis estudios y durante los primeros años de mi trabajo en la Ciudad Eterna— percibió en el Derecho Canónico un “singularísimo sistema de Derecho, que continúa siendo no sólo el ordenamiento jurídico más original y complejo que se ofrece a nuestra experiencia sino, al mismo tiempo, una de las expresiones más típicas y de los más imponentes productos de la cultura jurídica europea” y procuró “suscitar y mantener vivo en los especialistas del Derecho y en los mismos estudiantes un interés apasionado y consciente por este excepcional monumento jurídico de la *christiana societas*, que no halla parangón en la historia de la humanidad y en el cual —si se me permite la expresión de Dante— «*ha posto mano e cielo e terra*», [ha intervenido el cielo y la tierra]”³⁶.

36. P. A. D'AVACK, *Trattato di diritto canonico. Introduzione sistematica generale*, Milano 1980, pág. V. [Referencia a la *Divina Comedia*, 3.25.2].

LIBERTAD Y RESPONSABILIDAD DEL LAICO EN LOS ASUNTOS TEMPORALES. VISIÓN CANÓNICA*

Helmuth PREE

LO QUE EL ALMA ES AL CUERPO ASÍ DEBEN SER LOS CRISTIANOS EN EL MUNDO
(EPIST. AD DIOGNETUM, 6)

SUMARIO: Planteamiento de la cuestión. I.- Presupuestos históricos y doctrinales. 1. Presupuestos históricos. 2. Presupuestos doctrinales y jurídicos. II. La libertad/autonomía de los laicos en lo temporal como derecho subjetivo. 1. Naturaleza jurídica. 2. Sujetos. 3. Contenido: ámbitos de aplicación. III. Los límites de la libertad de los laicos en los asuntos temporales. 1. La responsabilidad del laico en lo temporal en general. 2. Deberes concretos según el ordenamiento canónico. 3. La competencia de la Jerarquía y la complementariedad entre sacerdocio jerárquico y sacerdocio común en lo temporal. IV. La protección jurídica concreta de la libertad en lo temporal. 1. Ante la Iglesia. 2. Ante el Estado. Observaciones finales y conclusión.

PLANTEAMIENTO DE LA CUESTIÓN

El problema de la posición jurídico-canónica del laico en los asuntos temporales implica diversísimas cuestiones. Me pongo a mencionar unos ejemplos:

- ¿Qué se entiende por laico a distinción de los demás miembros de la Iglesia?

* Conferencias en la Facultad de Derecho Canónico "Santo Toribio de Mogrovejo", Buenos Aires (Argentina), 23 al 25 de agosto de 2005.

- ¿Cómo se encuadra la misión específica del laico en la misión de la Iglesia?
- ¿Cuál es la relación entre los laicos y la jerarquía, en particular, cuando ellos se comprometen para los asuntos terrenales de la familia, del mundo económico o político etc.?
- ¿En qué medida actúan en su propia y exclusiva responsabilidad, y en qué puntos están sujetos a la Autoridad eclesiástica?
- ¿El obrar de los laicos en lo temporal: pertenece a la esfera jurídica de la Iglesia o permanece en el ámbito privado y fuera de la competencia de la Iglesia?
- ¿Puede un médico católico, apoyándose en la libertad en lo temporal –desde el punto de vista del derecho canónico– entrar al servicio de un hospital público, en el cual se practica el aborto o la eutanasia activa?
- ¿En qué medida puede el médico católico aprovecharse de todas las libertades que el derecho del país respectivo le garantiza en estos asuntos?
- ¿Puede un católico abogar por un partido político que favorece el aborto, la eutanasia, la experimentación con embriones y otras actividades condenadas por la Iglesia?
- ¿En qué sentido y bajo qué condiciones, las iniciativas laicales, como por ejemplo, movimientos, asociaciones, fundaciones, sociedades con responsabilidad limitada (S. Ltda.) con fines caritativos etc.: son “eclesiales”? Esta cuestión sobre la eclesialidad se plantea, en particular, cada vez que tales iniciativas no se instituyen en forma canónica, sino civil.
- ¿Dónde se sitúa precisamente el apostolado laical?

Estas cuestiones ejemplares evidencian la complejidad del problema, que afecta, además del Derecho Canónico, a la naturaleza y a la imagen de la Iglesia misma. Por eso, no podemos limitarnos a la explicación de los cánones pertinentes. Antes bien es preciso que tratemos de particularizar la situación jurídica teniendo en cuenta los fundamentos doctrinales irrenunciables. Como es sabido, estos últimos se encuentran en los textos del Vaticano II así como en algunos documentos posteriores de la Sede Apostólica. Muchos de estos documentos, a pesar de tener carácter doctrinal, adquieren

una cierta pero indudable relevancia jurídica en Derecho Canónico bajo diversos puntos de vista: por ejemplo, los valores morales deben ser protegidos por el derecho —los límites de la moralidad son, a la vez, límites de la legitimidad jurídica.

Sobre la base doctrinal, cabe desarrollar —a nivel del derecho— lo que compete al laico como *suum*¹, ya que la justicia consiste en *ius suum cuique tribuere*², lo cual es la condición jurídica así como la función propia y específica del laico como sujeto activo de la misión de la Iglesia (cf. cánones 204; 208). No es mi intención someterles unas tesis “políticas” (de una política eclesial), sino presentar un análisis sistemático en base a las normas canónicas vigentes así como a la doctrina consolidada correspondiente. Por sí mismo, se plantearán unas cuestiones y preguntas abiertas.

Con miras al Código Oriental (CCEO), me limito a destacar solamente tanto las coincidencias como las diferencias más informativas.

I.- PRESUPUESTOS HISTÓRICOS Y DOCTRINALES

1. Presupuestos históricos

Pido que me sea concedido iniciar con una sucinta referencia histórica sin pormenorizar las razones y los detalles del desarrollo histórico. Desde el Medioevo hasta el Código de Derecho Canónico de 1917 incluso, reinó en el derecho así como en la vida de la Iglesia una noción del laico que fue caracterizada especialmente por los siguientes distintivos:³

(1) Distinción radical de los clérigos hasta el punto de no reconocer ninguna base común entre todos los bautizados; por eso, ser clérigo y ser laico fueron dos estados jurídicos, que se excluyeron recíprocamente, sea en los derechos y deberes personales, sea bien en sus cometidos. El archifamoso pasaje en el *Decretum Gratiani* manifiesta:

1. Cf. G. LO CASTRO, *I laici e l'ordine temporale*, IDE 97 (1986) I 241-258, 242.

2. *Justitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuens*. 1. “*Iurisprudentia est divinarum atque humanarum rerum notitia, iusti atque iniusti scientia*”: Inst., L. I, 1.1 (de iustitia et iure).

3. Cf. G. LO CASTRO, *I laici* (nota 1) 243-251; J. HERVADA, *Tres estudios sobre el uso del término laico*, Pamplona 1973; P. NEUNER, *Der Laie und das Gottesvolk*, Frankfurt/Main 1988. Los puntos señalados en lo siguiente no surgieron a la vez, sino paso a paso.

*"Duo sunt genera christianorum. Est autem unum genus, quod mancipatum divino officio, et deditum contemplationi, et orationi, ab omni strepitu temporalium cessare convenit: Ut sunt clerici, et Deo devoti, videlicet conversi. ... Hi namque sunt reges, id est, se, et alios in virtutibus regentes: et ita in Deo regnum habent. Et hoc designat corona in capite ... Ratio verum capitis, est temporalium omnium depositio. Illi enim victu et vestitu contenti, nullam inter se proprietatem habentes, debent habere omnia communia. Aliud vero genus est christianorum, ut sunt laici ... His licet temporalia possidere, sed non nisi ad usum. ... His concessum est uxorem ducere, terram colere, inter virum et virum iudicare, causas agere, oblationes super altari apponere, decimas reddere: et ita salvari poterunt, si vitia tamen benefaciendo evitaverint."*⁴

Este texto sigue siendo el más significativo, en relación a este contexto hasta los tiempos modernos.

(2) A diferencia de los clérigos, los laicos fueron cristianos de segunda clase bajo diversos puntos de vista: fueron miembros meramente pasivos de la Iglesia –*reguntur, docentur, sanctificantur*– a distinción de los clérigos, que *regunt, docent, sanctificant* (cf. canon 948 CIC/1917) –fueron el *populus* (el pueblo común a distinción de los gobernantes), al cual competieron las tareas arriba señaladas sin ningún derecho de entremezclarse dentro de la Iglesia; la vocación de los clérigos y religiosos pasó por ser superior a aquella de los laicos (no se diferenció suficientemente entre la vocación personal, que es igual por necesidad teológica, y el rango de las funciones eclesásticas); el laico acabó por ser considerado como el incompetente, el diletante, el *profano* (en sentido doble). También en la lengua alemana, por eso, la palabra "*Laie*" (laico), desde hace siglos, asumió el significado de "incompetente", "aficionado", diletante", "lego".

Este uso de la palabra se explica perfectamente considerando la posición del laico en medio de una sociedad por entero cristianizada, como reinó en Europa más o menos hasta los tiempos modernos: una sociedad en la cual las Autoridades eclesásticas tuvieron influencia eficaz sobre muchos ámbitos de la vida no solo personal, sino también pública, en la sociedad así

como en el Estado. En este contexto excluir absolutamente cualquier competencia de los laicos en todos los asuntos eclesiásticos resultó en reducir la competencia del laico también en la esfera de la vida pública de la sociedad— debido a la falta de una adecuada distinción/separación de lo eclesiástico y de lo temporal.

De ello se infiere la íntima conexión entra la situación del laico en el Derecho Canónico, por un lado, y la relación del orden espiritual al orden temporal, por otro lado. Según esta manera de pensar sobre el laico y sobre el mundo, lo temporal no trae su origen de Dios (como lo espiritual), sino se presenta más bien como lo contrario a lo espiritual, y, en consecuencia, los laicos no pudieron santificarse a través de su actuar en los asuntos terrenales, a los cuales fueron destinados. Es decir: lo temporal en sus múltiples tentaciones hacia el mal así como su enredo con el mal no puede servir de camino a Dios.⁵

Sin entrar en ulteriores detalles del desarrollo histórico, quisiera sólo abordar la última etapa del desarrollo antes del Vaticano II: la *Acción Católica*⁶ —la forma en este tiempo más característica del apostolado laical asociado— que nació en los primeros decenios del siglo XX. La Acción Católica debe su origen tanto a las varias iniciativas laicales en muchos países⁷ desde el siglo XIX, como al favorecimiento por parte de la Jerarquía. Uno de los rasgos más significativos, desde el punto de vista jurídico-canónico, fue el carácter de la Acción Católica como *longa manus* (brazo alargado) de la Jerarquía: como participación en el apostolado jerárquico.⁸ Al término equívoco “participación en el apostolado jerárquico”, durante el pontificado de Pio XII, pasó a ser sustituido por “colaboración” y “cooperación”.⁹ Mientras que el Código de 1917 y el Magisterio pontificio de la primera mi-

5. En consecuencia de esta vista negativa de lo mundanal, la huida, el abandono y el desdén del mundo (*fuga mundi*; *contemptus mundi*) y largas obras de piedad, caridad y beneficencia aparecieron como camino a la salvación. Cf. G. LO CASTRO, *I laici* (nota 1) 249.

6. Cf. P. BECHER, art. “Katholische Aktion”, LThK 3V (1996) col. 1347 s.; E. GATZ, art. “Katholische Aktion”, Staatslexikon (ed.: Görres-Gesellschaft), 7III (1987) col. 320-323.

7. Por ejemplo, en Alemania se formaron numerosas iniciativas social-caritativas, de formación, devocionales, religiosas etc. desde la primera mitad del siglo XIX. Cf. W. SCHULZ, *Der neue Codex und die kirchlichen Vereine*, Paderborn 1986.

8. Por ejemplo, cf. Pio XI, Carta enc. *Non abbiamo bisogno* del 29 de junio de 1931: AAS 23 (1931) 287 y 294; Pio XII, *Allocutio iis qui Romae adfuerunt Conventui universali de catholico laicorum apostolatu* del 14 de octubre de 1951, AAS 43 (1951) 789.

9. Cf. G. LO CASTRO, *I laici* (nota 1) 249 s.

tad del siglo XX no logró transmitir a los laicos su propia responsabilidad, el Vaticano II llevó a cabo este último paso. Como veremos más adelante, AA 24¹⁰ se refirió explícitamente a la Acción Católica y al concepto de la "colaboración" y de la "cooperación" –pero, al mismo tiempo, el Vaticano II en sus diversos documentos (en particular LG, GS, AA) abrió nuevos horizontes acerca de la posición jurídico-canónica del laico tanto en la Iglesia como en lo temporal, así como acerca de la relación entre el orden espiritual y temporal.

A pesar de todo, con miras a la historia de la relación entre el orden espiritual y temporal desde una perspectiva más general, cabe destacar: fue el Cristianismo en el cual se desarrolló, mediante un procedimiento de muchos siglos, el dualismo entre los dos órdenes¹¹, y al mismo tiempo la unidad fundamental, que tienen en Dios, del que proceden y a quien son ordenados como a su fin último.¹² La cumbre de este desarrollo está, por ahora, en la doctrina correspondiente del Vaticano II, sobre la cual hablaremos enseguida.

2. Presupuestos doctrinales y jurídicos

a) Definición del LAICO y su misión específica

El Vaticano II no estima el orden temporal como mero campo de actividades de los laicos sin significado teológico, es decir: como un campo no-ecclesial y aun adverso al orden espiritual, sino, al contrario, como *locus theologicus* específico del ser y obrar de los laicos en cuanto son cristianos.¹³ El laico está llamado y destinado para buscar el reino de Dios/ la salvación, no a pesar de su quehacer en el mundo, sino por ello y a través de ello:

10. Como es sabido, el "mandatum", del cual habla el nr. 24 de la *Apostolicam Actuositatem*, provocó confusiones e incertidumbres y resultó en amplias discusiones doctrinales.

11. Cf. P. LOMBARDIA, *Dualismo cristiano y libertad religiosa en el Concilio Vaticano II*, IC 26 (1986) 13-32, en particular 15-18; P. MIKAT, art. "Kirche und Staat", StLex (nota 6) 7111 (1987) I-III. (col. 468-482).

12. "L'apporto decisivo del cristianesimo e del pensiero che ad esso si ispira è rappresentato ... dalla concezione secondo la quale tali termini (dualistici) hanno un comune fondamento in una realtà, Dio, che li trascende e trascendendoli permette di affermarne al contempo la reale separazione e la profonda unità", G. LO CASTRO, *I laici* (nota 1) 246.

13. Cf. J. HERRANZ, *The Juridical Status of the Laity: The Contribution of the Conciliar Documents and the 1983 Code of Canon Law*, Comm 17(1985) 287 – 315, 299; J. HERRANZ, *Lo statuto giuridico dei fedeli Laici dal Codice alla nuova Codificazione*, en J. HERRANZ, *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Milano 1990, 205 – 240.

“Opus redemptionis Christi, dum homines salvandos de se spectat, totius quoque ordinis temporalis instaurationem complectitur. Unde Ecclesiae missio non solum est nuntium Christi et gratiam eius hominibus afferendi, sed et spiritu evangelico rerum temporalium ordinem perfundendi et perficiendi. Laici ergo, hanc Ecclesiae missionem exsequentes, apostolatuum suum exercent tam in Ecclesia quam in Mundo, tam in ordine spirituali quam in ordine temporalis: qui ordines, etsi distinguuntur, in unico consilio Dei ita sunt connexi ut ipse Deus intendat, in Christo, totum mundum reassumere in novam creaturam, inchoative his in terris, plene in ultimo die. In utroque ordine laicus, qui est simul fidelis et civis, una conscientia christiana continenter duci debet” (AA 5).¹⁴

No hay oposición, antagonismo o enemistad entre lo temporal y lo espiritual.

Sobre esta base, la LG 31 pudo desarrollar unos elementos esenciales de la noción del laico, evitando una descripción meramente negativa, que reduciría el concepto de “laico” a la diferencia en relación a los demás fieles (clérigos y religiosos). Lo más significativo del laico no consiste ni reside en esta diferencia, sino en la vocación, misión y en el carisma específicos del laico. De este modo, el Vaticano II optó por una descripción *funcional* y *tipológica* en vez de una definición ontológica o de una definición como *status*.¹⁵ Los rasgos característicos, según la LG 31, son los tres siguientes¹⁶:

1) *Christifidelis*:¹⁷ incorporados a Cristo por el bautismo, los fieles se integran en el pueblo de Dios y, hechos partícipes a su modo por esta razón de la función sacerdotal, profética y real de Cristo, cada uno según su propia condición, son llamados a desempeñar la misión que Dios encomendó cumplir a la Iglesia en el mundo (LG 31/1; canon 204 § 1 CIC; *Christifideles Laici* 14). Es una novedad aportada por el Vaticano II haber destacado una relación de causa a efecto entre el sacerdocio común en base al bautis-

14. Cf. AA 2 y 7; GS 26, 29, 41 y 43.

15. Cf. J. FERNES, en ComEx 3II, canon 207.

16. Cf. la pertinente discusión ya al inicio de los trabajos del competente *coetus studiorum*: Comm. 17 (1985) 168-174. Para un análisis de la noción del laico: E. ZANETTI, *I laici*, en GRUPPO ITALIANO DOCENTI DI DIRITTO CANONICO (a cura di), *Fedeli-Associazioni-Movimenti*, Milano 2002, 33-63.

17. Cf. G. MAZZONI, *Il “Christifidelis”: Identità ecclesiológica e condizione giuridica*, en Gruppo Italiano (nota 16), 11-32.

mo y la responsabilidad inmediata de cada fiel para el cumplimiento de la misión de la Iglesia (cf. cánones 204, 208).

2) *Indoles saecularis*: esta índole, “*propria et peculiares*” a los laicos, consiste en la vocación a la búsqueda del reino de Dios “*res temporales gerendo et secundum Deum ordinando*” –impregnando y perfeccionando el orden temporal con el espíritu evangélico, y dando así testimonio de Cristo (testimonio de la vida, brillante por la fe, la esperanza y la caridad), especialmente en la realización de las mismas cosas temporales y en el ejercicio de las tareas seculares.¹⁸ Esta *indoles saecularis* define, por sí mismo, el fin peculiar del apostolado laical, así como la manera, mediante la cual se armonicen en el laico la búsqueda de la santidad personal y el apostolado en medio del mundo.¹⁹ La *indoles saecularis* del laico no es solamente un criterio sociológico, sino también teológico (*Christifideles Laici* 15), es decir: es su carisma propio, que se realiza a través de unas modalidades y actividades específicas. La especificidad resulta del modo de poner en práctica el carisma bautismal, fortificado por el sacramento de la confirmación (canon 879) y alimentado continuamente por la Eucaristía (canon 897; cf. LG 11/1), en los concretos cometidos y obras terrenales así como en las condiciones de la vida familiar y de la sociedad –elementos, desde los cuales su existencia es, en cierto modo, tejida (LG 31).

La *indoles saecularis* no es exclusiva a los laicos; toda la Iglesia, en cuanto hunde sus raíces en el misterio de la encarnación, tiene una *dimensión secular*, inmanente a la naturaleza y a la misión de la Iglesia.²⁰

Así pues, la secularidad no separa a los laicos de los clérigos y de los religiosos en tal medida de que un “*status*” excluya al otro absolutamente. Lo que distingue los unos de los otros, no es la secularidad como tal –fundada en el sacerdocio común de todos los bautizados– sino el modo específico de realizarlo y vivirlo.²¹ El deslinde entre las vocaciones laical, clerical

18. LG 31/2; 36/2 y 4; AA 4 y 7; canon 225 §§ 1 y 2 CIC.

19. J. HERRANZ, *The Juridical Status* (nota 12) 298.

20. G. GHIRLANDA, *Il diritto nella Chiesa mistero di comunione*, Cimissello Balsamo (Milano)³ 2000, 113 s. (nr. 95). Algunos autores propusieron tachar el término “laico” completamente, apoyándose en el argumento de que la característica específica del laico (su *indoles saecularis*) sería un atributo de la Iglesia entera, no de los solos laicos –reduciendo de esta manera el significado de laico a un término sociológico y pastoral, en vez de teológico. Cf. G. MAZZONI, *Il “Christifidelis”* (nota 17), 20 s.

21. Los religiosos participan de la dimensión secular de la entera Iglesia como todos los fieles, pero de manera diferente con miras a la *indoles saecularis* de los laicos. El testi-

y religiosa no es impermeable: a los laicos es inherente también una vocación intraeclesial, pues cumplen la misión del Pueblo de Dios no solamente en el mundo, sino también en la Iglesia (LG 31/1).²² Los laicos, aun cuando sean llamados por los sagrados pastores a realizar algunas funciones o tareas en la Iglesia (cf. canon 228 § 1), siguen siendo laicos en el cumplimiento de estas tareas intraeclesiales, por ejemplo, predicación de la palabra de Dios, funciones litúrgicas, o actúan en base a un contrato de trabajo en una institución eclesiástica. “È questo che costituisce l'unità del carisma laicale, anche se esso abbraccia due sfere distinte, quella spirituale in senso stretto e quella temporale (ChL 59)”.²³

3) Hay que añadir, desde el punto de vista de derecho constitucional (canon 207 § 1 CIC) el elemento *negativo* del laico como *no ordenado*, que diferencia al laico del clérigo y que lleva consigo una cualidad específica de la participación al triple *munus* de Cristo (mientras los ordenados participan, “*in persona Christi Capitis*”, canon 1008 CIC, los laicos participan como bautizados y confirmados en estos *munera*; cf. *Christifideles Laici* 14 s.).

Es preciso llamar la atención sobre esta característica, ya que según la LG 31/2 también los ordenados a veces pueden encontrarse en condiciones de deber ejercitar una profesión secular. Sin embargo, esto no corresponde a su vocación propia, particular y prioritaria, como ya se ha dicho.

El Código de 1983, en cuanto acata estos rasgos fundamentales de la noción del laico, cumple los dos mandatos correspondientes explícitos: formular el nuevo Derecho canónico teniendo en cuenta el “*Mysterium Ecclesiae secundum Constitutionem dogmaticam De Ecclesia*” (OT 16) y seguir la doctrina del Vaticano II acerca de la “*apostolatus laicorum naturam, indolem et varietatem*” (AA 1).²⁴

Se plantea la cuestión, si o en qué medida la *indoles saecularis* hay que aplicarla también a los miembros no ordenados de los Institutos de vida consagrada y de las Sociedades de vida apostólica –cuanto más que, por ejemplo, los miembros de los Institutos seculares viven en el mundo y se dedican a procurar la santificación del mundo sobre todo desde dentro de él

monio cristiano de los religiosos asume una *indoles ecclesiae* escatológica particular y propia a través de una *separatio mundi* (distinción del mundo): C. J. ERRÁZURIZ, *Il diritto e la giustizia nella Chiesa. Per una teoria fondamentale del diritto canonico*, Milano 2000, 155.

22. Cf. LG 33; AA 9-22; cánones 228-231 CIC; *Christifideles Laici* 23-25.

23. G. GHIRLANDA, *Il Diritto* (nota 17) 116 (nr. 96).

24. Cf. J. HERRANZ, *Lo statuto giuridico* (nota 12) 237.

(canon 710). Esta secularidad, el elemento más específico de la vida consagrada en los Institutos seculares, no aparta a los miembros del mundo, sino que estos miembros como “consagrados seculares se encarnan y se comprometen más radicalmente con el mundo para actuar en él como fermento y transformarlo desde dentro según el espíritu del Evangelio”.²⁵

Los Institutos seculares representan un ejemplo extremo con respecto a la secularidad entre los Institutos de vida consagrada y las Sociedades de vida apostólica. Necesitamos una respuesta que tiene aplicación a todas estas formas. En base a la doctrina arriba señalada cabe decir, que la secularidad/*indoles saecularis* es común a todos los fieles, en cuanto se funda en el bautismo mismo. Sin embargo, la secularidad se diferencia en lo relativo al modo de actuar. Esto es decir: la *indoles saecularis* forma una parte integrante del denominador común de todos los fieles, pero la manera de la realización se distingue:

(1) según los estados de vida: clérigo, religioso, laico no religioso, y:

(2) según diversos criterios dentro de cada uno de estos estados. En el caso de las órdenes y de las Sociedades, el modo de poner en práctica la secularidad es muy diferente en cada una de ellas, de acuerdo con el carisma respectivo, con el “patrimonio (espiritual) del instituto” (canon 578) y con el derecho propio. Por eso, los miembros de todos los Institutos de vida consagrada y de las Sociedades de vida apostólica, aunque no sean ordenados, no son “laicos”, en el mismo sentido como los demás fieles: se distinguen por su propia condición canónica, que radica en una vocación particular reconocida por la autoridad eclesiástica.

El Código mismo tiene en cuenta esta diferencia, al fijar 3 capítulos que regulan separadamente las obligaciones y los derechos de los clérigos (cánones 273-289), de los laicos (cánones 224-231) y de los religiosos (cánones 662-672).

En el ejemplo (extremo) de los Institutos seculares hay que observar el canon 711 según el cual los miembros, por su consagración, no modifican su propia condición canónica, clerical o laical. Pero, el canon añade: hay que observar las prescripciones del derecho relativas a los Institutos de vida consagrada.²⁶ Es decir: los miembros no ordenados son laicos con una

25. J. L. ACEBAL, *Código Salamanca* 1988*, canon 710.

26. El Código integra los Institutos seculares en el marco de los *Instituta vitae consecratae*, de ahí que rigen para ellos las normas comunes a todos los institutos de vida consagra-

condición canónicamente particular. Esto es un caso-límite respecto a la *in-doles saecularis*; hablando con más precisión: lo que diferencia a estos miembros de los laicos corrientes, es la consagración en base a una vocación especial, reconocida como tal por la Jerarquía. De ahí que “la secularidad ha de ser el arquetipo de la armonía que debe existir entre el Evangelio y el compromiso en el mundo, el testimonio de la actitud de la Iglesia hacia la sociedad temporal”.²⁷

De todo ello resulta que los miembros no ordenados de los Institutos de vida consagrada –incluso de los Institutos seculares– así como de las Sociedades de vida apostólica, *no* pertenecen a la categoría “laicos”, que ahora es objeto de nuestras reflexiones. Compárense también el canon 672, el cual remite –con miras a lo temporal– a los respectivos cánones para los clérigos: cánones 285, 286, 287, 289.

b) Iglesia y Mundo: la “iusta autonomia” del orden temporal²⁸

A fin de puntualizar la posición jurídico-canónica del laico en lo temporal, cabe, ante todo, destacar y concretizar la “*iusta autonomia*” del orden temporal en el sentido de la GS 36. La misión de la Iglesia de instaurar todas las cosas en Cristo, que mira a la salvación del mundo en su totalidad, no significa que la Iglesia adquiera un poder sobre todas las realidades mundanales. Su misión es exclusivamente religiosa en vez de política, económica, social, y no está ligada a un determinado sistema político, económico o social (GS 42). La Iglesia, pues, no quiere mezclarse de modo alguno en el gobierno de la ciudad terrenal (AG 12/3), no reclama ninguna “*potestas* ni directa ni indirecta *in temporalibus*” –como lo hizo en el Alto Medievo y lo pretendió hasta más o menos la época moderna.

Las realidades temporales gozan de una autonomía por la voluntad del Creador mismo: por ser creadas por Dios, estas realidades (las cosas creadas así como las sociedades) tienen su verdad y su bien propios y obedecen a leyes propias, que el hombre va conociendo progresivamente: “le-

da (cánones 573-601), cf. canon 711. Cf. B. PRIMETSHOFER; Ordensrecht, Freiburg i.B. 42003, 313-316; A. OBERTI, *Gli Istituti secolari, dalle origini alla normativa attuale*, en AA. VV., *I laici nel diritto della Chiesa*, Città del Vaticano 1987 (Studi Giuridici XIV), 139-155.

27. J. L. ACEBAL, Código Salamanca, 8(1988), canon 710.

28. Cf. A. LOSINGER, “*iusta autonomia*”. *Studien zu einem Schlüsselbegriff des II. Vatikanischen Konzils*, Paderborn u.a. 1989.

yes" físicas, económicas, matemáticas, biológicas, lógicas, artísticas y estéticas.²⁹ El hombre tiene que respetar estas leyes propias. Ya que todas las realidades, las profanas/terrenales así como las de la fe, traen su origen de Dios, todas las investigaciones científicas y la fe no se pueden contradecir, con tal de que todos respeten las normas morales y las leyes infundidas por el Creador.

De ello se deducen tres consecuencias:

(1) La santificación de las realidades creadas –por mejor decir: la formación del orden temporal según los principios de la vida cristiana: AA 7/5– y su legítima autonomía no están en contradicción la una con la otra.

(2) La competencia espiritual de la Iglesia no justifica ni conlleva una potestad jurídica sobre las realidades terrenales como la política, la economía, la sanidad pública, etc.³⁰

(3) El respeto de las leyes propias de las realidades terrenales no disculpa al hombre de acatar las leyes morales. Esto vale tanto más, cuanto lo temporal, debido al pecado, a los errores y a los abusos por parte del hombre, fue y es deformado y destrozado (GS 37, AA 7). Las realidades temporales no son fin por si mismo, sino miran al servicio del hombre. De ahí, la Iglesia reclama la competencia de capacitar a los hombres a fin de que puedan restaurar todo el orden temporal de manera justa y correcta y orientar a Dios mediante Cristo (AA 7/3-4). La *iusta autonomia*, pues, no significa independencia de Dios (GS 36).

c) La ordenación de lo temporal a Dios

Al contrario, la *iusta autonomia* es una autonomía creada que depende de Dios como todo lo creado. Las realidades temporales tienen su propio valor, grabado en ellas por Dios mismo: Esta bondad adquiere una dignidad

29. Cf. A. AUER, Comentario a los nr. 33-39 GS, LthK2, Supplem. III (Das Zweite Vatikanische Konzil), 1968, 377-397, 385 s. A mi entender, caben acá también los principios fundamentales y esenciales de la justicia y del derecho, especialmente los principios generales del derecho - en particular aquellos que garantizan el enlace impreterible entre derecho y moral, como por ejemplo "*pacta sunt servanda*". Cf. H. PREE, *Generalia Iuris Principia im CIC/1983 und ihre Bedeutung für das Kanonische Recht*, en AfKRR 172 (2003) 38-57, 44-47; H. MOSLER, art. "Allgemeine Rechtsgrundsätze: Staatslexikon (nota 6) 7I (1985) col. 99-103.

30. Cf. M. DE AGAR, *El derecho de los laicos a la libertad en lo temporal*, IC 26 (1986) 531-562, 532.

particular por la relación de todo lo creado con el hombre, al servicio del cual es creado. El uso de las cosas creadas sin relación al Creador es un abuso o una arbitrariedad (cf. GS 36/3). El hombre es responsable ante Dios. De ahí la dimensión moral de todas las realidades creadas, que tienen su fin último en Dios.

Esto significa una ordenación de todo lo temporal a Dios.

En este contexto, la vocación propia del laico adquiere su perfil insustituible: la restauración del orden temporal a la luz del Evangelio y en conformidad con la Iglesia (AA 7/5); inspirar y perfeccionar lo temporal a través del espíritu evangélico (AA 5). De esto resulta, que la justa autonomía no conlleva y no significa, a nivel de la espiritualidad laical, una "*fuga mundi*" o un "*contemptus mundi*", es decir, un abandono del mundo por su ser enredado en el mal. Tal huida del mundo, por parte de los laicos, mutilaría a la Iglesia³¹, porque de este modo perdería sus órganos destinados a cumplir su misión dentro de las realidades terrenales; significaría no cumplir la responsabilidad cristiana ante el mundo³² —una responsabilidad tanto más urgente, cuanto la sociedad moderna se hace cada vez más descristianizada/secularizada. Hay que tener en cuenta, que el Vaticano II ha superado definitivamente una espiritualidad del "*contemptus mundi*" (desprecio/desdén del mundo), que no estriba en, y, ni corresponde a la tradición judío-cristiana de la fe.³³ Los laicos no son llamados a dejar su lugar en el mundo (*Christifideles Laici* 15), sino: "precisamente por esa misma fe están más obligados a cumplirlos, según la vocación a que cada uno ha sido llamado" (GS 43).

El reconocimiento de la *iusta autonomia* excluye, por un lado, acaparar todo el mundo para la Iglesia de manera integralista, y, por otro lado, una separación dualista entre la Iglesia y las realidades mundanales, como si éstas últimas fueren sin importancia y fútil respecto a la misión de la Iglesia y la realización del mensaje salvífico. Hay, al mismo tiempo, identidad y di-

31. J. HERRANZ, *The Juridical Status* (nota 12) 303 s.

32. F. SCHUMACHER, *Flucht*, en Ch. SCHÜTZ (ed.), *Praktisches Lexikon der Spiritualität*, Freiburg iB 1992, 385-387, 387.

33. GS 34 y 43; V. EID, *Welt/Weltverhältnis*, en Ch. SCHÜTZ (ed.), *Praktisches Lexikon* (nota 24), 1424-1430, 1429. Cf. R. BULTOT, *Die Theologie der irdischen Wirklichkeiten und die Spiritualität des Laienstandes*, Concilium 2 (1966) 674-681.

ferencia entre Iglesia y mundo.³⁴ Se excluye, a la vez, tanto la sacralización del mundo como su secularización radical (autonomía absoluta).³⁵

d) *El encuentro de los órdenes temporal/secular y espiritual/ religioso en la esfera jurídica del christifidelis*

Los dos órdenes, el temporal y el espiritual, corresponden a dos ámbitos jurídicos distintos: el ordenamiento jurídico-canónico³⁶ y los ordenamientos jurídicos civiles en sentido amplio (los ordenamientos jurídicos estatales y el nivel del derecho internacional). La comunidad política (en este sentido amplio) y la Iglesia son, cada una dentro del ámbito de la propia competencia, independientes y autónomas, la una de la otra. Las dos sirven, aunque apoyándose en títulos diversos, para la vocación personal e individual así como social de los mismos hombres (GS 76/3).³⁷ Por consiguiente, es el particular, en quien se encuentran no solo las esferas temporal y religiosa, sino también los ordenamientos jurídicos competentes. Por parte de la Iglesia Católica, es, sobre todo, el laico (debido a su misión particular, su *indoles saecularis*) el punto de mira de los ordenamientos canónico y secular. En otros términos, en el mismo laico, hay que diferenciar dos niveles distintos:

- el laico como miembro de la Iglesia y participante en su misión, y
- el laico como ciudadano y miembro de la sociedad civil de igual manera que los demás.

Por lo tanto, el Vaticano II concretiza la posición del laico en este respecto, insistiendo, en particular, en los tres siguientes argumentos:

34. M.-D. CHENU, *Die Laien und die «Consecratio mundi»*, en G. BARAÚNA (ed.), *De Ecclesia*, vol. II (ed. alemana por o. SEMMELROTH S.J. y OTROS, Freiburg et al.) 1966, 289-307, 297: "*Hier liegt eine große pastorale und theologische Wahrheit von der Gnade in der Natur, von der Kirche in der Welt. Innerhalb dieser Einheit bewegt sich die Unterscheidung zwischen profan und geheiligt, zwischen dem Aufbau der Welt und dem Kommen des Reiches, zwischen Kultur und Evangelisation, zwischen Vernunft und Glauben, zwischen Natur und Gnade.*".

35. Para un análisis detallado del concepto de la "*iusta autonomia*": LOSINGER (nota 28) 131-162.

36. Hablando desde una perspectiva más amplia: todos los ordenamientos jurídicos religiosos.

37. "Ambos órdenes, aunque distintos, están íntimamente relacionados en el único propósito de Dios..." (AA 5).

- recuerda a los laicos que “aprendan a distinguir con cuidado los derechos y deberes que les conciernen por su pertenencia a la Iglesia y los que les competen en cuanto miembros de la sociedad humana” (LG 36/4);
- que aprendan a distinguir “entre la acción que los cristianos, aislada o asociadamente, llevan a cabo a título personal, como ciudadanos, de acuerdo con su conciencia cristiana, y la acción que realizan en nombre de la Iglesia, en unión con sus pastores” (GS 76/1);
- “El laico, que es al mismo tiempo un fiel y un ciudadano, debe comportarse siempre en ambos órdenes con una conciencia cristiana” (AA 5; cf. LG 36/4).

Según ello es preciso que el ordenamiento canónico delimite el alcance de su competencia, y, dentro de ésta, los derechos/deberes del laico como tal. Esto incluye la normativa de la posición jurídico-canónica del laico en los asuntos temporales.

Antes de entrar en la explicación detallada de esto –el problema central de mis ponencias– cabe precisar, en dos palabras, la recíproca relación y coordinación de los órdenes canónico y civil.

En cuanto a la Iglesia:

La realización del orden temporal, en sí mismo, incluso por fieles laicos, no pertenece a la misión, y, en consecuencia, a la competencia jurídica de la Iglesia. También la “Nota doctrinal” de la Congregación para la Doctrina de la Fe de 2002 sobre actividades de los Católicos en la política ya no pretende la directa e inmediata realización de una política cristiana, sino presupone en el ámbito del Estado democrático un pluralismo de las opiniones políticas (dentro de ciertos límites), y encarga a los políticos católicos que asuman su responsabilidad cristiana pertinente.³⁸ En este ámbito, la Iglesia está obligada a *respetar* la debida y justa *libertad* del laico así como sus derechos, compromisos y deberes, que le garantiza y le impone el orde-

38. “Nota doctrinal” de la Congregación para la Doctrina de la Fe del 24. de nov. de 2002 sobre algunas cuestiones relativas a las actividades y el comportamiento de los Católicos en la vida política: Secretaría de la conferencia Episcopal Alemana (ed.), *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls*, 158, Bonn 2002. Este documento rechaza tanto un integralismo “derecho” (la opción por un Estado religioso) como los integralismos “izquierdos” (utopías que sueñan con un paraíso terrenal) (nr. 7).

namiento civil. Tampoco “la Iglesia puede asumir la representación o la responsabilidad de los fieles ante la sociedad política en esas materias”³⁹, sino que tiene que reconocer el carácter secular de las actividades temporales de los laicos “sin tratar de convertirlas en ‘asuntos eclesiásticos’ o clericalizarlas directa ni indirectamente”.⁴⁰

En cuanto al Estado:

El Estado es incompetente en materias religiosas. La Iglesia reclama que el Estado garantice a todos los ciudadanos –incluso la Iglesia misma– la *libertad religiosa*⁴¹, pero no pretende que el Estado atribuya una posición jurídica privilegiada a la Iglesia ni a sus miembros: en cuanto ciudadanos, son iguales que los demás hombres, sea respecto a los derechos, sea respecto a los deberes comunes a todos los ciudadanos.

Los estados democráticos, que reconocen el derecho de libertad religiosa, establecen o una separación entre Iglesia y Estado de manera laicista (como en Francia, México, Estados Unidos: son laicismos de matices diversos) o una separación no laicista, que muchas veces está ligada a una cooperación con la Iglesia (es decir: una separación en sentido positivo con varios medios de cooperación, como concordatos etc.).⁴²

El segundo tipo, en particular, garantiza a la Iglesia la realización de su misión religiosa en formas también colectivas y públicas. En Alemania y Austria, por ejemplo, la Iglesia Católica tiene la posición jurídica de una corporación de Derecho Público.

De todos modos, la libertad religiosa exige que el Estado respete la plena libertad –individual y colectiva– de los ciudadanos en sus actividades religiosas “respetando su naturaleza específica, sin intentar politizarlas, dignificarlas o de algún modo ponerlas a su servicio”.⁴³

39. M. DE AGAR, *El derecho* (nota 22) 550.

40. M. DE AGAR, *El derecho* (nota 22) 552.

41. DH *passim*; GS 76. Cf. J. LISTL, *Die Lehre der Kirche über das Verhältnis von Kirche und Staat*, en J. LISTL - H. SCHMITZ (ed.), *HdbKathKR*, Regensburg 1999², 1239-1255; J. LISTL, *Kirche und Staat in der neueren katholischen Kirchenrechtswissenschaft*, Berlin 1978, 208-221; G. GÖBEL, *Das Verhältnis von Kirche und Staat nach dem Codex Iuris Canonici des Jahres 1983*, Berlin 1993; P. LOMBARDIA, *Dualismo Cristiano y libertad religiosa en el Concilio Vaticano II*, IC 26 (1986) 13-32.

42. Cf. AXEL FRHR. V. CAMPENHAUSEN; *Staatskirchenrecht*, München 31996, 385-419.

43. M. DE AGAR, *El derecho* (nota 22) 551.

Así pues, hay una complementariedad entre libertad religiosa (civil) y libertad en lo temporal (canónica).⁴⁴ Los dos órdenes respectivos tienen su centro en la persona: están destinados a servirla. De ahí que es menester –en las lecciones siguientes– precisar el alcance y los límites de la libertad de los laicos en lo temporal.

II. LA LIBERTAD/AUTONOMÍA DE LOS LAICOS EN LO TEMPORAL COMO DERECHO SUBJETIVO

1. Naturaleza jurídica

Con arreglo al canon 227 del Código de Derecho Canónico, los fieles laicos tienen derecho a que se les reconozca en los asuntos terrenales aquella libertad que compete a todos los ciudadanos; sin embargo, al usar de esa libertad, han de cuidar de que sus acciones estén inspiradas por el espíritu evangélico, y han de prestar atención a la doctrina propuesta por el magisterio de la Iglesia, evitando a la vez presentar como doctrina de la Iglesia su propio criterio, en materias opinables.

A fin de poner, desde un principio, este derecho en su justo lugar, es preciso subrayar lo siguiente:

En los estados democráticos, que respetan y garantizan los derechos del hombre (derechos humanos) hay ámbitos no-estatales a favor de la libertad del ciudadano. “No-estatal” no significa una exención del acatamiento de las leyes estatales, sino esferas de acción libres de injerencias por las autoridades estatales dentro del marco del orden público y de las leyes comunes. Esta libertad se funda en la dignidad de la persona humana y en la correspondiente *incompetencia del Estado* para dominar la vida del hombre en todos sus aspectos (incluso la esfera de la conciencia, de las propias opiniones etc.). Estos ámbitos sirven para el ejercicio libre de los derechos fundamentales sea privada o sea públicamente, y constituyen, de este modo, la vida de la *sociedad* en sus variadísimas manifestaciones, como por ejemplo, la economía, la cultura, lo religioso, el deporte. Son los sectores de la vida *pública*, pero no en sentido estatal, sino en sentido de una publicidad fáctica a nivel de la sociedad. A este nivel se forma, por ejemplo, la opinión pú-

44. Cf. G. TONDI DELLA MURA, *Testimonianza cristiana e libertà religiosa: profili ecclesiasticistici*, MonEccI 115 (1990) 181-189.

blica. Los ciudadanos disfrutan de estas libertades no para hacerse cada vez más "estatales", sino, al contrario, a favor de su autorrealización.

En la Iglesia, en cambio, hay, por cierto, también ámbitos de libertad de los fieles (en particular, los derechos fundamentales según los cánones 208-223)⁴⁵, pero éstos no son ámbitos no-eclesiales. Esto se debe a la inseparabilidad de la vida cristiana ante la Iglesia. No es posible descomponer la vida del fiel en sectores cristianos (eclesiales) y no-cristianos. El ser cristiano comprende y tiene que penetrar en todas las dimensiones de la vida del fiel, lo privado como lo público, lo interior como lo exterior. Así pues, las libertades o los derechos fundamentales que garantiza el derecho canónico, no sirven para formar ámbitos independientes de la Iglesia (de la fe, de las costumbres y de la disciplina eclesiástica) a favor de una autorrealización no-eclesial, sino *para realizar el ser cristiano*. Por lo tanto, las libertades del fiel como tal, no son ámbitos de acción entregados a la arbitrariedad del fiel, estando a su merced (como sucede en caso de las libertades estatales), sino ámbitos de acción encomendados a la propia responsabilidad del particular, a fin de que realice de manera propia su ser cristiano con todas las consecuencias en cuanto al contenido de esta orientación cristiana (cf. cánones 205; 209; 212; 223 CIC). De ahí que la misión del laico en lo temporal a través del ejercicio de la libertad según el canon 227 es *eclesial*, debido al estrecho enlace establecido entre el empeño *in saeculo* y, a la vez, a favor de la *edificación del Pueblo de Dios* (un empeño eclesial, cristiano).⁴⁶ Estas dos dimensiones son las dos caras de la misma medalla. De esta manera, los laicos desarrollan su específica *fecundidad secular* en todos los ámbitos de sus actividades en el mundo y de manera particular en cada una de ellas, como en la familia, en la cultura, en la economía, en el mundo del trabajo, en la política.⁴⁷ En todos estos campos, la fecundidad se manifiesta de manera

45. Dicho de paso, entre los 17 derechos/deberes de los cánones 225-231, solo el derecho según el canon 227 y el deber según el canon 225 § 2 tienen carácter exclusivamente laical: G. MAZZONI, Il "*Christifidelis*" (nota 17) 25 s.

46. Según BERLINGÓ este enlace se encuentra de manera ejemplar y paradigmática en el canon 226: Quienes viven en el estado matrimonial, representan, de modo sacramental, un "puente" entre la realidad terrenal y el misterio de la salvación, entre la economía de la creación y la economía de la redención. Los esposos cristianos cumplen su insustituible función a la vez *ad extra* (procreación de hijos; propagación del Pueblo de Dios) y *ad intra* (la *una caro*; familia como Iglesia doméstica; educación de los hijos): S. BERLINGÓ, *I laici nel diritto postconciliare*, en AA. VV., *I laici nel diritto della Chiesa*, Città del Vaticano 1987, 73-110, 80; cf. LG 35.

47. Cf. S. BERLINGÓ, *I laici* (nota 34) 81.

propia y particular: como fecundidad física; espiritual; en obras buenas, en el mundo de la economía y del trabajo (por ejemplo crear condiciones de trabajo justas, resistir la corrupción etc.). "Fecundidad", de todos modos, significa que se crean bienes que antes no existieron y valores que antes no se realizaron. Esta es la fecundidad en sus variadísimas manifestaciones.

En todos estos ámbitos, los laicos son llamados a emplear sus fuerzas y su creatividad (con inspiración cristiana), para llevar a cabo esta fecundidad. Un aspecto particular de esta fecundidad está en la realización de la corresponsabilidad de todos los bautizados respecto a la obra de fomento de las vocaciones, sobre todo para los ministerios sagrados (cf. canon 329 § 1,1° CCEO). Son las familias cristianas, de las cuales proceden o no proceden los futuros clérigos o religiosos.

Por estas razones, el derecho según el canon 227 CIC se la atribuye a los laicos una *función* en un cierto sentido *pública* con una importantísima relevancia para la vida de la Iglesia, o, hablando con más precisión: es la Iglesia misma que obra en el mundo. Apoyándose de la señalada libertad (canon 227), los laicos como tales no actúan en nombre de la Iglesia (cf. canon 116 § 1), sino en nombre propio y con propia responsabilidad e iniciativa. Por eso, las actividades e iniciativas laicales son *eclesiales* (en el sentido señalado), pero *no* son *eclesiásticas* (que significaría: en nombre de la Iglesia y bajo la responsabilidad y dirección directa de la Autoridad eclesiástica). Son funciones *en* la Iglesia y *para* la Iglesia. Esta eclesialidad y publicidad corresponde al *estatus* del laico según el canon 207 CIC, que es, por su naturaleza, un *status* público.⁴⁸

Por consiguiente, la autonomía según el canon 227 es un *derecho público subjetivo*. En cierto modo, esta libertad sirve de llave hermenéutica para los demás derechos de los fieles laicos.⁴⁹ Fija la posición jurídica del laico de modo fundamental —ante la Iglesia así como relativo al Estado.

La libertad según el canon 227 CIC es un *derecho* (jurídico-canónico) *fundamental* de los laicos en el sentido que forma un elemento esencial de la misión de los laicos como tales, que no está fundado en una concesión

48. Cf. M. DE AGAR, *El derecho* (nota 22) 537; S. BERLINGÓ, *I laici* (nota 34) 81-83, que subraya, que "l'esercizio delle libertà civili ed in generale la fecondità secolare del laico, che agisca in comunione con la Chiesa, lo abilitano a concorrere in modo originario e costitutivo all'edificazione di quest'ultima, e quindi alle attività in cui si esplicano i (tria) munera Christi e la missione ecclesiastica" (83).

49. S. BERLINGÓ, *I laici* (nota 34) 80.

de la Autoridad eclesiástica. Es un presupuesto necesario para que los laicos puedan cumplir su vocación con responsabilidad propia.

En cuanto derecho fundamental, es, a la vez, un *derecho de libertad*, es decir: una inmundidad de coacción.⁵⁰ Es un derecho subjetivo (exigible) *absoluto* (en tanto que todos los demás tienen que respetarlo) y a la vez *relativo* (en tanto que incumbe a la Autoridad eclesiástica una obligación particular para garantizarlo y salvaguardarlo con medios pastorales y jurídicos adecuados). Esta libertad significa a la vez una delimitación *material* del campo de vigencia del ordenamiento canónico, en particular del ámbito de la jurisdicción de la Jerarquía. El derecho canónico, pues, no rige en lo temporal, sino solamente dentro del ámbito intraeclesial.

El derecho del canon 227 CIC, cuyo contenido se sacó de la LG 37/3⁵¹, estriba en dos fundamentos: (1) la misión específica de los laicos y su correspondiente responsabilidad propia, que está ligada a la *indoles saecularis* (LG 31), y (2), a la vez, en la *iusta autonomia* de lo temporal (GS 36).⁵² Por eso, se habla justamente de una *competencia* (cf. canon 212 § 3) de los laicos en los correspondientes ámbitos temporales.⁵³ La competencia y la responsabilidad propia de los laicos en los asuntos temporales según la LG 31 y 36 presupone y está relacionada con la "*iusta autonomia*". Cuando los cristianos actúan individual y colectivamente en cuanto ciudadanos del mundo, no solo han de cumplir las leyes propias de cada disciplina, sino que se deben esforzar por adquirir en ellas una verdadera competencia profesional: GS 43/2.⁵⁴ Esta competencia no se limita al desempeño de la profesión civil, sino que se extiende a la tarea de la "restauración/renovación" de lo temporal. Es una competencia laical en tanto que no contiene solamente una libertad dejada a la plena discreción, al gusto o a la merced del titular, sino que comprende también un deber, por lo menos moral, a utilizar esta liber-

50. Otra cuestión es en qué medida los fieles quedan vinculados a la moral, puesto que la moral obliga en cualquier lugar y en cualquier situación.

51. "*Iustam autem libertatem, quae omnibus in civitate terrestri competit, Pastores observanter agnoscent.*"

52. Cf. M. DE AGAR, *El derecho* (nota 22) 541. La AA 7/5 reúne todos los dos argumentos, al indicar los objetivos de la tarea propia a los laicos, la instauración del orden temporal. Esta instauración debe llevarse a cabo de tal manera que, salvando integralmente sus propias leyes, se ajuste a los principios superiores de la vida cristiana y se mantenga adaptado a las variadas circunstancias de lugar, tiempo y nación.

53. G. GÖBEL, *Das Verhältnis* (nota 30) 171.

54. Cf. LOSINGER, *Iusta autonomia* (nota 28) 159-162.

tad positivamente y de manera conforme al magisterio de la Iglesia, y guiado por la propia conciencia. La libertad, según el canon 227, no está vacía de contenido, sino, al contrario, tiene una orientación determinada (LG 31; canon 225 CIC), que empuja y urge al titular para que haga uso de ella, realizando de este modo el sentido que justifica esta autonomía en el ámbito de su competencia. Por consiguiente, el testimonio de la vida y de la palabra puede contribuir a la formación del *sensus fidelium*, en cuanto esto manifiesta el ser cristiano vivido (cf. LG 12; canon 750 § 1).

En la situación actual, el problema más urgente en muchos países no es el peligro de que la Jerarquía eclesiástica restrinja la libertad de los laicos en lo temporal indebidamente, sino el no uso de este derecho, es decir: una actitud (de los laicos) que renuncia al uso de esta facultad. En estas situaciones –lamentablemente no infrecuentes– se hace apremiante la tarea de la Jerarquía (no en los asuntos temporales, sino hacia los laicos) sobre la cual hablaremos más adelante (III. 3.)

2. Sujetos

a) Sujetos activos

El titular del derecho de libertad según el canon 227 CIC es el *laico* como tal. La clasificación como derecho no de todos los fieles, sino del laico, se debe a dos razones:

(1) Este derecho compete a los laicos ante la Jerarquía eclesiástica, no ante las autoridades civiles.⁵⁵

(2) Es un derecho, que corresponde a la misión específica de los laicos en el mundo. No corresponde de la misma manera a los clérigos y a los religiosos. Estos necesitan para eventuales tareas mundanales (económicas, políticas etc.) una *licentia* de la competente Autoridad eclesiástica.⁵⁶

55. "Relate ad Hierarchiam, non erga civilem auctoritatem", *Communicationes* 17 (1985) 175 s. Cf. S. BERLINGÓ, *I laici* (nota 34) 82.

56. Cf. *Communicationes* 17 (1985) 202; cf. G. GÖBEL, *Das Verhältnis* (nota 30) 170; A. D. BUSSO, *La fidelidad del apóstol. Visión canónica del ser y obrar del clérigo*, vol. 2, Buenos Aires 2004, II 181-190; H. PREE, *Die politische und gewerkschaftliche Betätigung geistlicher Personen im CIC (1983) und im CCEO (1990)*, *Folia Canonica* 6 (2003) 7-40; H. PREE, *Kirchliche Sendung und weltliches Mandat. Zur Rechtsstellung geistlicher Personen in der zivilen Sphäre*, en H. DE WALL-M. GERMANN (ed.), *Bürgerliche Freiheit und Christliche Verantwortung* (Fs. C. Link), Tübingen 2003, 371-385.

Los laicos gozan de esta libertad tanto personal como asociadamente: cf. cánones 215; 216; 223 § 1; 225 § 1; 298 CIC. Tales asociaciones con fines eclesiales en el sentido de los cánones 114 § 2, 215, 216, 298 gozan de este derecho, aun cuando existan solamente dotadas con la personalidad jurídica civil. Es decir: pueden reivindicar esta libertad ante el foro canónico independientemente de su forma jurídica (canónica o civil). El ordenamiento canónico mismo reconoce agrupaciones de fieles con fines eclesiales (cf. cánones 114 § 2, 215, 216, 298), aun no dotadas de la personalidad jurídica, como sujetos ante el ordenamiento de la Iglesia, de ahí que gozan de una cierta subjetividad jurídica en base a los cánones 215 (o también 216), 299 § 3 (cf. canon 310).⁵⁷

b) Sujetos pasivos

En cuanto que dicha libertad es un derecho (público) subjetivo en sentido propio, todos los demás, sea la Autoridad eclesiástica, sean los demás fieles, tienen que abstenerse “de todo aquello que pudiera lesionarlo o menoscabarlo”.⁵⁸ La obligación de los demás fieles se limita a un deber negativo, de omisión. Forma parte de este deber la cláusula en el canon 227, según la cual los laicos tienen que evitar presentar como doctrina de la Iglesia su propia opinión en materias opinables. Esto se refiere particularmente a cuestiones y problemas en materias terrenales, sobre los cuales los fieles, aun guiados por sinceridad, “juzguen del mismo asunto de distinta manera” (GS 43/3). En tales asuntos opinables, nadie está autorizado para proponer como doctrina o solución “católica” su propia opción.⁵⁹

En el caso de los padres respecto a sus hijos, este deber negativo necesita ser armonizado con la obligación gravísima de la educación de la prole (cánones 226 § 2, 1136). Esta obligación abarca también la formación de una propia opinión fundada y responsable en lo temporal, pero en las mate-

57. Cf. L. NAVARRO, *Diritto di associazione e associazioni di fedeli*, Milano 1991, 61-64 y 84-92; D. MOGAVERO, *La condizione giuridica delle associazioni non riconosciute*, en AA. Vv., *Le associazioni nella Chiesa*, Città del Vaticano 1999 (Studi Giuridici LI), 77-99, en particular: 84-94; P. MONETA, *I soggetti nel giudizio amministrativo ecclesiastico*, en AA. Vv., *La giustizia amministrativa nella Chiesa*, Città del Vaticano 1991 (Studi Giuridici XXIV), 55-70, 56-59.

58. M. DE AGAR, *El derecho* (nota 22) 543.

59. Tampoco, ninguno puede “monopolizar determinadas actividades temporales (políticas ...) pretendiendo que la Jerarquía le atribuya la exclusiva sobre ellas”: M. DE AGAR, *El derecho* (nota 22) 547.

rias opinables, los padres no pueden legítimamente forzar a sus hijos. Evidentemente, la relación entre los dos deberes (a educar a los hijos y a respetar la propia opinión en lo temporal de los demás) se modifica según la edad de los niños.

La Jerarquía, en cambio, está obligada no sólo negativamente –a abstenerse de intervenir; no imponer a los laicos soluciones y opciones de índole temporal; no dictar a los laicos decisiones políticas, económicas etc.–, sino también en sentido positivo como consecuencia de su *munus* específico, que está relacionado con el sacerdocio común de manera complementaria. Sobre estos deberes de la Jerarquía hablaremos más detenidamente (III. 3.).

3. Contenido: ámbitos de aplicación

a) Las “*res civitatis terrenae*” en general

Terminológicamente “*civitas*” significa, en el Código de 1983, sobre todo la realidad política.⁶⁰ El orden temporal, el campo propio de la *saecularitas* de los laicos, abarca los bienes de la vida, de la familia, de la cultura; los campos de la economía así como de la política; el mundo del trabajo, las artes y las profesiones, la ciencia, la técnica, la ecología, el campo de los medios de comunicación; los problemas en y dentro de las sociedades como el de la vida, de la ética profesional, de la solidaridad (a los diversos niveles de la humanidad), de la paz, de las instituciones políticas; las relaciones internacionales; la promoción de los derechos humanos incluso de la libertad religiosa; el mundo de la educación y de la formación.⁶¹

Esta lista no pretende ser exhaustiva. En estos y en los demás asuntos temporales, los laicos son competentes: se trata de *negotia saecularia* –a diferencia de los *negotia ecclesiastica*. Dentro del ámbito de estas materias temporales, no hay competencia de la Iglesia (mejor dicho: de la Jerarquía) y, a consecuencia, no hay subordinación jurisdiccional. La autoridad eclesialística no puede meterse en estos asuntos ni pretender dirigirlos u organizarlos, ni imponer a los laicos sus opciones o decisiones en estas esferas. Esta condición de justa libertad de los laicos es condición indispensable “para

60. G. GÖBEL, *Das Verhältnis* (nota 30) 99-102.

61. Cf. AA 7; *Christifideles Laici*, nr. 23; 40-44; G. GHIRLANDA, *Il diritto* (nota 17) 115 s. (nr. 96).

que puedan desplegar con toda eficacia su vocación de ser sal, luz y fermento en la sociedad, unidos a los demás".⁶²

Dentro de los límites, sobre los cuales hablaremos más adelante, los laicos tienen el derecho subjetivo a formar y mantener libremente sus propias opiniones en los asuntos terrenales y a difundirlas y a actuar conforme a sus opiniones y opciones (políticas, culturales, económicas, profesionales etc.), siempre de acuerdo con la propia conciencia; así mismo, tienen el derecho de formar asociaciones con fines temporales y a las iniciativas políticas, sindicales, culturales, educativas, económicas etc., a crear instituciones o tomar parecidas iniciativas en los campos terrenales.⁶³ Cabe aquí, en general, el ejercicio de todos los derechos humanos o fundamentales que el ordenamiento civil respectivo garantiza a todos los ciudadanos. De tal manera, la Iglesia y el derecho canónico posibilitan un *pluralismo* de las maneras de la realización del ser cristiano en el mundo y, a la vez, garantiza, por eso, un espacio de autonomía para los múltiples carismas por parte de los laicos. De este modo, los derechos del ciudadano se hacen vehículos y cauces para el testimonio de la vida (cf. cánones 211, 225 CIC).

Un aspecto muy particular, en este contexto, es la tarea de la *inculturación*, que se refiere evidentemente a la cultura como realidad temporal y representa una dimensión importantísima de la evangelización. La inculturación es un proceso dialógico que respeta las culturas y, a la vez, las exhorta a su purificación y santificación.⁶⁴ Por su naturaleza, esta tarea no toca exclusivamente a la Jerarquía, sino desde varios puntos de vista, también, incluso particularmente, a los fieles laicos. Piénsese, por ejemplo, en el

62. M. DE AGAR, *El derecho* (nota 22) 548. Justamente, el autor añade: "Si les (a los laicos) faltara la libertad religiosa no podrían recibir los auxilios de la Iglesia ni realizar el apostolado que deben; si les faltara la libertad en lo temporal, y se les impusieran dogmas terrenos, serían un grupo de ciudadanos separado de los demás, no podrían ser fermento": 548 s. (nota 40).

63. Cf. M. DE AGAR, *El derecho* (nota 22) 547 s.

64. Cf. CONGR. PARA EL CULTO DIVINO, IV. Instrucción "*Liturgia Romana e Inculturación*" del 25.1.1994, nr. 19; Carta apost. *Catechesi Tradendae* del 16.10.1979: AAS 71 (1979) 1277-1340, art. 53; G. COLLET y otros, art. "*Inkulturation*", LThK3 V (1996) col. 504-510; G. COLANZI, *Inculturare la fede. Linee per una teologia*, en Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico (ed.), *Fondazione del diritto. Tipologia e interpretazione della norma canonica*, Milano 2001 (Quaderni della Mendola, 9), 217-233; S. RECCHI, *Il Codice e l'inculturazione*, ibid. 235-256; G. COLLET, *Inkulturation*, NHTG 2II (1991) 394-407; Vaticano II: GS 4; 46; 62; AG 15 s.; 18 s.; 23; 25 s. El Código Oriental se refiere algunas veces directa o indirectamente a la inculturación: cánones 350 § 1; 584; 588 s.; 592 § 1; 601-605 CCEO.

apostolado laical en las circunstancias, de las cuales habla el canon 225 § 1. Además, “impregnar y perfeccionar el orden temporal con el espíritu evangélico” (canon 225 § 2) es, a mi entender, por sí mismo la obra de la inculturación de la Iglesia, en cuanto ésta compete a los laicos.

Relativo a los asuntos temporales, es menester diferenciar las actividades de los laicos desde dos puntos de vista:

Respecto al contenido:

(1) En las actividades *seculares en sí mismas*, el laico puede realizar su misión sea

- a través del *modo* o *método* cristiano de llevar a cabo su profesión, por ejemplo, el trabajador o empleado en una empresa industrial, en la construcción de carreteras; el funcionario (del Estado) etc. El laico puede dar testimonio, por ejemplo por su actitud, su tratamiento con los demás, su modo de cumplir sus tareas, la inspiración cristiana de su actuar, etc. Para el fiel laico no es suficiente que se ocupe de las realidades terrenales, sino que es su función propia santificar lo temporal y ordenarlo según la voluntad divina (cf. AA 7). “El trabajo puede ser un medio de santificación y una animación de las realidades terrenales con el espíritu de Cristo” (CigC, 2427).⁶⁵
- ya sea que se trate de actividades, que se eligen y realizan por causa de la religión cristiana, como sucede a menudo en el caso de iniciativas social-caritativas (como hospitales), asistenciales, educativas y escolares, prensa (católica)⁶⁶ etc. Estas tareas están vinculadas más estrechamente a la Iglesia, debido al fin por el cual las relativas instituciones e iniciativas fueron fundadas o establecidas. La realización de estas se debe a una motivación específicamente cristiana, aunque se realicen en formas jurídicas civiles.⁶⁷

65. Cf. Encíclica *Laborem exercens* del 14.9.1981, nn. 24-27 acerca de elementos de una espiritualidad del trabajo.

66. Cf. M. SCHMOLKE, art. “Katholisches Pressewesen”, *Staatslexikon* (nota 6) 7III (1987), col. 363-373.

67. La posición jurídico-canónica puede ser variada, según la distinta relación con la Jerarquía, por ejemplo como asociación pública o privada, con o sin la calificación “católica”. Muchas veces existen en forma tanto canónica como civil: por ejemplo en Alemania, la *Caritas* es una asociación canónicamente reconocida y alabada por la jerarquía sin personalidad jurídica canónica; a la vez, es asociación civil con personalidad jurídica del derecho civil.

- funciones temporales en servicio inmediato de la Iglesia y su misión, por ejemplo los empleados en base a un contrato de trabajo en el campo de la administración o gestión de los bienes eclesiásticos. En estas tareas se unen los aspectos temporales y aquellos eclesiales. Ya que se trata de actividades dentro de la Iglesia, éstas están sujetas a la jurisdicción de la Jerarquía.

(2) Las actividades *religiosas en sí mismas*, sean profesionales o sean espontáneas como ocupación secundaria, se distinguen en:

- funciones típicamente eclesiásticas como los oficios eclesiásticos, de los cuales habla el canon 230, por ejemplo cometidos en los ámbitos litúrgico o pastoral etc., que se cumplen en el interior de la Iglesia.
- Iniciativas religiosas por causa de una iniciativa propia del apostolado laical, como sucede en los movimientos eclesiales, asociaciones o agrupaciones con fines espirituales o religiosos. Reuniones religiosas privadas (con fines de oración, contemplación etc.). Estas iniciativas no requieren una autorización especial, a no ser que persigan fines “reservados por su misma naturaleza a la autoridad eclesiástica” (canon 301 § 1), como por ejemplo, promover el culto público (liturgia: canon 834 §§ 1 y 2).

Respecto a la jurisdicción eclesiástica:

(1) Actividades intraeclesiales: están sujetas a la jurisdicción eclesiástica, aun cuando determinadas formas, según el carácter propio de cada una, gocen de una legítima autonomía (por ejemplo, las asociaciones privadas);

(2) Actividades temporales (fuera del ámbito de la comunidad/sociedad y jurisdicción eclesiástica): son los asuntos de los cuales habla el canon 227. La misión de la Iglesia rebasa los límites estructurales de la Iglesia visible. Visto que en este ámbito no rige la jurisdicción eclesiástica, las relaciones entre la autoridad y los fieles laicos “se desenvuelven aquí en un plano de igualdad, que es presupuesto de las situaciones de libertad”⁶⁸.

Aunque es la misma misión de la Iglesia en los ámbitos intraeclesial y en el terrenal, estos dos ámbitos “no se identifican entre sí y, al regirse por principios y leyes distintos, determinan también modalidades distintas de

poner en práctica la misión universal de la Iglesia, las cuales comportan posiciones jurídicas relativas muy diferentes entre la Jerarquía de la Iglesia y los fieles laicos".⁶⁹ En lo temporal, los laicos están sujetos a la jurisdicción sólo como fieles cristianos, pero no en cuanto a la esfera civil (por ejemplo profesional).

b) El apostolado laical en relación a la libertad en lo temporal

Se plantea la cuestión, si y en que medida dicha libertad en los asuntos temporales tiene aplicación también en los variados ámbitos del *apostolado laical*, puesto que compete a la Jerarquía orientarlo al bien común de la Iglesia y vigilar la observancia de la doctrina y el orden (AA 24/1).

Antes de poder dar una respuesta diferenciada a esta pregunta, es preciso relacionar la idea del apostolado laical con la libertad de los laicos en lo temporal.

La noción *apostolado laical* denota una realidad muy variada, descrita en AA 2 en sus diversos ámbitos y en sus diversas formas. Según AA 2, la Iglesia ha nacido con este fin: propagar el reino de Cristo en toda la tierra y hacer así a todos los hombres partícipes de la redención salvadora y por medio de ellos ordenar realmente todo el universo hacia Cristo. Toda la actividad de la Iglesia dirigida a este fin recibe el nombre de apostolado. La Iglesia lleva a cabo este apostolado a través de todos los bautizados. Pues la vocación cristiana es, por su propia naturaleza, vocación también al apostolado. Hay en la Iglesia diversidad de ministerios, pero unidad de misión (AA 2).

El apostolado, pues, no se limita a uno solo de los *tria munera Christi*.⁷⁰ Por el bautismo, los fieles se hacen partícipes de esta triple función (cf. canon 204 § 1). Por lo tanto, los laicos como todos los demás fieles, están destinados al apostolado, tienen la obligación general, y gozan del derecho, tanto personal como asociadamente, de trabajar para que el mensaje divino de salvación sea conocido y recibido por todos los hombres en todo el mundo.⁷¹

Con miras a lo temporal, el mismo canon 225 ordena: "Tienen también el deber peculiar, cada uno según su propia condición, de impregnar y perfeccionar el orden temporal con el espíritu evangélico, y dar así testimo-

69. J. I. ARRIETA, *Jerarquía y laicado* (nota 54) 118.

70. E. LABANDEIRA, *Apostolado laical asociado*, IC 26 (1986) 651-673, 652.

71. Can: 225 § 1 CIC; cf. AA 30. El canon 225 continúa manifestando que esta obligación les apremia todavía más en aquellas circunstancias en las que sólo a través de ellos pueden los hombres oír el Evangelio y conocer a Jesucristo.

nio de Cristo, especialmente en la realización de esas mismas cosas temporales y en el ejercicio de las tareas seculares" (canon 225 § 2).⁷² Desde el punto de vista del derecho canónico, el apostolado laical es moralmente un deber, jurídicamente un derecho subjetivo.⁷³

Este apostolado laical se diferencia del apostolado público/ jerárquico llevado a cabo por la Jerarquía *nomine Christi capitis* y en su potestad (AA 2/2) así como de las demás formas oficiales y públicas del apostolado, que se realizan en las estructuras pertenecientes tanto a la organización jerárquica de la Iglesia (las parroquias, cf. AA 10/2; las diócesis, etc.) como a las estructuras de los Institutos de vida consagrada y de las Sociedades de vida apostólica.⁷⁴

El apostolado laical, en cambio, es ejercitado por los fieles en nombre propio y bajo la personal y exclusiva responsabilidad: todo fiel tiene un derecho fundamental de origen divino al apostolado, aunque el modo de ejercitar ese derecho sea distinto –canon 216: *secundum suum quisque statum et condicionem*, es decir: según el estado de vida, el oficio eclesiástico, la vocación, la capacidad personal etc.⁷⁵

Según AA 9-22 cabe distinguir el apostolado laical en sí mismo respecto a sus ámbitos y respecto a sus formas:

(1) Ámbitos (AA 9-14)⁷⁶

Algunas veces, el Vaticano II subraya que los laicos realizan su apostolado tanto en la Iglesia como en el mundo: AA 2, 5, 9; LG 31. En cuanto lo ejercen en el interior de la Iglesia, sea profesionalmente o sea espontáneamente por medio de la recepción de los sacramentos, participando en la vida litúrgica, y en las obras del apostolado de la Iglesia, como colaboradores de los Pastores (ayudándoles y a veces sustituyéndoles: cf. AA 17/1),

72. La obligación de hacer apostolado pertenece al ser cristiano de manera que "el miembro que no contribuya según su propia capacidad al aumento del cuerpo (de Cristo) debe reputarse como inútil para la Iglesia y para sí mismo": AA 2; cf. E. LABANDEIRA, *Apostolado* (nota 56) 652 s. En cuanto al contenido del canon 225 § 2: R. JACQUES, *La compétence propre des laïcs (et religieux) a l'égard des réalités temporelles*, Praxis juridique et religion 2 (1985) 192-201.

73. A. MARZOA, *Apostolado laical individual*, IC 26 (1986) 627-650, 642 s.

74. Cf. E. LABANDEIRA, *Apostolado* (nota 56) 655-657; A. MARZOA, *Apostolado laical individual* (nota 56), 632-636.

75. A. MARZOA, *Apostolado* (nota 59) 634.

76. Cf. *Christifideles Laici*, cap. 2 y 3 (nr. 18-44); E. LABANDEIRA, *Apostolado* (nota 56) 657-659.

también con funciones u oficios eclesiásticos, el apostolado se realiza de manera pública.⁷⁷ Estos ámbitos intra-eclesiales del apostolado laical se fundan en el bautismo y en los derechos fundamentales directamente dimanantes de él, es decir en el sacerdocio común. Esto crea una libertad y una responsabilidad propia.⁷⁸

El ámbito más específico del apostolado laical son los asuntos temporales (cf. LG 34), sobre los cuales ya hablamos más arriba.

La distinción de estos dos ámbitos del apostolado laical –en la Iglesia y en el mundo– podría dar lugar a interpretaciones falsas, como si existieran dos misiones de la Iglesia, una *ad intra* (la misión de los clérigos), y otra *ad extra* (la misión de los laicos). Esto desembocaría más o menos en la teoría de los *duo genera christianorum* de Graciano⁷⁹ (I.1.).

Esto podría resultar en *clericalismos* de diversos matices: no reconocer a los laicos unas responsabilidades apostólicas sin mandato de la Jerarquía; “entender la realidad de la Iglesia desde una perspectiva de poder, más bien que de servicio, de tal modo que la inmensa tarea de la cristianización de las realidades temporales se considera el ‘premio de consolación’ dejado a los laicos”.⁸⁰

(2) Formas (AA 15-22)

Las formas del apostolado laical se dividen en *individual* y *asociado*. El primero es siempre necesario e insustituible, y a veces es el único posible. Se realiza en la Iglesia y en el mundo, a través del testimonio de vida y de la palabra, de virtudes cristianas, oración, penitencia, obras de caridad, catequesis de los niños, educación católica etc. (cf. AA 16 y 17).

El apostolado laical asociado (AA 9-11, 15, 18-22) se realiza en base a los cánones 215 y 216 en todas las formas de asociaciones (cánones 327-

77. Cf. LG 33; cánones 129 § 2; 228; 231; 766; 774; 776; 785 CIC.

78. Cf. J. I. ARRIETA, *Fondamenti della posizione giuridica attiva dei laici nel diritto della Chiesa*, en AA. VV., *I laici nel diritto della Chiesa*, Città del Vaticano 1987, 41-55, 50: “Tali diritti individuano in molti casi ambiti giuridici di autonomia della volontà, venendo così a riconoscere come la diversità di doni e carismi che si danno nel Popolo di Dio postuli una risposta libera, un atto di volontà del fedele che crea nuove situazioni giuridiche nell’ordinamento canonico.”

79. Cf. G. MAZZONI, *Il “christifidelis”* (nota 17) 26.

80. Esto sería en contra de la doctrina conciliar sobre el Pueblo de Dios y la legítima libertad de los laicos, y a la vez abusando de las funciones clericales: E. CAPARROS, *Com. Ex. II3* (2002) 181 s. (canon 227).

329) con fines congruentes con la misión de la Iglesia (cf. cánones 114 § 2, 215, 216, 298 § 1), ya sean canónicas o civiles.

Las formas canónicas, desde la asociación “libre” (c. 215) hasta la asociación pública (cánones 301, 312-320), están subordinadas al ordenamiento canónico y gozan de una autonomía graduada según el rango jurídico de cada una de ellas —con o sin la *recognitio* de los estatutos; con o sin personalidad jurídica; alabada o recomendada; con el derecho de llamarse “católica” o sin ello; como asociación privada o pública.⁸¹

Comparando las dos facultades del laico, su libertad en lo temporal y su derecho/deber al apostolado, se plantea la cuestión: *¿De qué manera están relacionadas la una con la otra?*

La libertad en lo temporal según el canon 227 es un derecho subjetivo canónico exigible frente a la autoridad eclesiástica. Se limita, por su naturaleza, a los asuntos terrenales —por mejor decir: a la realización de los derechos civiles del fiel como ciudadano. Por esta razón, no se aplica a los asuntos por sí mismos mundanales, que se realizan en el interior de la Iglesia, como por ejemplo la administración de los bienes eclesiásticos con todas las consecuencias según los cánones 1273-1289 CIC; la gestión material de archivos, bibliotecas, casas y otros bienes muebles o inmuebles; llevar la contabilidad. Tales tareas y las personas que las cumplen están, en estas funciones, subordinadas al ordenamiento canónico. En cuanto que estas funciones se ponen en práctica por fieles laicos, se trata para ellos de ámbitos del apostolado laical intra-ecclesial, subordinado al *munus regendi* (potestad de jurisdicción).

El derecho/deber al apostolado laical según el canon 225 §§ 1 y 2 no se limita a lo temporal, sino que se extiende también a la vida intra-ecclesial. Es un derecho subjetivo (de libertad) exigible frente a la autoridad eclesiástica. Al mismo tiempo, es un deber moral⁸² para realizar su propia vocación como testimonios de Cristo.

81. El Decreto AA, en el nr. 20 destaca explícitamente la Acción Católica como modo de “cooperación de los seglares en el apostolado jerárquico”, especificando los caracteres comunes a esos tipos de asociaciones. Los seglares pueden recibir un mandato explícito de la Jerarquía y actúan bajo la dirección superior de la misma. Cf. también nr. 24 (“mandato”); *Christifideles Laici*, nr. 31, remite a estos textos, pero se deja de mencionar el “mandato”, sobre el cual, como es sabido, se discutió mucho. A mi entender, la reglamentación de las asociaciones en el Código de 1983 ofrece graduaciones y criterios suficientes para asociar más estrechamente algunas formas del apostolado laical asociado a la misión propia de la Jerarquía (cf. cánones 116 § 1, 301, 312-320).

82. No puede ser una obligación jurídica, debido a la indeterminación del contenido del deber, que es diferente según la situación, la capacidad de la persona...

La diferencia entre las dos libertades está, por lo menos, en los tres puntos siguientes:

- (1) en el campo de aplicación;
- (2) en el contenido de los derechos;⁸³

(3) sólo el derecho/deber al apostolado implica unos deberes también positivos por parte de la autoridad eclesiástica, a saber: fomentar, prestar ayudas espirituales, dirigirlo al bien común de la Iglesia, vigilar la conformidad con la fe y la moral: AA 24.

De esto resulta que la libertad en lo temporal no compete en todos los ámbitos del apostolado laical, sino solamente en sus ámbitos extra-eclesiales (en el sentido señalado), que no se rigen por el derecho canónico y no están sujetos a la potestad de jurisdicción de la Jerarquía. En este ámbito se sobreponen las dos libertades. El derecho/deber al apostolado añade la obligación moral de actuar y realizar la vocación cristiana.

c) Ejemplos

Caben aquí, por principio, todos los derechos/libertades, que garantiza el Ordenamiento estatal, en particular, la Constitución de cada país, así como los derechos subjetivos civiles, que dimanen de estos derechos fundamentales. Sin referirme a una Constitución determinada, resaltan en este contexto aquellas libertades, que amparan a la persona en su desenvolvimiento y en su ser social en el ámbito civil. Como veremos enseguida, en algunos casos estas libertades civiles se relacionan de manera específica con las correspondientes libertades según el derecho canónico:

- la libertad religiosa (individual)
- la libertad de profesión
- el derecho al libre desarrollo de la personalidad
- la libertad de informarse
- la libertad de prensa, de la radiodifusión y de las películas
- la libertad de arte y ciencia, investigación y enseñanza
- el derecho a la libre opinión y su manifestación.

83. Por un lado (canon 227), la inmunidad de coacción para poder utilizar las libertades de derecho civil - y por otro lado (canon 225), el derecho/deber al apostolado.

Estos derechos competen ante el Estado, pero, aprovechando de estas libertades civiles, el fiel laico goza del derecho ante la autoridad eclesiástica, para que ésta no prohíba el ejercicio de estos derechos civiles en la medida en que ese ejercicio no sea contrario a la fe, a la moral y a la disciplina eclesiástica. El fiel no puede reivindicar las libertades civiles en tanto que actúe/desempeñe su apostolado laical en el ámbito intra-eclesial (sea a través de actividades de por sí religiosas o sea a través de actividades de por sí seculares), por ejemplo, como empleado de una institución (persona jurídica) eclesiástica, ya que en tal caso está sujeto a la jurisdicción eclesiástica: ni ante la Iglesia ni tampoco ante el Estado (en cuanto este ampara la libertad religiosa de la Iglesia). Hagamos mención de dos ejemplos:

(1) El derecho de iniciativa para fundar obras caritativas, fundaciones, asociaciones con el fin de llevar a cabo las propias ideas y el propio modo de ponerlas en práctica. Esto incluye la libertad de elegir y experimentar nuevas formas y nuevos métodos para llevar a cabo el apostolado laical en el mundo. Ante el ordenamiento canónico, el laico tiene, en virtud del canon 227, el derecho de elegir libremente entre las formas jurídicas canónicas y civiles para sus proyectos e iniciativas apostólicas, con fines según los cánones 114 § 2, 215 s., 298 § 1.⁸⁴ A veces, la opción para una forma civil puede ser la mejor solución bajo el punto de vista de la colaboración con no-católicos (piénsese por ejemplo, en iniciativas ecuménicas), aparte de posibles ventajas jurídicas y fiscales frente al Estado. En cuanto el fiel ejerce tales iniciativas en el interior de la Iglesia (por ejemplo: a través de una asociación canónica), habrá que acatar las respectivas normas canónicas (cf. por ejemplo cánones 304, 305, 323, 325).

(2) La *libertad de opinión* así como de opción (y de su manifestación exterior) en todos los asuntos temporales hasta el punto que no sean contrarias a la fe o a la moral cristiana ni a la disciplina eclesiástica. Dentro del marco de esta libertad (cf. capítulo III), los Pastores no pueden imponer a los fieles canónicamente determinadas opciones, decisiones, opiniones o prohibir la difusión de ellas.⁸⁵ Considerándolo bien, acá se plantean dos preguntas:

¿Cómo está relacionada la libertad según el canon 227 con el derecho/deber según el canon 213 § 3?

84. L. NAVARRO, *Diritto di associazione e associazioni di fedeli*, Milano 1991, 62 s.

85. Dfr. M. DE AGAR, *El derecho* (nota 22) 547 s.

La diferencia entre las libertades de los cánones 227 y 212 § 3 está, sobre todo, en el contenido. El primero se refiere a derechos civiles en los asuntos temporales, el segundo a materias eclesiales (*bonum Ecclesiae*). El bien de la Iglesia incluye el derecho de manifestar su opinión sobre asuntos civiles que afectan a la Iglesia. El canon 212 § 3, pero, no garantiza un derecho de formar, dentro de la Iglesia, una opinión pública –parecida a la opinión pública en la sociedad secular, donde se llevan a cabo con regularidad encuestas de la opinión pública, a fin de desempeñar un cierto control del gobierno por parte de los ciudadanos y para puntualizar las opciones políticas por parte de los partidos políticos etc. El canon 212 § 3 no hace suponer que garantice una opinión pública intra-eclesial sobre asuntos eclesiásticos. De todos modos cabe subrayar que dentro de la Iglesia unas opiniones públicas sobre materias eclesiásticas (el bien de la Iglesia), no podrían desempeñar la misma función que en la sociedad civil.⁸⁶ A distinción de la opinión pública, en la sociedad civil, existe en la Iglesia la participación de los fieles al *sensus fidelium*, que se limita al ámbito de la fe y de la moral.⁸⁷

¿Cómo se relaciona la libertad en lo temporal (canon 227) con el derecho civil a la libre opinión?

Estas dos libertades se sobreponen, en cuanto el derecho canónico ampara el ejercicio de este derecho por parte de los fieles católicos dentro de determinados límites. El canon 227 implica el derecho/deber de contribuir a la formación de la opinión pública en la sociedad. Esta opinión se forma también sobre asuntos eclesiásticos, independientemente de la Jerarquía y se forma no sólo por católicos, sino por todos los ciudadanos, sean católicos o no y por los *mass media*, etc.⁸⁸ Acá, el deber de los fieles laicos a contribuir a la formación de la opinión pública especialmente sobre asuntos eclesiásticos, es urgente (cf. canon 225 §§ 1 y 2). En este caso, la libertad según el canon 227 puede afectar también el derecho/deber del canon 212 § 3. Por ejemplo, cuando el objeto de la discusión pública es: abolir o sostener la enseñanza religiosa en las escuelas públicas. En tales situaciones está en juego tanto la libertad según el canon 227, como el derecho/deber se-

86. Además cabe preguntar: ¿Hay en la Iglesia una “sociedad” de manera análoga a la sociedad civil ante el Estado? Creo que no, visto que en la Iglesia así como en la vida del fiel no hay espacios no-eclesiales (cf. arriba II. 1.).

87. Cf. P. VALDRINI, *Opinione pubblica, sensus fidelium e diritto canonico*, ID.E 108 (1997) I 89-102.

88. Cf. P. VALDRINI, *Opinione pubblica* (nota 73).

gún el canon 212 § 3. Evidentemente, los políticos, periodistas, diaristas católicos están obligados a contribuir de manera adecuada a la formación de la opinión pública en tales asuntos.

III. LOS LÍMITES DE LA LIBERTAD DE LOS LAICOS EN LOS ASUNTOS TEMPORALES

1. La responsabilidad del laico en lo temporal en general

La responsabilidad es la compañera y el polo complementario de la libertad. Tendremos que aclarar en qué medida la responsabilidad en el presente contexto tiene naturaleza sólo moral o también jurídica. Claro está que esta responsabilidad como límite de dicha libertad dimana de la necesaria unidad en materias de la fe y de la moral (cf. cánones 205, 209, 212 § 1, 748-754 CIC). La unidad misma es un requisito tanto moral como jurídico-canónico, y aun sancionada por normas del derecho penal (cánones 1364-1369 CIC). En consecuencia, mantener los vínculos de la unidad es un deber moral y a la vez jurídico-canónico.

Por esta razón la responsabilidad sobre la cual tenemos que reflexionar es, en general, una responsabilidad también jurídica.

El canon 227, en su segunda parte, resume la responsabilidad, que está necesariamente ligada a la libertad en lo temporal, diciendo que los laicos han de cuidar "*ut suae actiones spiritu evangelico imbuantur et ad doctrinam attendant ab Ecclesiae magisterio propositam*".

Eso indica de manera inequívoca que la libertad misma exige unos requisitos indispensables para que el uso de esta libertad se desarrolle conforme al sentido de ella, ya que no hay libertad sin la verdad.⁸⁹

Así pues, la libertad en lo temporal –en cuanto al contenido y a los modos de ponerla en práctica– tiene que dirigirse a la ley divina (natural y positiva), en particular sobre los asuntos temporales, a la fe y a la moral así como a la doctrina social de la Iglesia,⁹⁰ puesto que todo lo temporal ha si-

89. JUAN PABLO II, Encíclica *Fides et Ratio*, nr. 90, AAS 91 (1999) 75.

90. La "Nota doctrinal" (nota 27) destaca la indispensable necesidad de acatar la fe, la moral, y la doctrina social de la Iglesia, y presenta unas verdades más concretas para observar en el campo político actual: una noción acertada y justa de la *persona humana* (cf. GS 25; 73); nr. 3 y 4; una idea justa de la "*laicidad*", que significa la "autonomía de las esferas civil y política frente a la religiosa y eclesiástico, pero no frente a la esfera moral"; y significa el respeto de aquellas verdades, que dimanen del conocimiento natural del hombre co-

do creado por Dios, y por lo tanto depende del Creador, y, en cuanto se relaciona con el ser humano, asume una dimensión moral que constituye la mayor dignidad del hombre (cf. AA 7). Esto lleva consigo unos deberes concretos de los fieles, para que estén en condiciones de realizar esto requisito.

2. Deberes concretos según el ordenamiento canónico

Antes de detallar los deberes canónicos pertinentes más importantes, es preciso anticipar la dimensión moral que sirve de fundamento de estos deberes jurídicos. Me limito a mencionar, en resumen, 4 argumentos:

(1) *Formación de la conciencia*: En las actuaciones en el orden temporal, los laicos deben dejarse guiar por la *conciencia cristiana*, puesto que ninguna actividad humana, ni siquiera en materias temporales, puede sustraerse a la autoridad de Dios: LG 36; cf. GS 43. Esto presupone el deber de formar adecuadamente la propia conciencia en la luz de la fe y moral cristiana.⁹¹

(2) *Obligación al apostolado*: Los fieles laicos tienen la obligación moral de poner en práctica su apostolado laical y de usar la libertad según el canon 227: cánones 210, 211; 225 §§ 1 y 2 (cf. arriba II.1.).

(3) *Unidad de la vida cristiana*: “El laico no puede introducir una escisión entre su vida cristiana y su vida profesional, social, familiar, etc.”⁹²

El ser cristiano no puede dividirse en una vida espiritual con sus propios valores y exigencias, y, por otra parte, en una vida secular de la familia, de las relaciones sociales, de la política etc.⁹³

(4) *Formación espiritual*: El laico tiene, como todo fiel, la obligación moral a una adecuada formación espiritual.⁹⁴ Esto se debe a la llamada universal de todos los fieles a la santidad (LG 32), está fijado, por lo menos in-

mo ser social (nr. 6); no se confunda el pluralismo con el indiferentismo o relativismo moral y religioso (nr. 2); los derechos fundamentales de la libertad religiosa (cf. DH) no se fundan en una igualdad de todas las religiones y de los sistemas culturales (que no existe), sino en la dignidad de la persona humana como tal: nr. 8.

91. Cf. Encíclica “*Veritatis Splendor*” del 6.8. de 1993, nr. 54-70, en particular nr. 64.

92. E. CAPARROS, en Com. Ex.3 II (2002), canon 227, pág. 187.

93. GS 43: “La penosa ruptura entre la fe que profesan y la vida ordinaria de muchos, debe ser contada como uno de los más grandes errores de nuestro tiempo”. Cf. AA 4; *Christifideles Laici*, nr. 59.

94. Cf. J. I. ARRIETA, *Formación y espiritualidad de los laicos*, IC 27 (1987) 79-97.

directamente, en el canon 210 (deber de esforzarse por llevar una vida santa) y es un requisito necesario tanto para el ejercicio justo de los derechos fundamentales, como por ejemplo el derecho a practicar su propia forma de vida espiritual según el canon 214, y para cumplir funciones eclesiales, especialmente pastorales, litúrgicas o de predicación de la Palabra de Dios.

A nivel jurídico-canónico cabe mencionar, en particular, las siguientes obligaciones:⁹⁵

- El canon 223 § 1 fija, de manera general, unos límites del ejercicio de los derechos: el bien común de la Iglesia, los derechos subjetivos de los demás y los propios deberes respecto a otros (cf. DH 7);⁹⁶ Estos límites miran a impedir un mal entendido de los derechos de los fieles “como defensas aislantes frente a la comunidad cristiana” o “esferas de insolidaridad”⁹⁷. Además, estos límites implican deberes jurídicos, en particular el deber negativo de respetar (no impedir) el ejercicio de los derechos subjetivos de los demás.
- El deber de mantener siempre la comunión con la Iglesia: cánones 205 y 209 CIC (cf. LG 14; cánones 8 y 12 CCEO).
- Estrechamente junto a este deber está la obligación de todos los fieles a la obediencia al magisterio eclesiástico según el canon 212 § 1 y canon 227 en su segunda parte, que se remonta a la GS 43. Hay que evitar dos extremos: tanto el descuido del magisterio (un *secularismo*, que puede ser el fruto de un relativismo o indiferentismo ético y religioso⁹⁸), como el peligro opuesto de acaparar de manera totalitaria lo temporal para la doctrina católica incluso en materias opinables, en las cuales los católicos justamente pueden adherirse a diversas opiniones u opciones (un cierto tipo de *clericalismo*, reprochable igualmente si procede de la

95. Cf. J. HERRANZ, *The Juridical Status* (nota 12) 304-307; J. HERRANZ, *Lo statuto giuridico* (nota 12) 225-229; *Christifideles Laici*, nr. 57-63. AA 28-32; J. I. ARRIETA, *Formación y espiritualidad* (nota 81); Com. Ex.3 II (2002), canon 227, pág. 182-186 (E. CAPARRROS).

96. Cf. Acerca de los límites de los derechos fundamentales: D. CENALMOR, *Límites y regulación de los derechos de todos los fieles*, *Fidelium Iura* 5 (1995) 145-172.

97. J. MANZANARES: *Código Salamanca* 1988⁸, canon 223.

98. Condenado por la “*Nota doctrinal*” (nota 27), nr. 2 y 3.

Jerarquía o si procede de los laicos). No es lícito invocar el apoyo jerárquico para hacer prevalecer opciones personales opinables (cf. GS 43).⁹⁹

- De particular importancia para el uso correcto de la libertad según el canon 227 es el deber (al mismo tiempo derecho) de adquirir un conocimiento adecuado de la doctrina de la Iglesia: de acuerdo con la capacidad y condición de cada fiel: canon 229 § 1.¹⁰⁰

Estos deberes llaman la atención en un límite, del cual hablaremos en el siguiente punto, y que consiste en la proporcionada competencia de los Pastores en materias mundanales.

3. La competencia de la Jerarquía y la complementariedad entre sacerdocio jerárquico y sacerdocio común en lo temporal

a) En general

Teniendo en cuenta la unidad de la misión y la diversidad de funciones en la Iglesia, cabe precisar: “Incumbe a toda la Iglesia trabajar para que los hombres se capaciten a fin de establecer rectamente todo el orden temporal y ordenarlo hacia Dios por Cristo” (AA 7). Los respectivos papeles de los fieles se completan recíprocamente en la “*communio organica*”, dentro de la cual coexisten tanto las diversidades como la complementariedad de las vocaciones, situaciones de vida, funciones, carismas y responsabilidades.¹⁰¹

La Iglesia no reclama la competencia para proporcionar soluciones concretas y precisas a los problemas políticos, económicos, técnicos etc. (GS 42/2 y 5; 43/2). Estas soluciones han de buscarse mediante la compe-

99. En el mismo sentido la Iglesia se ampara contra el indiscriminado uso del término “católico” (cánones 216, 300, 803 § 3, 808). Esta calificación canónica se otorga sólo por la autoridad, ya que involucra en cierta medida a la Iglesia misma, que asume una cierta responsabilidad moral (pero no económica). En los asuntos temporales, especialmente en las materias opinables, la competencia del magisterio mismo está limitada.

100. Se refieren a esto derecho/deber: la obligación de abrazar y observar la verdad (cánones 212 § 1, 748 § 1, 750 §§ 1 y 2, 752-754) y el derecho fundamental a una educación (y formación) cristiana integral (cánones 217; 213; 760).

101. *Christifideles Laici*, nr. 20.

tencia en esas materias y tienen que ser compatibles con la fe y la moral cristiana. Esto deja un amplio espacio para las diferentes opiniones y opciones, es decir para un legítimo pluralismo en lo temporal.

b) Competencia del magisterio de la Iglesia

Así pues, los límites de la (in-)competencia de la Jerarquía recorren los asuntos temporales de esta manera:

“Toca a los Pastores enunciar claramente los principios sobre el fin de la creación y el uso del mundo, y proporcionar los auxilios morales y espirituales para instaurar en Cristo el orden de las cosas temporales. El orden temporal debe instaurarse de modo que, salvando íntegramente sus propias leyes, se ajuste a los superiores principios de la vida cristiana, y se adapte a las diferentes condiciones de lugar, tiempo y nación” (AA 7; cf. GS 43). De tal fin, le toca a la Jerarquía enseñar los principios doctrinales relativos al actuar de los laicos en lo temporal: fe, moral, doctrina social de la Iglesia. Pero es el laico mismo el que tiene que formar su conciencia adhiriéndose a estas doctrinas, y formar, en los asuntos concretos, su juicio moral práctico, para llevar a cabo el testimonio cristiano.¹⁰² En efecto, la doctrina de la fe y de la moral no es suficiente para formar un juicio competente, maduro y ponderado en asuntos temporales: más bien, es menester relacionar con la fe y la moral las circunstancias históricas concretas, las “leyes” propias de las realidades temporales (descubiertas cada vez más por las ciencias humanas y sociales así como por la experiencia), los signos de los tiempos (cf. GS 11; 33).¹⁰³

Mediante la *doctrina social*, la Iglesia ofrece una guía orientadora para y en la vida social a todos los niveles. Esta doctrina no es una “receta” para todos los problemas sociales, sino una suma de *principios* (dignidad de la persona humana; solidaridad; subsidiariedad), de *criterios* para la formación de *juicios* (sobre las situaciones, estructuras y sistemas sociales), así como de *líneas generales* para el actuar concreto.¹⁰⁴ La doctrina social de la Iglesia católica se dirige a todos los hombres y reclama una índole norma-

102. J. HERRANZ, *Lo statuto giuridico* (nota 12) 228 s.

103. “La fe, en efecto, lo ilumina todo con una nueva luz y le manifiesta el propósito divino sobre la vocación integral del hombre: por eso dirige su inteligencia hacia soluciones plenamente humanas” (GS 11).

104. La Instrucción *Libertatis conscientia* del 22.3.1986, nr. 72-96 proporciona un resumen de la naturaleza y de contenidos importantes de la doctrina social de la Iglesia ca-

tiva¹⁰⁵, debido a su fundamento en la competencia del magisterio de la Iglesia: compete a la Iglesia proclamar los principios morales, incluso los referentes al orden social, así como dar su juicio sobre cualquier asunto humano, en la medida en que lo exijan los derechos fundamentales de la persona humana o la salvación de las almas (canon 747 § 2). Esta norma comprende la competencia *moral* del magisterio tanto para proclamar los *principios* (reglas generales fundamentales) morales sin ninguna restricción¹⁰⁶, como dar *juicios morales concretos*, es decir: sobre cualquier asunto humano en casos concretos. Esta última competencia está restringida por los criterios alternativos: en cuanto que (1) los derechos fundamentales de la persona humana o (2) la salvación de las almas exijan este juicio en un caso concreto. Las palabras "*res humanae*" como objeto de tal juicio hacen suponer, que la competencia no se refiere a personas concretas, sino a problemas, ideologías o situaciones concretas.¹⁰⁷

Las dos competencias demarcan el ámbito de la competencia y de la incompetencia de la Jerarquía en lo temporal. Es preciso destacar que los confines entre estas dos esferas no separan dos materias distintas, sino más bien juzgan la misma materia (por ejemplo la política, o una cuestión social o política particular) desde dos puntos de vista: la perspectiva mundanal en la que se observan las leyes propias de estas realidades (la autonomía de lo creado, GS 36), y la perspectiva de los criterios según lo señalado en el canon 747 § 2.¹⁰⁸

Estas doctrinas según el canon 747 § 2 sirven a los fieles para formar su conciencia rectamente, y se mueven, en general, "en el campo moral, y

tólica; véase también los Encíclicas "*Sollicitudo rei socialis*" (30.12.1987) y "*Centesimus annus*" (1.5.1991). A través de tales publicaciones, el magisterio no intenta ni ejercer potestad política, ni tampoco restringir la libre manifestación de la opinión de los católicos sobre cuestiones contingentes: CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, "*Nota doctrinal*", 24.11.2002, nr. 6.

105. O. VON NELL BREUNING, art. "*Katholische Soziallehre*", *Staatslexikon* (nota 6) 7III (1987) col. 349-363, 350.

106. Los principios morales que se refieren al orden social, forman una parte de los principios morales, y son un ejemplo de singular importancia.

107. Por lo tanto, en general hay que evitar citar nombres de personas (por ejemplo de políticos) o de partidos políticos, cuando quiera se desempeña la función de enseñar, como por ejemplo en la predicación de la palabra de Dios.

108. Cf. el profundísimo análisis de esta norma por N. LÜDECKE, *Die Grundnormen des katholischen Lehrrechts in den päpstlichen Gesetzbüchern und neueren Äußerungen in päpstlicher Autorität*, Würzburg 1997, 168-195.

no dentro del derecho, salvo en los casos del canon 747 § 2, cuando la función magisterial se ejerce jurisdiccionalmente con un juicio particularizado acerca de soluciones concretas que amenazan la comunión".¹⁰⁹ Es decir: pueden surgir situaciones, en las cuales la Iglesia tiene que tomar posición sobre la materia pertinente o también imponer sanciones.

c) Criterios de actuación de la competencia magisterial

La actuación de la señalada competencia de la Jerarquía, se rige por los siguientes criterios:

(1) Sólo materias de la fe y de la moral, doctrina social de la Iglesia entran en el ámbito de la competencia de la Jerarquía (canon 747 §§ 1 y 2) —a distinción de materias opinables o seculares, las cuales exceden la competencia del magisterio eclesiástico;

(2) Abstracto y general (doctrinas generales, principios) —concreto (decisiones y opciones particulares en casos concretos¹¹⁰): es lo normal y regular presentar las posiciones doctrinales de la Iglesia en forma general, de manera que esta misma doctrina o decisión rige en todas partes. No cabe citar nombres concretos por ejemplo, en la predicación. Es menester preparar a los fieles para que ellos mismos puedan tomar una decisión madura y cristianamente responsable.

109. J. I. ARRIETA, *Jerarquía y Laicado*, IC 26 (1986) 136 (y 124). Cf. "Nota doctrinal" (nota 27), nr. 6.

110. Un ejemplo de una intervención, a mi entender también jurídicamente vinculante, por parte de la Jerarquía fue la orden del Papa a los obispos y fieles católicos en Alemania, hace 6 años, relativo al *asesoramiento prenatal*. Estas actividades fueron llevadas a cabo por "Caritas" y otras asociaciones privadas de fieles con el fin de ayudar a las mujeres embarazadas en dificultades y de impedirles practicar el aborto. Una nueva ley penal concedió la impunidad del aborto realizado dentro de los tres primeros meses del embarazo, si la mujer, entre otras cosas, prueba, a través de un certificado haber asistido a un asesoramiento prenatal. Las mujeres en dificultades, en general, no se hubieran dirigido a esas asesorías si la Iglesia no hubiera otorgado este certificado. De ahí que la Iglesia no hubiera podido llevar a cabo su asesoramiento a favor de la vida de los nonatos. Se planteó la cuestión de, si las asesorías en el ámbito de la Iglesia, bajo estas condiciones, pudieran otorgar dichos certificados - puesto que podrían ser utilizados para un eventual aborto. A petición de un obispo alemán, el Papa ha prohibido cada forma de colaboración en el aborto, y, por eso, el otorgamiento de dichos certificados, para no crear ni siquiera la apariencia de un apoyo del sistema abortivo por parte de la Iglesia. Entonces, una parte de las respectivas asociaciones renunció a la existencia canónica: Fundaron asociaciones civiles, en las cuales las mismas per-

(3) *a priori* – *a posteriori*: Mientras el primero presenta la regla normal en las doctrinas de la Iglesia, que tratan de ofrecer una orientación para el actuar futuro, el segundo se aplica, en general, a decisiones o actos concretos (en especial: un juicio sobre la (no-)conformidad de una determinada disposición o iniciativa estatal a los principios de la moral cristiana).

De esta manera, el magisterio eclesiástico afecta a la vida del Estado y de la sociedad sobre todo indirecta y mediatamente, a través del actuar de los ciudadanos que son al mismo tiempo fieles cristianos.¹¹¹

d) Competencias en el ámbito del munus regendi

- La Jerarquía tiene que dejar a los laicos el actuar *concretamente* en lo temporal.
- En lo meramente temporal, los laicos no están sujetos a la potestad de jurisdicción, sino que cooperan con la Jerarquía.¹¹²
- Solo excepcionalmente, los clérigos pueden sustituir a los laicos o funciones laicales (por ejemplo, canon 301 § 2 CIC).
- La ordenación del *ejercicio* del apostolado al bien común de la Iglesia (cf. AA 24 s.), siempre respetando el carácter propio de cada forma o iniciativa, en particular, su más o menos amplia autonomía: cánones 394; 323 § 2; 223 §§ 1 y 2 CIC.
- Vigilar para que se guarden la *doctrina* y el *orden*: cf. cánones 392; 232 § 1; 305; 209 CIC. Compete a los pastores juzgar la naturaleza de los dones o *carismas* particulares.¹¹³
- Otorgar la calificación de llamarse “católicas” (cánones 216; 300; 803 § 3; 808 CIC) a iniciativas de cualquier tipo (también escuelas, universidades, asociaciones).

sonas católicas continúan su asesoramiento incluido el otorgamiento del certificado. Estos acontecimientos ocasionaron una discusión animada y a veces controvertida también entre los canonistas. El volumen 168 (1999) del ArchKathKR es dedicado, entre otras cosas, a esta discusión (en particular: 51-108 [H. SCHMITZ], y 114-139 [documentos, comentarios, artículos]).

111. Cf. M. DE AGAR, *El derecho* (nota 22) 560.

112. J. I. ARRIETA, *Jerarquía* (nota 88) 126.

113. Cf. AA 3/4; *Christifideles Laici*, nr. 20; 1 Cor. 14.

IV. LA PROTECCIÓN JURÍDICA CONCRETA DE LA LIBERTAD EN LO TEMPORAL

1. Ante la Iglesia

Con miras a la protección jurídica de la libertad según el canon 227, se destacan dos maneras distintas de tutela jurídica en la relación entre los fieles laicos y los Sagrados Pastores:

(1) El Código trata de amparar dicha libertad atribuyendo una serie de deberes respectivos a los pastores, tanto en los *munera docendi* y *sanctificandi* como en el *munus regendi*:

- Es tarea de la Jerarquía *reconocer* y *fomentar* el apostolado laical¹¹⁴: Esto corresponde a la naturaleza del apostolado laical como derecho subjetivo fundado en el bautismo y en la confirmación (canon 225 § 1) y, por ello se funda en una llamada divina. Mientras que el “reconocer” conlleva unos deberes negativos, el “fomentar” incluye iniciativas positivas.
- Los pastores tienen que prestar los principios y ayudas espirituales¹¹⁵: deberes que corresponden a los derechos subjetivos según los cánones 213, 217, 226, 229. Son deberes positivos.¹¹⁶

(2) Compete a los laicos la protección jurídica a través de los medios legales ordinarios y extraordinarios, contra la violación de derechos subjetivos e intereses legítimos (cf. canon 57 § 1). Será más fácil interponer remedios jurídicos si un derecho subjetivo ha sido lesionado a través de un *acto positivo* de la autoridad, en vez de una ilegítima omisión.¹¹⁷

114. cánones 529 § 2, 275 § 2, 394 CIC; art. 131-134 PB. LG 37/3. Cf. A. MARZOA, *Apostolado laical* (nota 59) 643-645.

115. Cf. A. MARZOA, *Apostolado laical* (nota 59) 645 s.

116. Cf. cánones 384, 386, 387, 528, 760, 843 CIC. Un derecho particular de los padres, que les compete frente a la autoridad eclesial y que la Iglesia reclama como derecho natural para los padres ante la autoridad estatal, se encuentra en el canon 797 (cf. cánones 226; 793 § 2; GE 6).

117. Es el caso de la violación de deberes negativos de la autoridad: cuando, por ejemplo, ésta dicta normas o emana decretos o preceptos fuera de su competencia en lo temporal; o, cuando la autoridad emite una opinión en materias opinables, de ahí que los fieles podrían sentirse vinculados por ella, o trata de imponer una opción concreta dentro del ámbito de la libertad según el canon 227 o encuadra de cualquier otro modo las libres iniciativas de los laicos; o cuando la Jerarquía se presenta como representante de los ciudadanos católicos en asuntos temporales, o hace acepción de personas en la Iglesia según sus opciones

En caso de que un fiel se sienta lesionado en sus derechos o intereses legítimos mediante una *ilegítima omisión* por parte de los pastores (por ejemplo, cuando descuidan la formación, la predicación etc.), compete –bajo las condiciones del canon 57 § 1– el recurso (cf. cánones 1732–1739). Pero, en la gran mayoría de los casos, será difícil obtener efectiva protección jurídica, debido al hecho de que el cumplimiento de estos deberes normalmente no está fijado con miras al tiempo, a la frecuencia etc. Además toca a la autoridad superior, y no a los súbditos, vigilar el cumplimiento de los deberes de las autoridades inferiores.

De todos modos, en estos casos de una ilegítima inactividad (violación de deberes positivos), los laicos pueden ejercer su derecho de petición conforme al canon 212 § 2. Pero, este derecho, como es sabido, no concede ningún derecho a una determinada actividad o a un determinado tipo de respuesta por parte de la Jerarquía. Sin embargo, para desterrar el peligro de arbitrariedad por parte de la autoridad eclesiástica, cabe subrayar que estos tipos de actos discrecionales quedan también sometidos, por lo menos indirectamente, al derecho: “en cuanto la autoridad eclesiástica, de acuerdo con la idea de servicio, ha de ponderar los fines de su poder jurisdiccional, definidos en las normas que configuran su competencia.”¹¹⁸

2. Ante el Estado

Un supuesto necesario de la libertad según el canon 227 es la protección efectiva de la *libertad religiosa* como derecho civil del ciudadano. La tutela íntegra de este derecho incluye tanto la libertad de la Iglesia en tanto institución (libertad religiosa colectiva) como la libertad religiosa individual de los particulares, para que puedan desplegar sus iniciativas laicales en formas también de derecho civil y animar, de esta manera, el orden temporal con el espíritu evangélico.

¿A quién compete defender estos derechos frente al Estado, desde el punto de vista del derecho canónico? En mi opinión, la defensa de la libertad religiosa como derecho subjetivo tanto de la Iglesia misma como de los

en materias temporales, o cuando los pastores se sirven de los laicos como *longa manus* de la Jerarquía: cf. M. DE AGAR, *El derecho* (nota 22) 544; Com. Ex. II3, (2002), canon 227, pág. 186 (E. CAPARROS).

118. A. DEL PORTILLO, *Entrevista: Los derechos de los fieles*, *Fidelium Iura* 5 (1995) 15-50, 45 s.

ciudadanos toca en primer lugar, normal y cotidianamente a los laicos, por ejemplo, en las funciones políticas.¹¹⁹

Pero hay también una competencia de la Jerarquía. Esta competencia, por cierto, no se funda en una competencia de los Pastores en los asuntos temporales, ni tampoco en una cualquier *potestas (indirecta) in temporalibus*, sino en las dos siguientes razones:

- En la competencia de sustituir y representar a los fieles, o por necesidad jurídica (por ejemplo, negociar un concordato, cf. canon 365 § 1) o por necesidad de hecho (cuando los ciudadanos cristianos no tienen suficientes posibilidades de actuar en el campo político de su país, como sucede por ejemplo, en países islámicos).
- En el derecho originario y propio de la Iglesia de crear y asegurar las condiciones del libre cumplimiento de su misión (cf. DH 4 y 6).¹²⁰ Este derecho dimana directamente de la independencia y autonomía de la Iglesia como derecho originario, propio y subjetivo, en cuanto a la existencia jurídica de la Iglesia (canon 113 § 1) y en cuanto a su misión propia (cf. cánones 362, 1254 § 1, 1311, 1401).¹²¹ Evidentemente, los Pastores representan legítimamente la comunidad de los fieles, cada vez que la Iglesia como tal, en una situación concreta (por ejemplo canon 747 § 2) tiene que levantar su voz y tomar posición, en virtud de su competencia originaria.

OBSERVACIONES FINALES Y CONCLUSIÓN

Después del análisis del contenido del canon 227 del Código, me he permitido hacer las siguientes observaciones conclusivas.

119. Cf. la libertad de los padres para elegir las escuelas: según el canon 797, los fieles deben mostrarse solícitos para que la sociedad civil reconozca esta libertad de los padres.

120. "... la protección del derecho a la libertad religiosa concierne tanto a los ciudadanos como a las autoridades civiles, a la Iglesia y a las demás comunidades religiosas, según la índole peculiar de cada una de ellas, a tenor de su respectiva obligación para con el bien común": DH 6/1 (la acentuación es mía).

121. En cuanto a la independencia y autonomía jurídica de la Iglesia cf. J. LISTL, § 116. *Die Lehre der Kirche über das Verhältnis von Kirche und Staat*, HdbkKR 1999², 1239-1255, 1247-1250.

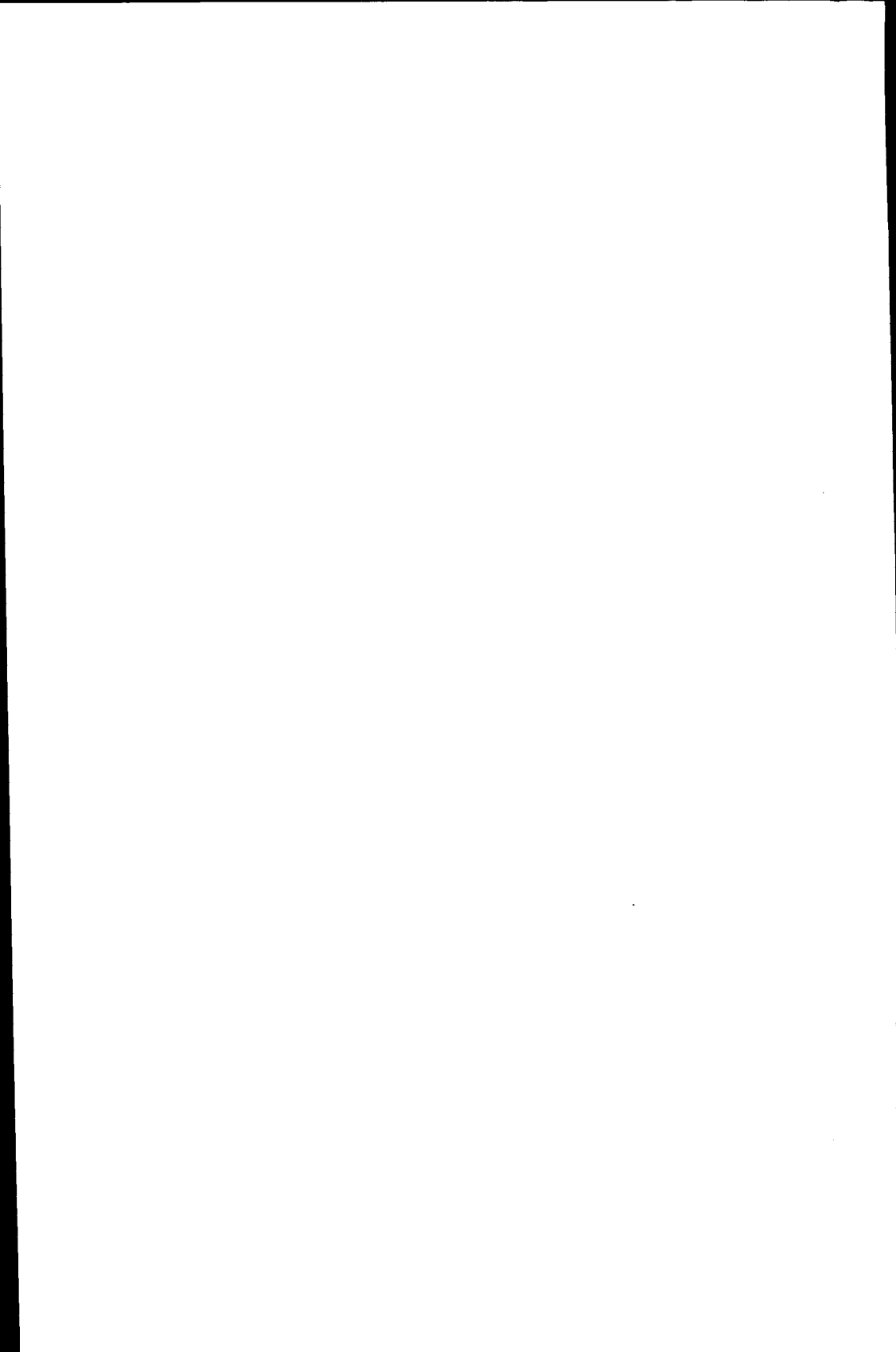
(1) El canon 227 garantiza una libertad canónica que se refiere a libertades civiles; refleja la relación entre Iglesia y mundo, respectivamente entre Iglesia y Estado y presupone la libertad religiosa como derecho fundamental de los ciudadanos. Es toque de piedra y llave hermenéutica para relacionar correctamente, desde el punto de vista del derecho canónico, la libertad en lo temporal y la libertad religiosa.

(2) El canon 227 marca un límite material no de la misión de la Iglesia, pero sí del alcance de la potestad eclesiástica –aparte de la delimitación de la jurisdicción eclesiástica a los fieles católicos (canon 11).

(3) El canon 227 instala a los fieles laicos en su puesto propio dentro de la misión de la Iglesia, en cuanto que ésta se realiza fuera del ámbito societario e institucional de la Iglesia, es decir, fuera del alcance de la jurisdicción. En lo temporal, los laicos actúan no como instrumentos (brazos alargados) de la Jerarquía, sino en nombre propio y con propia responsabilidad.

(4) Revalorizar al laico y su papel propio en la misión de la Iglesia significa, sobre todo, reconocer y fomentar su misión específica en lo temporal, en vez de clericalizarlo o tratar de asignar a los laicos funciones intra-eclesiales lo máximo posible. Surge aquí la responsabilidad de los Pastores para ayudar y preparar a los laicos para tal misión. La competencia mundanal de los laicos, por su parte, junto a una espiritualidad laical, sirve a los Pastores para que conozcan los problemas de los hombres en las diversas ramas de la vida terrenal.

(5) La vocación del laico no se agota en el logro de la perfección y santificación personal, sino que contribuye notablemente, como experiencia vivida del ser cristiano, a la formación del *sensus fidelium* (cf. LG 12; canon 750 § 1), a la inculturación del mensaje salvífico, así como a la siempre necesaria reforma de la Iglesia y su modernización en cuanto a su vestido exterior. La vocación ligada a la *indoles saecularis* sirve también directamente a la Iglesia porque atestigua y presenta el rango y valor que las realidades temporales poseen en el plano salvífico de Dios (*Christifideles Laici*, n. 55).



MISCELÁNEA ACERCA DE LA DISCRECIÓN DE JUICIO REQUERIDA PARA EL CONSENTIMIENTO MATRIMONIAL VÁLIDO

Hugo Adrián v. USTINOV

SUMARIO: Introducción. I. Notas de antropología jurídica. A. La capacidad para el matrimonio. B. Las incapacidades. C. El canon 1095 (C.C.E.O 818). II. Notas sobre la discreción de juicio y su defecto. A. ¿Qué queremos decir al hablar de discreción de juicio necesaria para celebrar válidamente el matrimonio? B. ¿Cómo medir la gravedad del defecto de discreción de juicio? C. Las orientaciones de la jurisprudencia rotal. III. Notas sobre el proceso en causas acerca del canon 1095, 2º. A. Los requisitos para la admisibilidad de la demanda. B. ¿Es imprescindible el dictamen pericial? C. El examen integral de las pruebas por el juez. Conclusiones.

INTRODUCCIÓN

Resulta bastante obvio señalar que las normas canónicas sobre incapacidad consensual para el matrimonio contenidas en el canon 1095 (C.C.E.O. 818) han adquirido considerable relevancia en las decisiones judiciales de los últimos lustros.

Esto se manifiesta en el hecho de que los capítulos de nulidad matrimonial allí previstos absorben buena parte de la actividad de muchos tribunales eclesiásticos. En realidad, son solamente los apartados 2º y 3º del canon 1095 los que concitan la atención preponderante de los tribunales. También en el nivel de la Rota romana se puede observar un aumento sustancial de causas matrimoniales que son examinadas bajo estos supuestos de inca-

pacidad consensual. Así, podemos advertir la siguiente secuencia en las sentencias definitivas de la Rota, (sin hacer distinción entre sentencias *pro nullitate* y sentencias *pro vinculo*):

1983	38, sobre un total de 199 (19 %)
1984	32, sobre un total de 186 (17 %)
1990	43, sobre un total de 151 (28 %)
1995	59, sobre un total de 108 (54 %)
1998	101, sobre un total de 141 (71 %)
1999	93, sobre un total de 155 (60 %)

Las causas de esa evolución son probablemente muy variadas, y no es éste el momento de investigarlas con detenimiento. Entre ellas, algunos mencionan lo que estiman ser una feliz formulación legislativa de los supuestos en el Código de 1983. Otros, en cambio, ponen de relieve la tendencia que perciben en muchos operadores de tribunales a encuadrar con cierta ligereza como incapacidad consensual los casos que les son sometidos por los fieles. No faltan, en fin, quienes subrayan la existencia de una generalizada intuición o creencia en los fieles en el sentido de que la fractura misma de su propia convivencia matrimonial tenga su origen en un consentimiento inválido por incapacidad propia o de la otra persona (o de ambos).

En todo caso, una realidad como la apuntada no pudo dejar de dar ocasión a la aparición de variadas interpretaciones y posturas, tanto en la doctrina canónica y en la valoración de los datos fácticos mediante el aporte de la psicología y la psiquiatría, cuanto en el ejercicio de las tareas propias de jueces, defensores del vínculo y abogados en los procesos que se sustancian ante los diversos tribunales de la Iglesia.

En el Derecho matrimonial canónico, la *discretio iudicii* o *discretio iudicii proportionata* indica la medida de madurez, de señorío sobre sí mismo, de autoposesión y de autogobierno que permite a alguien decidir coparticipar la dimensión conyugal de su persona con otra persona naturalmente complementaria, dando así inicio a la co-biografía que llamamos matrimonio.

Dado que la posibilidad de entregar y aceptar la propia conyugalidad es una realidad esencialmente natural, es obvio que está al alcance de la generalidad de los seres humanos. Por eso, es razonable que solamente un de-

fecto importante en la *discretio iudicii* del sujeto núbil excluya la posibilidad de realizar con eficacia la acción que expresa su voluntad matrimonial.

Sea como fuere, al revés de lo que quizás pudiera pensarse en una aproximación superficial, la determinación procesal del grave defecto de discreción no resulta para nada fácil, ya que exige del juez no sólo certeza moral de la invalidez de un acto interno –realizado con frecuencia varios o muchos años atrás–, sino que también es preciso probar no lo que el sujeto realmente quiso (como ocurre en los supuestos de exclusión de un elemento o propiedad esencial, o en los supuestos de error invalidante), sino el hecho de que era incapaz de elegir aquello que realmente se propuso.

De ahí la relevancia que tiene en esta materia tanto la contribución de la canonística, sobre la base de los parámetros de la antropología cristiana como, en especial, el aporte de la jurisprudencia.

I. NOTAS DE ANTROPOLOGÍA JURÍDICA

No puede haber duda alguna de que, en sede canónica, no sería genuina una interpretación de la norma que prescindiera de los principios teológicos y antropológicos cristianos y de la enseñanza magisterial de los Pastores, en particular la del Romano Pontífice. Es preciso reconocer que la materia de la incapacidad consensual, por su estrecha conexión con el derecho natural, pertenece –si bien como objeto secundario– a la competencia magisterial de la Iglesia, cuyas enseñanzas vinculan ciertamente la actividad de los tribunales.

En su Discurso a la Rota del 27 de enero de 1997, JUAN PABLO II subrayaba así estas ideas:

“Una fonte prioritaria per comprendere ed applicare rettamente il diritto matrimoniale canonico è lo stesso Magistero della Chiesa, al quale spetta l’interpretazione autentica della parola di Dio su queste realtà (cf. Dei verbum, n. 10), compresi i loro aspetti giuridici. Le norme canoniche non sono che l’espressione giuridica di una realtà antropologica et teologica sottostante, ed a questa occorre rifarsi anche per evitare el rischio di interpretazioni di comodo”.

El riesgo en cuestión había sido mencionado ya por el Papa en su Discurso del 30 de enero de 1986, al formular una advertencia frente a la posibilidad de lo que denominó

“interpretazioni innovative imprecise o incoerenti, particolarmente nel caso di perturbazioni psichiche invalidanti il consenso matrimoniale (canon 1095)”

que provienen a menudo de

“una superficiale mentalità permissiva che non tiene nel dovuto conto le iderogabili esigenze del matrimonio-sacramento”.

Señaló el Papa que el riesgo de interpretaciones innovadoras es consecuencia de la difusión de una tendencia

“a contraporre, senza possibilità di una sintesi armoniosa, gli aspetti personalistici a quelli più propriamente giuridici”.

El resultado de ciertas concreciones de esa tendencia, tanto en algunos autores como en algunas líneas jurisprudenciales, es que la concepción del matrimonio como donación oblativa interpersonal parezca reclamar una ampliación indefinida de los requisitos de capacidad, madurez, libertad y discernimiento para celebrarlo válidamente; a la vez, y de modo inevitable, surgen equívocos patentes con respecto al principio de la indisolubilidad matrimonial, que es un punto firme de la doctrina de la Iglesia sobre el matrimonio.

Por lo que venimos diciendo, es oportuno, entonces, tratar de identificar los parámetros que legitiman los esfuerzos y las conclusiones de los operadores del Derecho canónico en la materia que nos ocupa.

A. La capacidad para el matrimonio

En el ya citado Discurso de 1997, el Santo Padre se refería a la necesidad de determinar

“anche con l'aiuto delle scienze umane, quel minimo al di sotto del quale non si potrebbe parlare di capacità e di consenso sufficiente per un vero matrimonio”.

Por cierto, el mínimo del que habla el Papa no es el mínimo de capacidad. En efecto, no es posible determinar una *medida* de capacidad mínima, por el hecho de que la capacidad en cuanto tal no es susceptible de grados. En efecto, la capacidad para llevar a cabo actos jurídicos válidos *es o*

no es, se tiene o no se tiene. Los sujetos de derecho no pueden tener una capacidad mayor o menor para un mismo acto. Puede ser de grado desigual la eficacia de su actuación jurídica —es decir la que causa los efectos jurídicos buscados—, pero sólo con referencia a actos jurídicos diversos. Así, por ejemplo, en todos los ordenamientos jurídicos, sin excluir el ordenamiento canónico, los menores ven reconocida su capacidad como por etapas, hasta alcanzar la plena capacidad al llegar a la mayoría de edad; pero en cada una de las etapas, la capacidad específica que se les reconoce para algunos actos es plena, o no gozan de capacidad en absoluto.

En cambio el mínimo del que se trata y que es preciso determinar es el mínimo de integridad o de *consistencia* mental o psíquica que se requiere para que la persona que se propone celebrar el matrimonio goce de aptitud para hacerlo con eficacia, es decir para que pueda emitir un consentimiento válido.

Vale la pena detenernos sobre el concepto mismo de capacidad. Cuando hablamos aquí de capacidad, nos referimos a la llamada capacidad *de obrar*. Como sabemos, existe una distinción entre la llamada capacidad jurídica y la capacidad de obrar.

Puesto que estamos en materia matrimonial, diremos que la capacidad *jurídica* para el matrimonio es propia de todo ser humano en cuanto tal, es decir en cuanto sujeto personal modalizado sexualmente. Es la capacidad para *estar casado*. Esta capacidad se identifica, en la práctica, con el derecho natural a celebrar matrimonio: con el *ius connubii* o *ius nubendi*; esta capacidad se encuentra recogida como derecho reconocido al fiel en los cans. 219 (C.C.E.O. 22) y 1058 (C.C.E.O.778). En el canon 219, con una formulación negativa que subraya la necesaria libertad (“*Christifideles omnes iure gaudent ut a quacumque coactione sint immunes in statu vitae eligendo*”), y en el canon 1058 con una formulación positiva (“*Omnes possunt matrimonium contrahere, qui iure non prohibentur*”).

Del texto mismo de la ley se desprende, entonces, la posibilidad de que el *ejercicio eficaz* de esta capacidad dependa de diversas circunstancias determinadas por el legislador (divino o humano): el señorío sobre los propios actos, la edad núbil, la ausencia de impedimentos, etc. La posibilidad *efectiva* del ejercicio de la capacidad jurídica es, pues, lo que se denomina capacidad *de obrar*: es la capacidad *para casarse*. Dicho de otro modo: todos nacemos con el derecho fundamental a celebrar matrimonio (capacidad jurídica), pero nadie nace casado: hace falta casarse, es decir realizar una ac-

ción voluntaria y *soberana* por la que la persona –y sólo la persona, sin que pueda ser sustituida en su voluntariedad– elige celebrar el matrimonio y establecer el vínculo conyugal con otra sexualmente diversa y complementaria (capacidad de obrar).

B. Las incapacidades

Por tanto, una primera afirmación se impone: el principio general es el de la capacidad, y la incapacidad es la excepción. Ahora bien, ¿quiénes son incapaces para casarse? El ordenamiento canónico contempla diversas situaciones. Así, son incapaces para la emisión de un consentimiento matrimonial válido:

1. Los que están sujetos a algún *impedimento*. Se trata de una incapacidad establecida por la ley (natural o positiva). Estas personas, *aunque quieran* casarse *no pueden* hacerlo, salvo que el legislador –por sí mismo o por delegación– le otorgue una dispensa del impedimento (Es sabido que son dispensables los impedimentos establecidos por el legislador humano).
2. Los que *ignorán*. Es el supuesto del canon 1096 (C.C.E.O. equivalente 819). Estas personas *no pueden querer* porque no saben: *nihil volitum quin præcognitum*.
3. Los que *yerran*. Son los supuestos de los errores calificados aludidos en los cans. 1097 (C.C.E.O. substancialmente 820) y 1099 (C.C.E.O. 822). Estas personas *no pueden querer* porque *sólo creen que saben*, cuando en realidad quieren otra cosa.
4. Los que son *engañados*. El supuesto del canon 1098 (C.C.E.O. substancialmente 821) contempla un tipo especial de error calificado: el error que ha sido causado voluntariamente.
5. Los que no son *libres*. Es el caso contemplado tanto en el canon 219 (C.C.E.O. 22) cuanto en el canon 1103 (C.C.E.O. substancialmente 825). Estas personas *declaran querer algo que realmente no quieren*, porque lo juzgan *preferible* a lo que estiman ser un (otro) mal actual o inminente, e insoportable¹.

1. Algo parecido, pero no idéntico, sucede con los supuestos de exclusión contemplados en el can. 1101 § 2 (C.C.E.O. substancialmente 824): el simulante no quiere el matrimonio, pero quiere simular. En cambio el que padece miedo grave, ni quiere el matrimonio ni quiere simular, pero se juzga constreñido inevitablemente a hacerlo.

6. Los incursos en los *supuestos del canon 1095*. Estas personas *no alcanzan a querer* lo que expresan o desean (aunque, en este último caso, se lo propongan).

Admito que no es frecuente la exposición de la capacidad matrimonial según esta clasificación. Sin embargo, advirtamos que existe un denominador común en todos estos supuestos: en todos ellos, la ineficacia jurídica del consentimiento viene determinada por la ley (natural o positiva) en razón de circunstancias personales de los interesados, contrariando su voluntad real (o, al menos, la declarada, en el caso del miedo grave). En esto se distinguen claramente de los supuestos de exclusión, en los que la invalidez proviene de la voluntad del sujeto; y se distinguen también del supuesto de falta de forma solemne, en el que la invalidez procede de la ausencia de un requisito formal de naturaleza “administrativa” exigido por el Legislador como condición *sine qua non*.

De manera que, si nos situamos desde esta óptica, no es exacto que los supuestos de incapacidad consensual se reduzcan a los del canon 1095.

Ahora bien, en el caso de los impedimentos, lo que la ley establece es una incapacidad para el *estado* matrimonial (que origina una causa invalidante del consentimiento), mientras que en todos los demás casos mencionados (2-6), estamos frente al consentimiento viciado *qua talis* y, por tanto, intrínsecamente inválido.

Lo que ocurre en los supuestos contemplados por el canon 1095 es que en ellos se contempla un tipo peculiar de incapacidad consensual: la que está especificada por la incidencia de algún tipo de perturbación o trastorno psíquico.

¿Acaso implica esto englobar a los impedimentos dentro de las incapacidades o de los vicios del consentimiento? Según este planteamiento, la respuesta debe ser afirmativa, pero *sólo desde cierto punto de vista*. Puesto que, en la medida en que el *impedido* emite un consentimiento inválido, se puede afirmar legítimamente que su consentimiento estaba *viciado*. Ahora bien, como dijimos, el vicio invalidante en el caso de los impedimentos no tiene origen intrínseco –en el acto mismo de consentir– sino en una determinación del Derecho (ya divino-natural, ya humano). Por otra parte, los impedimentos miran a ciertas ineptitudes para la *vida matrimonial* por la incidencia de situaciones personales incompatibles con ella. Esas son las diferencias. El *efecto* es lo idéntico: la ineficacia jurídica del consentimiento, porque a su emisor no se le reconoce capacidad de obrar².

2. Dicho de otro modo, quien está incurso en un impedimento puede emitir un consentimiento *naturalmente suficiente* pero jurídicamente ineficaz. En cambio, el que está afectado

Conceptualizar correctamente la capacidad de obrar y establecer su justa relación con los impedimentos y con los consentimientos viciados por ignorancia, error, error dolosamente causado, falta de libertad, carencia de suficiente uso de razón, grave defecto de discreción de juicio e imposibilidad de asumir las obligaciones esenciales, resulta decisivo. Por ejemplo, cuando J. R. KEATING propuso en 1962³ que la entonces denominada *amentia* fuera considerada un impedimento y no un vicio del consentimiento, estaba poniendo objetivamente las bases de lo que fue después la tesis según la cual la fractura de la vida matrimonial probaba la invalidez del consentimiento emitido.

En la tradición canónica, el denominado matrimonio *in facto esse* se identificaba con el vínculo matrimonial. En ese caso, si el matrimonio *in fieri* era entendido como un contrato, el *in facto esse* era simplemente su permanencia en el tiempo⁴. Pero más recientemente, en el lenguaje de los canonistas, se generalizó la idea de que el matrimonio *in facto esse* era la vida matrimonial, la comunidad de vida y amor, la realidad existencial de la convivencia. Y ahí estribó una confusión que trascendió los ámbitos académicos para llegar a los tribunales y a la misma pastoral matrimonial.

No cabe duda de que, si hablamos de un fracaso matrimonial, de acuerdo a la antropología cristiana del matrimonio, nos referimos al colapso de la convivencia, no del vínculo. Pero si decimos que el *in facto esse* es el perdurar temporal del contrato (Gasparri) o la comunidad de vida y amor (Keating), entonces si la anomalía psíquica es impedimento, el hecho de afectar el desarrollo de una regular convivencia matrimonial, causará la nulidad del consentimiento emitido. En los trabajos de codificación no se admitió la tesis de Keating, pero su huella quedó en el apartado 3º del canon

tado por ignorancia o error relevantes, o por miedo grave, o bien se encuentra comprendido en uno de los supuestos del can. 1095, no puede ni siquiera emitir un consentimiento *naturalmente suficiente*.

3. «On the other hand, if insanity [is to] be considered a diriment impediment, the natural integrity of the act of marital consent will not be the criterion of a valid marriage. The case no longer bends on *matrimonium in fieri* but, so to speak, on *matrimonium in facto esse*. The person's mental condition will be a cause of nullity, not necessarily because it incapacitates for the act of consent during the wedding ceremony, but because it renders the person fundamentally unfit for the *state* of matrimony» (J.R. KEATING, *The Caput Nullitatis in Insanity Cases*, in *The Jurist*, 22 (1962), págs. 394-395).

4. Esa fue la concepción que prevaleció, por influencia de P. GASPARRI a lo largo de la vigencia del Código de 1917, al menos hasta el Concilio Vaticano II.

1095. Sin embargo, no es indiferente que la imposibilidad de asumir las obligaciones esenciales haya quedado recogida precisamente con el término *asumir* y que se la contemple entre los vicios del consentimiento.

Además, a esta cuestión se refería el Papa al decir:

"Il fallimento dell'unione coniugale, peraltro, non è mai in sé una prova per dimostrare tale incapacità dei contraenti..."

JUAN PABLO II, *Discurso a la Rota romana*, 5-2-1987, n. 7.

C. El canon 1095 (C.C.E.O. 818)

Examinemos, ahora sí, el texto del canon 1095:

"Sunt incapaces matrimonii contrahendi:

1° qui sufficienti rationis usu carent;

2° qui laborant gravi defectu discretionis iudicii circa iura et officia matrimonialia essentialia mutuo tradenda et acceptanda;

3° qui ob causas naturae psychicae obligationes matrimonii essentialia assumere non valent."

Este canon contempla, pues, tres supuestos de incapacidad consensual. Notemos que el concepto de incapacidad, en el texto de la norma, abarca los tres supuestos: *"Sunt incapaces matrimonii contrahendi."*

Los términos *incapaz* o *incapacidad* del epígrafe del canon no se repiten en ninguno de sus tres apartados. Desde este punto de vista, me parece que, con relación al párrafo tercero debería quizás evitarse la tan frecuente expresión de *"incapacitas assumendi"*. En realidad, la norma no habla de incapacidad *para asumir* sino de incapacidad *para celebrar* por imposibilidad para asumir: (*sunt incapaces* (para celebrar) los que *assumere non valent*: son "inválidos" para asumir). En cambio, cuando decimos *"incapacitas assumendi"* no nos referimos al concepto jurídico-canónico de capacidad/incapacidad, sino más bien al concepto psicológico de aptitud o posibilidad. Estimo que esto puede ser, con facilidad, fuente de confusión metodológica⁵.

5. JUAN PABLO II, en su *Discurso* a la Rota romana del 25 de enero de 1988, decía al respecto: "6. (...) Tenendo presente che solo le forme più gravi di psicopatologia arrivano ad intaccare la libertà sostanziale della persona e che i concetti psicologici non sempre coinci-

Lo que el legislador se propuso en el canon 1095 fue regular los efectos de las perturbaciones o de los trastornos psíquicos sobre la capacidad consensual. Por eso omitió sabiamente dar una definición de normalidad o de salud mental, y también omitió introducir en la ley una clasificación de las posibles psicopatologías jurídicamente relevantes. No le interesa el *nombre* de los supuestos de hecho que lesionan el acto humano de consentir, sino sólo establecer una *medida* más allá de la cual se origina en la persona la situación jurídica de incapacidad que es su consecuencia⁶. Situaciones análogas se observan en otros ámbitos del Derecho: así, por ejemplo, al juez no le interesan las características técnicas que pudo tener un incendio (extensión, materiales involucrados, tipo de fuego, etc.), sino si el siniestro da o no lugar al pago de un seguro o de indemnizaciones, en virtud de la concurrencia ya de un caso fortuito, ya de comportamientos dolosos o culposos de algún agente.

Un dato que no debemos perder de vista al examinar el canon 1095, es el texto del canon 97⁷ (C.C.E.O. 909): en él se establece que el fiel es mayor de edad al cumplir los dieciocho años. El advenimiento de la mayoría de edad lleva consigo el pleno ejercicio de sus derechos en la Iglesia. Entre esos derechos, está obviamente el derecho a celebrar el matrimonio (canon 219 [C.C.E.O. 22] y 1058 [C.C.E.O. 778]). Por otro lado, por el mismo canon 97 (C.C.E.O. 909 §§ 1y 2) se presume que el fiel de siete años cumplidos goza del uso de razón.

Ahora bien, si fijamos nuestra atención en los tres párrafos del canon 1095 observaremos que constituyen una unidad: la integridad psíquica que asegura la capacidad consensual para el matrimonio requiere en el sujeto las

dono con quelli canonici, è di fondamentale importanza che, da una parte, la individuazione di tali forme più gravi e la loro differenziazione da quelle leggere sia compiuto attraverso un metodo scientificamente sicuro, e che, dall'altra, le categorie appartenenti alla scienza psichiatrica o psicologica non siano trasferite in modo automatico al campo del diritto canonico, senza i necessari adattamenti che tengano conto della specifica competenza di ciascuna scienza."

6. "Una vera incapacità è ipotizzabile solo in presenza di una seria forma di anomalia che, comunque si voglia definire, deve intaccare sostanzialmente le capacità di intendere e/o di volere del contraente" (JUAN PABLO II, *Discurso* de la Rota romana del 5 de febrero de 1987, n. 7).

7. 97 § 1. Persona quae duodevigesimum aetatis annum explevit, maior est; infra hanc aetatem, minor. § 2. Minor, ante plenum septennium, dicitur infans et censetur non sui compos, expleto autem septennio, usum rationis habere praesumitur.

tres condiciones: uso de razón *suficiente*; discreción de juicio acerca de los derechos y obligaciones esenciales, y posibilidad de asumir dichos derechos y obligaciones esenciales.

El párrafo primero habla de *suficiencia* en el uso de razón. Se aprecia que el uso de razón, sin estar totalmente ausente, puede ser insuficiente: es decir que el uso de razón admite grados, como lo muestra la experiencia en el desarrollo bio-psicológico de los infantes y menores. Lo que no puede ser *insuficiente* es la capacidad. El uso de razón *insuficiente* causa *incapacidad plena* para el matrimonio. Recordemos que la capacidad se tiene o no se tiene, sin admitir grados. El uso de razón sí se puede existir en diversos grados.

Para celebrar matrimonio válido no hace falta el uso de razón pleno. Basta que sea suficiente. Suficiente, pero ¿para qué? ¿Cuál es el objeto del suficiente uso de razón? El uso de razón de la persona debe ser suficiente para entender el sentido del signo nupcial: qué es el matrimonio y qué es intercambiarse los esposos el consentimiento matrimonial. Desde luego, no se requiere un conocimiento científico-técnico ni de la naturaleza del matrimonio ni de su forma de celebración, sino que basta el conocimiento común que tienen las personas corrientes, de acuerdo con sus propias condiciones de edad y socioculturales. Desde este punto de vista, el párrafo primero concuerda directamente con los cans. 1057 § 1 (C.C.E.O 776 § 1 y 817 § 2) y 1104 (C.C.E.O 837 § 1).

Por imperio del más elemental sentido común, a nadie escapa que el fiel impúber de más de siete años no puede celebrar válidamente el matrimonio. Sin embargo, también hay que admitir que dicho fiel puede captar *algo* de lo el matrimonio es. Al menos, puede captar la naturaleza *significante* del acto en el que se concreta su celebración. En esta perspectiva, el uso de razón *suficiente*, aludido en el párrafo primero, hay que presumirlo en los fieles a partir de los siete años. La insuficiencia, en el caso de hacerse presente, puede provenir de una psicopatología, aunque puede estar originada asimismo por una perturbación *aguda* causada por muy diversos factores como, por ejemplo, intoxicaciones (alcohol, drogas) o crisis psicóticas post-traumáticas.

El párrafo tercero contempla que la incapacidad consensual esté originada en una causa psíquica que *imposibilite* al interesado para *hacerse cargo responsablemente*⁸ de las obligaciones esenciales del matrimonio. Si

8. Ése y no otro es el significado del verbo *asumir*.

tenemos en cuenta el canon 97 (C.C.E.O. 909), habrá que afirmar que el ordenamiento canónico presume que el fiel de dieciocho años cumplidos está en condiciones de asumir esas obligaciones esenciales. De manera que, a partir de esa edad, sólo una causa psíquica (anomalía, trastorno, desequilibrio, o como se la llame) puede causar su incapacidad. El *hacerse cargo responsablemente* es una realidad que también admite grados. No hace falta un sentido de responsabilidad superlativo para poder casarse: basta la responsabilidad "normal" de las personas comunes en el ambiente sociocultural del que se trate.

Observemos que el párrafo primero está referido a un momento preciso, por así decir, *puntual*: el momento del intercambio del consentimiento. Mientras que el párrafo tercero guarda relación con la dinámica del matrimonio en su desarrollo futuro. Desde esta perspectiva, la norma canónica tiene en cuenta las consecuencias que se siguen necesariamente de la recíproca entrega de la conyugalidad y que están reunidas en la expresión "obligaciones esenciales del matrimonio". Quien por causas de naturaleza psíquica, en el momento de consentir no está en condiciones de hacerse cargo responsablemente de las consecuencias (subsiguientes) del consentimiento matrimonial que emite, emite un consentimiento inválido. Desde este punto de vista, la norma del párrafo tercero concuerda directamente con los cans. 1055 (C.C.E.O 776 §§ 1 y 2) y 1057 § 2 (C.C.E.O. 817 § 1).

De ahí que la causa psíquica que sirve de base a la incapacidad en el caso del párrafo tercero, debe ser una situación *habitual*. De lo contrario, estaríamos más bien en el supuesto del párrafo primero o, como se verá, eventualmente del párrafo segundo. Como es sabido, con referencia al párrafo tercero, las posturas de los autores no son uniformes en cuanto a la necesidad o no de la perpetuidad del desequilibrio. Pero lo que está fuera de toda duda es que una alteración habitual que pudiera ser superada con el esfuerzo moral ordinario y el auxilio de la gracia no es nunca base de incapacidad⁹.

No hay una diferencia de grado entre ambos supuestos, sino una especificidad diversa. *En teoría*, puede darse una causal de incapacidad sin la

9. "Il fallimento dell'unione coniugale, peraltro, non è mai in sé una prova per dimostrare tale incapacità dei contraenti, i quali possono aver trascurato, o usato male, i mezzi sia naturali che soprannaturali a loro disposizione, oppure non aver accettato i limiti inevitabili ed i pesi della vita coniugale, sia per blocchi di natura inconscia, sia per lievi patologie che non intaccano la sostanziale libertà umana, sia, infine, per deficienze di ordine morale." (JUAN PABLO II, *Discurso* a la Rota romana, 5-2-1987, n.7.

otra: en concreto la existencia del suficiente uso de razón sin la posibilidad de asumir las obligaciones esenciales, como es patente en el caso de un fiel impúber pero no infante; también puede darse la inversa: que alguien habitualmente apto para asumir esas obligaciones esenciales se halle circunstancialmente privado del uso de razón suficiente. Pero es ésta última una pura disquisición de razón, dado que, *en la práctica*, la presencia de cualquiera de esos defectos hace incapaz al sujeto. Además, en el momento mismo de consentir, el que está privado del suficiente uso de razón tampoco está en condiciones de poder asumir obligación alguna.

II. NOTAS SOBRE LA DISCRECIÓN DE JUICIO Y SU DEFECTO

Llegamos así a la consideración que merece la discreción de juicio. Autores y tribunales desde mucho tiempo atrás se habían preguntado acerca de la necesaria madurez requerida para el matrimonio, haciéndola coincidir —según las posturas— con la que se adquiere en cada uno de los diversos estadios del desarrollo psíquico de la persona. En todo caso, es pacífico admitir que, al igual que el uso de razón como ya fue dicho, la genérica discreción de juicio es también un concepto que admite grados.

En cambio, no los admite la discreción de juicio *proporcionada al acto humano calificado en el que consiste el consentimiento matrimonial*. Una de dos: o bien se goza de la discreción de juicio requerida para el consentimiento matrimonial válido y se es capaz en sentido jurídico-canónico, o bien se padece un defecto grave de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes esenciales y se es incapaz de emitir un válido consentimiento matrimonial.

Resulta significativo que legislador de 1983 haya querido emplear expresamente el concepto de *discreción*, de larga tradición canónica en lugar del concepto de madurez. Este último concepto podría haber inducido a despertar resonancias —por así decir— *evolutivas*, que llevaran a postular “una indebida sobrevaloración del concepto de capacidad matrimonial”¹⁰,

10. “Un'altra possibile e non infrequente fonte di fraintendimenti nella valutazione delle manifestazioni psicopatologiche è costituita non dall'eccessivo aggravamento della patologia ma, al contrario, dalla indebita sopravvalutazione del concetto di capacità matrimoniale. Come annotavo lo scorso anno, l'equivoco può nascere dal fatto che il perito dichiara l'incapacità del contraente non in riferimento alla capacità minima, sufficiente per un valido consenso, bensì all'ideale di una piena maturità in ordine ad una vita coniugale felice.” (JUAN PABLO II, *Discurso* a la Rota romana, 25-1-1988, n.9).

a punto de exigir para la validez del consentimiento una madurez que el común de las personas sólo alcanza a alcanzar –Dios mediante– al final de su existencia. Además, resulta patente que en el canon 1095, el concepto de discreción adquirió perfiles más definidos y precisos que los que habían prevalecido previamente en la doctrina y en la jurisprudencia.

Por de pronto, la norma no se refiere a una discreción de juicio genérica, sino a una discreción de juicio relativa a los derechos y obligaciones *del matrimonio*. Además, esa discreción no atañe a todos los derechos y obligaciones conyugales sino a aquellos que son *esenciales*, en perfecta sintonía con el concepto de obligaciones *esenciales* del apartado tercero. Por cierto, el Legislador prefirió no enumerar dichos derechos y obligaciones esenciales en el canon 1095, dejando esa tarea para los jueces y los académicos¹¹.

Un término clave es el de *juicio*. Es el juicio o, mejor, *el que celebra su matrimonio al juzgar* quien debe gozar de discreción. Es su juicio el que debe ser *discreto*. El juicio es operación espiritual que compromete a la vez la inteligencia y la voluntad. Ya se ve que la redacción misma del canon excluye antiguas concepciones puramente intelectualistas de la discreción de juicio necesaria para el matrimonio, que la identificaban en la práctica con el *conocimiento* de lo que el matrimonio es (lo que hoy contempla en canon 1096 [C.C.E.O. 819, sin referencia a la pubertad]) Y ¿cuál será el objeto del juicio? El juicio acerca de derechos y obligaciones a asumir comprometidamente *sub specie iustitiæ* implica no sólo el conocimiento teórico de esos derechos y obligaciones sino la *estimación* de su conveniencia y, por último, su *elección aquí y ahora*, con esta persona concreta como consorte: es decir, lo que en muchas sentencias rotales se denomina ejercicio de la facultad crítica, o facultad estimativa-crítica, o juicio práctico-práctico.

El objeto de la discreción necesaria es, por lo tanto, el acto interno por el cual los esposos se hacen recíproca entrega y aceptación de su conyuga-

11. "7. Nel nuovo Codice, specialmente in materia di consenso matrimoniale, sono state codificate non poche esplicitazioni del diritto naturale, apportate dalla giurisprudenza rotale. Ma rimangono ancora canoni, di rilevante importanza nel diritto matrimoniale, che sono stati necessariamente formulati in modo generico e che attendono una ulteriore determinazione, alla quale potrebbe validamente contribuire innanzitutto la qualificata giurisprudenza rotale. Penso, ad esempio, alla determinazione del «defectus gravis discretionis iudicii», agli «officia matrimonialia essentialia», alle «obligationes matrimonii essentialia», di cui al can. 1095, come pure alla ulteriore precisazione del can. 1098 sull'errore doloso, per citare solo due canoni" (JUAN PABLO II, *Discurso* a la Rota romana, 26-1-1984).

lidad, es decir de sus personas en lo que tienen de modalización sexual diversa y complementaria, tal como viene definido en el canon 1057 § 2 (C.C.E.O 817 § 1)¹². Los derechos y obligaciones esenciales del matrimonio son contemplados, en el momento del consentimiento, como objeto de una acción voluntaria que, al darlos y aceptarlos, tiene la naturaleza de acto jurídico que funda con eficacia el vínculo matrimonial¹³.

P.-J. Viladrich sostiene que

*"aunque el contrayente debe poseer la discreción de juicio en el momento de prestar consentimiento, la calificación jurídica de dicha discreción valora un estado biográfico de madurez cuya suficiente posesión o grave defecto presenta una índole habitual"*¹⁴.

Si bien es posible suscribir esa tesis, desde un punto de vista práctico, como se ha dicho, el colapso psíquico que se encuadre en cualquiera de los párrafos del canon 1095, invalida el consentimiento. Y el cometido del juez, en última instancia es el de procurar determinar cómo fue en realidad el acto interno de los esposos en el momento de emitirlo.

Puesto que el concepto de grave defecto de discreción de juicio tuvo su origen en la actividad judicial a lo largo de la vigencia del Código de 1917, no debe extrañar que después de la promulgación del Código de 1983, se haya continuado con la tarea de procurar delimitar cada vez con una mayor precisión los contornos de la figura y, por consiguiente, procurar llegar a determinar el umbral de la incapacidad, ahora con una base normativa que en la legislación anteriormente vigente no existía.

La generalidad de los autores ha puesto la mayor parte de sus esfuerzos en subrayar el valor de la potencialidad personal y las posibilidades psíquicas del varón y de la mujer en orden a la recíproca donación conyugal. La jurisprudencia rotal, por su parte, al orientar su actividad hacia la solución de casos singulares, insistió más en el contenido de la discreción de juicio y trató de cernir, en particular, cuáles son los elementos constitutivos de su *grave defecto*.

12. 1057 § 1 (...) § 2. Consensus matrimonialis est actus voluntatis, quo vir et mulier foedere irrevocabili sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum matrimonium. (C.C.E.O. 817 § 1)

13. Cf. P.J. VILADRICH, *El consentimiento matrimonial*, Eunsá, Pamplona 1998, pág. 45.

14. P.J. VILADRICH, *op. cit.*, pág. 44.

Las decisiones rotales anteriores al Código de 1983, por lo general, abordaron la cuestión de un modo que podemos calificar de *positivo*. Aplicaban el principio siguiente: el defecto de discreción se llega a captar con mayor claridad si conocemos lo que exige la discreción misma. Este principio está, por ejemplo, bien expresado en el *in iure* (n.3) de una conocida decisión c. FELICI, del 3-XII-1957 (RRD, XLIX, pág. 788).

Se hablaba así de la “facultad crítica”, como facultad de raciocinio y de juicio práctico, en ocasiones unida a la “facultad ponderativa o estimativa” del valor de la *institución matrimonial*, pero distinta de la “facultad cognoscitiva”. Se entendía que esta última se refería al conocimiento abstracto. De manera que sólo la facultad o “capacidad” *crítica* era reconocida como constitutivo esencial de la discreción de juicio.

Sentencias rotales que fueron muy citadas en el pasado son: la célebre c. WYNEN del 25 de febrero de 1941 y una c. SABATTANI del 24 de febrero de 1961.

Esta decisión c. SABATTANI caracterizó la discreción de juicio por la armónica concurrencia de las facultades psíquicas, intelectivas y *volitivas*. Muchas decisiones posteriores, incluyendo sentencias de la década del 80 y del 90, recogieron estas mismas consideraciones.

La valoración de la discreción era hecha en relación con el valor *de la institución matrimonial* y, por tanto, se decía que la discreción de juicio de los esposos (concebida como constituida por los elementos ya mencionados) debía ser proporcionada a ese valor para dar lugar a un consentimiento válido. Entonces, o el interesado gozaba de esa discreción o madurez (también se empleó este término) de juicio, y su consentimiento era válido; o bien padecía del *defectus* de discreción de juicio *proporcionada al matrimonio* y su consentimiento era nulo. En este sentido, una sentencia c. DI FELICE, del 14 de mayo de 1984 sostenía

“Vel adest illa sufficiens discretio iudicii, vel non adest”

RRD, LXXVI, pág. 281, n.4.

Aún hoy, abundan los aportes de autores que abordan la cuestión desde esa misma perspectiva.

La jurisprudencia más reciente tendió, en cambio, a poner el acento en el examen de la *gravedad* del defecto de discreción. Tiene, para hacerlo, la base normativa del apartado segundo del canon 1095, antes ausente. De

manera que la incapacidad consensual no se contempla como causada por un defecto total sino como una deficiencia parcial o una falta de integridad.

Así, por ejemplo, una sentencia c. FALTIN dice que el defecto de discreción de juicio "*gradus diversos admittere potest*" (30-I-1990, RRD, LXXXII, pág. 35, n.4). De todas maneras, debemos reconocer la existencia de decisiones anteriores que admitían que pudiera ser "*minima, praeter mediam et maximam*" (c. SABATTANI, 24-II-1961, RRD, LIII, pág. 199, n.6; c. PALAZZINI, 31-III-1971, RRD LXIII, pág. 238, n.9; c. FERRARO, 6-I-1973, RRD, LXV, pág. 56, n.6).

La falta de integridad en la discreción de juicio proviene o bien de disfunciones o trastornos en las facultades intelectual o volitiva: más específicamente en los planos cognoscitivo, crítico, estimativo, deliberativo y electivo; o bien de disfunciones o trastornos en su composición armónica.

Así, una decisión rotal c. HUBER dice:

"Discretio iudicii, quae in sentiis rotalibus locutionibus «functio (intellectus) ponderativa seu aestimativa», «facultas critica», «ordinatio et conspiratio facultatum superiorum», «iudicium quod praxim spectat, seu iudicium practicum» designatur, nedum complectitur cognitionem intellectivam et maturitatem iudicii ad aestimanda iura et officia matrimonialia essentialia..."

c. HUBER, 21 de junio de 2000, n. 4; Prot. N. 16.641 Sent. 72/00, in I.E. XV (2003/1), pág. 130.

La insistencia en la enunciación de dichas facultades, y en especial en la mención de la llamada *facultad crítica* (que a veces viene identificada con la discreción de juicio misma) se debe al valor de autoridad de que goza la jurisprudencia rotal y al hecho de que fuera incluida entre las fuentes del párrafo segundo del canon 1095.

Sea como fuere, se trata de convencionalismos, porque de acuerdo con los principios de la antropología tomista inspiradores de las normas canónicas sobre el consentimiento matrimonial, no hay facultades realmente diversas del intelecto y de la voluntad, sino sólo aspectos o modalidades de su actividad. Ni tampoco se pueden distinguir realmente los actos del entendimiento de los de la voluntad, como si provinieran de dos entes separados y cerrados en sí mismos, sino que el único acto humano es fruto de la actividad conjunta del entendimiento y de la voluntad. Lo que podemos es dis-

tinguir –no separar– distintos *momentos* del acto humano, como se ha dicho: un momento cognoscitivo, otro ponderativo o estimativo, y otro electivo o imperativo.

Una sentencia c. BOCCAFOLA de 1999¹⁵ recoge y hace suya la doctrina anterior de decisiones c. BRUNO (25-11-1988, RRT *Dec.*, 80 [1988], p. 690, n.4) y c. POMPEDDA (16-12-1985, RRT *Dec.* 77 [1985], p. 586, n.5). en el sentido de que la discreción de juicio comprende dos momentos interdependientes en el mismo proceso deliberativo:

El primer momento implica principalmente la facultad intelectiva, por medio de la cual la persona que goza del necesario conocimiento del matrimonio y de la adecuada facultad crítica para estimar y ponderar, tiene la aptitud de sopesar los derechos y obligaciones esenciales no sólo del matrimonio en abstracto, sino en concreto con respecto a las nupcias que va a celebrar.

El segundo momento corresponde sobre todo a la facultad volitiva y determina la elección efectiva de esa concreta celebración matrimonial. Esa elección admite la presencia de motivos de la más variada índole que inducen a la acción como causas finales sin que nunca constriñan a obrar¹⁶, pero debe ser inmune a cualquier tipo de *impulsos irresistibles* por parte del sujeto.

Otra decisión rotal, esta vez c. PINTO, hace suya la síntesis de M. F. POMPEDDA, que sostiene básicamente lo mismo, aunque lo formule de otra manera:

“Possiamo ritenere che la discretio o maturitas iudicii, implica nell’ordinaria giurisprudenza rotale tre aspetti, cioè tre elementi ben definiti: una sufficiente conoscenza intellettuale circa l’oggetto del consenso; il raggiungimento di una sufficiente valutazione proporzionata al connubio, ossia una conoscenza critica; e infine la libertà interna, cioè la capacità di deliberare con sufficiente valutazione dei

15. C. BOCCAFOLA del 14 de octubre de 1999, n.5; Prot. 17.213, en *Studia Canonica*, Vol. 38/1 (2004).

16. “Motiva (...) etsi describi possunt veluti impulsus interni vel pressiones psychologicae, hominis libertatem non tollunt. Errat quidem valde, qui putet decisiones, ut liberae sint, absque motivatione esse debere. Decisiones, quae nullis motivis innituntur, arbitrariae et prorsus irrationales habendae sunt. Philosophice loquendo, motiva recensentur inter causas finales, quae hominem ad agendum alliciunt, quin cogant”: c. HUBER, 21 de junio de 2000, n.5; Prot. N. 16.641 Sent. 72/00, in I.E. XV (2003/1), pág. 131.

motivi e con autonomia della volontà da qualsiasi impulso interno determinante (M. F. POMPEDDA, Studi di diritto matrimoniale canonico, Milano Giuffrè Editore, 1993, pág. 56)"

c. PINTO, 24 de marzo de 2000, n.5; Prot. 17.019, en Studia Canonica 38/1 (2004), pág. 237.

En suma, el párrafo primero del canon 1095 exige en el sujeto voluntariedad con relación al signo nupcial, que es el objeto de su acto de voluntad; el párrafo segundo requiere en los esposos voluntariedad respecto de la recíproca entrega y aceptación de la conyugalidad aquí y ahora con esa otra persona determinada; y el párrafo tercero reclama voluntariedad relativa a los compromisos que deberán ser honrados a lo largo del tiempo y que se expresan en las denominadas obligaciones conyugales esenciales.

Se trata de una estructura *tridimensional* que refleja la estructura tridimensional del matrimonio mismo contemplado *a)* como acto fundacional (la celebración), *b)* como hábito de vida conyugal (autoposición de la conyugalidad que permite su entrega para vivirla co-biográficamente), y *c)* como identidad fundamental de esposo/a¹⁷.

De modo que la relevante deficiencia psíquica del sujeto en cualquiera de las tres dimensiones, causa su incapacidad consensual, en cuanto no le permite instaurar el matrimonio.

A. ¿Qué queremos decir al hablar de discreción de juicio necesaria para celebrar válidamente el matrimonio?

Pocas dudas pueden haber de que, en la actualidad, en la mayoría de las culturas será relativamente sencillo comprobar que quien ha superado *recientemente* la pubertad no alcanzó *todavía* la discreción de juicio necesaria para el matrimonio. Eso explica que la ley canónica establezca un impedimento de edad, sin alejarse demasiado de un promedio de edad puberal, que refleja la convicción común según la cual "la infancia, siendo una edad de la vida humana, no es una edad conyugal"¹⁸.

17. Cf. P.J. VILADRICH, *op cit*, pág. 31.

18. P.J. VILADRICH, *op. cit.*, pág. 74. Añade el autor "La condición de cónyuge y el estado de vida matrimonial exigen una época fundacional idónea, adecuada y propia, la edad núbil, antes de la cual el matrimonio no es un estado substancialmente conveniente, ni siquiera en el caso de que un sujeto particular tenga prematuramente madurez mental o fisiológica, o ambas a la vez. En este sentido, la época de la infancia y la prepubertad no son épocas matrimo-

Pero esa falta de discreción no está relacionada con una alteración que afecte las facultades superiores del sujeto, sino con la natural evolución del desarrollo del ser humano. De manera que la causal de incapacidad por grave defecto de discreción de juicio no tiene relación *directa* con el impedimento de edad ni con la prohibición (*ad liceitatem*) para celebrar el matrimonio hasta una edad superior, que la Conferencia de obispos puede establecer¹⁹.

Sin embargo, me parece que tampoco podemos desconocer que el hecho biológico de la pubertad, *algo* tiene que ver con la posibilidad natural de celebrar el matrimonio. Asimismo, hay que tener en cuenta un dato tomado de la *praxis* multisecular de la Iglesia: en caso de que la discreción de juicio acerca de los deberes y derechos esenciales del matrimonio no pudiera admitirse *nunca* desde la pubertad, no tendría asidero la posibilidad de dispensa del impedimento de edad en casos concretos²⁰.

Como resulta obvio, esta afirmación lleva necesariamente consigo que, para poder afirmar la presencia de un grave defecto de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes esenciales del matrimonio será preciso comprobar la presencia de una seria forma de anomalía, según la *mens legislatoris*²¹ hecha

niales, ni matrimoniales. El niño-cónyuge, incluso el genio o prodigio, es una aberración. Este es el sentido de que exista una edad núbil, a saber, el que existe otra edad previa que esencialmente no lo es y que, por el simple decurso del tiempo, el sujeto adquirirá la edad núbil." (...) "En vez de acudir a un concepto, como el de pubertad o discreción de juicio, o a un hecho tan variable como la potencia física para el acto carnal, el legislador canónico ha optado por recurrir a un guarismo numérico que, siendo mínimo, salve el principio de fondo del impedimento, a saber, que *siempre existe una edad inicial, objetiva y naturalmente, todavía no núbil.*"

19. De hecho, muchas Conferencias de obispos, haciendo uso de la facultad de legislar por delegación que les otorga el can. 1083 § 2 (C.C.E.O. 800, con las necesarias adaptaciones), han fijado –para la licitud de la celebración– una edad superior haciéndola coincidir, por lo general con la edad de la mayoría de edad, al menos para el varón. Como quiera que sea, a los efectos pastorales conviene tener en cuenta la recomendación del can. 1072: *Curent animarum pastores a matrimonii celebratione avertere iuvenes ante aetatem, qua secundum regiones receptos mores matrimonium iniri solet* (inexistente en el C.C.E.O.).

20. 1078 § 1. *Ordinarius loci proprios subditos ubique commorantes et omnes in proprio territorio actu degentes ab omnibus impedimentis iuris ecclesiastici dispensare potest, exceptis iis, quorum dispensatio Sedi Apostolicae reservatur* (C.C.E.O. 795, con otra estructura, que prevé en el § 2 amplias facultades de dispensar por parte del Patriarca). 1083 § 1. *Vir ante decimum sextum aetatis annum completum, mulier ante decimum quartum item completum, matrimonium validum inire non possunt.* § 2. *Integrum est Episcoporum conferentiae aetatem superiorem ad licitam matrimonii celebrationem statuere* (C.C.E.O. 800, con las necesarias adaptaciones en el § 2).

21. "Nel delicato momento di pronunciare una sentenza, che può avere ripercussioni molto profonde nella vita e nel destino delle persone, voi avete sempre dinanzi agli occhi due

explícita en términos inequívocos en 1987²², en todo aquél que haya superado ampliamente la pubertad, alcanzando la edad canónica estimada núbil y, con mayor razón, si lo que alcanzó fue la mayoría de edad.

Según lo que decimos, ¿cómo se puede resolver entonces la situación en la que se colocan dos jóvenes que el vulgo llamaría claramente “inmaduros”, cuya convivencia matrimonial se vio definitivamente fracturada? Más aún, nos hallamos a menudo ante sujetos que habiendo superado largamente la pubertad y siendo mayores de edad protagonizan situaciones matrimoniales traumáticas que desembocan en la fractura irreversible de la convivencia. Presentada la demanda de nulidad en virtud de grave defecto de discreción, sin embargo, a lo largo del proceso no se puede comprobar la presencia de una seria anomalía que sirva de base a la incapacidad en los términos del canon 1095, 2º. En cambio, resulta patente la superficialidad con que han celebrado su matrimonio, la irresponsabilidad con la que se han planteado el contenido del compromiso matrimonial y hasta el infantilismo de su misma relación afectiva. Se suele echar mano en esos casos de una genérica *inmadurez afectiva* que, sin embargo, los peritos llamados a dictaminar se ven en figurillas para definir.

Después de una experiencia de actividad judicial de varios lustros, debo decir que cada vez es más firme mi sospecha en el sentido de que muchas causas de nulidad matrimonial que se inician por grave defecto de discreción de juicio deberían probablemente ser instruidas y decididas por exclusión del matrimonio mismo²³.

ordini di fattori, di diversa natura, che troveranno però nella vostra pronuncia l'ideale e sapiente congiunzione: il *factum* e lo *ius*. I «fatti», che sono stati accuratamente raccolti nella fase istruttoria e che voi dovete coscienziosamente ponderare e scrutare, arrivando, se fosse necessario, fino alle recondite profondità della psiche umana. E lo *ius*, che vi dà la misura ideale o criteria di discernimento da applicare nella valutazione dei fatti. Questo *ius* che vi guiderà, offrendovi parametri sicuri, e il nuovo Codice di Diritto Canonico. Voi dovete possederlo, non solo nel peculiare settore processuale e matrimoniale, che vi sono tanto familiari ma *nel suo insieme*, di modo che possiate averne una conoscenza completa, da *magistrati*, cioè da maestri della legge quali siete. “Questa conoscenza suppone uno studio assiduo, scientifico, approfondito, che non si riduca a rilevare le eventuali variazioni rispetto alla legge anteriore, o a stabilirne il senso puramente letterale o filologico, ma che riesca a considerare anche la *mens legislatoris*, e la *ratio legis*, così da darvi una visione globale che vi permetta di penetrare lo spirito della nuova legge.” (JUAN PABLO II, *Discurso* a la Rota romana, 26-1-1984, n.3).

22. Cf. Nota 5.

23. Cf. H. A. v. USTINOV, “¿Grave defecto de discreción de juicio o exclusión del matrimonio?(Consideraciones acerca de los procesos de nulidad matrimonial)”, en *Matrimo-*

Si eso no sucede, es quizás porque muchos abogados que se desempeñan ante tribunales eclesiásticos estimen que es “más fácil” probar el grave defecto de discreción que la exclusión, cuando en la realidad sucede lo contrario. En ambos casos hay que probar la validez de un acto interno. Pero en la exclusión hay que probar que el simulador *no quiso*, y en ocasiones se cuenta con su propia declaración en ese sentido²⁴, mientras que en la incapacidad hay que probar que *no pudo* aquello que sí quiso. Encima, muchas veces se trata de comprobar que no pudo aquello que quiso realizar hace cinco, diez o veinte años. En verdad, no se ve dónde está la “facilidad”.

Con todo, hay quien se pregunta asimismo si no será acaso que los abogados pueden ser inducidos a veces a impugnar el matrimonio por incapacidad consensual en virtud de alteraciones psíquicas por cierta ligereza que pueden advertir en algunos tribunales cuando instruyen y deciden las causas de nulidad matrimonial en las que se invoca el canon 1095²⁵.

Quizás fuera oportuno que, antes de dictar el decreto de admisión de la demanda de nulidad matrimonial, el tribunal actuante llamara a una audiencia de concordancia de la fórmula de las dudas, que permitiría precisar las causales reales de la demanda de nulidad. En lugar de proceder así, es habitual que el presidente del colegio judicial recoja en la fórmula de dudas todas las causales enunciadas en la demanda, y eso aun cuando la parte convenida, cuando coincide en cuanto a la declaración de nulidad pedida, se oponga explícitamente a alguna de ellas.

B. ¿Cómo medir la gravedad del defecto de discreción de juicio?

El legislador estableció que no cualquier defecto de discreción de juicio es incapacitante, sino el defecto *grave*. Recordemos una vez más que esto se sigue del hecho que la discreción de juicio, al igual que el uso de razón, admite grados. La pregunta a la que debemos responder a menudo los jueces es ésta: ¿dónde está el umbral de *gravedad* del defecto de discreción

nio (*El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio*), [Actas del X Congreso Internacional de Derecho Canónico], EUNSA, Pamplona 2000, págs. 909-916.

24. La nulidad puede, en ocasiones, ser declarada aun en ausencia del simulante y también contra su firme negativa, con tal que del resto de las pruebas se excluya toda duda razonable. Pero en cualquier caso, el juez se propone determinar *qué quiso realmente* la persona y no, en cambio, *cómo no pudo querer* lo que realmente quiso.

25. Cf. H. A. v. USTINOV, “¿Grave defecto de discreción de juicio o exclusión del matrimonio?...”, cit.

de juicio (acerca de los derechos y obligaciones esenciales) que permita vislumbrar la frontera entre la capacidad y la incapacidad?

La capacidad matrimonial es consecuencia de un derecho fundamental de la persona humana. Un derecho que está impreso en su naturaleza misma. Por eso, la incapacidad para el matrimonio, cuando no tiene su origen en situaciones naturales (como el parentesco) o en elecciones previas incompatibles con las nupcias (como el vínculo matrimonial subsistente), es la ausencia de un bien debido. De ahí que, fuera de los supuestos mencionados, la causa de la incapacidad sólo puede consistir en una alteración de lo que es naturalmente debido, y por tanto en una anomalía física o psíquica. Como vimos, el canon 1095 regula los efectos de las alteraciones psíquicas sobre la capacidad matrimonial. No todos los desequilibrios psíquicos están en la base de la incapacidad. Sólo los contemplados en los tres párrafos de ese canon.

Ahora bien, con relación al defecto de discreción de juicio, ¿cuándo alcanza el defecto tal gravedad que hace incapaz al sujeto que lo padece?

P. J. VILADRICH propone como criterio para determinar la gravedad del defecto la medida legal y objetiva establecida por el mismo párrafo 2º del canon 1095, es decir los derechos y deberes esenciales del matrimonio. Lo dice con estas palabras:

*"El término 'grave' no alude en modo alguno a la gravedad del trastorno mental o de la anomalía psíquica de la personalidad o del comportamiento del sujeto, que son categorías de diagnóstico médico y por lo tanto, a efectos jurídicos, elementos de hecho más o menos esclarecedores. El término 'grave' es el calificativo jurídico aplicable a aquel no poder comprometer con la voluntad la constitución misma o instauración (don y aceptación) de los derechos y deberes conyugales"*²⁶

Dicho con otras palabras, quien no ejerce sobre sí mismo el señorío y la autoposesión que le permita disponer de la dimensión conyugal de su persona para entregarla en la alianza matrimonial, a la vez que acepta y recibe la dimensión conyugal que le es entregada por la otra persona, padece de un grave defecto de discreción que invalida su consentimiento.

26. P. J. VILADRICH, *op. cit.*, pág. 45.

La dimensión conyugal de la persona se expresa en términos jurídicos con la fórmula “derechos y obligaciones esenciales del matrimonio”. Por eso, resulta indispensable procurar determinar cuáles son. Algunas sentencias rotales se han aventurado a hacerlo. Un ejemplo viene dado por la mencionada c. BOCCAFOLA del 14 de octubre de 1999, n. 8:

“Inter obligationes essentielles fœderis matrimonialis certe adnumerantur eae quae in tribus traditionalibus bonis continentur, sicut obligatio servandi fidelitatem seu exclusivitatem (bonum fidei) ac perpetuitatem seu indissolubilitatem consortii matrimonialis (bonum sacramenti) necnon obligatio acceptandi procreationem ex altero coniuge, prolemque natam educandi (bonum prolis)”²⁷.

La cuestión acerca de cuáles sean en el matrimonio los derechos y deberes esenciales no deja, sin embargo, de desvelar a los tribunales de la Iglesia. Un camino que puede revelarse fecundo al respecto es tomar como base de la reflexión a los elementos y propiedades esenciales, o bien a los tres *bona* augustinianos. Porque, en última instancia, lo que el ordenamiento canónico denomina derechos y deberes esenciales, no es más que la expresión jurídica de la esencia del matrimonio mismo: la *una caro*, o unidad conyugal y corresponsable de un varón y una mujer, exclusiva hasta la muerte, y potencialmente abierta a generar y educar a los hijos fruto de esa unión.

C. Las orientaciones de la jurisprudencia rotal

La contribución jurisprudencial, en concreto, fue ya auspiciada por el mismo Legislador el 26 de enero de 1984, en su primer discurso a la Rota romana después de la entrada en vigor del Código de 1983. Decía así el Papa JUAN PABLO II:

“Rimangono ancora canoni, di rilevante importanza nel diritto matrimoniale, che sono stati necessariamente formulati in modo generico e che attendono una ulteriore determinazione alla quale potrebbe validamente contribuire innanzitutto la qualificata giurisprudenza rotale”.

para añadir, a continuación una explícita referencia

“alla determinazione del defectus gravis discretionis iudicii e degli officia matrimonialia essentialia”.

En ese mismo discurso, establecía que los lineamentos de la jurisprudencia rotal

“dovranno essere di orientamento e di guida a tutti i tribunali delle Chiese particolari”

y que su elaboración debería ser

“frutto di maturo e profondo studio, di sereno ed imparziale discernimento, alla luce dei perenni principi della teologia cattolica, ma anche della nuova legislazione canonica ispirata dal Concilio Vaticano II”²⁸.

a) Algunos criterios generales

Las expresiones del Papa JUAN PABLO II que acabamos de citar señalan, de entrada, que la investigación de los elementos constitutivos de la incapacidad consensual para el matrimonio no debe ser encarada con una hermenéutica jurídica “dinámica”, que llevaría a los jueces a resolver el caso concreto según su leal saber y entender, y según lo que aparezca a su conciencia como objetivamente legítimo. Al contrario, en la actividad judicial será preciso tener en cuenta lo actuado y probado de acuerdo con lo establecido en el canon 1608 (C.C.E.O. 1291), con más el texto de la ley, que ha de ser interpretada según los principios establecidos en los cans. 17 (C.C.E.O. substancialmente 1499) y 19 (C.C.E.O. equivalentes 1501 y 1051), y según las orientaciones y directivas del Legislador.

Además es preciso efectuar un cuidadoso estudio y aplicación de la recta jurisprudencia, de la que no es sabio apartarse ni prescindir. A este respecto, en la circular de la Signatura Apostólica del 24 de julio de 1972 se lee:

“In diiudicanda re tanti momenti, qualis est matrimonialis contractus, valde periculosum est a recta et communi iurisprudencia discedere”.

(Periodica..., 62, 1973, pág. 589)

28. JUAN PABLO II, *Discurso* a la Rota romana, el 26-I-1984.

La jurisprudencia *recta y común* constituida en referencia válida para las decisiones de los tribunales de la Iglesia es la que emana de los tribunales de la Santa Sede. Sobre todo, conviene recordar, como lo hizo JUAN PABLO II en su *Discurso* a la Rota romana del 24 de enero de 1981, n.5, que los tribunales de las iglesias particulares han de prestar atención y pronta disponibilidad a seguir la *constante* jurisprudencia rotal, que siempre ha tenido valor reconocido. Más adelante, en su *Discurso* a la Rota del 26 de enero de 1984, n.6, el Papa subrayó que la autoridad de la jurisprudencia rotal quedó una vez más reafirmada en el nuevo Código (canon 19 [C.C.E.O. 1501 y 1051]). Más tarde, volvió a destacar su importancia la Constitución Apostólica *Pastor Bonus*²⁹.

Dicha jurisprudencia *constante* de la Rota romana no debe ser buscada en decisiones aisladas, ni tampoco en decisiones reiteradas de un mismo turno o en las tesis de un Ponente determinado, sino en el conjunto de sentencias concordantes. Está constituida, en consecuencia, por aquellas reglas y conclusiones que, en las decisiones de los tribunales romanos, se repiten en muchas sentencias, a lo largo de un período de tiempo proporcionado a la gravedad y novedad de la materia, constante y pacíficamente, es decir, sin contradicción en otras decisiones del mismo tribunal.

b) Notas sobre la cuestión de la "libertad interna"

Mencionamos antes que M. F. POMPEDDA señaló la libertad interna como un elemento de la discreción de juicio, al decir que es "*la capacità di deliberare con sufficiente valutazione dei motivi e con autonomia della volontà da qualsiasi impulso interno determinante*"³⁰.

Ahora bien, ¿se puede decir que la llamada "libertad interna" constituya un capítulo autónomo de nulidad como lo sostienen algunos tribunales eclesiásticos?

Antes de responder, recordemos que haber advertido la importancia de la consideración unitaria del acto humano es mérito de la jurisprudencia

29. TRIBUNAL ROTAE ROMANAE. Art. 126. Hoc Tribunal instantiae superioris partes apud Apostolicam Sedem pro more in gradu appellationis agit ad iura in Ecclesia tutanda, unitati iurisprudentiae consulit et, per proprias sententias, tribunalibus inferioribus auxilio est (AAS 80 (1988), págs. 841-930).

30. M. F. POMPEDDA, *Studi di diritto matrimoniale canonico*, Milano, Giuffrè Editore, 1993, pág. 56.

rotal más reciente. Por eso, si bien el significado propio de las palabras del canon 1095, 2º³¹ lleva a relacionar el concepto de discreción de juicio con el ejercicio de la facultad intelectual, la tendencia actual parece preferir una aproximación unitaria de su grave defecto. De manera que puede encontrarse un grave defecto de discreción allí donde se advierta un serio trastorno que lesione la libertad de elección, ya en el entendimiento (en su aspecto cognoscitivo, crítico, estimativo, deliberativo o de elección), ya en la voluntad. Esto explica que, en algunas sentencias rotales apareciera el concepto de libertad interna, entendida como

“capacitas deliberandi cum sufficienti motivorum aestimationes et voluntatis autonomia a quolibet impulsu ab interno”.

c. FUNGHINI, 19 de mayo de 1993, RRD LXXXV, pág. 403, n.2.

o bien como

“capacitas deliberandi post sufficientem valuationem motivorum et modo autonomo, id est absque ulla determinatione impulsus ab interno”.

c. COLAGIOVANNI, 30 de junio de 1992, RRD, LXXXIV, pág. 386, n.10.

Una sentencia c. STANKIEWICZ afirma que la libertad interna comprende

“tum indeterminationem, seu possibilitatem unum ex pluribus eligendi (...) tum autodeterminationem, seu possibilitatem ex se decisionem eliciendi”

c. STANKIEWICZ, 24 de febrero de 1994, RRD, LXXXVI, pág. 110, n.8.

Sin embargo, una línea minoritaria siguió refiriendo el apartado 2º exclusivamente a las facultades intelectivas, reservando el examen de los defectos en la voluntad al apartado 3º³²

De todas maneras, si admitimos el principio tomista según el cual el entendimiento asiente en cuanto movido por la voluntad, entonces no pode-

31. Cf. can. 17 (C.C.E.O. 1499, 1505)

32. Cf. c. BURKE, 22 de julio de 1993, RRD, LXXXV, pág. 606, n.11.

mos negar que, en la necesaria discreción de juicio, *está comprendida* tanto la libertad de juicio como la libertad de consentimiento en orden a “entregar y aceptar los derechos y deberes esenciales del matrimonio” con un acto del querer, es decir con un acto libre de elección.

Sea como fuere, es oportuno señalar que la Rota romana no admite la falta de libertad interna como capítulo autónomo. Así, por ejemplo, se expresa C. GULLO, en un comentario a la sentencia c. STANKIEWICZ del 19 de diciembre de 1985:

*“Il defectus discretionis iudicii comprende tutti i difetti della facoltà conoscitiva e delle deliberazione della volontà per carenza de libertà interna; non può quindi indicarsi come causa petendi nello stesso giudizio il defectus discretionis iudicii ed il difetto di libertà interna, quasi fossero motivi ‘diversi’ di nullità di matrimonio”*³³.

En la Rota romana, la inmensa mayoría de causas en los que se invoca la falta de libertad interna son tratados con referencia al c. 1095, 2º, y en ningún caso como capítulo autónomo³⁴.

Entre los datos que se pueden tener en cuenta, podemos citar una sentencia c. JARAWAN, en la que leemos:

“Potiusquam de defectu libertatis internae, heic disputandum est de defectu discretionis iudicii circa iura et officia matrimonialia essentialia mutuo trandenda et acceptanda, ‘attento quod gravis defectus discretionis iudicii, de quo in can. 1095, 2º, omnes defectus complectitur tum facultatis cognoscitivae et criticae tum deliberationis voluntatis ex carentia libertatis internae provenientis’ (c. Stankiewicz, 19.XII.1985, n.4, in Il Diritto Ecclesiastico 2 [1986], pág. 3)”.

c. JARAWAN, 15 de noviembre de 1989, RRD, LXXXI, pág. 677, n.5.

33. Cf. *Il Diritto Ecclesiastico* 2 (1986), pág. 311.

34. Es bien sabido, que otra cosa suele ocurrir en los tribunales locales españoles: estos no rara vez declaran nulidades de matrimonio por “falta de libertad interna”, quizás por la incidencia que en ellos tienen las opiniones de autores como S. PANIZO ORALLO (cf. “La falta de libertad interna en el consentimiento matrimonial”, en *Curso de Derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro* – Tomo VII, Salamanca 1987, págs. 239-280) y J. J. GARCÍA FAÍLDE. Como es notorio, estos autores sostienen la falta de libertad in-

M. GAS I AIXENDRE consigna que, desde un punto de vista estadístico, de las 17 sentencias rotales de 1995 que trataron el capítulo del grave defecto de discreción publicadas, 11 fueron explícitas en referir la falta de libertad interna al c. 1095, 2º. En 1996, de 22 sentencias, fueron 19 las que hicieron lo mismo. En las sentencias más recientes, sucede algo similar: por ejemplo una c. BOCCAFOLA, del 18 de noviembre de 1999 (P.N. 131/99) afirma:

“Defectus libertatis internae et defectus discretionis iudicii inter se congruunt, quia libertas electionis non solum a voluntate, sed etiam a cognitione critica rei pendet”.

En el mismo sentido, hay una decisión c. BOTTONE, del 24 de octubre de 2000 (P.N. 97/00) y de idéntico tenor es la citada decisión c. HUBER del 21 de junio de 2000, n. 4, que dice:

“Discretio iudicii, quæ in sentiis rotalibus locutionibus (...) designatur, nedum complectitur cognitionem intellectivam et maturitatem iudicii ad æstimanda iura et officia matrimonialia essentialia, vero etiam defectum libertatis internæ”.

La también citada c. BOCCAFOLA del 14 de octubre de 1999³⁵, en su n.6 menciona asimismo la libertad interna, para referirla al grave defecto de discreción de juicio.

Mons. A. STANKIEWICZ juzga que la jurisprudencia rotal no presta aún

*“la debida atención a la distinción, reafirmada de manera relevante en las Alocuciones del Romano pontífice entre libertad esencial o sustancial y libertad efectiva, limitándose habitualmente a las genéricas afirmaciones sobre la disminución o reducción de la libertad interna”*³⁶

terna como capítulo autónomo de nulidad matrimonial. La tesis de J. J. GARCÍA FAÍLDE, por ejemplo, es que puede haber causas habituales (patológicas o no) o circunstancias ocasionales y pasajeras-coactivas que priven a personas psíquicamente normales de la necesaria libertad interna para el matrimonio (cf. “La libertà psicologica e il matrimonio”, en *L’Incapacità di intendere e di volere nel diritto matrimoniale canonico* (cann. 1095 nn. 1-2), Lib. Ed. Vat., Città del Vaticano 2000, pág. 42).

35. C. BOCCAFOLA, 14-X-1999, Prot. 17.213, en *Studia Canonica*, Vol. 38/1 (2004).

36. A. STANKIEWICZ, “Jurisprudencia de la Rota Romana sobre inmadurez afectiva”, en I.C. XLV 89 (2005), pág. 52.

Podemos, en resumen, compartir la tesis según la cual no estaremos frente al grave defecto de discreción de juicio –y, por tanto, el sujeto habrá sido capaz de emitir un consentimiento matrimonial válido– siempre y cuando haya podido valorar críticamente los derechos y obligaciones esenciales del matrimonio que va a celebrar y haya tenido la posibilidad real de autodeterminación para emitir ese consentimiento. La secuencia motivacional, deliberativa, electiva e imperativa-electiva del consentimiento reclama en el protagonista que celebra su matrimonio aquel suficiente margen de libertad que permita atribuirle el acto como propio. Si bien la libertad siempre es *interna*, el concepto casi tautológico que emplean muchas decisiones judiciales se fraguó para subrayar que la causa inmediata de su falta no procede de un agente externo, como sucede en los supuestos de los cans. 1089 (C.C.E.O. 806) y 1103 (C.C.E.O. 825) y aun en el del canon 1098 (C.C.E.O. 821), sino del sujeto mismo. De tal modo, se admite que determinadas circunstancias pueden llegar a causar en el interesado una alienación tal que no autorice a juzgar su acto de consentir como un acto libre.³⁷

De todas maneras, lo que importa sobremanera subrayar es que mientras los estímulos interiores no sean *incoercibles*, es decir mientras permitan la elección alternativa de otras acciones, no se estará en presencia de un grave defecto de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes esenciales del matrimonio.

Es verdad que no faltaron decisiones rotales que afirmaron la necesidad de que la voluntad esté libre de *toda* compulsión intrínseca (cf. c. DI FELICE, 14-V-1984, RRD, LXXVI, p. 281, n.4) o que la voluntad esté libre de *cualquier* impulso, aun inconsciente. Hoy día es pacífico admitir que los impulsos que pueden invalidar el consentimiento no son ni todas las pulsiones interiores ni todos los impulsos irresistibles, sino sólo los que –siendo irresistibles– guarden relación con los *derechos y deberes esenciales del matrimonio*.

Como se trata de medir la fuerza espiritual personal para dar y recibir el consentimiento matrimonial, que es un derecho natural reconocido en la Iglesia a los fieles, es fácil advertir que el juicio acerca de la existencia de un grave defecto de discreción de juicio invalidante requiere un estudio serio y profundo de la realidad espiritual de ese sujeto concreto que, al dar su consentimiento, entendió *objetivamente* dar respuesta a su vocación matrimonial.

37. Cf. M. GAS I AIXENDRE, *Mancanza di libertà interna e capacità per il matrimonio: appunti sulla giurisprudenza recente*, en I.E. XV (2003/1), pág. 143-144.

Esto último es lo que se desprende explícitamente de la decisión c. HUBER ya citada, cuando subraya que la existencia de *motivos* que el esposo tuvo para celebrar su matrimonio no hacen más que poner de manifiesto que obró con responsabilidad y, por tanto con libertad:

“Clarit et indubiis verbis vir actor revelat se responsabilitatem ex relationibus præmatrimonialibus proveniente[m] no recusavisse, sed sibi assumpsisse. Tamen valde errat ipse, cum dicit responsabilem agendi rationem suæ libertati intulisse. E contrario, cum responsabiliter egit, libertate usus est. Responsabilitas utpote libertatis consequentia iuxta principia logica præsupponit libertatem.

Nec secus ac Actor, familiares attentionem ad partium motiva dirigunt, scilicet «para evitar un escándalo ante la familia y ante la Iglesia y la sociedad». Haec motiva partes non immutabiliter determinant ad unum. Eis relinquitur plena facultas motiva æstimandi atque motivum ultimum eligendi, aliis motivis reiectis”

c. HUBER, 21 de junio de 2000, n.15; Prot. N. 16.641
Sent. 72/00, in I.E. XV (2003/1), pág. 137-138.

Las alocuciones pontificias admiten limitaciones en la libertad efectiva que, sin embargo, no causan la invalidez del consentimiento porque, como señalaba Juan Pablo II:

“L’aspetto personalistico del matrimonio cristiano comporta una visione integrale dell’uomo che, alla luce della fede, assume e conferma quanto possiamo conoscere con le nostre forze naturali. Essa è caratterizzata da un sano realismo nella concezione della libertà della persona, posta tra i limiti e i condizionamenti della natura umana gravata dal peccato e l’aiuto mai insufficiente della grazia divina. In quest’ottica, propria dell’antropologia cristiana, entra anche la coscienza circa la necessità del sacrificio, dell’accettazione del dolore e della lotta come realtà indispensabili per essere fedeli ai propri doveri. Sarebbe perciò fuorviante, nella trattazione delle cause matrimoniali, una concezione, per così dire, troppo “idealizzata” del rapporto tra i coniugi, che spingesse ad interpretare come autentica incapacità ad assumere gli oneri del matrimonio la normale fatica che

si può registrare nel cammino della coppia verso la piena e reciproca integrazione sentimentale.."³⁸

Y añadía, en la misma oportunidad:

*"Di conseguenza, contrasterebbe con una vera dimensione personalistica quella concezione dell'unione coniugale che, mettendo in dubbio tale possibilità, portasse alla negazione dell'esistenza del matrimonio ogniqualvolta siano sorti dei problemi nella convivenza. Alla base di un siffatto atteggiamento emerge una cultura individualistica, che è in antitesi rispetto ad un vero personalismo".*³⁹

Por ese motivo, para la determinación de la incapacidad contemplada en los diversos supuestos del canon 1095, no es relevante un defecto de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes esenciales del matrimonio que, o bien no esté causado por un serio trastorno de naturaleza psíquica, o bien sea fruto de la presencia de dificultades que, pese a tener dicho origen, sean superables mediante el esfuerzo moral ordinario y el auxilio de la gracia. La insuperabilidad de las dificultades, a menudo sólo puede afirmarse si se comprueba de manera fehaciente que el sujeto empleó dichos medios de manera infructuosa.

Sin esta cautela, con facilidad todo lo que ha hecho fracasar el matrimonio, todas las limitaciones personales, todas las desavenencias, todos los disgustos, todas las enconos, darían lugar a la declaración de esta incapacidad, lo cual llevaría a un número insospechado las nulidades que, más que tales, serían verdaderos divorcios.

Todos conocemos cómo aparecen, con alguna frecuencia, en las exposiciones de las partes y en dictámenes periciales, locuciones como "incapacidad para instaurar una verdadera comunidad de vida y amor", o "imposibilidad de establecer una sana o una profunda relación interpersonal", o "incapacidad para una relación oblativa", y otras similares. Son expresiones que, en lugar de aportar claridad terminan generando más incertidumbre y polémicas y que, por eso mismo, se prestan a ser el cobijo de arbitrariedades e injusticias.

38. JUAN PABLO II, *Discurso* a la Rota romana del 27 de enero de 1997, n. 4.

39. *Ibidem*.

Por eso es *más que prudente* que los tribunales se atengan a la precisión jurídica de los conceptos recogidos en los textos sancionados por el Legislador, con los que se define la incapacidad consensual. Sin aventurarse a sustituirlos mediante expresiones que encierran resonancias atractivas —y hasta quizás poéticas— y que parecen decirlo todo sin tener significación certera. Esto es particularmente importante en la interpretación del canon 1095, que por su cuidadosa arquitectura y por su novedad, reclama la más exquisita coincidencia antropológica con la doctrina de la Iglesia, y una pureza metodológica respetuosa con la naturaleza jurídica de la incapacidad consensual.

El auxilio conveniente y necesario de los aportes de otras ciencias no debe llevar a la sustitución de términos, nociones y medidas o criterios de diagnóstico con significación propia en el ámbito del derecho canónico, por otros formalmente semejantes pero realmente diversos, aunque gocen de plena validez en el ámbito de dichas ciencias distintas de la canónica.

c) Notas sobre la cuestión de la “inmadurez afectiva”

La denominada inmadurez afectiva es un concepto con definición poco precisa en la literatura psicológica y psiquiátrica. El *American Psychiatric Glossary* no recoge la palabra “inmadurez”: habla, en cambio de “desorden afectivo” y lo define como “un desorden en el que el cambio de humor o la perturbación es la manifestación primera. Ver depresión”. En el DSM-III-R se habla de un desorden afectivo en el índice, pero se refiere al capítulo de los desórdenes del humor, donde da criterios diagnósticos para el episodio maníaco-depresivo, el episodio maníaco mayor, el de tipo melancólico, el desorden bipolar, el patrón estacional, la ciclotimia, la depresión mayor y la distimia (págs. 13-33).

No cabe duda de que, en general la madurez psicológica durante el período crítico de la post-pubertad no acompaña la maduración biológico-hormonal de la persona humana. Esa madurez psicológica depende en gran medida de las condiciones geográficas y socio-culturales en las que se va desarrollando la concreta existencia biográfica del joven o de la joven.

En la práctica procesal, uno de los problemas que enfrentan los jueces es que los exámenes periciales suelen hacerse muchos años después de que se haya dado el consentimiento matrimonial, cuando el sujeto, por lo general, ha experimentado cambios importantes en los años posteriores a su boda. A esto hay que agregar que el juez no puede omitir tener en cuenta la

incidencia de los elementos subjetivos que entran inevitablemente en la interpretación de dichos estudios.

No faltan autores de nota, como P. BIANCHI que manifiestan serias reservas hacia el empleo de la expresión "inmadurez" en la práctica procesal⁴⁰.

La jurisprudencia rotal menciona con frecuencia la inmadurez afectiva, desde una sentencia c. LEFEBVRE del 8-VII-1967. A veces, esta "inmadurez" fue encuadrada en el apartado 2º del canon 1095, como en las decisiones c. DAVINO, del 20-II-1992 (*Monitor Ecclesiasticus* CXVIII [1993], págs. 185-193), y en la c. STANKIEWICZ del 21-VII-1994 (*Monitor Ecclesiasticus* CXXI [1996], págs. 15-32). En otras oportunidades, la inmadurez afectiva es referida al apartado 3º, como en una sentencia c. BOCCAFOLA del 1-VI-1995 (RRD LXXXVII, págs. 338-345). No falta alguna decisión que la vincula a la exclusión como *causa simulandi*, como una c. BRUNO del 7-VII-1995 (*Monitor Ecclesiasticus* CXXI [1996], págs. 198-213).

En todo caso, se puede decir que la jurisprudencia rotal no es clara, ni tampoco es firme y unívoca. En las decisiones más recientes, se observa la influencia inmediata de las alocuciones del JUAN PABLO II a la Rota, sobre todo las de 1987 y 1988.

En las sentencias rotales, los datos que parecen más relevantes a la hora de efectuar la ponderación judicial de la prueba son la edad al momento de la boda, la duración del noviazgo, la duración de la convivencia, el número de hijos, etc.

Sobre la base de las sentencias rotales, C. GULLO aventura una definición de la inmadurez en estos términos:

40. In questi termini, si può fare riferimento al tema della cosiddetta immaturità (sia affettiva che psicologica). In merito, possono essere accennate tre considerazioni. In primo luogo, che tale nozione ha una valenza al massimo descrittiva, non corrispondendo ad alcuna diagnosi clinica vera e propria, come ha ad esempio ben rilevato lo studio di G. ZUANAZZI, *L'incapacità intellettuale e volitiva in rapporto al matrimonio canonico: aspetti psicologici e psichiatrici*, in AA.VV., *L'incapacità di intendere e di volere nel diritto matrimoniale canonico (can. 1095, nn. 1-2)*, Città del Vaticano 2000, 313-314. In secondo luogo che, anche in quanto mera descrizione, l'espressione è equivoca: sia dal punto di vista della disciplina all'interno della quale ci si colloca (per lo psicologico essa indicherà il vertice delle potenzialità psicologiche del soggetto; per il giurista il limite al di sotto del quale determinati comportamenti non sono imputabili al soggetto che li pone); sia dallo stesso punto di vista del senso comune, dipendendo il giudizio di maturità o immaturità dal bagaglio soggettivo di convinzioni di chi lo formula. In terzo luogo, va considerato che delle molte sentenze che trattano del tema della immaturità una abbondante maggioranza termina con una decisione negativa, mentre in quelle che ricevono una risposta affermativa spesso nel corso del proces-

“La incapacidad para establecer un centro autónomo de interés y para superar las dificultades de la vida sin ansiedad o huida a un mundo imaginario, para amar y, en consecuencia, para establecer críticamente relaciones mutuas, estables e interpersonales con otros sujetos”⁴¹.

La sentencia c. STANKIEWICZ del 11 de julio de 1985 (RDD LXXVII, págs. 356-357) menciona entre las fuentes de esta “inmadurez afectiva” a las siguientes:

1. la inmadurez propia de la adolescencia, que es transitoria, salvo –naturalmente– la presencia de anomalías psíquicas en el sujeto. Se trata de una inmadurez normal;
2. el desorden o trastorno de personalidad inmadura;
3. los desórdenes de personalidad con rasgos principales de desorden en la afectividad;
4. los desórdenes en la afectividad provenientes de un retardo mental.

En cualquier caso no debe confundirse la expresión “inmadurez afectiva” ni con el grave defecto de discreción de juicio ni con la imposibilidad de asumir. Se trata de un presupuesto fáctico, de un conjunto de supuestos de hecho psicológicos y de sus manifestaciones anómalas en el comportamiento, cuya severidad puede dar lugar a afirmar que el sujeto o bien no tuvo el suficiente uso de razón para el signo nupcial, o bien padecía un grave defecto de discreción de juicio acerca de los derechos y deberes esenciales, o bien le resultó imposible (*no pudo*) asumir los deberes esenciales del matrimonio.

Rara será la vez que este tipo de patología cause un defecto en el suficiente uso de razón. Más frecuente será que cause ya el grave defecto de discreción de juicio, ya la “imposibilidad de asumir”, en el supuesto de que la fragilidad interior del sujeto, con su propensión a caer en estados de angustia y ansiedad con pérdida de libertad, lo priven del mínimo de autogo-

so la diagnosi generica di immaturità giunge a trovare un grado maggiore di precisione (cf P. BIANCHI, *Le “causae naturae psychicae” dell’incapacità*, in AA.VV., *L’incapacità di assumere gli obblighi essenziali del matrimonio*, Città del Vaticano 1998, 153).

41. C. GULLO, “L’Immaturità psico-affettiva nell’evolversi della giurisprudenza rotale”, en P. A. BONNET e C. GULLO (eds.), *L’Immaturità psico-affettiva nella giurisprudenza della Rota Romana*, Lib. Ed. Vat., Città del Vaticano 1990, págs. 104-138.

bierno necesario para dar y recibir los derechos-deberes conyugales y para hacerse cargo de su propio futuro como cónyuge en términos de obligación.

Sentencias rotales como c. BRUNO del 30-III-1990 (RRD, LXXXII, p. 254, n.5); c. DEFILIPPI del 5-III-1996 (RRD LXXXVIII, p.186, n.6); y c. FALTIN del 20-III-1996 (RRD LXXXVIII, p. 283, n.9) reiteran los criterios establecidos en 1986:

“Deinde distinguenda est capacitas habendi minimam relationem interpersonalem matrimonio propriam a capacitate habendi relationem interpersonalem maturam, integram ac plenam, quæ faustam ac iucundam vitæ communionem inter coniuges efficere potest. Hac enim distinctione admissa, graves quoque confusiones, quibus turbatur ministerium iustitiæ ecclesialis in causis matrimonialibus, vitari possunt, confusiones scilicet ... inter matrimonia invalida ob incapacitate nectendi minimam relationem interpersonalem et matrimonia non prospera seu infausta ob incapacitatem habendi relationem interpersonalem maturam et integram”

c. STANKIEWICZ, 22 de mayo de 1986, RRD LXXXVIII, pág. 336, n.5.

Como quiera que sea, ateniéndonos a las directivas del Legislador, habrá que tener presente que no toda inmadurez afectiva o emocional calificada de grave por los peritos, es necesariamente causa de un grave defecto de discreción en sentido canónico.

En efecto,

“... mentre per lo psicologo o psichiatra ogni forma di psicopatologia può sembrare contraria alla normalità, per il canonista, che si ispira alla suddetta visione integrale della persona il concetto di normalità e cioè della normale condizione umana in questo mondo, comprende anche moderate forme di difficoltà psicologica, con la conseguente chiamata a camminare secondo lo Spirito anche fra le tribolazioni e a costo di rinunce e sacrifici. In assenza di una simile visione integrale dell'essere umano, sul piano teorico la normalità diviene facilmente un mito e, sul piano pratico, si finisce per negare alla maggioranza delle persone la possibilità di prestare un valido consenso.”

JUAN PABLO II, Discurso a la Rota romana, 25-I-1988, n.5

III. NOTAS SOBRE EL PROCESO EN CAUSAS ACERCA DEL CANON 1095, 2º

La reflexión se limitará a mencionar algunas cuestiones vinculadas con la admisibilidad de la demanda, con la necesidad del concurso de peritos y con el modo de valorar las pruebas recogidas.

A. Los requisitos para la admisibilidad de la demanda

La cuestión que abordamos tiene que ver con la posibilidad o no de que el juez decida no admitir la demanda *in limine*. Ante todo recordemos que el canon 1505 (C.C.E.O 1188) establece que el juez único o el presidente del colegio judicial *deben examinar* el escrito inicial para decidir su admisión o su rechazo. Esto último puede hacerse ciertamente por defectos de forma o porque no estén indicados al menos genéricamente los hechos a probar⁴², pero también si es patente que la petición carece de fundamento⁴³. Contra la decisión de rechazar el escrito se puede interponer recurso dentro de los diez días ante el tribunal de apelación, o ante el Colegio judicial si el rechazo fue decidido por presidente; en ambos casos, el recurso debe resolverse *expeditissime*⁴⁴.

La norma del canon 1505 § 1 es reiterada por el art. 119 de la Instr. *Dignitas Connubii*, en cuanto a los aspectos formales. Este artículo agrega, además en el § 2, la conveniencia de que el juez cuente con el parecer de la Defensoría del Vínculo antes de dictar el decreto de admisión. En lo que se refiere al fondo del asunto, el art. 120 § 2 de la Instrucción prevé que el juez haga una investigación al solo efecto de determinar la admisión o el rechazo de la demanda de nulidad, en estos términos:

42. 1504 Libellus, quo litis introducitur, debet: 1. exprimere coram quo iudice causa introducatur, quid petatur et a quo petatur; 2. indicare quo iure innitatur actor et generatim saltem quibus factis et probationibus ad evincenda ea quae asseruntur; 3. subscribi ab actore vel eius procuratore, appositis die, mense et anno, necnon loco in quo actor vel eius procurator habitant, aut residere se dixerint actorum recipiendorum gratia; 4. indicare domicilium vel quasi-domicilium partis conventae (C.C.E.O. 1187).

43. 1505 § 1 (...) § 2. Libellus reiçi potest tantum: 1. si iudex vel tribunal incompetens sit; 2. si sine dubio constet actori legitimam deesse personam standi in iudicio; 3. si non servata sint praescripta can. 1504, nn. 1-3; 4. si certo pateat ex ipso libello petitionem quolibet carere fundamento, neque fieri posse, ut aliquod ex processu fundamentum appareat (C.C.E.O 1187).

44. 1505 (...) § 4. Adversus libelli reiectionem integrum semper est parti intra tempus utile decem dierum recursum rationibus suffultum interponere vel ad tribunal appellationis vel ad collegium, si libellus reiectus fuerit a praeside; quaestio autem reiectionis expeditissime definienda est (C.C.E.O 1187).

“§ 2 Quoad meritum vero causæ eam tantum instituere potest in ordine ad libellum admittendum vel reicindum, si libellus videatur quolibet carere fundamento, et quidem tantummodo ad videndum num fieri possit ut aliquod ex processu fundamentum appareat”

En la práctica, lo que sucede es que algunos tribunales, sin examinar el escrito inicial, resuelven sin más la admisión de la demanda de nulidad matrimonial, pasando por alto lo que establece el canon 1505 y la Instr. *Dignitas Connubii*. Otros, en cambio, exigen que las demandas de nulidad en virtud de las causales contempladas en el canon 1095 sean acompañadas por un principio de prueba por escrito que, por lo general, consiste en un certificado o informe firmado por un profesional psiquiatra o psicólogo.

La cuestión acerca de requerir o no un informe pericial previo que acompañe el escrito inicial de demanda parece haber quedado hoy superada al establecer el art. 116 § 3 de la Instr. *Dignitas Connubii* que:

“Relationes peritales haud licet exigere in actu exhibendæ petitionis”.

Como quiera que sea, para que la demanda sea admisible, debe presentar el *fumus boni iuris*. Desde luego, que la apreciación de su existencia corresponde a la prudencia del juez. No obstante, se pueden señalar algunos elementos de juicio que pueden ser tenidos en cuenta:

1. En cualquier caso, no bastará aludir en el escrito inicial a una genérica inmadurez o a defectos comunes, sino que es preciso referir una severa anomalía o perturbación de la mente.
2. La demanda ha de estar revestida de *razonabilidad*. Esto significa que debe apreciarse una necesaria proporción entre los hechos que se ofrecen probar y la causal de nulidad invocada.
3. Por el principio de economía procesal, el tribunal no debería admitir la demanda en una causa *evidentemente* inviable. De lo contrario se trivializaría la función judicial, reduciéndola a una pura actividad administrativa, y se confundiría a los fieles, que a menudo conciben como mera actividad administrativa la función de los tribunales de la Iglesia.
4. En las causas en las que está en juego el bien público de la Iglesia, como es el caso de las causas de nulidad matrimonial, el juez

puede actuar de oficio. Puede, en efecto, tomar iniciativas en el proceso, ordenando la práctica de medidas probatorias, desestimando testigos, garantizando los derechos de la parte convenida...). pero también puede y debe tomar iniciativas en orden a proteger el vínculo válido, que forma parte del bien común de la Iglesia, sin dejar esa función exclusivamente a cargo de la Defensoría del Vínculo. Sobre todo, teniendo presente el ministerio de verdad que ejerce,⁴⁵ el juez no deberá pasar por alto incongruencias flagrantes o manipulación en la presentación de los hechos o en su conexión recíproca⁴⁶.

B. ¿Es imprescindible el dictamen pericial?

El canon 1680 (C.C.E.O. 1366) establece que

"In causis de impotentia vel de consensus defectu propter mentis morbum iudex unius periti vel plurium opera utatur, nisi ex adiunctis inutilis evidenter appareat; in ceteris causis servetur praescriptum can. 1574."

Es decir que, salvo que sea *evidentemente* inútil, requerir el auxilio de peritos en los supuestos indicados es obligatorio para el juez. La pericia puede resultar *evidentemente* inútil tanto si no hay ningún indicio razonable de patología severa, como si la presencia de esa patología es patente y manifiesta desde antes de las nupcias y perduraba a su tiempo. En realidad, muy pocas cosas son *evidentes*, por lo que contar con el dictamen o los dictámenes periciales será, en la práctica, lo habitual. En cualquier caso, en cualquier estado del proceso, el juez puede siempre requerir la concurrencia de peritos si lo juzga necesario, facultad que le concede el canon 1574 (C.C.E.O. 1255):

45. "L'arduo compito del giudice di trattare con serietà cause difficili, come quelle concernenti le incapacità psichiche al matrimonio, avendo sempre presente la natura umana, la vocazione dell'uomo, e, in connessione con ciò, la giusta concezione del matrimonio è certamente un ministero di verità e di carità nella Chiesa e per la Chiesa. È ministero di verità, in quanto viene salvata la genuinità del concetto cristiano del matrimonio, anche in mezzo a culture o a mode che tendono ad oscurarlo". (JUAN PABLO II, *Discurso* a la Rota romana, 5-2-1987, n.9).

46. Cf. J. I. BAÑARES, *La función orientadora de la Rota romana: La justicia «in casu» y la norma procesal en un supuesto de grave defecto de discreción de juicio* (Comentario a la sentencia c. Burke, del 18-7-1991, P.N. 15.249), en I.C. XXXIII, N. 65, 1993, págs. 176-177).

“Peritorum opera utendum est quoties ex iuris vel iudicis praescripto eorum examen et votum, praeceptis artis vel scientiae innixum, requiruntur ad factum aliquod comprobandum vel ad veram alicuius rei naturam dignoscendam.

Alguna sentencia rotal sostuvo una interpretación restrictiva del canon 1680, de manera que si no existen indicios razonables de la presencia de una “seria forma de anomalía”, no sería necesario recurrir a pericias⁴⁷.

Sin embargo, una *Respuesta* del Tribunal de la Signatura Apostólica de 16 de junio de 1998⁴⁸, indicaba más bien lo contrario. Dicha *Respuesta* estuvo motivada por la consulta de un Vicario judicial, acerca de la posibilidad de prescindir de las pericias en las causas de nulidad referidas al canon 1095, en una nación en la que los profesionales peritos tienen prohibido ejercer su arte al servicio de los tribunales eclesiásticos.

La Signatura respondió que, en la medida en que el juez debe pronunciarse sobre lo actuado y probado (cf. canon 1608), en las causas basadas en el canon 1095 es preciso contar con el concurso de peritos. En efecto, salvo que sea *evidentemente inútil* (cf. canon 1680 *in fine*), en dichas causas es muy raro que el juez pueda fallar de acuerdo con lo actuado y probado dado que no tiene la ciencia que le permita conocer la naturaleza, características, severidad, etc. de la eventual alteración de las facultades psíquicas de la persona⁴⁹.

El documento agregaba que los supuestos en que la pericia sea evidentemente inútil habían de ser estimados excepcionales y debían quedar re-

47. Cf. c. BURKE, del 18-7-1991, en I.C. XXXIII, N.65, 1993, págs. 153-170.

48. Cf. Prot. 28252/97 VT, en *Forum* 9 (1998/2), págs.51-57.

49. En una transcripción parcial, el texto dice: 2. In causis ob capita, de quibus in can. 1095, «nisi ex adiunctis inutilis evidenter appareat», opera requiritur peritorum (cf. can. 1680 et alloc. IOANNIS PAULI II ad Rotam Romanam dierum 5 februarii 1987: AAS 79 [1987] 1453-1459, et 25 ianuarii 1988: AAS 80 [1988] 1178-1185). Huiusmodi igitur in causis ut plurimum opera requiritur psychiatri vel psychologi ad condicionem psychicam partis vel partium tempore celebrationis matrimonii dignoscendam. 3. In causis ob incapacitates, de quibus in can. 1095, attenta earundem complexa natura, vix possibile est ut in casibus, in quibus opera requiritur peritorum appareat necessaria, iudex ex propria scientia “non professionali” adipisci possit certitudinem morale «ex actis et probatis hauriendam», quae iure requiritur ad sententiam affirmativam pronuntiandam (cf. can 1608 §§ 1, 2 et 4). 4. Opera enim peritorum in huiusmodi causis adhibenda est non solum quia iure est praescripta, sed praesertim quia ex natura rei talis opera instrumentum est probationis, a quo iudex, ut plurimum, ad certitudinem moralem «ex actis et probatis hauriendam» praescindere nequit ut sententiam pro nullitate matrimonii pronuntiare possit.

ducidos a aquellos casos en los que existieran en las actuaciones documentos o testimonios tan calificados que proveyeran al juez una prueba suficiente, o bien a aquellos casos en los cuales de los hechos y circunstancias probados apareciera sin duda alguna la configuración de alguno de los supuestos del canon 1095. A pesar de todo, –se decía– el juez puede acudir a la opinión de un perito para explicar algún documento o hecho consignado en las actuaciones.

Por otra parte, cuando una parte rehusase cooperar con el perito, es posible acudir a solicitar su *voto* mediante el examen de las actuaciones. Sin embargo, este *voto* del perito no ha de ser considerado un dictamen pericial en sentido técnico⁵⁰.

Después de la mencionada *Respuesta* de la Signatura y de una mención específica del Papa poco más adelante⁵¹, no debían quedar dudas acerca de la necesidad de contar con pericias en los procesos de nulidad matrimonial relacionados con los supuestos del canon 1095.

Con posterioridad, la Instr. *Dignitas Connubii*, en su art. 209 indica expresamente qué debe requerir el juez del perito en las causas referidas al canon 1095. El texto *presupone*, pues, la concurrencia de dictámenes periciales en esos procesos. De manera que, en la actualidad, no parece posible prescindir de las pericias, fuera de los supuestos –verdaderamente excepcionales– en los que se revelare *evidentemente inútil*.

El perito debe expedirse acerca de la naturaleza de la peculiar anomalía habitual o transeúnte que, de acuerdo con lo aducido, afectaba a la parte al tiempo de la boda; su severidad; las causas y circunstancias de su origen y sus síntomas. Cuando se trata del grave defecto de discreción de juicio, al perito se le preguntará sobre la incidencia de la alteración detectada en el

50. No debemos perder de vista que el perito, en estos casos, examina las actuaciones y sobre su contenido emite su dictamen, con prescindencia de la apreciación judicial del valor de cada uno de los elementos probatorios recogidos. Esta tarea, que es propia e indelegable del juez, se lleva a cabo con posterioridad a la emisión de ese voto *super acta* por parte del perito.

51. El 17 de octubre de 1998, Juan Pablo II se dirigía a obispos de los Estados Unidos (Colorado, Wyoming, Utah, Arizona e New Mexico), en visita *ad limina*, diciendo: "In regard to cases tried on the basis of psychic incapacity, that is, on the basis of some serious psychic anomaly which renders a person incapable of contracting a valid marriage (cf. Canon 1095), the tribunal is to make use of the services of an expert in psychology or psychiatry who shares a Christian anthropology in accordance with the Church's understanding of the human person (cf. *Address to the Roman Rota*, February 5, 1987)." Fuente: www.vatican.va

ejercicio de la facultad crítica y electiva del sujeto, con relación a la toma de decisiones calificadas y, especialmente, respecto del ejercicio de la libertad en la elección del estado de vida⁵².

En cualquier caso, como lo tiene subrayado la jurisprudencia rotal en incontables oportunidades, no es competencia del perito dar respuestas acerca de la capacidad de la persona para dar un válido consentimiento matrimonial: esa es tarea propia, exclusiva e indelegable de los jueces. Los peritos han de responder según su ciencia y arte⁵³ a todas las cuestiones que les hayan sido sometidas y que consten en el Decreto del juez que ordena el examen pericial⁵⁴. Sin embargo, al hacerlo, habrán de recordar el art. 209 § 3 de la Instr. *Dignitas Connubii*:

“... caveat autem ne limites sui muneris ultragrediens iudicia quæ ad iudicem spectat emittat (cf. cans. 1577, § 1; 1574).”

C. El examen integral de las pruebas por el juez

En una causa de nulidad matrimonial, se puede contar en ocasiones con pruebas documentales decisivas. Por ejemplo, cuando se dispone de informes médicos ciertos e inmunes de toda sospecha anteriores a las nupcias. Por lo demás, la prueba suele estar constituida por las declaraciones de las partes —o al menos de la parte actora—, las declaraciones de testigos y los exámenes periciales.

Cuando lo que se aduce es el grave defecto de discreción de juicio, es patente que quien alega esa causal deberá probar dos cosas:

1. la existencia de una “seria anomalía” que haya afectado el ejercicio de las facultades espirituales del interesado;
2. que esa “seria anomalía” haya estado en la base de una lesión sustancial en la aptitud de la persona para entender y/o querer darse en matrimonio como varón o como mujer y, en consecuencia, para entregar y recibir los derechos y obligaciones esenciales de la vida conyugal, disponiendo así libre y soberanamente de

52. Cf. Instr. *Dignitas Connubii*, art. 209, § 1 y § 2, 2°.

53. Cf. can. 1574 (C.C.E.O 1255).

54. Cf. can. 1577 § 1 (C.C.E.O 1258, con técnica mejorada).

su persona mediante el "*actus voluntatis, quo vir et mulier foedere irrevocabili sese mutuo tradunt et accipiunt ad constituendum matrimonium*"⁵⁵, es decir en orden a instaurar la alianza o "*totius vitae consortium indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum*"⁵⁶.

A estos efectos, la sentencia c. HUBER del 21 de junio de 2000⁵⁷, propone el *iter* siguiente:

1. Recibir la declaración de la parte actora, para que exponga al juez en qué basa su convicción de la nulidad de su matrimonio.
2. Recibir, a continuación la declaración de la parte convenida, que convivió con la actora y frecuentó cotidianamente su trato antes y después de las nupcias.
3. Oír después a los testigos, para comprobar si de sus declaraciones se puede inferir la existencia en el sujeto de alguna anomalía. Los testigos han de limitarse a narrar los hechos, sin hacer juicios sobre los mismos⁵⁸.
4. Designar perito a quien goza de reconocido prestigio de idoneidad, que destaque por su experiencia en el ejercicio de su ciencia y arte, y que sea reconocido como persona religiosa y honesta. En las causas sobre grave defecto de discreción de juicio, el perito debe informar al juez acerca de la naturaleza y grado de severidad del aducido defecto y acerca de su efecto en la facultad electiva del periciado, con relación a las graves decisiones que debía tomar y, en concreto, con relación a las nupcias.

No se concluya con facilidad, sin embargo, que el juicio de proporcionalidad es el resultado de la *convicción subjetiva* de los jueces ante el caso singular que examinan⁵⁹. En efecto, si bien es verdad que la eventual se-

55. Can. 1057 § 2 (C.C.E.O. 817 § 1).

56. Can. 1055 § 1 (Substancialmente C.C.E.O. 776 § 1).

57. c. HUBER, Prot. N. 17641 Sent 72/00 n.9, en I.E. XV (2003/1), p. 134.

58. Podemos agregar que, por eso, no importan las *conjeturas* que los testigos formulen acerca de los hechos que percibieron por sus sentidos; mucho menos pueden ser tenidas en cuenta las *conjeturas* de los testigos acerca de hechos que conocen de manera indirecta, por habérselos referido otras personas, incluyendo a las partes.

59. The judge may not pass sentence in favor of the nullity of a marriage if he has not first acquired the moral certainty of the existence of this nullity; probability alone is not

verdad clínica del trastorno psíquico no debe ser confundida con la gravedad del defecto de discreción, no es menos cierto que la seriedad de los derechos y deberes del matrimonio (a cuya entrega y aceptación –no lo olvidemos– inclina la naturaleza a través del pacto conyugal), reclama una correlativa gravedad en el defecto de la estructura psíquica del sujeto, más precisamente en su dimensión de psicopatología.

De ahí la exigencia ineludible la presencia de una “seria forma de anomalía” indicada por el Legislador, para poder sostener la existencia de la incapacidad consensual. Con esa directiva, quedó consolidada la línea jurisprudencial ya presente en sentencias rotales precedentes, desde tiempos muy anteriores.

Por ejemplo, una decisión rotal de 1931 ya decía

“Neque ad excludendam libertatem satis est ostendere hominem infirmitate aliqua mentis laborare, sed probare oportet consensum, attenta gravitate morbi, præstare haud potuisse”.

c. MASSIMI, 20 de noviembre de 1931, RRD XXIII, pág. 464.

En la década del setenta:

“In causis matrimonialis de invaliditate consensus ob quadam mentis conditionem, graviter morbosam... haud necesse est un perspicue definiatur species ultima morbis mentalis que nupturiens laborat, dummodo de ipsa gravis mentis perturbatione morbosa plane constat”.

c. ANNÉ, 30 de marzo de 1971, RRD LXIII, pág. 220.

sufficient to decide a case (cf. *ibid.* [Address to the Roman Rota, February 5, 1987], N° 6; Canon 1608). Moral certainty - which is not just probability or subjective conviction - “is characterized on the positive side by the exclusion of well-founded or reasonable doubt. On the negative side, it does admit the absolute possibility of the contrary and in this it differs from absolute certainty” (Pius XII, Address to the Roman Rota, October 1, 1942, N° 1). Moral certainty proceeds from a multitude of indications and demonstrations which, taken separately, may not be decisive, but which taken together can exclude any reasonable doubt. If the judge cannot reach moral certainty in the canonical trial, he must find in favor of the validity of the matrimonial bond (cf. Canon 1608, 3 and 4): marriage enjoys the favor of the law.” JUAN PABLO II, *Discurso* a obispos de los Estados Unidos, 17-X-1998, cit.

"Incapacitas ex gravi anomalia oritur vel psychica vel sexualis".

c. PINTO, 28 de octubre de 1976, RRD LXVIII, pág. 387.

"[Perturbationes animi] cum certae tamen sint et graviores... in moralem certitudinem de irritato matrimonio ducere queunt".

c. SERRANO, 4 de marzo de 1977, RRD LXIX, pág. 81.

"Iuxta probatam N.F. iurisprudentiam solummodo gravem psychopatiam praepedire [potest] discretionem iudicii matrimonio proportionatam"

c. DI FELICE, 14 de marzo de 1979, RRD LXXI, pág. 97.

Las sentencias que recogieron este principio se multiplicaron en la década del ochenta. Entre otras, de ello son ejemplo c. STANKIEWICZ, 11-III-1980 (RDD LXXII, p.170); c. PARISELLA, 27-11-1980 (RRD LXXII, p.740); c. BRUNO, 18-IV-1980 (RRD LXII, p.275); c. POMPEDDA, 25-XI-1980 (RDD LXXII, p. 732); c. EGAN, 12-I-1984, (RRD LXXVI, p.3); c. AGUSTONI, 28-II-1984, n.10 (RRD LXXVI, p. 130); c. STANKIEWICZ 22-III-1984 (RRD LXXVI, págs. 175-176); c. DAVINO, 20-III-1985, n.3c (RRD, LXXVII, p. 181); c. POMPEDDA, 16-XII-1985 (RDD LXXVII, p. 586); c. DI FELICE, 8-XI-1986, n.3 (RRD LXXVIII, p. 599).

La exigencia normativa de que el defecto de discreción de juicio sólo tenga fuerza invalidante cuando es *grave* permite que contraigan matrimonio válido los rudos y débiles de mente y aquellas personas que se ven afectadas por leves patologías o deficiencias anímicas (Cf. c. STANKIEWICZ, 28-V-1991, RRD, LXXXIII, p. 346, n.7; c. BRUNO, RRD, LXXXII, p. 254, n.4; c. PALESTRO, RRD, LXXXI, p.448, n.5).

Desde luego, aun con lo expuesto, no se eliminan las dificultades que la determinación de la gravedad invalidante puede llegar a presentar en un caso concreto. Sigue siendo arduo el establecer ya la existencia o no del juicio mínimamente crítico acerca de los derechos y deberes esenciales del matrimonio, ya la presencia o la ausencia de un mínimo de voluntad y deliberación, es decir de un mínimo de libertad interna o de elección.

Como dijimos, no es función del perito expedirse acerca de la capacidad de la persona examinada, ni el juez debe interrogarlo sobre el punto. Su dictamen debe limitarse a establecer la existencia, naturaleza, origen, severidad, antigüedad, evolución, pronóstico, etc. de la eventual perturbación en las facultades del sujeto.

Por no ser función del perito expedirse acerca de la capacidad canónica de la persona, hay que rechazar como contrarias a la norma del canon 1564⁶⁰ (C.C.E.O 1245) preguntas sobre “rasgos de personalidad” o “rasgos de carácter” que en ciertas oportunidades se observan en los interrogatorios para los peritos. Deben ser absolutamente excluidas también preguntas sugerentes de este o similar tenor: “¿Sus características incidían tanto en la persona (o en la relación interpersonal) que afectaron en su esencia la vida conyugal?, o bien “¿Su personalidad le permitía establecer una relación afectiva sana y profunda?”.

Tarea del juez será examinar críticamente la prueba recogida de acuerdo con lo que establecen los cans. 1572 (C.C.E.O 1253), 1574 (C.C.E.O. 1255), 1577 (cf. C.C.E.O. 1258), 1578 (cf. C.C.E.O. 1259), 1579 (C.C.E.O. 1260) y concordantes, sin limitarse simplemente a enunciar los testimonios y las conclusiones de los peritos. El dictamen pericial deberá ser integrado al resto de la prueba y el conjunto relacionado con la discreción de juicio necesaria para el consentimiento válido, determinando así la relevancia jurídica de la totalidad de la prueba recogida. No parece de gran utilidad que los jueces, al dictar sentencia, se explayen en consideraciones eruditas sobre cuestiones psicológicas o psiquiátricas o en clasificaciones de trastornos mentales que se pueden encontrar en la literatura especializada.

El art. 212 de la Instr. *Dignitas Connubii*, establece al respecto:

“§ 1. Iudex non peritorum tantum conclusiones, etsi concordantes, sed cetera quoque causae adiuncta attente perpendat (can 1579, § 1).

§ 2. Cum reddit rationes decidendi, exprimere debet quibus motus argumentis peritorum conclusiones aut admiserit aut reiecerit (can. 1579, § 2).”

60. 1564 Interrogationes breves sunt, interrogandi captui accommodatae, non plura simul complectentes, non captiosae, non subdolae, non suggerentes responsionem, remotae a cuiusvis offensione et pertinentes ad causam quae agitur (C.C.E.O 1245).

Lo que se espera del juez, por tanto, es una valoración crítica del conjunto de la prueba. El juez no debe, pues, limitarse a ordenar y clasificar sus diversos elementos recogidos, como si todos ellos gozaran de un valor equivalente. La del juez es una operación de carácter intelectual mediante la cual han de ser prudentemente ponderados esos elementos probatorios reunidos durante el proceso, operación que da lugar a un juicio razonable y cierto, objetivamente fundado en las actuaciones.

Mons. J. HUBER hace una consideración metodológica interesante y aguda en la sentencia del 21 de junio de 2000. Recuerda que, en esta tarea, no es legítimo proceder por vía *deductiva*, proponiendo como premisa mayor la “inmadurez psico-afectiva de las partes”, y como premisa menor que dicha “inmadurez” afectaba su recto ejercicio de la facultad crítica. Porque, con ese planteamiento, una y sólo una conclusión ineludible se impone: las partes padecían un grave defecto de discreción de juicio.

Al contrario, es preciso proceder por vía *inductiva*, es decir a partir de los hechos ciertos y jurídicamente probados. En el caso concreto de ese proceso ante la Rota romana, los hechos ponían de manifiesto que los esposos habían obrado razonablemente, con ponderación tanto de los motivos que los llevaban a celebrar su matrimonio cuanto de los motivos que los disuadían de hacerlo. Por eso, el turno rotal juzgó que la decisión de celebrar el matrimonio fue efecto de la cooperación de las facultades superiores, en lo que consiste la discreción de juicio⁶¹.

61. c. HUBER, Prot. N. 17641 Sent 72/00 n.18, en I.E. XV (2003/1), p. 140: “Actoris Patronus defendit partes tempore nuptiarum ob immaturitatem psycho-affectivam incapaces fuisse efformandi iudicii pratico-practici. Scribit quidem: «Partes tempore coniugii immaturitate psycho-affectiva laborabant, quæ eis sufficiens et rectum exercitium facultatis criticæ præpediebat». Et sic advocatus sequentem syllogismus constituit: immaturitas psycho-affectiva secum fert limitationem libertatis. Partes tempore nuptiarum immaturæ erant. Erga illæ defectum libertatis laboraverunt. Nemo est, quin videat Patronum via deductiva processisse. Procedendum autem est via inductiva, id est ex factis certis et iuridice probatis. Facta tamen ostendunt partes vita durante plures decisiones deliberatas tulisse. Etiam earum electio matrimonii celebrandi erat fructus ponderationis motivorum. Ipsi motiva, quæ pro matrimonio ineundo suaserunt, cum motivis, quæ coniugium dissuaserunt, contulerunt. Ergo electio matrimonii ineundi fuit effectus cooperationis facultatum superiorum, in qua consistit discretio iudicii”.

CONCLUSIONES

El texto del canon 1095, inexistente en la legislación anterior a 1983 recogió y formuló en términos suficientemente adecuados los aportes de la doctrina y la jurisprudencia en décadas anteriores. La letra de sus tres apartados se ha visto enriquecida en los años siguientes con una renovada jurisprudencia rotal y decisivas intervenciones del Supremo Legislador, principalmente (aunque no exclusivamente) en sus *Discursos* al Tribunal de la Rota romana al inicio del año judicial.

El estudio tanto del contenido de las intervenciones pontificias cuanto de la jurisprudencia rotal resulta imprescindible para la recta tarea judicial en los tribunales de la Iglesia.

No parece sabio, ni que dé lugar a una mayor operatividad la introducción de conceptos poco precisos que se aparten de los que el legislador quiso emplear para establecer en términos claros las causales de incapacidad consensual. Al contrario, introducir conceptos tomados de otras ciencias diversas de la canónica puede llevar con facilidad a equívocos metodológicos y éstos, a su vez, a evaporar el principio de la indisolubilidad como bien del matrimonio.

En el Derecho matrimonial canónico, la *discretio iudicii* o *discretio iudicii proportionata* indica la medida de señorío sobre sí mismo, de autoposesión y de autogobierno que permite a alguien decidir coparticipar la dimensión conyugal de su persona con otra persona naturalmente complementaria, dando así inicio a la co-biografía que llamamos matrimonio.

La discreción de juicio es, en general, una expresión existencial del proceso de desarrollo vital de un ser humano en sus dimensiones física, espiritual y afectiva. Es un proceso llamado a alcanzar su plenitud en la persona normal mayor de edad, por lo general al final de su existencia terrena. Se adquiere, pues, en la persona normal paulatinamente, por etapas, con el paso del tiempo.

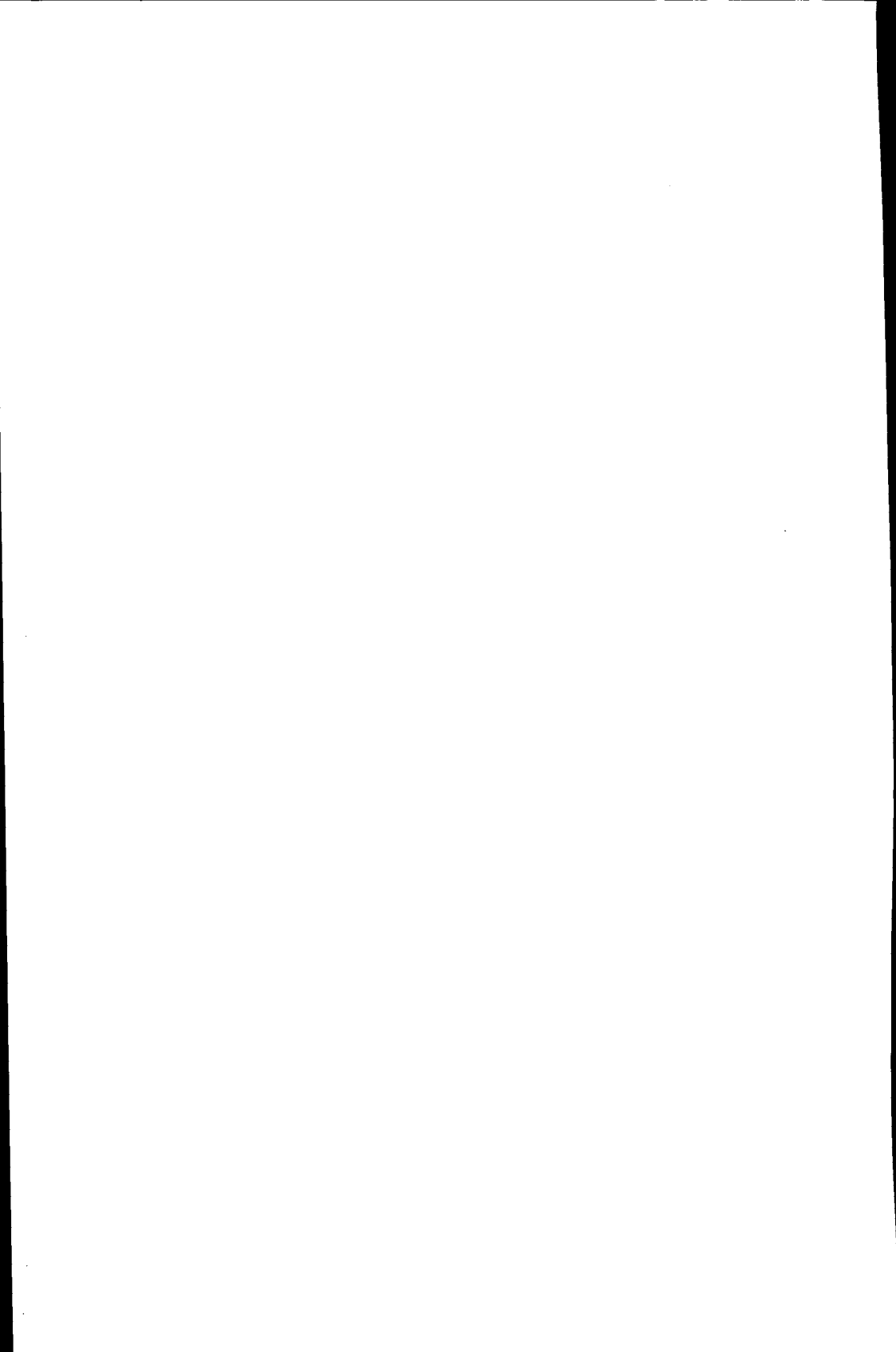
En cambio, la discreción de juicio que se requiere para la celebración válida del matrimonio es la de un grado compatible con el desarrollo psicoafectivo alcanzado por la persona núbil. Hay que presumirla existente en la persona mayor de edad y también en el menor al que la Conferencia de obispos del país le reconoce idoneidad para emitir un consentimiento matrimonial lícito, si bien la presunción puede quizás ser más fácil de abatir en este último caso que en el que está involucrado un mayor de edad. Con mayor motivo, será sencillo probar el defecto relevante de discreción de juicio en el menor púber que celebró el matrimonio con dispensa del impedimento de edad.

Lo que no admite grados es la capacidad consensual. Siempre, como es obvio, será preciso examinar con atención las circunstancias socioculturales del pueblo al que pertenece el interesado.

La incapacidad es causada no por cualquier defecto de discreción de juicio sino por su defecto *grave*. Sobre todo, cuando se trata de una persona mayor de edad, el grave defecto de discreción de juicio sólo puede tener su origen en una severa perturbación de las facultades psíquicas, que suele recibir la denominación de “seria anomalía de las facultades de entender y/o de querer”. Salvo excepciones que deben ser admitidas con carácter restrictivo, la presencia de esa “seria anomalía” sólo puede ser diagnosticada en el proceso por medio del auxilio de exámenes periciales llevados a cabo a la luz de la antropología cristiana. El defecto de discreción de juicio puede ser leve, moderado o grave. Pero sólo causa la incapacidad cuando es grave. No basta un defecto leve o moderado. Sin embargo, cuando el defecto causa la incapacidad, la causa sin más. El sujeto no puede tener más o menos capacidad para el consentimiento válido: es capaz o es incapaz, sin que haya un *tertium quid*.

Vale la pena hacer eco a P. BIANCHI cuando subraya que, en materia tan seria y que suele tener tantas consecuencias en la vida de las personas, cual es la valoración de la capacidad matrimonial de un sujeto determinado, es muy conveniente que el juez se valga de los parámetros que sean más objetivos y verificables. Eso no significa que el juez deba limitarse a valorar categorías abstractas o que no deba tener en cuenta las circunstancias concretas de la causa que examina. Pero sí significa que el juez debe evitar que su tarea se convierta en algo así como un procedimiento administrativo llevado adelante según criterios de conveniencia o de oportunidad, que no deberían tener incidencia en un proceso sobre la verdad del estado de las personas⁶².

62. Cf. P. BIANCHI, “Il difetto de discrezione di giudizio circa i diritti e doveri essenziali del matrimonio”, en *L’Incapacità di intendere e di volere nel Diritto matrimoniale canonico* (can. 1095 nn. 1-2), Lib. Ed. Vat. Città del Vaticano 2000, p. 135.



NOTAS

LA HOMOSEXUALIDAD Y EL ORDEN SAGRADO

Ariel D. BUSO

SUMARIO: I. La formación de los sacerdotes y la homosexualidad. II. La cuestión de la formación afectiva. III. ¿Homosexualidad transitoria? IV. La idoneidad de los candidatos al sacerdocio. V. El consejo de órdenes. VI. El candidato mismo.

Un breve documento emanado recientemente de la Congregación para la Educación Católica afirma que “si un candidato (al sacerdocio) practica la homosexualidad o presenta tendencias homosexuales profundamente arraigadas, su director espiritual, así como su confesor, tienen el deber de disuadirlo en conciencia de seguir adelante hacia su ordenación”.

El documento va dirigido en primer lugar a los Obispos, quienes son los primeros y principales responsables de la admisión y formación del clero¹, a los Superiores Mayores de Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica², luego a los rectores del seminario y a los formadores en general³.

1. Cf. cán. 233; 241 § 1; 259.

2. Cf. cán. 641; 642; 735 § 2.

3. El documento se llama “Instrucción sobre los criterios de discernimiento vocacional en relación con las personas de tendencias homosexuales antes de su admisión al seminario y a las órdenes sagradas”, publicada primeramente en *L'Osservatore Romano*, el 30 de noviembre de 2005, pág. 5. Está fechado el 4 de noviembre de 2005, memoria de San Carlos Borromeo, y lleva las firmas del Cardenal Zenon Grocholewski y del Arzobispo Michael Miller, Prefecto y Secretario respectivamente de la Congregación para la Educación Católica. Benedicto XVI la había aprobado el 31 de agosto de 2005.

I. LA FORMACIÓN DE LOS SACERDOTES Y LA HOMOSEXUALIDAD

La Congregación para la Educación Católica interviene, con este documento, en una materia compleja y delicadísima. La Iglesia tiene conciencia clara y precisa de la dificultad que encontró y encontrará siempre, al hablar de este particularísimo tema. La mentalidad actual tiende no solamente a terminar con las diferencias antropológicas y morales entre los actos hetero y homosexuales, sino que afirma a plena voz la permisión y la licitud de todos los actos de estos últimos. Se concluye así que la identidad sexual no es un dato de la naturaleza sino una opción cultural. El varón y la mujer no poseen el código impreso por la ley natural, sino que su idiosincrasia sexual depende de otros factores, incluso de las opciones personales.

En el DSM IV, en el capítulo dedicado a "Trastornos sexuales y de la identidad sexual", no aparece la homosexualidad como parafilia. Solamente se hace una referencia en oblicuo, al referirse a los trastornos de identidad sexual⁴, cuando en las características diagnósticas se dice que "el individuo se identifica, de un modo intenso persistente, con el otro sexo, lo cual constituye el deseo de ser, o la insistencia en que uno es, del otro sexo". Pero inmediatamente agrega "Deben existir también pruebas de malestar persistente por el sexo asignado o un sentido de inadecuación en el papel de su sexo". Ambas afirmaciones traducen a las claras que la aceptación de su condición no constituye desorden.

Algunos proponen el cambio de la palabra "sexo" por el de "género", para indicar de una "forma informe" no sólo al varón y a la mujer, sino a todo lo que comprende al hetero y al homosexual.

Las dificultades para la expresión del mensaje de la Congregación para la Educación Católica se hace mayor, si se tienen en cuenta algunos desórdenes en las comunidades católicas, protagonizadas por Obispos y sacerdotes acusados de pedofilia en los Estados Unidos. Los acontecimientos probados han sido escasos, pero la noticia creció como un reguero de pólvora y golpeó decididamente en los ambientes intra y extra eclesial.

Pero sería una conclusión equivocada sostener que la Instrucción se refiera únicamente a la Iglesia en los Estados Unidos de América. Si bien es cierto que las dificultades en ese país dejaron ver serios descuidos en la vigilancia y el discernimiento sobre la madurez afectiva de los candidatos al sacerdocio, sin embargo, el problema es de toda la Iglesia y de todos los tiempos.

4. Cf. F64.x [302,xx]

La Instrucción no afirma nada nuevo y no rompe la enseñanza del Magisterio pasado, próximo o remoto. La no admisibilidad de los homosexuales al sacerdocio fue criterio desde siempre, aunque el valor de esta afirmación no haya sido expresado en el mismo tono y, sobre todo, exigido especialmente entre las demás condiciones para la admisión al seminario, sin mención especial.

La Iglesia enseñó siempre que la homosexualidad debe ser considerada como un desorden de la vida afectiva y sexual. El resumen puede ser perfectamente conocido a través del Catecismo de Iglesia Católica, que trata la cuestión de la castidad y la homosexualidad en los números 2357-2359⁵.

Los actos homosexuales practicados por el clero, fueron siempre particularmente penados después de haber sido enunciados como delitos y pecados considerados distintos "*in speciae*". No pocas veces los Concilios y los Sínodos se refieren al mismo con algunas especiales formulaciones y condenas, a veces con denominación implícita y redactado en forma de generalidades⁶. Lo mismo puede decirse del "Manual para la formación de los clérigos", escrito por Pedro Lombardo⁷. Al respecto dice Dellaferrera: "La raíz de las disposiciones canónicas y seculares se encuentran en los inicios del mundo cristiano. Desde un primer momento la Iglesia se esforzó en la moralización del matrimonio y luchó denodadamente contra las faltas sexuales"⁸.

Por muchos años no se habla explícitamente del tema aunque, en la práctica, en la formación afectiva del candidato al sacerdocio, se la tuvo en cuenta particularmente, muchas veces con métodos no siempre educativos y efectivos.

5. Si bien existe una diferencia entre la primera versión de 1992 y la *editio typica* de 1997, la afirmación es clara (nº 2358). En el primer texto se habla de "tendencias homosexuales innatas", mientras que en el texto final se habla de "tendencias homosexuales profundamente radicadas". De éstas últimas es de la que habla la Instrucción. El cambio es significativo y favorece a las teorías más científicas acerca del origen y desarrollo de la homosexualidad.

6. Bastaría recordar, entre otros, a los Concilios provinciales de Elvira (Entre 303 y 306), Ancyra (314) y Paris (819). Además hacen referencia también los Concilios ecuménicos Lateranense III (1179) y Lateranense IV (1215) X 5.31.4. También el Decreto de Graciano en C. 32 q. 7 c. 11.

7. Alrededor de los años 1153-1155

8. N.C. DELLAFERRERA, *El Obispo, Juez: Algunas consideraciones acerca de la actuación del ordinario en los casos referidos en el c. 1395 § 2, AADC X (2003)* págs. 161-180.

En el siglo XX preconiliar es necesario recalcar las indicaciones que deja abierta el Código piobenedictino⁹ y la Instrucción de la Sagrada Congregación de Religiosos de 1961 sobre los candidatos al estado de perfección y al orden sagrado, dirigidos a sus moderadores y a ellos reservada¹⁰.

El Concilio Vaticano II no hace referencia explícita al problema como tampoco lo hace con otros referentes a la formación sacerdotal, en el Decreto *Optatam Totius*¹¹.

En el período postconciliar la Congregación para la Doctrina de la Fe emanó cuatro documentos acerca del problema de la homosexualidad, ya sea en relación con la cura pastoral como en relación con los proyectos de leyes sobre el reconocimiento legal de las personas del mismo sexo. De una manera o de otra todos tienen relación con el sacerdocio¹².

Después del Sínodo de los Obispos de 1990, dedicado totalmente a la formación de los sacerdotes, el Romano Pontífice Juan Pablo II, promulgó la Exhortación Apostólica *Pastore Dabo Vobis*¹³, dirigida al episcopado, al clero y a todos los fieles. Allí con delicada pluma se refiere a la formación afectiva y a la educación a la sexualidad¹⁴.

La preocupación de la Iglesia por la formación de su clero no queda reducida a esta ámbito de la vida sacerdotal, sino que deberá completárselo con todos los demás que, de uno u otro modo, constituirán posteriormente

9. "Deben ser expulsados del Seminario los díscolos, los incorregibles, los sediciosos, los que por sus costumbres y por su índole no sean considerados idóneos para el estado eclesiástico; e igualmente lo que aprovechan tan poco en los estudios que no dan esperanzas de llegar a adquirir la suficiente ciencia; pero sobre todo se expulsará al instante a quien hayan delinquido contra la fe o las buenas costumbres" (Can.1371 del CIC'17).

10. Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN DE RELIGIOSOS, "*Instructio de candidatis ad statum perfectionis et ad sacros ordines sedulo de ligendis et instituendis. Moderatoribus reservata*", del 2 de febrero de 1961, *Leges Ecclesiae*, n° 2962 págs. 4144-4159.

11. Dec. *Optatam Totius*, del 28 de octubre de 1965 (AAS 58 (1966) págs. 713-727).

12. Cf. Congregación para la Doctrina de la Fe: Declaración *Persona Humana*, sobre algunas cuestiones de ética sexual, del 29 de diciembre de 1975 (AAS 68 (1976) págs. 77-96); "*Homosexualitatis problema*", a todos los Obispos de la Iglesia Católica sobre el cuidado pastoral de las personas homosexuales, del 1 de octubre de 1986 (AAS 79 (1987) págs. 543-554); "Algunas consideraciones concernientes a la no discriminación de las personas homosexuales", del 23 de julio de 1992 (EV 13 (1995) nn 1868-1889 págs. 992-997); "Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de los mismos entre personas homosexuales", del 3 de junio de 2003 (AAS 96 (2004) págs. 41-49).

13. Del 25 de marzo de 1992 (AAS 84 (1992) 714-718).

14. Cf. n° 44.

la vida clerical¹⁵. La Instrucción nombra a veinte documentos sobre la formación filosófica cultural, teológica y moral del clero, publicados entre 1970 y 1999¹⁶.

II. LA CUESTIÓN DE LA FORMACIÓN AFECTIVA

Todo lo que las normas eclesiásticas determinan con respecto al deber de observar el celibato y una castidad perfecta por parte de los clérigos, responde al programa de la relación íntima y personalísima con Dios, con que se pretende amarlo mediante una vida dedicada total y exclusiva a El. Por más que la dimensión canónica determine con muchos detalles el cuidado de este invalorable don, si Dios no es el único amor y no ofrece al ministro sacro una misteriosa atracción, los cánones serán siempre letra muerta.

15. Cf. cán. 273-289

16. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, *Ratio Fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, del 6 de enero de 1970 (AAS 62 (1970) págs. 321-384); edición nueva, del 19 de marzo de 1985 (EV S 1 nn. 918-1072 págs. 840-975); *Carta Circular sobre la enseñanza de la Filosofía en los Seminarios* (20 de enero de 1972); *Orientaciones para la educación en el celibato sacerdotal* (del 11 de abril de 1974); *Carta Circular sobre la enseñanza del Derecho Canónico para los aspirantes al sacerdocio del 2 de abril de 1975* (EV 5 nn. 1221-1242 pp 750-761); *La formación teológica de los futuros sacerdotes*, del 22 de febrero 1976 (EV 5 nn 1766-1911 pp 1169-1221); *Epistula circularis de formatione vocationarum adularum*, 14 de julio de 1976 (EV 5 nn 2097-2108 pp 1372-1387); *Carta Circular sobre algunos aspectos más urgentes de la formación espiritual en los Seminarios*, del 6 de enero de 1980 (EV 7 nn 4590 pp 68-113); *Orientaciones educativas sobre el Amor Humano. Pautas de educación sexual*, del 1 de noviembre de 1983 (EV 9 nn 417-539 pp 420-456); *Carta Circular sobre la pastoral de la Movilidad Humana en la formación de los futuros sacerdotes*, del 25 de enero de 1985 (EV 10 nn. 524 p 815); *Orientaciones para la formación de los futuros sacerdotes para el uso de los estudios de la Comunicación Social*, 19 de marzo de 1986 (EV 10 nn 75-195 pp 58-116); *Carta Circular acerca de los estudios sobre las Iglesias Orientales*, 6 de enero de 1987 (EV 10 nn 1130-1274 pp 802-817); *Carta Circular sobre la Virgen María en la formación intelectual y espiritual*, 25 de marzo de 1988 (EV 11 nn 283-324 pp 214-232); *Orientaciones para el estudio y la enseñanza de la Doctrina Social de la Iglesia en la formación de los sacerdotes*, 30 de diciembre de 1988 (EV 11 nn. 1901-2109 págs. 1244-1326); *Instrucción sobre el estudio de los Padres de la Iglesia en la formación sacerdotal*, 10 de noviembre de 1989 (AAS 82 (1990) pp 607-636); *Directorio sobre la preparación de los Formadores en los Seminarios*, 4 de noviembre de 1993 (EV 13 nn. 3151-3284 pp 1734-1775); *Directorio sobre la formación de los seminaristas acerca de los problemas relativos al matrimonio y a la familia*, 19 de marzo de 1995 EV 14 nn 2100-2165 pp 1184-1204); *Instrucción a las Conferencias Episcopales sobre la admisión al Seminario de candidatos provenientes de otros seminarios o familias religiosas*, 1 de mayo de 1998 (EV S3 nn.865-940 págs.497-533).

El único horizonte en que resulta posible situar el camino del celibato y la vida afectiva del clérigo es el del Amor. El celibato y la castidad perfecta no son la huida de una realidad hostil o considerada difícil o engañosa; ni siquiera es una elección que tenga como objetivo primario la eficacia apostólica, sino que es un camino privilegiado para llegar al Amor. Dios se presenta como el Amor que atrae hacia sí todo el ser y toda la existencia del clérigo; atrae todas las pasiones hasta las más ocultas y profundas. En esta vocación Dios se convierte en el único por completo, donde otro amor humano queda excluido cuando se lo trata de absolutizar. Le será posible así amar a muchas personas, pero deberá considerar el enamoramiento de Una sola. Se puede tener muchos amigos y muchos hermanos, pero sólo un esposo. En este sentido el Amor en el celibato es exclusivo¹⁷.

La elección del celibato y la castidad perfecta, en nuestro mundo fuertemente erotizado, puede convertirse en una realidad inquietante y provocadora. Muchos contemporáneos desearían hacer una liquidación drástica del celibato y de la virginidad, sobre todo de ésta última. Una corriente vulgarizadora de la teoría psicoanalítica lo considera como la sublimación o una aplicación desviada del instinto sexual; para otros hay exigencias que por más que lo niegue el celibatario deberá satisfacer de otras formas. Y en todo esto hay también algo de razón, porque únicamente amando a Dios se orientan los impulsos y las fuerzas hacia su verdadero y único destino.

Pero para ello el corazón, el interior del clérigo celibatario, debe ser purificado. La purificación del corazón es el arte de amar a Dios con "todo el corazón"; es el punto de llegada de una vida de ascesis; es un conjunto de medios para desalojar el corazón de lo que no es Dios. Al igual que todo amor verdadero, el Amor a Dios no es cosa fácil. Está hecho de largas ausencias, de deseos, de silencios, de continuas purificaciones de una sensibilidad que está hecha para las cosas tangibles, visibles, para amores humanos. Por eso no se debe partir de una visión ingenua o romántica. El corazón del hombre suele ser el abrigo de todo desorden, lo mismo que de cualquier audacia; puede llegar a ser un enemigo despótico e ingobernable, porque el corazón humano no es naturalmente puro y debe ser purificado, a veces dolorosamente. La mirada pura y el corazón puro hacia donde apunta el celibato y la castidad perfecta se obtienen después de muchas "peregrinaciones".

17. Así debe entenderse cuando, en el *Cantar de los Cantares*, el hagiógrafo exclama: "Huerto eres cerrado, hermana mía, esposa, huerto cerrado, fuente sellada" (4,12).

La ascesis es vigilancia para seleccionar y discernir cuanto entra y se agita en el interior. No se consigue el celibato ni la virginidad sin una celosa custodia del corazón, especialmente en tiempos donde los *mass media* proponen como tipo de amor, únicamente a la pareja y en la que la propia omnipresente publicidad es a partir de sollicitaciones sexuales más o menos ocultas o manifiestas. Es preciso reaccionar lúcidamente ante estos montajes¹⁸.

La prueba más terrible, aunque inevitable, de la purificación del corazón para el celibato, es el desprendimiento del desbordante mediodía de las criaturas humanas. Es una noche de fidelidad heroica semejante muchas veces a un desierto. Muchos, por inexperiencia o por inconstancia, se extraviaron en esta noche. No entendieron el precio del Amor Divino o no supieron pagarlo.

La purificación del corazón nos introduce en la comunión con Dios que endereza y plasma toda la personalidad. Entonces, en el desierto de los amores humanos, aparece la intimidad con el Señor; en los desiertos de las purificaciones se descubre a Dios como plenitud.

El celibato es un don y al ser un don que viene de lo alto, busca necesariamente al donante. Por eso el celibato es también respuesta a ese don.

No siempre las dificultades que se encuentran en la realización de una vida célibe son señales de la falta de ese carisma. Nadie posee una predisposición natural para el celibato. El carisma no cambia automáticamente la naturaleza humana.

El don se acepta —el verbo aceptar es un verbo singularmente activo— y la certeza interior de que uno está llamado para eso, es un itinerario de sincera búsqueda de Dios y de su voluntad, es un camino guiado por pautas espirituales, por motivaciones de fe. Se escucha con bastante frecuencia en los procesos instructorios para la pérdida del estado clerical y la dispensa del celibato eclesiástico, la palabra “don” para justificar el “descompromiso”: “no he recibido ese don”, “me ha sido retirado el don”; “nunca tuve el don que creía tener”... Pero es necesario recordar que el celibato y la castidad perfecta, como toda semilla, es esparcido también en medio de piedras o entre espinas o a la orilla del camino o en terreno árido y sin fruto. Nunca se otorga un carisma que no imponga deberes que requieren disponibilidad y gran “temor”.

18. Muy ligeramente está dada la norma codicial en este sentido, pero es hasta donde el derecho puede llegar como custodia de un don interior: cf. can. 277 § 2.

El celibato, por último, posee como su fruto máspreciado, a la alegría. Pero no siempre es la alegría sensible, no siempre es satisfacción, no siempre es fácil llegada a puerto firme. Ni la alegría es patrimonio del que tiene sonrisa fácil, ni se expresa siempre por ella. A veces, los que abrazan el celibato tienen conciencia, desde el principio o no, de ser sucesores de los mártires porque existen momentos en que la alegría sensible no está explícitamente sobre el tapete.

Pero la presencia de un celibato alegre en la comunidad, vivida por su pastor, expresa un reajuste a la sobrevaloración del sexo, con el que están colaborando con buenos resultados muchos intereses. La alegría de hacer el camino en la purificación del corazón brota del corazón indiviso, habitando en un acogedor hogar interior. El celibato vivido con alegría es el único capaz de ser participativo y evangelizador. Un celibato ácido, resentido, "no digerido", no dice absolutamente nada y, a veces, grita lo contrario.

La ley canónica tiene necesidad de que el clérigo célibe conozca y acepte el don que recibió y los deberes que impone, porque la fecundidad del celibato no es otro que estar al servicio del Amor y de los hombres. El celibato vivido por amor y con amor se convierte en inevitable manifestación silenciosa y potente de la norma de todo apostolado en la Iglesia. Pero se deberá entender que es necesario transformarse serenamente a esa realidad donde Dios y el célibe cumplen roles adecuadamente activos.

Ahora bien, en la formación afectiva del candidato al sacerdocio, teniendo en cuenta estos prolegómenos ¿afecta o no el hecho de que el formando sea homosexual?

Nadie puede negar que, a lo largo de la historia de la Iglesia, muchos hombres y mujeres de la Iglesia, que han transmitido bondad de corazón y han sido fieles al ministerio, han podido bien ser homosexuales. Pero el documento se refiere a otra cuestión que va más allá de esta incuestionable verdad, porque presenta dos sólidas bases para acceder al sacerdocio, en este sentido: "la madurez afectiva" y "la paternidad espiritual".

Sin entrar en discusiones psicológicas profundas, es posible ver que por "madurez afectiva se entiende *"L'état des personnes ou des choses qui ont atteint leur complet développement"*. Por lo tanto, el contrario a la madurez, es un estado de la persona que no ha logrado alcanzar su mínima completitud en el plano del espíritu, ya sea del juicio, de la afectividad o de ambos"¹⁹.

19. N. PICARD, *L'imaturité et le consentement matrimonial*, en *Studia Canonica*, Vol. IX, n.1, (1975) 37.

La Instrucción supone que las personas con “tendencias homosexuales profundamente arraigadas” tienen tendencia hacia un comportamiento intrínsecamente malo desde el punto de vista moral. Y, de este modo, les costará mucho más observar la ley divina, y su comportamiento es objetivamente desordenado²⁰.

A este punto, implícita, pero claramente y sin ambages, el documento de la Congregación para la Educación Católica confirma la existencia de inmadurez en los homosexuales, más difícil de erradicar que en las personas heterosexuales. Entre las personas con “tendencia homosexuales profundamente arraigadas” se encuentran un cierto número de hombres y mujeres que, sin cometer “actos” de esa naturaleza, tienen un fuerte atractivo permanente al mismo sexo. Esto, a juicio del documento y, en concordancia con los anteriores, constituyen un desorden objetivamente malo. La educación de la afectividad de un sacerdote célibe, resultará así altamente dificultosa para el que tenga “homosexualidad arraigada”.

III. ¿HOMOSEXUALIDAD TRANSITORIA?

Para un mejor criterio de valoración, la Instrucción hace una diferencia acerca de la “arraigada tendencia” y la transitoriedad del fenómeno homosexual. Así reza la letra: “A la luz de tales enseñanzas este Dicasterio, de acuerdo con la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos, cree necesario afirmar con claridad que la Iglesia, respetando profundamente a las personas en cuestión, no puede admitir al Seminario y a las Órdenes Sagradas a quienes practican la homosexualidad, presentan tendencias homosexuales profundamente arraigadas o sostienen la así llamada cultura gay.

Dichas personas se encuentran, efectivamente, en una situación que obstaculiza gravemente una correcta relación con hombres y mujeres. De ningún modo pueden ignorarse las consecuencias negativas que se pueden derivar de la ordenación de personas con tendencias homosexuales profundamente arraigadas.

Si se tratase, en cambio, de tendencias homosexuales que fuesen sólo la expresión de un problema transitorio, como por ejemplo, el de una ado-

20. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Homosexualitatis problema*, op. cit. n° 3.

lescencia todavía no terminada, éstas deberán ser claramente superadas al menos tres años antes de la Ordenación diaconal”.

Ahora bien ¿existe la homosexualidad transitoria? Dejando de lado las circunstancias ocasionales que pudieran haber llevado a una homosexualidad sustitutiva, es muy difícil considerar que existan etapas de tendencias homosexuales en una persona heterosexual. Si, como sostienen la generalidad de los investigadores de este delicado tema, la tendencia sexual se forma (o se desforma) entre la primera infancia y la adolescencia, según distintas escuelas, resultará una ardua tarea encontrar excepciones en este sentido, para clasificarlas como transitorias.

Tal vez este punto de la transitoriedad podrá ser importante si se la tiene en cuenta en el contexto de los “seminarios menores y otras instituciones semejantes”²¹, donde viven y estudian muchachos de edad adolescente. Pero resultaría problemático considerar como “problema transitorio” de homosexualidad en un adulto porque, una de dos, o es por que ha cometido acto o actos homosexuales *a fortiori* o ocasional, y en este caso sería “homosexualidad sustitutiva”, o es porque su condición de homosexual ya está tipificada y convenida en su propia índole.

La importancia de la dirección espiritual y del discernimiento que deben hacer los responsables de formación es imprescindible en este rubro. Ellos serán quienes descubrirán primero (a veces antes que mismo el formando) de las tendencias sexuales de quienes les han sido confiados.

Más difícil aún es el control de la “superación clara” de ese problema transitorio “al menos 3 años antes de la ordenación diaconal”. El superior a cargo de los escrutinios deberá tener en cuenta todos y cada uno de la actividad del formando en todo el período de su formación sacerdotal y no solamente de estos últimos años.

Existen cinco escrutinios antes de recibir el presbiterado que se deberán tener en cuenta. Ya en la Carta Circular de 1997, la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos²², recordaba entre las pautas para preparar el informe de órdenes²³, que los candidatos deben tener “suficiente madurez afectiva y clara identidad sexual masculina”²⁴.

21. Cf. can. 234 § 1.

22. Carta Circular “*Los escrutinios acerca de la idoneidad de los candidatos*”, del 10 de noviembre de 1997 Comm. 30 (1998) págs. 50-59.

23. Cf. can. 1029.

24. Anexo V.

Esto clama la necesidad del cuidado integral de toda la formación a través de los años pasados en el seminario. La cantidad de años fijados por la Instrucción (tres) parece haber sido puesta para tener en cuenta una "vuelta" de alguna "ocasional prueba", pero no parece de fácil cumplimiento, porque es al menos infrecuente la existencia de "tendencias homosexuales transitorias" en la adultez, y porque, además, las constataciones en estos casos, serían particularmente detectadas en el fuero interno, sacramental o no.

IV. LA IDONEIDAD DE LOS CANDIDATOS AL SACERDOCIO

El tercer punto de la Instrucción trata sobre la idoneidad de los candidatos a las órdenes.

La formación seminarística y el modelo de sacerdote son dos realidades estrechamente ligadas entre sí. La formación misma no puede ser separada de la definición del rol, de la imagen del sacerdote, y de su modo de vivir dentro de la sociedad. La obra formativa, desarrollada en el seminario, mira a construir un sujeto que corresponda a la expectativa de la Iglesia y de la sociedad, y adquiera, a su vez, las características que son consideradas como esenciales. El seminario es concebido con relación al modelo de sacerdote que se quiere hacer.

De tal modo que la responsabilidad del Obispo diocesano o del Superior mayor competente es muy grande. A ellos corresponde someter a examen la idoneidad y la vocación del candidato para entrar al seminario²⁵. Los criterios enunciados en el Código de Derecho Canónico vigente habían sido sugeridos en el Decreto Conciliar *Optatam Totius*.

Es precisamente por este motivo, es decir por la delicadeza e importancia de la cuestión, que la misma viene remitida a la responsabilidad directa del Obispo o del Superior mayor, en cada caso. En esta competencia podrá ser ayudado por el rector del seminario, pero no podrá delegarle totalmente una función que el legislador confía a su personal acción. La selección de los candidatos al sacramento del orden es una de las actividades más importantes y decisivas en la vida de las Iglesias particulares. A nadie escapa que el acierto de los criterios elegidos, marca el carácter de los miembros de un presbiterio entero y de toda la Iglesia local, aún más allá de todos los requisitos aludidos por el derecho universal en forma genérica.

25. Cf. can. 241.

Para la selección concreta de los candidatos al orden y para su ordenación confluyen dos cánones. Por un lado el ya citado canon 241, que otorga al Obispo diocesano la exclusiva competencia y responsabilidad en la admisión de alumnos en el respectivo seminario mayor, y los cánones 1015 y 1016, que determinan que sea el Obispo propio quien confiera la ordenación.

La Congregación para la Educación Católica, extendió la Carta Circular *Ci permettiamo*, donde hace un llamado de atención sobre algunos problemas concernientes a la admisión al seminario de candidatos provenientes de otro seminario o de familias religiosas.

La praxis demuestra que la norma del canon, no es observada adecuadamente en no pocas ocasiones: "No faltan numerosos Obispos y rectores de seminarios, que aceptan muy fácilmente en los seminarios, a seminaristas salidos de otros seminarios, sin solicitar al Ordinario *a quo* los informes acerca de las cualidades espirituales, humanas, intelectuales de tal candidato, y de las causas por las cuales han abandonado la institución"²⁶.

También les compete a los demás responsables de la formación, el Rector, los Directores espirituales, los confesores y todos los que de una u otra manera deben tomar decisiones sobre la admisión de candidatos a las órdenes o sobre su salida del seminario²⁷.

Todos los responsables deberán tener en cuenta la normativa vigente que rige acerca de la homosexualidad y la admisión al Orden Sagrado, aún teniendo en cuenta que esta medida puede ser condenada, por una gran parte de la sociedad, como "discriminación". Concretamente se subraya este dato y se lo da como un hecho en anteriores documentos de la Santa Sede²⁸.

26. CONGREGACIÓN PARA LA EDUCACIÓN CATÓLICA, Carta Circular *Ci permettiamo* n. 950. EV 10 págs. 694-695. Dos decretos de la Sagrada Congregación de Seminarios y Universidades, el *Consilii initis*, del 25-VII-1941 y el *Sollemne habet*, del 12-VII-1957, regulaban la presente situación entre otros requisitos, obligando a acudir a la Santa Sede para admitir a un ex seminarista. Ante una consulta de la entonces Sagrada Congregación para la Educación Católica a la Secretaría de Estado, ésta responde que los decretos aún rigen. Era el 23-III-1976 (Cf. *Comm*, 8/1976) pág. 138). Sin embargo, al ser promulgado el CIC en 1983, esos decretos quedaron derogados; de otro modo no estaría prescripto el parágrafo 3 del can 241. Pero debe servir para recordar al Obispo *ad quem*, los matices particularmente delicados que la situación impone. El Obispo debe indagar sobre el motivo de la salida (Cf. *Ratio Fundamentalis* IS, 39), aunque sea su voluntad quien decida admitirlo o no.

27. Cf. cáns. 239 y 240.

28. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Homosexualitas problema*, n° 9.

La idoneidad de quien puede o no pertenecer al clero, corresponde a la Iglesia y no a los criterios sociológicos de grupos de presión. El orden sagrado es uno de los siete sacramentos instituidos por Cristo y corresponde a los Apóstoles de todos los tiempos sopesar y reglar los requisitos para acercarse a ellos²⁹.

Por todo ello “el sólo deseo de llegar a ser sacerdote no es suficiente y no existe un derecho a recibir el orden sagrado”. Esta afirmación, en la 3ª parte del documento, no deja lugar a la aplicación de ningún término discriminatorio a esta norma, la cual deriva de una consideración teológica previa: cada carisma es otorgado por Dios para el *bonum animarum in Ecclesia* y cada bautizado lo recibe, más que para su propia santificación, para la edificación del Cuerpo de Cristo. La Iglesia es quien, por mandato de Cristo, discierne el don, el carisma. De este modo dice bien la Instrucción cuando afirma: “Dos son los aspectos inseparables de toda vocación sacerdotal: el don gratuito de Dios y la libertad responsable del hombre. La vocación es un don de la gracia divina, recibido a través de la Iglesia, en la Iglesia y para el servicio de Dios, el hombre se ofrece libremente a El en el amor. El solo deseo de llegar a ser sacerdote no es suficiente y no existe un derecho de recibir la Sagrada Ordenación. Compete a la Iglesia, responsable de establecer los requisitos necesarios para la recepción de los sacramentos instituidos por Cristo, discernir la idoneidad de quien desea entrar en el seminario, acompañado durante los años de la formación y llamado a las sagradas órdenes, si lo juzga dotado de las cualidades requeridas”.

A este punto, no puede negársele a la Iglesia institución, el derecho y la libertad a establecer requisitos para tan trascendente designio, máxime si no se le niega a otra institución humana establecer requisitos para pertenecer a ella; basta pensar en las consideraciones para entrar en las fuerzas armadas, en un determinado trabajo y hasta en un concurso.

Las críticas de los grupos de presión siempre fueron utilizadas como comienzo de una práctica. La fuerza de una minoría es el uso constante y permanente de su presión en la opinión pública. Las minorías consiguen derechos, aún los que no les corresponde, con el *pushing* sin tregua, tanto en la legislación como en la información masiva. La acusación de “discriminación” por parte de los grupos activistas en pro del reconocimiento legal de la homosexualidad, no excluye a la Iglesia que está inmersa en la generali-

29. Cf. can. 841.

dad de la ley. Así se lee en anteriores documentos de la Santa Sede: "Una de las tácticas usadas... es la de afirmar, con tonos de protesta, que cualquier crítica o reserva frente a personas homosexuales, de sus actividades o de su estilo de vida, es simplemente una forma injusta de discriminación"³⁰.

Es oportuno agregar que, ante esta situación, se debe solicitar que no se discrimine a la valoración que la Iglesia hace de la misma sexualidad humana. La importancia teológica en la antropología que los textos Magisteriales ofrecen de ella, subrayan la armoniosa importancia de su lugar en el contexto de Dios, del hombre y del mundo. En efecto, en una sociedad donde ha establecido una pansexualidad exaltada y desinhibida, donde sexo y genitalidad se confunden, más aún, donde *ágape* y genitalidad pretenden identificarse, que la Iglesia predique el orden, en este sentido, debería agradecerse o al menos no ser discriminada ella misma por esto.

V. EL CONSEJO DE ÓRDENES

El Obispo o el Superior mayor deben expresar el juicio sobre la idoneidad del candidato al sacerdocio, en base al parecer de los formadores. La Carta Circular de la Congregación para el Culto Divino y la Disciplina de los Sacramentos sobre los escrutinios³¹, aconseja también otro organismo que ayuda a los que deben ejercer en prudencia el juicio definitivo, es el Consejo de ordenes y ministerios.

En algunas diócesis e institutos de vida consagrada, este Consejo ya existía aunque no en forma institucionalizada. Muchas veces el Obispo no solamente tenía en cuenta el parecer del Rector y de los otros responsables de la formación, sino que escuchaba el parecer del Vicario General, de los Vicarios Episcopales, de algunos párrocos, etc. A veces, la consulta sobre alguno que otro candidato, la realizaba o al Consejo episcopal o al Consejo presbiteral o al Colegio de consultores. En cualquiera de estos casos, no se trataba de un verdadero Consejo de ordenes y ministerios, tal como se encuentra redactado en el anexo III de la Carta Circular, sino un modo prudencial de realizar lo prescrito en el canon 1051,2°.

30. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, Carta *Homosexualitas problema*, op. cit. n° 9.

31. Esta Carta circular, se basa en el can. 1051, que, a su vez, posee antecedentes en la Instrucción *Quam ingens*, de la Sagrada Congregación de Religiones a los Obispos diocesanos, del 27 de diciembre de 1930. Análogamente se envió a los superiores mayores, con las debidas modificaciones, la *Quantum religiones*, del 31 de diciembre de 1931.

¿Quiénes lo integran? Dice la carta Circular: "Sacerdotes de experiencia, de sana doctrina y de probado criterio"³². Deben incluirse aquellos *ex officio* y *ratione munere*. No deben faltar entre sus integrantes, el Rector del seminario, los formadores (excluidos los directores espirituales, los moderadores de la vida espiritual y los confesores), algunos párrocos, el Vicario Episcopal o delegado episcopal para el clero si lo hubiera, el Vicario General. En cuanto al número, nada dice el documento y debe ser prudentemente valorado por el Obispo o superior, respecto a que se encuentren allí solamente las personas que pueden aportar su juicio y no dificultarla por el gran número de sus componentes.

El Consejo debe tener los integrantes fijos, nada se habla de agregar eventualmente a otros sacerdotes. Esto no significa que el Obispo o superior pueda consultar a quien crea necesario hacerlo, pero su juicio no debe incluirse dentro de los emitidos por el Consejo.

Los miembros deben ser sacerdotes, es decir Obispos o presbíteros. Por lo tanto ningún diácono, ni permanente ni transeúnte, ni por supuesto ningún laico, deberán formar parte de él.

La recomendación de crear el Consejo y del parecer del mismo, no será vinculante para el Obispo o superior competente, pero constituirá "un acto de alto valor moral y del cual no se puede prescindir, sino por motivos graves y muy bien fundados"³³. Esto indica el valor que debe darse al consentimiento del Consejo, debido a que se trata de un acto trascendente en el que ya el legislador universal pone algunos límites³⁴. La finalidad de toda esta constitución y actividad es que el superior eclesiástico, además de adquirir la certeza moral requerida, no deberá ya regirse por el simple voluntarismo o arbitrariedad.

Sobre la afectividad del candidato, el Consejo de órdenes y ministerios deberá tomar los mismos recaudos que los formadores del seminario, y aún más. Con frecuencia llegan informaciones no todas ciertas o creíbles, en gran partes. El juicio sobre este *quaesito* es demasiado importante para realizarlo sobre un "he escuchado decir", "me parece", etc. No sólo el derecho a la fama y a la intimidad del candidato así lo exigen, sino también el futuro de la Madre Iglesia, que está especialmente en juego.

32. Cf. anexo III n. 1.

33. Cf. Ib. n. 7.

34. Cf. can. 127 § 2, 2°.

Pero el Consejo de órdenes, de existir, es el último en responder la consulta del Obispo o del Superior Mayor. Su juicio debe ser preciso, fundado y final. No se pueden ordenar sacerdotes *sub conditione* o *ad cautelam* cuando se tienen dudas sobre este respecto.

VI. EL CANDIDATO MISMO

En la parte conclusiva de la Instrucción recomienda a “los Obispos, las Conferencias Episcopales y los Superiores mayores que vigilen para que las normas de esta Instrucción sean observadas fielmente para el bien de los candidatos mismos y para garantizar siempre a la Iglesia sacerdotes “idóneos”. En realidad, el primer responsable del discernimiento espiritual a los fines de recibir el sacerdocio, es el candidato mismo. A él le compete la adquisición de todas las virtudes y, para este fin, las especiales de sinceridad que debe tener para con Dios y sus hermanos, y de la lealtad frente al Absoluto, objeto de su fe personal.

“No se puede olvidar que el mismo aspirante al sacerdocio es también protagonista necesario e insustituible de su formación: toda formación –incluida la sacerdotal– es en definitiva una auto-formación. Nadie nos puede sustituir en la libertad responsable que tenemos cada uno como persona.

Ciertamente también el futuro sacerdote –él el primero– debe crecer en la conciencia de que el Protagonista por antonomasia de su formación es el Espíritu Santo, que, con el don de un corazón nuevo, configura y hace semejante a Jesucristo el buen Pastor; en este sentido, el aspirante fortalecerá de una manera más radical su libertad acogiendo la acción formativa del Espíritu. Pero acoger esta acción significa también, por parte del aspirante al sacerdocio, acoger las “mediaciones” humanas de las que el Espíritu Santo se sirve. Por esto la acción de los varios educadores resulta verdadera y plenamente eficaz sólo si el futuro sacerdote ofrece su colaboración personal, convencida y cordial”³⁵.

35. Ex. Apostólica, *Pastores Dabo Vobis*, del 25-III-1992 (AAS 84 (1992) págs. 677-681, n° 69).

PRESENTACIÓN DEL LIBRO DEL PBRO. DR. ARIEL D. BUSO “LA FIDELIDAD DEL APÓSTOL, VISIÓN CANÓNICA DEL SER Y EL OBRAR DEL CLÉRIGO”

Nelson C. DELLAFERRERA

SUMARIO: *1. Introducción. 2. Algunos presupuestos histórico-teológicos. 3. En el Derecho Canónico. 4. Un trabajo arduo. 5. Conclusión.*

1. INTRODUCCIÓN

Nunca podrá agotarse del todo la reflexión sobre el sacerdocio, teniendo en cuenta la relevancia que reviste para el fenómeno cristiano en todas sus acepciones. Ya la más antigua tradición ha llamado a Jesucristo, “sacerdote”¹. La evolución dogmática, la configuración ulterior de las diferentes Iglesias cristianas, la historia del cristianismo y el desarrollo teológico-canónico, son sólo algunos de los aspectos sobresalientes que subrayan la importancia de la “institución sacerdotal” y el estudio de la misma².

El papel del estudio sobre el sacerdocio comporta el recurso indispensable a la teología dogmática, la Exégesis de la Sagrada Escritura, la Historia de la Iglesia, la Liturgia y la Canonística.

Sea cual fuere el ángulo de visión, no puede ser obviado –sin el peso de la negligencia sobre las espaldas– el estudio madurado del conjunto de esas disciplinas y sus auxiliares.

1. Cf. Heb 4,14. También ver: I Pe y Apoc.

2. Al referirme a la realidad del sacerdocio, incluyo los tres grados del sacramento del Orden. Aunque, como sabemos, sólo el episcopado y el presbiterado –primero y segundo grado del orden, respectivamente– son configurados en el sacerdocio de Jesucristo. No así, el diaconado, tercer grado del sacramento del Orden sagrado.

Se trata del sacramento del orden, que, junto al sacramento del matrimonio, está al servicio de toda la Iglesia, Pueblo de Dios. Se trata de un "sacramento social". Fundamentalmente, el sacerdocio, mediante la misión y la ordenación, capacita al varón bautizado para el oficio de enseñar, de santificar y de regir, en nombre de Jesucristo, en quien ha sido constituido "sacerdote".

2. ALGUNOS PRESUPUESTOS HISTÓRICO-TEOLÓGICOS

La reflexión sobre el sacerdocio ha conocido en los últimos años un fuerte proceso de profundización. La realidad del sacerdocio, tal como fue caracterizada por el Concilio de Trento y, con un hondo sentido bíblico, renovada por el Concilio Vaticano II, conoce en nuestro tiempo, lo que podría delinearse como una "crisis". El nuevo marco espiritual diseñado por la novedad planteada en los escritos conciliares, ha puesto de manifiesto que la teología católica actual no ha podido responder acabadamente a la situación en que nos vemos aún inmersos: El gran número de los que han abandonado el sacerdocio y la creciente ausencia de vocaciones al sacerdocio ministerial, por nombrar los más evidentes. Sin embargo las posibles respuestas a estos cuestionamientos, no pueden esgrimirse sólo desde fundamentos teológicos³.

Ciertamente, el pensamiento teológico del Concilio Vaticano II, ha avanzado más allá de la reflexión del Concilio de Trento. Pero, es necesario ponerlo de manifiesto, todavía hoy no se ha superado sustancialmente el contexto tradicional cimentado en las directrices del tridentino. Por ello, se hace necesario realizar un recorrido histórico por el "terreno" de la institución sacerdotal en la Iglesia católica⁴.

Aparece en primer lugar, la oportuna observación de la terminología empleada. Para designar los ministerios que se suscitaban en la iglesia del primer siglo, se utilizó un vocabulario profano y no sacro. Marcando de este modo una ruptura con el sacerdocio cultural definido por la Ley mosaica. La carta a los Hebreos nos señala cómo Jesús sufrió a las afueras de las

3. Cf. JUAN PABLO II, Exhortación Apostólica Postsinodal *Pastores Dabo Vobis* [25.marzo.1992], nn. 6-7.

4. Para ampliar esta reflexión: Cf. J. AUER, *Los Sacramentos de la Iglesia*, Barcelona 1977, VII, 355-358.

puertas de la ciudad⁵. Así se explicita en el texto sagrado, el carácter simbólico del acontecimiento: la cruz ha rasgado el velo del templo, el altar se sitúa en medio del mundo. De esta forma, el nuevo sacrificio no es un hecho cultural del antiguo Israel, sino que se apoya en el Misterio Pascual como clave de interpretación⁶.

Por otra parte, desde la reflexión teológica, se trata de reconocer toda la novedad aportada por el Evangelio, sin descuidar la correcta observación de la unidad que existe entre la Nueva y la Antigua Alianza. Es propio del mensaje de Cristo y de su obra, ser al mismo tiempo, plenitud y cumplimiento de lo antiguo. En el centro del "nuevo anuncio", del "evangelio", está Jesucristo. La novedad no radica en nuevas ideas, la novedad es una "persona": Dios que, al hacerse hombre es hecho sacerdote. El Verbo eterno del Padre es "ungido" con la carne de la naturaleza humana.

Sin embargo, no podemos, ni corresponde a este lugar, desarrollar los aspectos que conforman una completa cristología. Pero sí puede afirmarse que el nervio fundamental es la concepción que Jesús tiene de sí mismo como "representante" de la autoridad misma de Dios en su propia existencia⁷.

La autoridad de Jesucristo le viene exclusivamente del Padre, y Él la transmite a los apóstoles, es decir a los que Él envía. Les entrega su potestad y su ministerio: "El que los recibe a ustedes me recibe a mí"⁸. También, el Señor se expresa con total claridad: "Sin mí, no pueden hacer nada"⁹. Es decir, con las solas fuerzas de la inteligencia y de la voluntad, ellos no pueden realizar todo lo que significa la acción apostólica. Nada de lo esencial al actuar del apóstol de Jesucristo es fruto de su capacidad y fuerzas personales. Es esta ausencia de "propia autonomía" lo que hace al enviado de Jesús, el cual, a su vez, es totalmente del Padre¹⁰.

5. Cfr. Heb 13,12-13.

6. La Iglesia católica aparecía a la Reforma del siglo XVI como la restauración del culto, sacrificio, sacerdocio y ley, de allí, como una negación de la "sola gracia" y de un retroceso de Cristo a Moisés. Por ello, Trento no tardó en responder, en un contexto claramente polémico, a partir de la unidad que existe en Jesucristo del sacerdocio y la eucaristía, sacrificio y víctima ofrecida. Cf. Concilio de Trento, Sess. XXII Cap. 2 [17.septiembre.1562]. Cfr. Dz 940 y ss.

7. En los evangelios, Jesucristo se manifiesta como Aquél que posee el mandato divino. Cf. Mt 7,29; Mc 1,27; Lc 20,2; 24,19.

8. Mt 10,40. Cf. Jn 13,20.

9. Jn 15,5.

10. Jn 5,19.30: "El Hijo, por sí mismo, no puede hacer nada".

De este modo, el envío apostólico continuado en el sacerdocio de la nueva Alianza, comporta la misma comunión con la misión de Cristo. Este servicio en el que el sacerdote es dado totalmente al otro, esta acción que lleva consigo dar lo que no proviene del sacerdote mismo, es lo que en el lenguaje de la Iglesia se llama "sacramento". Cuando se expresa el sacerdocio como sacramento, comprendemos precisamente que no se manifiestan principalmente las capacidades individuales, no se establecen las pautas que definen a un funcionario particularmente hábil, no se trata de definir un empleo en que, gracias a sus propias competencias el sujeto, y quienes lo rodean se sientan a gusto, o que simplemente pueda asegurarse su sustento y el progreso de su carrera, invirtiendo en ella toda su destreza.

Desde el lenguaje "sacramental", el sacerdocio significa "dar" lo que desde las propias fuerzas no puede darse, realizar algo que no depende de la propia virtud; significa estar en una misión y ser portador de lo que "otro" ha transmitido. Esta es una cuestión fundamental ya que nadie puede declararse sacerdote a sí mismo. Ni siquiera una comunidad puede convocar a uno de sus miembros para este oficio, por propia iniciativa. Lo que pertenece a Dios puede ser recibido solamente del sacramento, configurándose con aquella misión que ha sido recibida para ser instrumento de otro.

Si hemos sido creados trinitariamente, en el bautismo hemos sido consagrados trinitariamente, y en el sacerdocio hemos sido llamados para el servicio del Pueblo de Dios, trinitariamente. Esta unión al Señor permite, en el Señor y con el Señor, al hombre hacer lo que sólo el Señor puede hacer. Este es el núcleo de la estructura sacramental del sacerdocio que se deriva de Jesucristo, y aunque asume toda la "Historia de salvación", solamente puede explicarse desde el punto de vista cristológico. El ministerio sacramental en la Iglesia pone de manifiesto la novedad de Jesucristo y la conserva y transmite en el transitar de la historia¹¹.

Teniendo en cuenta la posibilidad de escudriñar sucintamente, como se ha intentado hacerlo aquí, la realidad del sacerdocio de la Nueva Alianza, exige que se aluda al menos a lo que es el centro de la experiencia del ministerio sacerdotal, es decir, el "lazo" personal con Cristo. Estamos en presencia de lo que debe ser el punto de partida y de llegada de toda preparación y ulterior formación en el sacerdocio. Sólo así será capaz, el ministro sagrado de "reunir en Cristo todas las cosas". De allí que el sacerdote de-

11. Cf. GALOT, *Theology of priesthood*, Washington 1984.

ba ser un hombre profundamente "religioso", un hombre de oración, de diálogo con el Padre y con los hermanos, quienes podrán contemplar el rostro del "único Sacerdote"¹².

3. EN EL DERECHO CANÓNICO

La teología conciliar acerca del sacerdocio plasmada en los grandes ejes planteados por la eclesiología de *Lumen Gentium* se cristalizó en *Optatum Totius, Presbiterorum Ordinis* y en *Christus Dominus*. En éstos, el Magisterio conciliar hace sentir su fuerza gravitacional. De hecho, las posteriores enseñanzas tanto de los Romanos Pontífices, como de los Dicasterios de la Curia Romana, no se han apartado de sus directrices¹³.

El pensamiento "sacerdotal", por decirlo de alguna manera, del Concilio Vaticano II, ha encontrado su cauce, en lenguaje *canónico* en el Código de Derecho Canónico, promulgado por el Santo Padre Juan Pablo II, mediante la Const. Apost. *Sacrae Disciplinae Leges*, el 25 de enero de 1983.

Aquí, me permito hacer un *excursus* para rendir un profundo y sentido homenaje de acción de gracias a este gran pontífice que, ante todo como sacerdote, ha guiado la barca de Pedro por más de veintiséis años. Si bien el apelativo de *magno* es reservado por la Sagrada Liturgia a los santos pastores ya canonizados y sólo en escasas oportunidades¹⁴, puedo decir que su legado es "grande" en verdad.

Continuando, debe afirmarse que la identidad, la vocación y la misión de los ministros ordenados, así como también el ordenamiento de sus deberes y la corrección a sus delitos, están presentes en todos los libros de la actual codificación. Sin embargo los temas que constituyen el fundamento de todo lo demás pueden ser reunidos en dos grandes grupos. Por una parte, aquél de los cánones que conforman los Títulos III y IV, *De los Ministros sagrados o*

12. Cf. J. RATZINGER, *La Iglesia, una comunidad siempre en camino*, Caracas 1991, 55-67.

13. Sólo deseo recordar aquí, a modo de ejemplo, entre otros, en la enseñanza de Pablo VI, *Pastorale Munus* [30.noviembre.1963], *Cum adnotae* [6.noviembre.1964], *Sacerdotalis Coelibatus* [24.junio.1967], *Ministeria quaedam* [15.agosto.1972]. De Juan Pablo II, menciono solamente *Pastores Dabo Vobis* [25.marzo.1992], *Pastores Gregis* [16.octubre.2003]. También, desde los organismos de la Curia Romana, la *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* [6.octubre.1970].

14. Retengo los nombres de San León I *Magno* [440-461], San Gregorio I *Magno* [590-604] y San Nicolás I *Magno* [858-867].

clérigos y *De las Prelaturas Personales*, respectivamente, de la Parte I, *De los Fieles cristianos* del Libro II, *Del Pueblo de Dios*, que van desde el canon 232 al canon 297. Y, por otra, del grupo que abarca del canon 1008 al canon 1054, correspondientes al Título VI, *Del Orden*, de la Parte I, *De los Sacramentos*, del Libro IV, *De la Función de santificar de la Iglesia*.

En estos cánones se encuentra, expresado con terminología técnica jurídica, lo que constituye la médula de lo que la Iglesia Católica latina, legisla para sus *clérigos* o ministros sacros¹⁵.

Aunque de hecho no pertenece estrictamente a los cánones a los que me he referido anteriormente. Me parece oportuno traer como ejemplo de la recepción de la “mente” conciliar, el canon 519. En este lugar se expresa el triple oficio de Cristo, “sacerdote, profeta y rey”, que el párroco ha sido llamado a ejercer bajo la autoridad del Obispo diocesano¹⁶. Al transcribir la letra del canon, resalto la destreza jurídica, la fidelidad a la fuente magisterial y la medida con que el Supremo Legislador, nos ha dejado una abigarrada síntesis teológico-canónica de lo que implica la tarea de aquel sacerdote a quien se le confía “una determinada comunidad de fieles constituida de modo estable en la Iglesia particular”¹⁷. Por ello, debe quedar claro que:

*“El párroco es el pastor propio de la parroquia que se le confía, y ejerce la cura pastoral de la comunidad que le está encomendada bajo la autoridad del Obispo diocesano en cuyo ministerio de Cristo ha sido llamado a participar, para que en esa misma comunidad cumpla las funciones de enseñar, santificar y regir, con la cooperación también de otros presbíteros o diáconos, y con la ayuda de fieles laicos, conforme a la norma del derecho”*¹⁸.

4. UN TRABAJO ARDUO

Ahora, focalizando el objetivo en la labor que se me ha encomendado, debo expresar que aquélla de presentar la obra que otro ha realizado, lle-

15. No me detengo en lo que se propone para las Iglesias católicas orientales. Cf. CCEO 90, es decir, el *Código de cánones de las iglesias orientales* promulgado por SS Juan Pablo II, el 18 de octubre de 1990, con la Const. Apost. *Sacri Canones*.

16. Cf. *Christus Dominus*, 30.

17. Cf. c. 515. Dejo al margen la cuestión acerca de la *potestad* del párroco.

18. C. 519.

va consigo un trabajo arduo y, también, un "doble riesgo". Por una parte, es imprescindible la fidelidad a la idea fundamental y al desarrollo de la misma por parte del autor y, por otra, la insustituible fidelidad para con el auditorio que merece, en la misma medida, que se le ofrezca la verdad acerca de lo que se piensa de la obra en cuestión. Esto comporta un trabajo que siempre es arduo. ¿Existe acaso otro modo de transmitir la "verdad"?

"La Fidelidad del Apóstol, visión canónica del ser y obrar del clérigo", publicada en dos tomos por el Pbro. Dr. Ariel David Busso, es el fruto del trabajo intelectual de quien viene enseñando ininterrumpidamente, en los claustros de la Universidad Católica Argentina *"Santa María de los Buenos Aires"* hace ya más de veinticinco años y en nuestra Facultad de Derecho Canónico *"Santo Toribio de Mogrovejo"*, más allá de la década, desde fundación de la misma.

El autor no necesita ser presentado, todos conocemos su valía. En cuanto a su libro, merece la pena pronunciar algunas palabras.

Al comenzar, es importante recordar que el autor es "sacerdote", por ello sin tener el carácter de una "autobiografía", las palabras que pueblan más de quinientas páginas en este libro, tienen un rasgo personal, que no puede ser dejado a un costado, en esta presentación.

La buena pluma del Padre Busso, aumenta el interés del lector a medida que avanza el recorrido temático propuesto por él, que va desde una exposición histórica de aquello que es esencial al sacramento del orden, la sagrada ordenación, los candidatos, y el tema –de ningún modo accesorio– de la formación de los futuros ministros y los responsables de la misma, que se constituyen en los temas sobresalientes del primer volumen. Para asumir, en el segundo tomo, la realidad de la formación permanente, el diaconado permanente –cuya recuperación en la Iglesia se debe al impulso del Concilio Vaticano II– para culminar en el novedoso apartado, en la actual legislación, que comportan las prelaturas personales.

Se va perfilando, a través del comentario a los cánones, la experiencia de quien se sabe obligado a ayudar, con prudencia, de palabra y de obra, para que sean preparados aquellos varones de edad madura que se sientan llamados a los sagrados ministerios¹⁹.

Ciertamente, el libro "está destinado especialmente a todos los estudiantes de las facultades eclesásticas, pero también a todos los que desean

19. Cf. c. 233 § 2.

conocer algo sobre la vida y el ministerio de los clérigos en la Iglesia y en el mundo”²⁰.

Es de remarcar que el autor ha sabido aglutinar dos modos de propuesta para los temas que trata. Se deja guiar por otros autores en no pocos pasajes, sin detrimento por otro lado de su aporte original. Es un libro que no sólo se deja leer, sino que traerá mucho fruto a sus lectores.

En ésta, como en anteriores publicaciones, el magisterio docente del Doctor Busso, hace traslúcida su capacidad para la “entrega”, más que de conceptos, de valores. Se trata pues, de una auténtica “tradición”.

5. CONCLUSIÓN

Lo que en verdad da sentido a la vida sacerdotal no es el éxito. Todo sacerdote sabe que para poder anunciar a Cristo con autoridad, debe aprender que su objetivo no pasa por construirse un futuro seguro, una vida interesante, una existencia cómoda. No se trata de autoafirmarse, dibujando un horizonte económicamente alentador, después de disfrutar de una comunidad de admiradores que escuchan el sonido de su propia elocuencia. Se trata de actuar, “con todo el corazón, con todas las fuerzas”²¹ a favor de otro; se trata de sembrar para que otro pueda cosechar²².

No podemos dejar de decir que todo lo anterior, está en profundo contraste, no sólo con la vida actual y nuestro modo de vivirla, sino también con el eje fundamental de nuestras aspiraciones naturales. Del mismo modo, es necesario repetir aquellas palabras del Señor Jesucristo a sus amigos, los de entonces, los de hoy, los de siempre: “el cáliz que yo beberé, sí lo beberán [...] pero sentarse a mi derecha o a mi izquierda, no me corresponde a mí concederlo sino que es para quienes está preparado”²³.

Al concluir, sólo quiero expresar que sin una robusta raíz espiritual, no puede fructificar el verdadero sacerdocio. Quien ha sido llamado por Cristo, descubre que sólo en la unión con Él, se encuentra lo que da sentido a su existencia. Ser un hombre de Cristo, en el sacerdocio, reclama educar

20. A. D. Busso, *La Fidelidad del Apóstol, visión del ser y el obrar del clérigo*, Buenos Aires 2004. I, 21.

21. Cf. Dt 6,5.

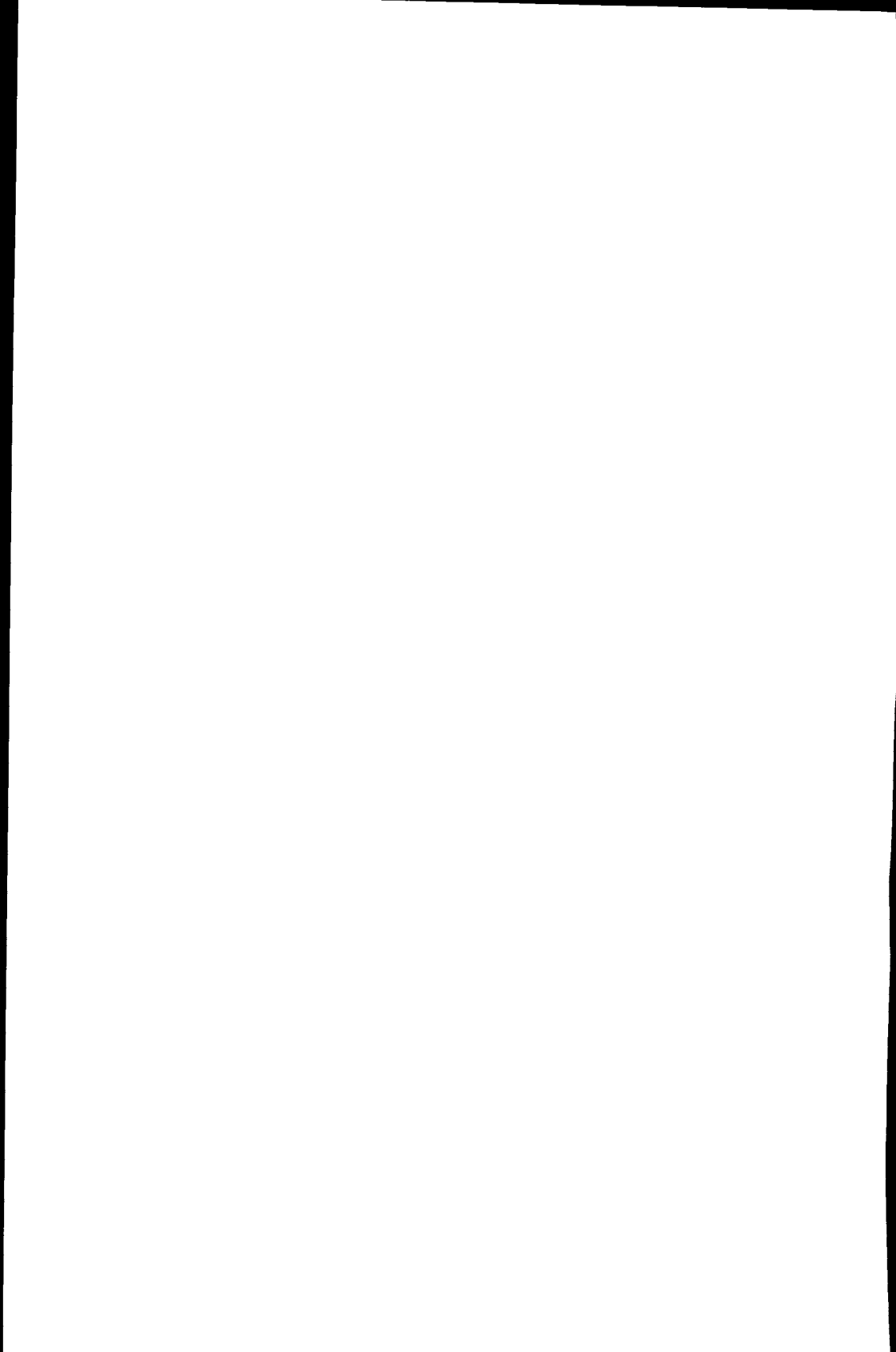
22. Cf. 1 Co 1:3,5-9.

23. Mc 10,39-40. Cfr. Mt 10,38: “el que no toma su cruz y me sigue, no es digno de mí”.

a las virtudes naturales del ser humano para elevarlas en Cristo, y ofrecerse a los otros. Por ello:

*"¿Qué son los hombres santos sino ríos [...] que riegan la tierra abrasada? Y sin embargo ellos [...] se secarían en un instante, si no volviesen al lugar en el que brotaron. Si de hecho no se retiran en la intimidad del corazón y no encadenan su anhelo al amor por el creador [...] su lengua se secará. Pero de su amor vuelven a su interioridad, y lo entregan al exterior, lo consiguen en la fuente [...] del amor. Amando, ellos aprenden lo que enseñando, anuncian"*²⁴.

24. SAN GREGORIO MAGNO, *Hom. in Ezechielem I*, 5, 16; PL 76, 828 B. La traducción es de mi responsabilidad.



RELIGIONE E LAICITÀ

Silvio FERRARI

SOMMARIO: 1. Introduzione. 2. Cristianesimo e laicità dello Stato nella tradizione culturale dell'Europa. 3. Diritti fondamentali della persona umana e diritto naturale. 4. Verso una nozione condivisa di laicità.

1. INTRODUZIONE

Religione e laicità vengono frequentemente ritenute nozioni inconciliabili. Esse sono state frequentemente contrapposte: da ultimo, per esempio, nel dibattito che si è svolto gli scorsi anni attorno all'opportunità di includere un riferimento alle radici cristiane dell'Europa nel preambolo della Costituzione dell'Unione europea.

In questo scritto vorrei formulare tre osservazioni:

- a. questa contrapposizione, che ha avuto un reale spessore in passato, mi sembra oggi un po' obsoleta;
- b. le radici profonde della laicità dello Stato sono religiose e più precisamente cristiane;
- c. una laicità riconciliata con la religione può essere la cifra dell'identità europea.

2. CRISTIANESIMO E LAICITÀ DELLO STATO NELLA TRADIZIONE CULTURALE DELL'EUROPA

Prendendo l'area mediterranea come ambito di osservazione privilegiato, emerge con chiarezza che la laicità dello Stato è la caratteristica

dell'Europa e non di altre regioni di questa parte del mondo. Naturalmente esistono in Europa eccezioni e differenze, paesi con una Chiesa di Stato o con una religione dichiarata per legge dominante: ma l'idea che lo Stato non si identifichi con nessuna religione, che le sue leggi e le sue istituzioni siano definite in maniera indipendente dai precetti e dalle dottrine religiose è più forte su questa sponda del Mediterraneo che nelle altre.

Perché la laicità dello Stato si è imposta in Europa e non altrove?

La prima risposta (ma, come si vedrà, ne esiste anche una seconda) è fondata sul fatto che il cristianesimo, la cui influenza sulla formazione dell'identità europea è stata grandissima, conteneva in sé il germe della laicità dello Stato. Il brano "date a Cesare quel che è di Cesare ed a Dio quel che è di Dio" —che si trova nel Vangelo ma non in altri testi sacri (o almeno non con altrettanta nettezza)— implica una distinzione tra ambito secolare ed ambito spirituale, tra politica e religione che si è poi consolidata nella distinzione tra Stato e Chiesa, che ha sua volta è divenuta un elemento permanente della storia europea.

Non intendo affermare che questa distinzione sia stata pacificamente accettata da tutti sempre e dovunque. Al contrario. La distinzione tra Stato e Chiesa è un concetto conflittuale, che ha alimentato più guerre che paci: ma attraverso innumerevoli conflitti questa idea ha acquistato uno spessore politico e giuridico che ne ha fatto una componente fondamentale dell'identità europea.

Questo è il motivo per cui ritengo che le radici profonde della laicità siano cristiane. Ma questa è solo metà della storia e non spiega perché una tale idea di laicità dello Stato sia stata accompagnata nell'epoca moderna dalle condanne di papi e concili, si sia cioè imposta contro il cristianesimo.

Il fatto che la laicità affondi le proprie radici remote nella distinzione cristiana tra Dio e Cesare non significa infatti che, nelle sue forme attuali, essa sia un prodotto del cristianesimo: la radice prossima della laicità dello Stato sta infatti in un altro momento della storia europea, le guerre di religione del XVI e XVII secolo.

Esse rappresentano una novità assoluta nell'Europa di quei secoli e non possono essere risolte con gli strumenti giuridici che erano stati utilizzati fino ad allora. La riforma protestante infatti aveva rotto l'orizzonte unitario di riferimento che era stato proprio del periodo medievale, caratterizzato dalla fede nello stesso Dio e dal riconoscimento della stessa autorità religiosa, quella del pontefice: orizzonte entro cui era iscritto anche il con-

flitto tra i principi secolari. La novità delle guerre di religione sta nel fatto che esse sono combattute in nome di Dio, un Dio diverso per ciascuno dei contendenti, e non possono venire risolte —come era avvenuto in precedenza— appellandosi al giudizio del papa: questi infatti, non è più un arbitro *super partes*, ma una delle parti in causa. E' necessario allora trovare una nuova via d'uscita per porre termine ai conflitti che per decenni insanguinano l'Europa e questa è individuata da Grozio, Pufendorf ed altri giuristi nel giusnaturalismo, cioè nell'idea di un diritto naturale basato non più sulla volontà divina ma sulla ragione umana.

Si tratta di un passaggio fondamentale della storia d'Europa perché segna lo spostamento del baricentro del diritto da Dio all'uomo, innescando il processo di secolarizzazione degli ordinamenti giuridici, e del baricentro della religione dalla sfera pubblica a quella privata (l'organizzazione della società, infatti, resta affidata alla sola ragione e l'esperienza di fede è progressivamente confinata nell'ambito delle scelte individuali e private). L'illuminismo e lo Stato liberale ottocentesco daranno compiuto sviluppo, sul terreno della filosofia e della politica, a questa intuizione.

Essa segna una trasformazione importante della nozione di laicità, che assume un significato diverso dalla semplice distinzione tra Stato e Chiesa. Questa distinzione è ciò che ha permesso la nascita della laicità in Occidente (e spiega perché la laicità non è nata altrove): ma laicità significa ormai qualcosa di più, ovvero l'indipendenza dello Stato dalla Chiesa e da ogni legge religiosa. Lo Stato laico riconosce soltanto l'autorità dei suoi cittadini, espressa nelle forme della democrazia parlamentare che progressivamente si impone in larga parte dell'Europa occidentale.

L'ottimismo e la fiducia che accompagnano questo processo di emancipazione dello Stato da ogni tutela religiosa non è senza incertezze: già la Comune di Parigi nel 1870 e la prima guerra mondiale seminano qualche dubbio. Ma perché si apra una seria riflessione sui limiti della democrazia e della laicità dello Stato bisogna attendere due altri eventi: l'imporsi del totalitarismo nazista e lo sterminio degli ebrei. Non è soltanto questione della straordinaria carica di male insita in questi avvenimenti: essi colpiscono al cuore la concezione politica di ascendenza illuministica e liberale perché il successo del nazismo prova che anche le democrazie possono impazzire e lo sterminio degli ebrei mostra che uno Stato indipendente da ogni legge religiosa può compiere efferatezze ancor più grandi di quelle che erano state compiute in nome di una religione.

La risposta a questa crisi emerge dopo la fine della seconda guerra mondiale e consiste nell'affermazione dei diritti fondamentali della persona umana: si fa strada cioè l'idea che esiste una legge che si impone allo Stato laico, che ci sono principi che non possono essere messi ai voti, diritti che sono indipendenti dalla volontà della maggioranza.

3. DIRITTI FONDAMENTALI DELLA PERSONA UMANA E DIRITTO NATURALE

Anche in questo caso è necessario porsi una domanda. Perché questa nozione di diritti dell'uomo nasce in Occidente? Quando nasca è discusso: alcuni la fanno risalire fino al Medio Evo, altri all'illuminismo ed alla rivoluzione francese o a quella americana. Altrettanto discusso è se questa concezione dei diritti dell'uomo abbia un reale valore universale oppure costituisca la proiezione universale di principi ed idee occidentali. Tutto ciò, in questa sede, può essere trascurato. Mi basta infatti constatare che la nozione oggi prevalente di diritti dell'uomo trova storicamente le sue prime formulazioni in Occidente per porre la questione che mi interessa: perché in Occidente? Perché l'idea che la persona umana sia in quanto tale titolare di una serie di diritti fondamentali – che può fare valere non solo nei confronti delle altre persone ma anche nei confronti dello Stato – viene codificata in questa parte del mondo e non altrove?

Per rispondere a questa domanda è necessario riflettere sulla caratteristica fondamentale dei diritti dell'uomo, la loro universalità: essi spettano ad ogni persona, indipendentemente dalla sua razza, religione, etnia, convinzione politica e via dicendo. Questo concetto di universalità dei diritti richiama immediatamente la nozione di diritto naturale. Si tratta di una nozione che, nel corso della storia, ha assunto più d'un contenuto: quello che ora ci interessa ha le sue origini nel pensiero di Aristotele e più ancora degli stoici e di Cicerone e ha strette connessioni con la concezione romana dello *ius gentium*. L'idea ad essa sottostante è quella che oltre allo *ius civile*, cioè al diritto che è proprio di ciascun popolo, esista un diritto comune a tutti i popoli, fondato non sulla volontà del legislatore (quello che oggi chiameremmo diritto positivo) ma sulla "*naturalis ratio inter omnes homines*", cioè sulla ragione che è comune a tutti gli uomini.

Questa idea venne recepita dal cristianesimo, all'interno del quale è stata rielaborata nel corso dell'ampio processo di riformulazione in chiave cristiana del pensiero classico che caratterizza il Medio Evo e che trova in

Tommaso d'Aquino il suo protagonista. Tommaso afferma una fondamentale distinzione, quella tra diritto divino rivelato (o positivo) e diritto divino naturale. Il primo è posto da Dio attraverso la rivelazione e non è conoscibile al di fuori di essa (cioè non può essere appreso soltanto attraverso la ragione). Il diritto divino naturale è anch'esso posto da Dio ma attraverso la creazione: esso è inscritto nella coscienza di ogni uomo ed è conoscibile attraverso il retto uso delle facoltà razionali di cui egli dispone. Entrambi i diritti sono immutabili e vincolanti: ma mentre il diritto divino rivelato obbliga innanzitutto i fedeli (cioè coloro che hanno ricevuto il battesimo), il diritto divino naturale vincola tutti gli essere umani. Sottostante a questa concezione vi è l'idea che, all'atto della creazione, Dio fornisca ad ogni persona umana la capacità di distinguere il bene dal male attraverso il retto uso della ragione: ciò consente di stabilire un elemento di comunanza tra gli uomini di diversa fede religiosa. L' "altro", l' "infedele", non è un "senza legge" nè è dotato di una legge totalmente ed irrimediabilmente diversa dalla mia: al contrario egli è, al pari di me, capace di percepire ciò che è giusto e sbagliato anche se, senza l'aiuto della rivelazione e della grazia divina, può non essere in grado di vivere all'altezza di questa percezione. Esiste dunque un'area di diritti e di doveri che sono comuni a tutti gli uomini e che tutti gli uomini, attraverso un corretto uso delle proprie facoltà razionali, possono riconoscere nella loro valenza universale.

Questa impostazione del problema dei diritti dell'uomo è ancora comune a larga parte della tradizione culturale occidentale, a conferma dell'esattezza del rilievo di Carl Schmitt secondo cui ancor oggi viviamo nell'ambito di categorie teologiche secolarizzate. A partire da Grozio e Pufendorf, cioè dal XVII secolo, il diritto divino rivelato è stato posto fuori gioco (nel senso che il suo rilievo è stato progressivamente confinato nella sfera privata) ed il diritto divino naturale è stato secolarizzato, espungendone ogni riferimento a Dio e dandogli un fondamento esclusivamente razionale: ma, pur con queste alterazioni, la teoria dei diritti fondamentali dell'uomo (come intesa in Occidente) mantiene una forte connotazione giusnaturalistica. Quest'ultima rappresenta, al di là delle vicende traumatiche che caratterizzano l'affermazione dei diritti dell'uomo in epoca contemporanea, l'elemento di continuità con il passato e fa sì che l'affermazione secondo cui ogni essere umano è titolare di diritti e di doveri innati costituisca ancora oggi il punto di contatto (per quanto instabile a causa delle differenze ora richiamate) tra le tradizioni giuridiche del cristianesimo e dell'Occidente.

4. VERSO UNA NOZIONE CONDIVISA DI LAICITÀ

Su questo terreno si realizza l'incontro tra la tradizione laica matura, che ha ormai abbandonato le ingenuità illuministiche, e quella cristiana, rinnovata (nel caso della Chiesa cattolica) dal Concilio Vaticano II. Questo incontro (e qui sta la ragione della sua permanente precarietà) non riguarda il catalogo o il contenuto dei diritti dell'uomo e neppure la loro origine: esso si regge soltanto sulla consapevolezza che vi sia una legge che viene prima del potere di decisione dell'individuo e, al tempo stesso, è volta a difendere i suoi diritti.

Per questa ragione la contrapposizione tra religione e laicità, tradizione illuministica e tradizione cristiana ha perduto molto del suo significato. Benché spesso entrino in conflitto su questioni specifiche (dall'aborto all'eutanasia, per esempio), entrambe si trovano oggi dalla stessa parte della barricata, in difesa di una società umanistica, fondata sulla priorità della persona umana. Cosa significhi quest'ultima espressione –società umanistica– diventa chiaro se si riflette sulla sfida che ci sta davanti: ricondurre il progresso scientifico e tecnologico ad una dimensione fondata sul rispetto dei diritti fondamentali della persona umana. Di fronte alle possibilità sconvolgenti aperte da una scienza ed una tecnologia senza limiti, tradizione cristiana e tradizione laica stanno in realtà dalla stessa parte, che è quella del primato della persona umana.

Ci vuole indubbiamente coraggio per riconoscere le radici cristiane della laicità della politica e, dall'altra parte, il valore della laicità per la costruzione dello Stato contemporaneo: non mancano infatti correnti dell'opinione pubblica europea che concepiscono lo Stato laico come uno Stato neutro, privo di identità, storia, radici culturali e religiose. Ma questo esito non è inevitabile e, a parte alcune eccezioni, non è neppure prevalente in Europa dove sta riemergendo –anche in seguito ai problemi posti dall'immigrazione musulmana– la coscienza che la struttura ed i contenuti fondamentali di ogni sistema giuridico sono dati dalla tradizione culturale in cui essi sono inseriti. Anche se questa tradizione è in continua evoluzione, essa costituisce il punto di partenza per una corretta concezione della laicità statale. In questa prospettiva lo Stato laico va visto come la casa comune dove tutti possono contribuire alla ricerca del bene della comunità partendo dalla propria identità ma aprendosi al confronto con i valori fondamentali che costituiscono il nucleo centrale della identità europea.

REFERENCIAS A LO RELIGIOSO EN EL TRATADO CONSTITUCIONAL EUROPEO

María Reyes LEÓN BENÍTEZ

María del Mar LEAL ADORNA

El factor religioso se presenta, de forma evidente, en distintos puntos de la Constitución Europea, y aunque existe cierta correspondencia con regulaciones anteriores¹, se ha producido una clara adaptación al nuevo entor-

1. Estas correspondencias no implican una equivalencia absoluta.

CONSTITUCIÓN EUROPEA (2004)	TRATADO DE ÁMSTERDAM (1997)	CARTA DE LOS DERECHOS FUNDAMENTALES (2000)	TRATADO CONSTITUTIVO DE LA COMUNIDAD EUROPEA
Artículo I-52	Declaración aneja nº 11		
Artículo II-70		Artículo 10	
Artículo II-74		Artículo 14	
Artículo II-81		Artículo 21	
Artículo II-82		Artículo 22	-----
Artículo III-118	-----	-----	
Artículo III-124			Artículo 13 (Modificado por el Tratado de Niza)

no jurídico. Se trata de un texto que pese a surgir en una Europa eminentemente laica, consolida objetivamente no sólo el respeto hacía la religión, sino la tutela efectiva de derechos y libertades, individuales y colectivas, de naturaleza religiosa. Todos han tenido que hacer concesiones y, aunque siempre se podría hablar de mejoras de fondo y de forma, queremos iniciar estas reflexiones con el reconocimiento hacia el trabajo realizado por los legisladores comunitarios. En Europa se vive una época histórica y políticamente muy importante, toda vez que ya son muchos los países que han ratificado un Tratado que fortalece la "unidad en la diversidad"² y que, sin duda, traerá consigo grandes transformaciones institucionales. La Unión Europea (UE), surgida del Tratado de Maastricht en 1993³, con las modificaciones introducidas por los Tratados de Amsterdam⁴ y Niza⁵, ha permitido a los españoles dar un paso más en su proceso de integración.

La aconfesionalidad de un Estado no implica, como algunos quieren hacernos ver, la ocultación del hecho religioso. Diversos acontecimientos mediáticos han vuelto a poner en tela de juicio el uso de los símbolos religiosos en los espacios públicos. Pero el contexto político en la Unión Europea nos muestra una vez más, y aunque parezca estar de moda lo contrario, que Europa es una realidad tanto multicultural como multirreligiosa, y que lo religioso interviene en el ámbito público.

2. Preámbulo del Tratado que establece la Constitución para Europa, aprobada el 29 de octubre de 2004, en Diario Oficial de la Unión Europea, C310, de 16 de diciembre de 2004.

3. El Tratado de Maastricht se firmó el 7 de febrero de 1992 y entró en vigor el 1 de noviembre de 1993. Reúne en un mismo conjunto -que denomina Unión Europea- las Comunidades, la política exterior y de seguridad común y la cooperación en el ámbito de la Justicia y de los asuntos de Interior (JAI). Crea la Unión Económica y Monetaria (UEM) con una moneda única (el euro). Asimismo, consagra el concepto de ciudadanía europea y determina una mayor participación del Parlamento Europeo en el procedimiento legislativo estableciendo el procedimiento de codecisión (Consejo / Parlamento) para una serie de materias. Información disponible en Internet (1-1-04): <http://european-convention.eu.int/glossessent.asp?lang=ES>

4. Firmado el 2 de octubre de 1997 y en vigor desde el 1 de mayo de 1999. Este Tratado introduce, entre otras cosas, una cláusula de flexibilidad que permite, en ciertas condiciones, constituir cooperaciones reforzadas entre determinados Estados miembros. Ha creado, además, una política comunitaria de empleo, prevé el principio del acceso de los ciudadanos a los documentos de las instituciones, aumenta los procedimientos de codecisión y los casos en que el Consejo se pronuncia por mayoría cualificada.

5. De 26 febrero 2001, en Diario Oficial de las Comunidades Europeas, C80/1, de 10 de marzo de 2001.

La ratificación de España, al Tratado que establece una Constitución para Europa, aconseja estas breves reflexiones sobre los aspectos religiosos de su articulado. En él se potencian la valoración y la tutela de los Derechos fundamentales, incluido, claro está, el de Libertad Religiosa. Este Derecho a la Libertad Religiosa, ocupa un papel verdaderamente relevante, pues si la multiculturalidad es reconocida como realidad y valor de la sociedad, tenemos que afirmar que la multirreligiosidad genera una indudable riqueza cultural. La mezcla de razas, culturas, gentes... inevitablemente trae consigo una mezcla de religiones. Las relaciones entre los sujetos que las componen, entre las distintas confesiones, entre los distintos movimientos religiosos, tienen que estar regidos por el Derecho fundamental anteriormente citado.

Las referencias genéricas a lo religioso aparecen tanto en los "Objetivos de la Unión"⁶, como en el tratamiento de los "Derechos fundamentales y de la ciudadanía"⁷. De forma más específica, se distingue también, tanto en el reconocimiento del derecho de los padres a garantizar la enseñanza y educación de sus hijos conforme a sus creencias religiosas⁸, como en el reconocimiento y respeto a la diversidad religiosa⁹. Por último al sistematizar las "Competencias de la Unión" se fortalecen tanto la tutela internacional ante posibles situaciones de discriminación por razones religiosas¹⁰, como la obligación de respetar los ritos religiosos¹¹.

Destacamos la Parte II, que lleva por título "Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión", pues en ella se recoge el derecho de Libertad Religiosa que, si bien no recibe directamente esta denominación, sí abarca idéntico contenido¹². Concretamente, el artículo II-70, establece:

"1. Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión. Este derecho implica la libertad de cambiar de religión o de convicciones, así como la libertad de manifestar su religión o sus convicciones individual o colectivamente, en público o en privado, a través del culto, la enseñanza, las prácticas y la observancia de los ritos.

6. Reconocimiento del estatuto de las Iglesias y comunidades religiosas, (Artículo I-52, del Título I).

7. Libertad de religión y no discriminación por motivos religiosos (Artículos II-70 y II-81, del Título II).

8. Artículo II-74.

9. Artículo II-82.

10. Artículo III-118 y III-124.

11. Artículo III-121.

12. En la Carta Magna Europea se habla de Libertad de religión (Artículo II-70)

2. Se reconoce el derecho a la objeción de conciencia de acuerdo con las leyes nacionales que regulen su ejercicio”.

El Título siguiente, dedicado a la “Igualdad”, en su artículo II-81 hace referencia directa a la no discriminación por motivos religiosos, derecho íntimamente relacionado con el anterior:

“1. Se prohíbe toda discriminación, y en particular la ejercida por razón de sexo, raza, color, orígenes étnicos o sociales, características genéticas, lengua, religión o convicciones, opiniones políticas o de cualquier otro tipo, pertenencia a una minoría nacional, patrimonio, nacimiento, discapacidad, edad u orientación sexual.

2. Se prohíbe toda discriminación por razón de nacionalidad en el ámbito de aplicación de la Constitución y sin perjuicio de sus disposiciones”.

La Libertad Religiosa se predica tanto de los individuos como de las comunidades, pues en el primero de los artículos citados que comienza haciendo referencia exclusiva a la “persona”, se sigue con el reconocimiento de que aquella, puede también manifestar de forma colectiva sus convicciones religiosas (culto, enseñanza, etc.).

Una referencia expresa a las comunidades religiosas, en un ámbito diverso, se hace en la parte I, en su Título VI, denominado “De la vida democrática de la Unión”, concretamente, en el artículo I-52:

“1. La Unión respetará y no prejuzgará el estatuto reconocido en los Estados miembros, en virtud del Derecho interno a las iglesias y confesiones y las asociaciones o comunidades religiosas...”.

Aunque no se refiera directamente al Derecho Fundamental de Libertad Religiosa de las iglesias o confesiones, el hecho de que la Carta Magna Europea se comprometa a “respetar y no prejuzgar el estatuto que poseen las comunidades religiosas en los Estados que la componen”, y se comprometa a “no interferir en lo que éstos tengan reconocidos a aquéllas, reafirma el ámbito individual y colectivo de aquel derecho¹³.

En la elaboración de la Constitución para Europa se plantearon diversas propuestas de enmiendas, algunas de ellas referidas concretamente al artí-

13. En el Estado español, el reconocimiento de la Libertad Religiosa a individuos y comunidades queda recogido en el artículo 16.1 de nuestra Constitución: “Se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y sus comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley”.

culo I-52. No es el momento de analizarlas en profundidad, pero si recordar la complicada elaboración del citado precepto, puesto que determinadas cuestiones que han derivado de aquellas discusiones, resultan muy interesantes en lo que respecta a futuros estudios sobre el tratamiento del factor religioso en la Unión, y más concretamente en lo relativo a la valoración de la tutela de la Libertad religiosa como Derecho Fundamental en la Constitución Europea.

A pesar de ser claro el reconocimiento de la Libertad Religiosa en nuestra Constitución Europea, es comprensible que cuestiones como la investigación letal con embriones humanos, el aborto, o la eutanasia, etc., sigan siendo objeto de críticas por muy diversos sectores. Pero nos resulta llamativo, e innecesario, que aquella polémica mediática sobre el lugar que el cristianismo tenía que ocupar en el texto constitucional¹⁴, siga aún generando vivas y diversas opiniones sobre el “estatuto de las iglesias y confesiones religiosas”. No podemos obviar la concepción mayoritariamente laica de la Unión, por eso entendemos la conveniencia de que no se hiciera mención de las “raíces cristianas” de Europa¹⁵.

Y es que difícilmente se comprende la historia cultural europea sin observar, favorable o desfavorablemente, la presencia del factor religioso.

14. El secretario de la Conferencia Episcopal Española, Juan Antonio Martínez Camino presentó (4/2/2005) una Nota de la Secretaría General, aprobada por la Comisión Permanente, acerca del referéndum sobre la “Constitución para Europa”. En dicho texto se hizo un minucioso recorrido sobre los elementos positivos y negativos del contenido de la Constitución Europea: “Los Obispos hubieran deseado ver definido sin ambigüedad un derecho humano tan básico como el derecho a la vida. El texto constitucional no excluye la investigación letal con embriones humanos, ni el aborto, ni la eutanasia; tampoco excluye la clonación de seres humanos para la experimentación y la terapia. Hubieran deseado una tutela mayor del matrimonio y de la familia, así como la definición explícita del matrimonio como la unión estable de un hombre y de una mujer y la protección del derecho de los niños a no ser adoptados por otro tipo de uniones. También hubieran deseado un reconocimiento explícito del carácter personal del ser humano, abierto a la Trascendencia, que es la base inderogable de los derechos fundamentales; tales derechos no son otorgados, sino sólo reconocidos por la ley. Desearían que la organización política de la Unión facilitase una mayor participación de los ciudadanos. Y, en fin, lamentan profundamente la omisión deliberada del cristianismo como una de las raíces vivas de Europa y de sus valores” En Internet: http://www.cope.es/paginas/noticias_rel2.asp?noticia=200.

15. Como requería, entre otros, el Cardenal Antonio María Rouco Varela, Arzobispo de Madrid, relator del Sínodo, en una conferencia de prensa de presentación de la Exhortación Apostólica “Ecclesia in Europa” (Roma, sábado 28 de junio de 2003). Información disponible en Internet (10-2-2004): http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20030628_card-rouco-varela-europa_sp.html.

La mutua influencia, pasada y presente, entre los Estados que componen la Unión Europea y las distintas confesiones, mayoritarias o minoritarias, que se configuran en su territorio, condiciona el tratamiento del hecho religioso en el texto que analizamos, y dice mucho del futuro de la propia UE. Nadie discute el derecho de estos grupos religiosos a organizarse y fijar sus normas de funcionamiento, a elegir sus ministros, a celebrar sus actos de culto, etc. Pero con la Carta Magna Europea se va a conseguir mucho más. La buena voluntad de los legisladores comunitarios se ha visto reflejada en el respeto a los estatutos reconocidos por los distintos Estados miembros a las confesiones existentes en su territorio, lo que implicará que cada comunidad religiosa, dentro del ámbito de actuación de un país, seguirá disfrutando del mismo *status*, siempre y cuando se respeten, eso sí, los derechos y libertades del máximo texto europeo. Subrayamos, en este sentido el literal del artículo I-52,3, cuando dice: "Reconociendo su identidad y aportación específica, la Unión mantendrá un diálogo abierto, transparente y regular con dichas iglesias y organizaciones".

Se han cumplido, en gran medida, las consideraciones que, tanto la Comisión de Conferencias Episcopales de la Comunidad Europea (COMECE)¹⁶, como la Comisión de Iglesia y Sociedad de la Comisión de la Conferencia de Iglesias Europeas (KEK)¹⁷, de la Conferencia Episcopal española, de la Iglesia Evangélica española, y de la Iglesia Episcopal Reformada Española, han venido manifestando desde hace tiempo¹⁸, cuando se establece en mismo Preámbulo del documento constitucional, que la herencia religiosa es una de las circunstancias inspiradoras, entre otras, del desarrollo de los valores universales de los derechos inviolables e inalienables de la persona. Aquellas Comisiones celebraron en su momento, aquellas enmiendas que reforzaban, entre otros aspectos, el compromiso de la Unión por la promoción de la paz, la seguridad, la protección de los derechos del hombre y el respeto de los principios de la Carta de las Naciones Unidas. En ese contexto constitucional, se puede prever, sin temor a equivocarnos, que la polí-

16. La COMECE es una comisión de obispos católicos de los estados miembros de la UE. Los obispos de las conferencias episcopales de la República Checa, Hungría, Malta, Polonia, Eslovaquia y Suiza son miembros asociados.

17. La KEK es una unión de 127 Iglesias ortodoxas, anglicanas y protestantes de todos los países de Europa.

18. Informe conjunto de 2 junio de 2002: <http://www.izqrepublicana.es/elpartido/Injerencia%20de%20las%20Iglesias%20en%20la%20U.E.pdf>

tica de la Unión está abierta para la firma de acuerdos o convenios con las Iglesias, en muchas de las cuestiones (familia, biomedicina, eutanasia, aborto, educación, etc.) que interesan y afectan, al mismo tiempo, tanto al orden político como religioso¹⁹. Algunos de los Estados Europeos que se inclinaron por la ratificación parlamentaria además del referéndum han conseguido ya los votos necesarios en sus respectivos parlamentos. Pero las negativas a la adhesión al Tratado en Francia y Holanda (mayo y junio de 2005), provocan, sin duda, preocupantes incógnitas al futuro del proyecto europeo. Aunque hasta la fecha (20 de junio de 2005) ya son cinco países los que retrasan su referéndum (Reino Unido, Portugal, Irlanda, República Checa y Dinamarca), y otros dos (Suiza y Finlandia), los que han anunciado el aplazamiento en la ratificación del Tratado. Sin embargo, esperamos que la moratoria al proceso de ratificación (aproximadamente hasta el 2007) que se ha propuesto en la Cumbre de Bruselas celebrada los días 16, 17 y 18 de junio de 2005, ayudarán a la solidez de Europa²⁰.

La religiosidad ejercida en los países de la Unión Europea y la importancia cultural de la religión, no cabe duda que, son datos objetivos. El rechazar dichos valores y evitar sus manifestaciones en el ámbito público, esta de moda. Pero a esta "aparente neutralidad" podría también objetarse, una clara tendencia a privilegiar una visión del mundo sobre otra.

19. El hecho de que el Papa Juan Pablo II instara a los españoles a recuperar su "conciencia de su identidad y origen" cristiano, al considerarlo un patrimonio espiritual "fundamental" para el futuro de España y la Unión Europea y una "garantía de progreso" y "pacífica convivencia", no enturbia la confianza depositada por la Iglesia en la Unión Europea: Mensaje dirigido al arzobispo de Santiago, Julián Barrio, con motivo de la clausura del Año Santo 2004. En www.archimadrid.es

20. En Alemania y Bélgica, las constituciones nacionales no prevén la posibilidad de someter la ratificación a referéndum. En la República Checa es posible la convocatoria de referéndum pero la decisión todavía no ha sido tomada (La fecha barajada es junio de 2006, al mismo tiempo que las elecciones nacionales, o a lo largo de 2005).

ANEXO I

COMENTARIO DE LA SENTENCIA DEL TRIBUNAL CONSTITUCIONAL ESPAÑOL (SALA 1ª), NÚM. 101/2004, DE 2 DE JUNIO.

PONENTE: SR. JIMÉNEZ DE PARGA Y CABRERA²¹:

En el Tratado por el que se aprueba la nueva Constitución para Europa, el fenómeno religioso es afrontado en diversos puntos de la misma. Concretamente aparece en los “Objetivos de la Unión” (art. I-52 del Título I); en el tratamiento de los “Derechos fundamentales y de la ciudadanía” (libertad de religión y no discriminación por motivos religiosos en los arts. II-70 y II-81 del Título II); en el reconocimiento del derecho de los padres a garantizar la enseñanza y educación de sus hijos conforme a sus creencias religiosas (art. II-74); en el reconocimiento y respeto a la diversidad religiosa (art. II-82); y, por último, en el Título III (“Competencias de la Unión”), concretamente en los artículos III-118, III-121 y III-124.

En esta sentencia se aborda uno de estos puntos ya protegido en el Tratado Constitucional Europeo: la Libertad Religiosa²². En la decisión jurisprudencial se resuelve un recurso de amparo (núm. 2563/2002) interpuesto por el Subinspector del Cuerpo Nacional de Policía, adscrito a la Unidad Especial de Caballería de la Brigada Provincial de Seguridad Ciudadana de Sevilla, contra la sentencia del Tribunal Superior de Justicia de Andalucía (Sección 2ª), con fecha de 7 de marzo de 2002. En esta última se desestimaba el recurso ordinario interpuesto contra la resolución del Comisario Jefe de la Brigada Provincial de Sevilla de 29 de marzo de 1998.

Los hechos manifestados son los que siguen:

El 17 de marzo de 1998, el demandante solicitó ser eximido de asistir, como miembro de unidad, a las procesiones de la ciudad de Málaga por no pertenecer a la Iglesia católica y tener creencias diferentes a ésta.

21. Sentencia obtenida en el *Diario La Ley*, número 6053, viernes, 2 de julio de 2004 (www.laley.net).

22. Entre las sentencias más destacadas relacionadas con este Derecho fundamental hemos de citar, entre otras muchas: SSTC 19/1985, de 13 de febrero; 120/1990, de 27 de junio; 137/1990, de 19 de julio; 166/1996, de 28 de octubre; 177/1996, de 11 de noviembre; 46/2001, de 15 de febrero

Esta petición fue rechazada por el Comisario Jefe de la Brigada Provincial de Seguridad Ciudadana de Sevilla, alegando que la función del el Subinspector del Cuerpo Nacional de Policía era “velar por el orden y seguridad del desarrollo de los actos” (Fundamento de Derecho Primero. STSJ de Andalucía de 7 de marzo de 2002), lo que comunicó en oficio de 29 de marzo de 1998.

Con fecha de 6 de abril de ese mismo año, el Jefe de la Unidad de Caballería de Sevilla, a la que se encontraba adscrito el demandante, ordenó el desplazamiento a la Semana Santa de Málaga de 25 funcionarios, entre los que se encontraba el actor. Dándose cumplimiento a dicha orden, desfilaron en la procesión de Nuestro Padre Jesús El Rico.

A pesar de esto, se interpuso recurso ordinario contra el acuerdo de 29 de marzo de 1998 emitido por el Comisario Jefe, toda vez que se pretendía que no se obligase de nuevo a acudir al Subinspector a actos religiosos. Nuevamente, este recurso fue desestimado, por lo que se planteó recurso contencioso administrativo para que se determinase si esta última resolución emitida por la Dirección General de Policía, con fecha 21 de julio de 1998, era conforme o no con el ordenamiento jurídico del Estado.

El Tribunal Superior de Justicia de Andalucía desestima el recurso basándose, entre otras consideraciones, en que:

“En el supuesto presente no han existido nuevas alegaciones diferentes de las argumentadas en la vía administrativa, sino un cambio esencial del objeto procesal.... por lo que al no ser debatida en la vía administrativa, su pretensión en este recurso contencioso administrativo es inadmisibles por vulnerar el art. 37 en relación con el art. 82 de la Ley Reguladora de la Jurisdicción por suponer una clara desviación procesal... En apoyo de las demás pretensiones alega la parte actora, que la participación de la Unidad de Caballería en el desfile procesional de la cofradía debe considerarse un acto religioso y no un servicio administrativo policial, esta es la cuestión de debatir en el presente pleito. Al respecto interesa destacar que el art. 104 de la Constitución, dispone que las Fuerzas y Cuerpos de seguridad, bajo la dependencia del Gobierno, tendrán como misión proteger el libre ejercicio de los derechos y libertades y garantizar la seguridad ciudadana....Lo anterior conlleva la conclusión de que la actuación de la Unidad a

la que pertenece el actor, en la procesión referida de la ciudad de Málaga, fue un servicio policial prestado en un acto religioso, que como tal servicio realizado por el actor en su condición de funcionario del Cuerpo Superior de Policía, no atenta al derecho fundamental de libertad religiosa ni a la doctrina constitucional del mismo recogida en el fundamento jurídico tercero de esta sentencia” (Fundamento Jurídico Cuarto).

Ante la desestimación, el Subinspector del Cuerpo Nacional de Policía presenta recurso de amparo núm. 2563/2002 ante el Tribunal Constitucional, que se otorga en la sentencia que ahora analizamos.

Dos son los problemas que plantea el demandante de amparo: en primer lugar, la obligación a participar en una procesión religiosa por una persona que no profesa las creencias de esa Hermandad, y, por otro lado, el rechazo “a que por el Cuerpo Nacional de la Policía se ostente la condición de Hermano Mayor de la Hermandad de Nuestro Padre Jesús el Rico de Málaga” (Fundamento Jurídico Primero).

Respecto a este último punto, tan alto Tribunal entiende que la pretensión se dirige contra los estatutos de la “Real, Excelentísima, muy ilustre y venerable Cofradía de culto y procesión de nuestro Padre Jesús Nazareno bajo la advocación de «El Rico» y maría Santísima del Amor”, por lo que nada puede pretenderse contra esta disposición por no emanar de un poder público. Además, entendemos que nada puede objetar el demandante en relación a la condición de Hermano Mayor del Cuerpo Nacional de Policía, toda vez que no se puede considerar violación del artículo 16.3 de la Constitución española, como argumenta el abogado del Estado en el Fundamento Jurídico Primero²³.

En lo relativo a la participación en la procesión religiosa, el Ministerio Fiscal afirma que “dudosamente puede calificarse de actividad policial” (Fundamento Jurídico Primero). Por lo que en el Fallo se decide otorgar parcialmente el amparo solicitado puesto que se reconoce el derecho de libertad religiosa:

23. “El abogado del Estado, por su parte, argumenta que es difícil reconocer, por esta simple condición de Hermano Mayor de un cuerpo del Estado en una cofradía, una invasión del art. 16.3 CE. Se trata, más bien, de cooperar en una arraigada práctica de expresión popular” (Fundamento Jurídico Primero).

en la naturaleza de este caso, son claras las implicaciones de tipo religioso de la participación en dicho servicio, implicaciones que fundamentan sobradamente la negativa de quien no profese la religión católica a tomar parte en las manifestaciones de culto de dicha religión, como desfilar procesionalmente” (Fundamento Jurídico Cuarto).

En este supuesto, estamos completamente de acuerdo con la decisión adoptada por el Tribunal Constitucional y desaprobamos la asumida por el Tribunal Superior de Justicia de Andalucía, toda vez que el Derecho fundamental de libertad religiosa (art. 16.1 de la Constitución española) abarca tanto un ámbito positivo como negativo. Conforme al primero, el Estado español debe remover los obstáculos y facilitar el ejercicio de los derechos –incluido la libertad religiosa–; mientras que el ámbito negativo se manifiesta en la obligación del Estado a no coaccionar y a prohibir que coaccionen al ciudadano a la hora de decantarse en materia religiosa. Sería este último el ámbito, en su esfera externa²⁴, en el que estaría fundamentada la demanda el Subinspector del Cuerpo Nacional de Policía, puesto que no se puede entender que con su colaboración en la procesión garantizase la seguridad en un acto público²⁵.

Debido a la gran variedad de culturas, razas, religiones... cada vez más prolíficas en la sociedad española, la protección de la libertad religiosa, tanto en su ámbito positivo como negativo, así como en su esfera interna o externa, no puede ser descuidada por los Tribunales de justicia que han de velar, en estos supuestos, por el respeto de los Derechos fundamentales de contenido religioso.

24. Entendiéndose por tal la facultad de los ciudadanos de actuar conforme a sus convicciones religiosas, además de asegurarle el Estado el poder mantenerlas frente a terceros.

25. Téngase en cuenta que se trataba de un servicio especial, con claro contenido religioso. El desfile procesional tenía como finalidad realzar la solemnidad del acto (uniforme de gala, armas inusuales, sables, lanzas, etc.): Fundamento Jurídico Cuarto.

ANEXO II

EL ESTADO ACTUAL EN EL PROCESO DE APROBACIÓN-RATIFICACIÓN

*Abreviaturas: RP (Ratificación por Vía Parlamentaria) y RR (Ratificación por Referéndum).

ALEMANIA RP	No prevé la posibilidad de someter la ratificación a referéndum. Ratificada en el Bundestag 12 de mayo 2005. 569 votos a favor, 23 en contra y 2 abstenciones. En el Bundesrat, el 27 de mayo de 2005, 15 estados a favor y 1 abstención.
AUSTRIA RP	11 de mayo en la Cámara Baja y 25 en la Cámara Alta
BÉLGICA RP	No prevé la posibilidad de someter la ratificación a referéndum. El Senado da su aprobación el 25 de Abril de 2005 por 54 votos a favor, 9 en contra y 1 abstención. La Cámara de Diputados la ratifica el 19 de mayo de 2005 por 118 votos a favor, 18 en contra y 1 abstención.
CHIPRE RP	Aprobada por su Parlamento el 30 de Junio por 30 votos a favor, 19 en contra y 1 abstención.
DINAMARCA RR	Ratificada el 27 de septiembre de 2005.
ESLOVAQUIA RP	Ratificada el 11 de Mayo por 116 votos a favor, 27 en contra y cuatro abstenciones.
ESLOVENIA RP	Ratificada el 1 de Febrero 2005 por 79 votos a favor y 4 en contra.
ESPAÑA RP RR	Ratificada por el Congreso el 28 de Abril, por 319 votos a favor, y 19 en contra y en el Senado el 18 de mayo por 225 votos a favor, 6 en contra y 1 abstención. Ley Orgánica 1/2005, de 20 de mayo autoriza la ratificación por España. 20 de febrero de 2005: A favor: 76,7%.

ESTONIA RP RR	Debate parlamentario confirmado para el Otoño 2005. Ratificación poco probable
FINLANDIA RP	APLAZADO aproximadamente a Diciembre de 2005 o principios de 2006
FRANCIA RR	RECHAZADA el 29 de mayo de 2005: En contra: 54,87% A favor: 45,13% Participación: 69,74%
GRECIA RP	Ratificada el 19 de Abril de 2005. 268 votos a favor, 17 en contra.
HOLANDA RR	RECHAZADA el 1 de Junio de 2005 NO: 61,6% / SI: 38,4% participación: 62,8%.
HUNGRÍA RP	Ratificado el 10 de diciembre de 2004 304 votos a favor, 9 en contra y 8 abstenciones.
IRLANDA RR	RETRASADO. Pendiente de confirmar fecha. Un "white paper" se presentará en septiembre 2005.
ITALIA RP	Ratificada el 25 de enero: la Cámara de los Diputados ha dado su aprobación por 436 votos a favor, 28 en contra y 5 abstenciones 6 de Abril 2005: El Senado da su aprobación por 217 votos a favor y 16 en contra.
LETONIA RP	Aprobada por su Parlamento el 2 de Junio por 71 votos a favor, 5 en contra y 6 abstenciones.
LITUANIA RP	Ratificado el 11 de noviembre de 2004 84 votos a favor, 4 en contra y 3 abstenciones.
LUXEMBURGO RP RR	Aprobación de la primera lectura por la Cámara de los Diputados el 28 de junio de 2005. Ratificada en Referéndum el 10 de julio de 2005, 55,52% a favor, 43,48% en contra.

MALTA RP	Ratificación parlamentaria el 6 de julio de 2005 por unanimidad
POLONIA RR	Fecha sin confirmar.
PORTUGAL RR	RETRASADO. Fecha por confirmar. Anteriormente prevista para el 5 de octubre de 2005.
REINO UNIDO RR	RETRASADO Sin Fecha.
REPÚBLICA CHECA RR	RETRASADO. Intención de ratificación por referéndum para finales de 2006 principios de 2007.
SUECIA RP	APLAZADO. Posible en Diciembre de 2005.

ANEXO III

ENLACES DE INTERÉS EN INTERNET

Texto de la Constitución Europea y Anexos	http://www.constitucioneuropea.es/pdf/ConstitucionEuropea.pdf
Ministerio del Interior español	http://www.elecciones.mir.es/
Parlamento Europeo	http://www.europarl.eu.int/europe2004/index_es.htm
Oficina del Parlamento Europeo en España	http://www.europarl.es/
Comisión Europea	http://europa.eu.int/constitution/futurum/index_es.htm http://europa.eu.int/constitution/1000debates/index.cfm
Representación de la Comisión Europea en España	http://europa.eu.int/spain/
Consejo de la Unión Europea	http://ue.eu.int/cms3_fo/index.htm
Representación Permanente de España en Bruselas	http://www.es-ue.org/
Forum Europeo	http://www.forumeuropeo.com/

CONSIDERACIONES SOBRE LA LIBERTAD RELIGIOSA EN LA ARGENTINA

Octavio LO PRETE

SUMARIO: I. Introducción. II.- La cuestión religiosa en la Constitución Nacional. III.- Status jurídico de las confesiones religiosas. IV.- Consideraciones finales.

I. INTRODUCCIÓN

Durante el mes de abril de 2001, el entonces Relator Especial de las Naciones Unidas sobre la Libertad de Religión y de Creencias, Sr. Abdelfattah Amor, realizó –a su petición y también por invitación del gobierno– una visita a la República Argentina, en la que mantuvo reuniones con el Presidente de la Nación, ministros y funcionarios, con representantes de las principales confesiones religiosas, como también con personalidades reconocidas del mundo académico y dirigentes de organizaciones no gubernamentales dedicadas a la promoción y protección de los derechos humanos¹.

En sus conclusiones, el Relator destacó que las disposiciones constitucionales federales y provinciales garantizan debidamente la libertad religiosa de acuerdo al derecho internacional aplicable, refiriendo asimismo que –en líneas generales– dicha libertad se encuentra tutelada adecuadamente en

1. Causó gratificación, y en algún sector sorpresa, que el Sr. Amor expresó (“lo he dicho y no dejaré de repetir”) que la Argentina es una “hermosa locomotora” en materia de derechos humanos, ubicando a nuestro país en la “vanguardia” de las acciones destinadas a garantizar su respeto (ver Información para la Prensa N° 113/2001 en www.cancilleria.gov.ar).

la legislación y que la política del Estado –también en líneas generales– es respetuosa de la libertad de religión o convicciones y de sus manifestaciones².

No obstante el diagnóstico ciertamente favorable trazado por el Relator³, en el informe se formulan algunas recomendaciones al gobierno argentino, entre ellas: 1] que se adopten medidas tendientes a lograr la plena igualdad de trato respecto de todas las comunidades religiosas (especialmente en lo que hace a su estatuto jurídico): 2] que se continúen los esfuerzos en la esfera de la educación, recomendándose elaborar y aprobar una estrategia de prevención destinada a favorecer y desarrollar una cultura de los derechos humanos fundada particularmente en la sensibilización respecto de los valores de la tolerancia y no discriminación en materia de religión y convicciones; 3] que prosigan las investigaciones para encontrar a los culpables de diversos ataques acaecidos sobre lugares de culto, edificios, cementerios y personas pertenecientes a las comunidades judía, musulmana y cristiana; ello sin perjuicio de que a veces no resulta posible determinar si el móvil de los actos violentos ha sido de carácter religioso o bien se fundaron en motivaciones políticas, racistas y/o xenófobas⁴.

Más de cuatro años después de la visita del funcionario de Naciones Unidas, a la par de reafirmar que efectivamente la libertad religiosa se encuentra garantizada en la Argentina, consideramos que aún resta transitar camino hacia un desarrollo más pleno de este derecho fundamental, resultando necesario tutelar en forma más adecuada ciertos aspectos del mismo, sobre todo en su dimensión colectiva. Existen deudas pendientes, así lo creemos, especialmente con la faz asociativa de la libertad religiosa.

Un ejemplo en este sentido es la existencia de un reclamo cada vez mayor –particularmente de las iglesias evangélicas– para que se reforme el régimen de reconocimiento de las confesiones distintas de la Iglesia Católica, regulación que desde nuestro punto de vista, en efecto, resulta incompatible con el derecho a la libertad religiosa. Hace más de una década que se viene trabajando en esto, con avances y retrocesos.

Otra muestra que quizás pueda llamar la atención pero que en definitiva nos debe hacer reflexionar, la trae un documento que la propia Conferencia

2. Ver puntos 117, 128 y 130 del informe. Texto completo en www.calir.org.ar/libro/13.pdf

3. Incluso en la información de prensa señalada, el Relator resaltó la “plena libertad” con la que pudo ejercer sus funciones como enviado del organismo internacional.

4. Ver puntos 153 y ss. del informe.

Episcopal Argentina dio a conocer pocos días atrás⁵. Alertaron los obispos sobre señales de una presión desmedida de los medios y de entes internacionales que justificaban preguntarse si la libertad de la Iglesia de enseñar y practicar la propia doctrina es siempre respetada; alertando también sobre “resoluciones y gestos impropios de la autoridad civil” que invadieron un fuero ajeno⁶.

Compartiendo las preocupaciones y reclamos señalados, debemos al mismo tiempo referir que son varios los sucesos que vienen ocurriendo en los últimos tiempos –sobre todo por la acción de las propias confesiones y de organizaciones no gubernamentales– que nos hacen mirar con esperanza el futuro de la libertad religiosa en el país.

El objeto de este trabajo no es trazar una perspectiva integral del tema, ni tampoco ahondar en todas y cada una de las vicisitudes históricas vinculadas con la libertad religiosa en la Argentina. El propósito, con menores pretensiones, consiste en brindar un panorama sobre cómo fue regulada la cuestión religiosa al sancionarse la Constitución Nacional en el año 1853, cuál fue el impacto que tuvo la reforma de 1994 en la materia y cuál es la condición jurídica de las iglesias, comunidades y confesiones religiosas, permitiéndonos al final formular algunas reflexiones generales en torno al estado de la cuestión y las perspectivas futuras.

II.- LA CUESTIÓN RELIGIOSA EN LA CONSTITUCIÓN NACIONAL

El proceso iniciado en 1810 con la Revolución de Mayo, continuado en 1816 al declararse la Independencia de la Corona española, seguido de décadas de enfrentamientos internos y posiciones antagónicas, culminó en

5. Cf. Carta pastoral *Una luz para reconstruir la Nación*, aprobada por la 90ª Asamblea Plenaria el 11.11.2005 (su texto en www.cea.org.ar/06-voz/documentos/2005-Pastoral-Social.htm). Ver nº 34.

6. La referencia episcopal fue al conflicto que derivó en la firma del decreto 220/2005 (BO. 21.03.2005). Mediante dicha norma, el gobierno –en virtud de considerar agraviantes ciertas manifestaciones del Obispo Castrense en torno a políticas de salud reproductiva– dejó sin efecto el acuerdo oportunamente dado para su designación en los términos del art. IV del “Acuerdo entre la República Argentina y la Santa Sede sobre Jurisdicción Castrense y Asistencia espiritual de las Fuerzas Armadas” de 1957 (al que haremos referencia más adelante), circunstancia –el retiro del acuerdo– no prevista en el tratado. Sin juzgar sobre la prudencia u oportunidad de lo expresado por el prelado, sí podemos considerar grave el temperamento adoptado por el gobierno, que podría implicar una denuncia unilateral del tratado internacional, pudiendo pensarse asimismo en una violación a la libertad religiosa.

el año 1853 al sancionarse en la ciudad de Santa Fe la ley suprema que organizó constitucionalmente la entonces Confederación Argentina⁷. Si bien se introdujeron modificaciones a la Constitución en 1860⁸, 1866, 1898 y 1957, la reforma más trascendente tuvo lugar en el año 1994, que en materia de derecho eclesiástico –como veremos– caló hondo.

Los Congresistas de 1853 tomaron como modelo el proyecto de Constitución y la doctrina expuesta un año antes por Juan Bautista Alberdi en el libro *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*, célebre y elogiada obra que abrevó en el derecho constitucional y la Carta Magna norteamericana (1787).

Uno de los objetivos primordiales de la idea alberdiana fue el de constituir una nación abierta a la inmigración; era preciso que a estas tierras llegase población civilizada, principalmente de Europa. Es bien conocida su frase “gobernar es poblar”, entendiendo que “poblar” implicaba “educar”, “civilizar”, “enriquecer”, “engrandecer” más rápidamente. Por ello, en orden a educar a la población en la libertad y en la industria, resultaba imperioso atraer inmigrantes europeos, donde la población ciertamente estaba más adelantada en libertad y en industria, estaba más civilizada.

La “cuestión religiosa” fue apasionadamente debatida en el seno del Congreso Constituyente. Señalando en cada caso cuáles normas siguen vigentes y aquéllas que fueron suprimidas, entendemos que el tema puede resumirse en los siguientes cuatro puntos:

a) En primer lugar, la invocación a Dios en el Preámbulo, texto que se mantiene inalterable desde 1853⁹. Siguiendo el modelo de la Constitu-

7. El juramento se prestó el 9 de julio de 1853, según la fórmula elegida por el general Urquiza: “Nosotros, ciudadanos argentinos, que formamos el pueblo de la Provincia de ... juramos por la Santa Cruz en que se inmoló el Redentor del Mundo, respetar, obedecer y defender la Constitución Política de la Confederación Argentina, sancionada por el Congreso General Constituyente el 1º de mayo de 1853” (ver: PADILLA, Norberto: *Ciento cincuenta años después en La libertad religiosa en la Argentina. Aportes para una legislación*, CALIR-KAS, Buenos Aires [2003], pág. 39).

8. Esta reforma, que sustituyó el término “Confederación” por “Nación”, produjo algunas enmiendas propuestas por la Provincia de Buenos Aires, que se había reincorporado a la Confederación un año antes y que recién en 1860 juró la Constitución (de hecho, en general las referencias a la Constitución “histórica” se hacen a la “Constitución de 1853/1860”).

9. Dice el Preámbulo: “... invocando la protección de Dios, fuente de toda razón y justicia ...”. Para profundizar el tema sugerimos el agudo trabajo del Dr. Alberto PADILLA al incorporarse a la Academia Nacional de Derecho (disertación *La invocación del Preámbulo*, Buenos Aires, 1957).

ción de los Estados Unidos, nuestra ley fundamental incorporó un Preámbulo, cuyo texto (no así el de la Constitución norteamericana) no solamente hace dicha invocación sino que al referirse al Creador lo define como “fuente de toda razón y justicia”, nada menos. La mención a Dios en el Preámbulo de la Constitución expresa la religiosidad de los Constituyentes, condición que tradicionalmente caracterizó al pueblo argentino.

La necesidad de la religión, como base de la sociedad, como necesaria para el progreso y educación de los pueblos, fue enunciada en varios pasajes de las *Bases* por Alberdi, cuyo programa imponía sancionar una Constitución “teísta”¹⁰. Ello se vio reforzado en el art. 19 de la ley suprema, norma que reserva a Dios las acciones privadas de los hombres que no ofendan al orden y a la moral pública, quedando ellas exentas de la autoridad de los magistrados¹¹.

b) En segundo término, la afirmación de que el Gobierno Federal “sostiene el culto católico, apostólico y romano” (art. 2), fórmula que sigue vigente y que se diferenció de los ensayos constitucionales previos (iniciados en 1815), antecedentes que nítidamente hacían de la religión católica la religión del Estado¹². A pesar de no consagrar una religión “oficial”, resulta evidente que la Constitución de 1853 colocó en un lugar de privilegio a la Iglesia Católica, circunstancia que no parece ilógica si se atiende a razones históricas, culturales y datos sociológicos. De hecho, la Iglesia estaba presente en el territorio desde mucho antes de la organización nacional y la inmensa mayoría de la población profesaba la fe católica. Fue decisivo su aporte a la formación de la cultura naciente, habiendo desarrollado una encomiable tarea misionera y educativa.

10. Obsérvese que ya en el preámbulo de su proyecto de Constitución, la invocación era a Dios “legislador de todo lo creado” (cf. PADILLA, Norberto: *op. cit.* pág. 32).

11. Art. 19: “Las acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofenda al orden y a la moral pública, ni perjudiquen a un tercero, están solo reservadas a Dios, y exentas de la autoridad de los magistrados. Ningún habitante de la Nación será obligado a hacer lo que no manda la ley, ni privado de lo que ella no prohíbe”.

12. Valga como ejemplo la Constitución de 1819: “La religión católica, apostólica, romana es la religión del Estado: El gobierno le debe la más eficaz y poderosa protección; y los habitantes del territorio todo respeto, cualquiera que sean sus opiniones privadas”, ordenando en el artículo siguiente que “La infracción del artículo anterior será mirada como una violación de las leyes fundamentales del país” (textos citados en GELLI, María Angélica: *Constitución de la Nación Argentina, comentada y concordada*, 3ª. Edición, LA LEY, Buenos Aires [2005], pág. 32).

En la misma línea del art. 2 fueron incorporadas a la Constitución tres normas que en 1994 se suprimieron, a saber: la exigencia de que el presidente y vicepresidente de la Nación fuesen católicos (art. 76), la obligación de prestar –al asumir sus cargos– un juramento confesional (art. 80), y por último el encargo al Congreso de conservar el trato pacífico con los indios y “promover la conversión de ellos al catolicismo” (art. 67 inc. 15)¹³. Sería necio, en efecto, no afirmar que este conjunto de normas reflejan una valoración positiva y una preferencia de la religión católica por parte de los constituyentes del 53.

Ahora bien, ¿qué alcance cabe otorgarle al mandato constitucional de “sostener” el culto católico? Al menos dos han sido históricamente las interpretaciones posibles, una restringida y otra más amplia. La primera limitando el sostenimiento a un sustento económico¹⁴; la segunda extendiendo el sostenimiento a un “apoyo moral”, incluso a la promoción y defensa de la doctrina católica desde el gobierno federal¹⁵.

13. Los obispos argentinos, considerando que resultaba ofensivo para los indígenas, pidieron la supresión del art. 67 inc. 15 (cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *La Iglesia Católica y la reforma constitucional*, CEA, Oficina del Libro [1994] pág. 28).

14. El “sostenimiento” del culto católico – a decir verdad, más simbólico que real – se concreta actualmente por medio de las asignaciones dispuestas a través de las leyes 21.540, 21.950, 22.162, 22.430 y 22.950, que benefician –respectivamente– a obispos eméritos, obispos, párrocos de frontera, clérigos seculares sin beneficio previsional como también a seminaristas de nacionalidad argentina. El total de las asignaciones alcanza mensualmente una suma cercana al millón de pesos (unos € 300.000). El fundamento del sostenimiento del culto obedece, entre otras razones, a las confiscaciones de bienes que sufrió la Iglesia Católica en la tercer década del s. XIX (ver al respecto: GENTILE, Jorge H.: *Por qué una ley de libertad religiosa en La libertad religiosa en la Argentina. Aportes ..., op. cit.*, pág. 52 y ss.). Actualmente, al interno de la Iglesia Católica están en curso proyectos para lograr absoluto autofinanciamiento. Si bien las asignaciones estatales comprenden un porcentaje ínfimo del presupuesto de la Iglesia, una futura renuncia a las mismas sería un gesto muy bien visto por la sociedad en su conjunto, al tiempo que crearía mayor conciencia en los propios fieles de sostener las actividades. Es importante destacar, por último, que la financiación estatal más importante deviene ser “indirecta”, esto es, a través de exenciones impositivas, de las que se benefician por igual la Iglesia Católica como el resto de los cultos.

15. “No es pan e incienso lo que los constituyentes de Santa Fe quisieron dar a la Iglesia, sino la adhesión espiritual, comprometida en la difusión de su Evangelio” (cf. BIDART CAMPOS, Germán J: *Derecho Constitucional*, Tomo II, Ediar [1966] Buenos Aires, pág. 49). Si bien la edición citada es previa al Acuerdo de 1966 y obviamente a la reforma de 1994, este autor – en ediciones posteriores – refiere que el sostenimiento del art. 2 no debía limitarse a una cuestión económica, entre otras razones porque la Constitución recién en el art. 4 regula sobre los recursos del tesoro nacional.

La constitucionalista María Angélica Gelli expone que esta segunda interpretación pudo ser aceptable hasta tanto rigió el sistema de Patronato (al que haremos referencia), aunque perdió vigor en parte al firmarse el “Acuerdo de Buenos Aires” entre la Santa Sede y la República Argentina en 1966¹⁶, que *de facto* puso fin al Patronato, y mucho más al reformarse la Constitución histórica en el año 1994, que ya no reprodujo las normas patronales y –como señalamos– eliminó la confesionalidad del presidente, el juramento católico¹⁷ y la obligación del Congreso de promover la conversión de los indios al catolicismo¹⁸, además de otorgarle rango constitucional a los principales tratados de derechos humanos que garantizan y desarrollan, entre otros, el derecho a la libertad religiosa¹⁹.

c) Unido a las normas que otorgaron un *status* de preferencia para la Iglesia Católica, la Constitución histórica estableció el régimen de Patronato, institución que los congresistas entendieron heredada de la Corona española y consideraron inherente a la soberanía de la Nación que comenzaba²⁰.

16. Suscripto el 10 de octubre de 1966, ratificado en la Argentina por ley 17.032 (BO. 22.12.1966). Si bien el Acuerdo fue suscripto durante la vigencia constitucional del Patronato, se interpretó que no hacía falta reformar la Carta Magna porque entre otras de las atribuciones del Congreso Nacional se encontraba la de “arreglar” el ejercicio del Patronato (cf. art. 67 inc. 19). El Papa Pablo VI manifestó que el Acuerdo fue el “primer fruto, en el campo de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, del Concilio Euménico Vaticano II” (cf. Alocución al Sacro Colegio y a la Prelatura Romana del 23 de diciembre de 1966). Ver el texto del Acuerdo en *Digesto de Derecho Eclesiástico Argentino*, Secretaría de Culto (2001) Buenos Aires, págs. 137 y ss.

17. El art. 93 vigente reza que el juramento debe hacerse “respetando sus creencias religiosas”, fórmula que “plantea la duda acerca del supuesto de un presidente que carezca de ellas en absoluto” (cf. NAVARRO FLORIA, Juan G.: *Panorama del Derecho Eclesiástico Argentino en Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, Vol. XVII, Ministerio de Justicia [2001] Madrid, pág. 102).

18. El texto luego de la reforma de 1994 dice: “Corresponde al Congreso: ... Reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas argentinos. Garantizar el respeto a su identidad y el derecho a una educación bilingüe e intercultural; reconocer la personería jurídica de sus comunidades, y la posesión y propiedad comunitarias de las tierras que tradicionalmente ocupan; y regular la entrega de otras aptas y suficientes para el desarrollo humano; ninguna de ellas será enajenable, transmisible ni susceptible de gravámenes o embargos. Asegurar su participación en la gestión referida a sus recursos naturales y a los demás intereses que los afecten. Las provincias pueden ejercer concurrentemente estas atribuciones” (art. 75 inc. 17).

19. GELLI María Angélica: *op.cit.* pág. 32/33.

20. Una crítica a la legitimidad del Patronato en BRUNO, Cayetano: *El derecho público de la Iglesia en la Argentina*, Volumen Segundo, Escuelas Gráficas Pío IX (1956) Buenos Aires, págs. 170 y ss.

El presidente gozaba de las atribuciones de “presentación” de obispos, y “pase o *exequatur*” de los decretos de los concilios, bulas, breves y rescriptos del Papa (con acuerdo de la Corte Suprema, incluso del Congreso si el documento pontificio contenía disposiciones de carácter general y permanente)²¹. A ello se agregaba que el Congreso de la Nación tenía a su cargo la admisión de nuevas órdenes religiosas (“a más de las existentes”)²², facultad que se negaba expresamente a las provincias (art. 108).

Va de suyo que la Iglesia Católica nunca aceptó formalmente el Patronato en la Argentina. Y tuvo sus razones. A decir verdad, resultaba ambiguo el sistema, ya que si bien por un lado la Iglesia ostentaba una posición de privilegio y una valoración especial en la Constitución, al mismo tiempo resultaba ser la única cuya libertad se encontraba limitada por la intervención del Estado en su vida interna²³. En la práctica operó lo que se denominó un *modus vivendi*, que a decir verdad no produjo mayores conflictos²⁴, hasta que, como ya referimos, el Patronato fue suprimido –en una primera y decisiva instancia por el Acuerdo de 1966 entre la Argentina y la Santa Sede– y luego, en una instancia formal, por la reforma constitucional de 1994.

d) Finalmente, el diseño constitucional de 1853 en la materia se completó con la consagración de la libertad de cultos (art. 14).

En efecto, si como adelantamos, uno de los pilares del programa de Alberdi consistió en atraer inmigración, no hubiese resultado lógico que la

21. Cf. art. 86 incs. 8 y 9.

22. Cf. art. 67 inc. 20. La Corte Suprema de Justicia de la Nación entendió que la norma constitucional implicaba el reconocimiento automático de “órdenes” pre-constitucionales (cf. FALLOS 163-367), entendiéndose como tales a los jesuitas, dominicos, franciscanos, agustinos, carmelitas y mercedarios.

23. Norberto Padilla dice al respecto: “José Manuel Estrada, ilustre hombre público y gran personalidad del laicado católico, señalaba lo contradictorio de la libertad religiosa en la Argentina ante la vigencia de un Patronato que sujetaba a la Iglesia Católica al poder civil: «plena e ilimitada para todos los cultos, que no sean el católico. Para éste es nula»” (cf. PADILLA, Norberto: *op. cit.* pág. 43).

24. Un ejemplo del *modus vivendi* consistía en que si la Santa Sede estaba de acuerdo con la “presentación” del Gobierno, nombraba al candidato, aunque sin hacer mención en el documento pontificio a dicha “presentación”. Si la Santa Sede no estaba de acuerdo con el candidato, guardaba silencio hasta que el Gobierno presentase a otro. El conflicto más grave sobre el particular fue la famosa “cuestión del Arzobispado”, en el que la puja entre la Santa Sede (que se negaba a nombrar a Mons. Miguel De Andrea) y el gobierno (que insistía en su “presentación”) llevó –en definitiva– a la vacancia de la sede de la Arquidiócesis de Buenos Aires entre 1923 y 1926.

ley suprema negase la libertad de cultos. Al inmigrante debía respetársele la religión con la que arribaba a estas tierras y debía otorgársele un marco de libertad para que pudiera profesarla²⁵. De ahí que, incluso, el art. 20 de la Constitución reitera este derecho cuando reconoce los derechos de los extranjeros (pueden “ejercer libremente su culto”). Gelli habla de una “sobrea-bundancia” constitucional, que refuerza el objetivo de hacer un país abierto a la inmigración²⁶.

Desde la apuntada reforma constitucional de 1994, la libertad de cultos de 1853 se encuentra desarrollada en el derecho a la libertad religiosa amparado por los diversos tratados que gozan de jerarquía constitucional de acuerdo al art. 75 inc. 22, entre ellos la Declaración Universal de Derechos Humanos, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, la Convención Americana sobre Derechos Humanos (Pacto de San José de Costa Rica), la Convención sobre los Derechos del Niño y la Convención Internacional sobre la Eliminación de Todas las Formas de Discriminación Racial. Dichos tratados han ampliado y precisado su contenido.

III.- STATUS JURÍDICO DE LAS CONFESIONES RELIGIOSAS

Junto a la relevancia social que ostenta la Iglesia Católica en la Argentina –por múltiples razones, algunas referidas anteriormente– lo cierto es que numerosas confesiones religiosas arraigaron en nuestro territorio, la mayoría después de la sanción de la Constitución, y pudieron establecerse y extenderse con libertad. Pese a aislados brotes de intolerancia, nuestro país tiene una honrosa tradición en ese sentido²⁷.

Veamos ahora cuál es la normativa vigente a nivel nacional que enmarca la situación jurídica tanto de la Iglesia Católica como del resto de las confesiones religiosas:

25. Un antecedente en este mismo sentido fue el “Tratado de Amistad, Comercio y Navegación” con Inglaterra, suscripto el 2 de febrero de 1825, en el cual se acordó garantizar a los súbditos británicos la más plena libertad de conciencia y de culto. Fue quizás el primer instrumento que reconoció dicha libertad en territorio argentino (ver su texto en *Digesto ...*, *op. cit.*, pág. 87).

26. GELLI, María Angélica: *op.cit.* pág. 136.

27. Cf. PADILLA, Norberto: *La libertad religiosa en Revista del Profesional*, N° 35, Acción Católica Argentina (2004) Buenos Aires, pág. 20.

a) Como se desprende de lo ya analizado, la Iglesia Católica goza en la Argentina de un *status* particular. En efecto, al reconocimiento propio plasmado en el art. 2 de la Constitución –que como expresamos se mantiene inalterable desde 1853 y, sin perjuicio de la interpretación que quiera otorgársele, ordena sostener el culto católico, apostólico y romano– debe agregarse que es la única confesión religiosa que ha suscripto acuerdos con el Estado, además de ser la única a la que el Código Civil le reconoce personería jurídica como tal²⁸.

Cabe decir que en el informe mencionado en la introducción, el Relator Especial de Naciones Unidas recordó que “ese vínculo privilegiado entre el Estado y una religión determinada no es en sí mismo contrario a los derechos humanos”, precisando –claro está– que dicho extremo no debe ser “explotado a expensas de los derechos humanos y de las minorías”²⁹.

El *status* jurídico de la Iglesia Católica se actualizó con el “Acuerdo de Buenos Aires” de 1966, cuyo objeto se limitó a terminar en los hechos con el Patronato, reconociéndole y garantizándole a la Iglesia el libre y pleno ejercicio de su poder espiritual, el libre y público ejercicio de su culto como también el de su jurisdicción en el ámbito de su competencia (art. 1)³⁰.

28. El art. 33 del Código Civil dispone que la Iglesia Católica es una persona jurídica de carácter público, al igual que el Estado (nacional, municipal y provincial) y las entidades autárquicas. La referencia a la Iglesia Católica – de acuerdo al desarrollo que ha ido haciendo tanto la doctrina como la jurisprudencia – se entiende hecha no solamente a la Conferencia Episcopal sino también a cada diócesis y parroquia, además de la personalidad internacional reconocida a la Santa Sede. La ley tiende a reconocer autónomamente cada persona jurídica que goce de ese *status* en el derecho canónico, teniendo capacidad – entre otras cosas – para poseer patrimonio propio. Por su parte el Código Civil, en su art. 2345, hace un reenvío al derecho canónico en materia de enajenación de templos y cosas sagradas. Receta, pues, el derecho interno de la Iglesia en el ordenamiento estatal.

29. Ver punto 119 del informe. Resulta importante destacar, por otro lado, que en su momento la propia Conferencia Episcopal Argentina apoyó una posible modificación al art. 2 de la Constitución (reforma que en definitiva resultaba inviable por no haberse incluido la primera parte de la Constitución en la ley que declaró la necesidad de su reforma). El texto propuesto por los obispos, inspirado en el art. 6 de la Constitución de la Provincia de Córdoba de 1987, rezaba “La Nación Argentina, de acuerdo a su tradición cultural, reconoce y garantiza a la Iglesia Católica Apostólica Romana el libre y público ejercicio de su culto. Las relaciones de ésta y el Estado Federal se basan en los principios de autonomía y de cooperación. Igualmente garantiza a los demás cultos su libre y público ejercicio, sin más limitaciones que las que prescriben la moral, las buenas costumbres y el orden público” (cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *La Iglesia ...*, *op. cit.*, pág. 20).

30. La aplicación de este artículo se ha ido precisando, jurisprudencial y administrativamente. En el fallo “Rybar c. García y/u Obispado de Mar del Plata” (16.06.1992, ED 148-

Asimismo le otorgó libertad para erigir, modificar o suprimir circunscripciones eclesiásticas (art. 2), para nombrar obispos (art. 3)³¹, para mantener comunicación con sus fieles (art. 4) y para llamar a las órdenes o congregaciones religiosas que estime (art. 5). Este Acuerdo, junto al Convenio de 1957 que creó el Vicariato Castrense (luego elevado a la dignidad de Obispado)³², goza de jerarquía "superior a las leyes" (art. 67 inc. 22).

Por su parte, a las disposiciones que contiene el Código Civil respecto de la Iglesia Católica, cabe sumar lo establecido por la ley 24.483, que en el año 1995 permitió que los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica obtengan reconocimiento civil de su *status* canónico. Diez años después de su sanción, podemos constatar que la gran mayoría de los Institutos y Sociedades han optado por este sistema, desenvolviéndose en su organización y vida interna a través de la normativa canónica³³.

b) El resto de las confesiones se rige por la 21.745 de 1978³⁴, que creó el Registro Nacional de Cultos, cuya finalidad principal al implementarse —así lo dispone el mensaje de elevación de la ley al presidente— fue el control efectivo de las instituciones religiosas no católicas por parte de las

517) la Corte hizo mérito del mismo para establecer la incompetencia de los tribunales del César en un conflicto entre un clérigo y su obispo; en el fallo "Lastra c. Obispado de Venado Tuerto" (22.10.1991, ED 145-493), el Alto Tribunal consideró que la formulación del art. 1 del Acuerdo implicaba "la más plena referencia al ordenamiento jurídico canónico para regir los bienes de la Iglesia destinados a la consecución de sus fines", interpretación que conjuntamente con el art. 2345 del Código Civil (citado en la nota 28) llevó a la Corte a establecer la inembargabilidad e inejecutabilidad de los bienes eclesiásticos.

31. Tanto este artículo como el anterior prevén notificaciones confidenciales previas de la Santa Sede al Gobierno, pudiendo éste hacer observaciones "legítimas" (en el caso de la erección, modificación o supresión de las circunscripciones) o bien objetar al candidato a obispo por motivos de "carácter político general".

32. Suscripto el 28 de junio de 1957, aprobado por decreto ley 7.623/1957 (BO. 17.07.1957). Por haberse reformado el Código de Derecho Canónico en 1983 y sobre todo en virtud de la promulgación de la Constitución Apostólica *Spirituali Militum Curae*, el Convenio fue actualizado el 21 de abril de 1992 a través de intercambio de notas (ver su texto en: *Digesto ...*, op. cit., págs. 141 y ss.).

33. Algunos IVC y SVA directamente disolvieron la persona jurídica a través de la cual venían funcionando (en general asociaciones civiles), otros se inscribieron sin dar de baja el ente precedente (y continúan desempeñándose desde las dos personas jurídicas) y un tercer grupo, la minoría, no se acogió al sistema y siguen funcionando tal como lo venían haciendo antes de la sanción de la ley 24.483.

34. Sancionada y promulgada el 10.02.1978 (BO. 15.02.1978). Sus antecedentes fueron el "Fichero de Cultos" (decreto 31.814/1948, BO. 19.10.1948; modificado por decreto 1.127/1959, BO. 04.03.1959) y el homónimo "Registro Nacional de Cultos" (decreto 15.829/1946, BO. 16.09.1946). Ver sus textos en: *Digesto ...*, op. cit., págs. 159 y ss.

autoridades nacionales³⁵. En dicho Registro deben obligatoriamente inscribirse todas las "organizaciones religiosas" que actúan en el territorio nacional, de suyo excluida la Iglesia Católica, siendo condición necesaria para ulteriormente obtener personería jurídica a través de una segunda inscripción en los organismos que en cada jurisdicción tienen a su cargo el contralor de las personas jurídicas³⁶. Las confesiones religiosas utilizan para obtener su personería las diferentes formas legales que permite la legislación ordinaria. La ley 21.745 establece que la denegatoria de la inscripción conlleva una consecuencia tan grave como la imposibilidad de "actuar" en el territorio nacional (art. 4), extremo que no podemos menos que considerar como una fuerte limitación al derecho de asociación con fines religiosos³⁷.

Ahora bien, como el Registro no tiene ni poder de policía ni capacidad operativa para "fiscalizar" a todas las iglesias, comunidades y confesiones presentes a lo largo y a lo ancho del país, lo cierto es que son muchas las que funcionan sin estar inscriptas (y lo que es más paradójico es que siguen actuando a pesar de haberse cancelado su inscripción), circunstancia que en definitiva demuestra la ineficacia del régimen. Desde nuestro punto de vista, es claro que se trata de una regulación difícilmente compatible con los postulados de una verdadera libertad religiosa.

En este sentido, y como adelantamos en la introducción, corresponde decir que desde hace varios años se viene procurando reformar la legislación en esta materia, reforma que en determinados momentos se juzga que debe limitarse únicamente a modificar el tema de la personalidad jurídica de las confesiones no católicas, y en otras oportunidades se entiende que debe ser más amplia, imponiéndose la sanción de una ley general de libertad religiosa que garantice este derecho, a todos, en forma más efectiva. Podría decirse que es un derecho ya garantizado (especialmente por los tratados internacionales con jerarquía constitucional), aunque a ello podría responderse que una ley con mayor alcance, además del fuerte contenido docente, llevaría a precisar y hacer operativos cada uno de los derechos que se derivan

35. Ver el texto del mensaje en: *Digesto...*, op. cit., pág. 160.

36. Lo que en definitiva va en contra del objetivo de "asegurar la jurisdicción y competencia nacional para decidir sobre todos los problemas atinentes a instituciones religiosas distintas al culto católico apostólico romano" (como reza el mensaje de elevación citado).

37. Otra consecuencia contenida en el art. 4 resulta ser la pérdida no solamente de la personería jurídica (en caso de que la tuviera antes de la sanción de la ley) sino, lo que es más grave, su carácter de "sujeto de derecho".

de la libertad religiosa, tanto en su faz individual como en su faz asociativa³⁸. Que un derecho exista no impide, de suyo, intentar desarrollarlo más plenamente.

Hay “consenso general” para reformar el régimen, incluso así lo entendió la Conferencia Episcopal Argentina cuando se la consultó³⁹. Ocurre que por ser un tema de tanta sensibilidad, ante cada nuevo proyecto se buscan consensos de todos los actores involucrados, circunstancia que a la larga impide la elevación al Congreso de un texto pre-acordado. Existen sectores que prefieren mantener un *statu quo*, quizás atemorizados por el avance de las denominadas “sectas” o porque ello implicaría perder derechos adquiridos, y también —en la vereda opuesta— hay grupos minoritarios que bregan por una igualdad total con la Iglesia Católica, lo que implicaría desconocer diferencias históricas y datos sociológicos que no se pueden desconocer. Lo mismo decimos si un grupo minúsculo pretende, colectivamente, el mismo tratamiento que el dado a una confesión religiosa con mayor arraigo y relevancia social. Distinto, claro está, es el caso de la tutela individual de la libertad religiosa, aspecto en el cual la dignidad de cada persona impone reconocer a todos iguales derechos.

IV.- CONSIDERACIONES FINALES

Dijimos en la introducción que en los últimos tiempos, no obstante algunas circunstancias que merecen atención, vienen ocurriendo en la Argentina acontecimientos que nos hacen mirar con esperanza el desarrollo del derecho a la libertad religiosa. Una muestra elocuente de ello tuvo lugar el 25 de noviembre de 2005 en el Congreso de la Nación, en Buenos Aires, al darse a conocer el proyecto de ley de una diputada nacional para declarar precisamente el 25 de noviembre de cada año como “Día de la Libertad Religiosa y de Conciencia”⁴⁰. Resulta difícil imaginar los frutos que se derivarán en caso

38. Cf. NAVARRO FLORIA, Juan G.: *Una nueva ley de cultos para la Argentina en La libertad religiosa en la Argentina. Aportes ...*, op. cit., págs. 175 y ss.

39. La CEA expresó un acuerdo “sustancial” con el proyecto elaborado por la Secretaría de Culto en el año 1992, proyecto que fue aprobado en forma unánime por el Senado en el año 1993 y que luego perdió estado parlamentario (cf. Resolución de la 103ª. reunión de la Comisión Permanente de la CEA en *Boletín Oficial*, nº 5 [octubre 1992], pág. 19).

40. Proyecto de la diputada Margarita STOLBIZER (Expte. D 6145/05 de fecha 03.11.2005), que tuvo su origen en una iniciativa del Consejo Argentino para la Libertad Religiosa (CALIR). Claro está que la fecha fue escogida por ser el día de la aprobación por par-

de convertirse en ley el proyecto. Creemos que no van a ser pocos, desde el momento en que anualmente existirá una fecha especialmente dedicada para que la sociedad en su conjunto pueda reflexionar sobre el tema, que seguramente se incluirá en los respectivos calendarios educativos. A ello debe añadirse que otro de los objetivos del mentado proyecto consiste en actuar como disparador para debatir la sanción de una ley de libertad religiosa en la Argentina. Si bien entendemos que el debate desde hace tiempo está instalado, no es de extrañar que la eventual declaración del “Día de la Libertad Religiosa y de Conciencia” suscite una mayor concientización en todos los involucrados⁴¹.

Hacer una reforma legal de la “cuestión religiosa”, como hicimos mención, se trata de modificar un tema sensible. Desde nuestro punto de vista, una ley de libertad religiosa sería un paso adelante por demás significativo. Entendemos que los nuevos paradigmas constitucionales reclaman una reforma. Una legislación mas moderna, a título de ejemplo, no solo podría arreglar el tema —central por cierto— de la personalidad jurídica de las iglesias y comunidades no católicas, sino que también podría declarar inembargables los templos, lugares u objetos sagrados⁴², prever expresamente la posibilidad de celebración de convenios de cooperación entre el Estado y las confesiones religiosas sobre temas de interés mixto, otorgarle eficacia civil al matrimonio religioso, facilitar la asistencia espiritual en cárceles, hospitales y cuarteles, precisar la libertad que debe reconocerse a las iglesias y comunidades para exponer su doctrina, o bien incorporar al Código Penal a la libertad religiosa como bien jurídico protegido, incluso sancionando las conductas ilícitas o fraudulentas en dicho campo.

te de la Asamblea General de las Naciones Unidas (en 1981) de la “Declaración sobre la Eliminación de todas las formas de intolerancia y discriminación fundadas en la religión o las convicciones”.

41. Un “primer fruto” fueron las palabras del diputado Jorge ARGÜELLO, presidente de la Comisión de Relaciones Exteriores y Culto de la Cámara de Diputados, quien en el acto de presentación del proyecto expresó que no solamente tendrá prioridad sancionar la ley, sino ulteriormente arreglar el tema de fondo, esto es, modificar “la ley de cultos”.

42. En este punto, tal como citamos en la nota 30, la Corte Suprema en el fallo “Lustra” declaró inembargables e inejecutables bienes de titularidad de la Iglesia Católica (en este caso de una diócesis), con fundamento en el Acuerdo de 1966 y en disposiciones del Código Civil. Más recientemente, una sentencia de la Cámara Nacional de Apelaciones del Trabajo levantó un embargo que había sido trabado por un acreedor sobre la catedral de la Iglesia Católica Ortodoxa de Antioquia; ello haciendo mérito de que la eventual ejecución del bien lesionaría la libertad religiosa de los fieles de dicha confesión (cf. “Balbuena c. Asociación Consejo Administrativo Ortodoxo”, 28.05.2001, ED 197-131).

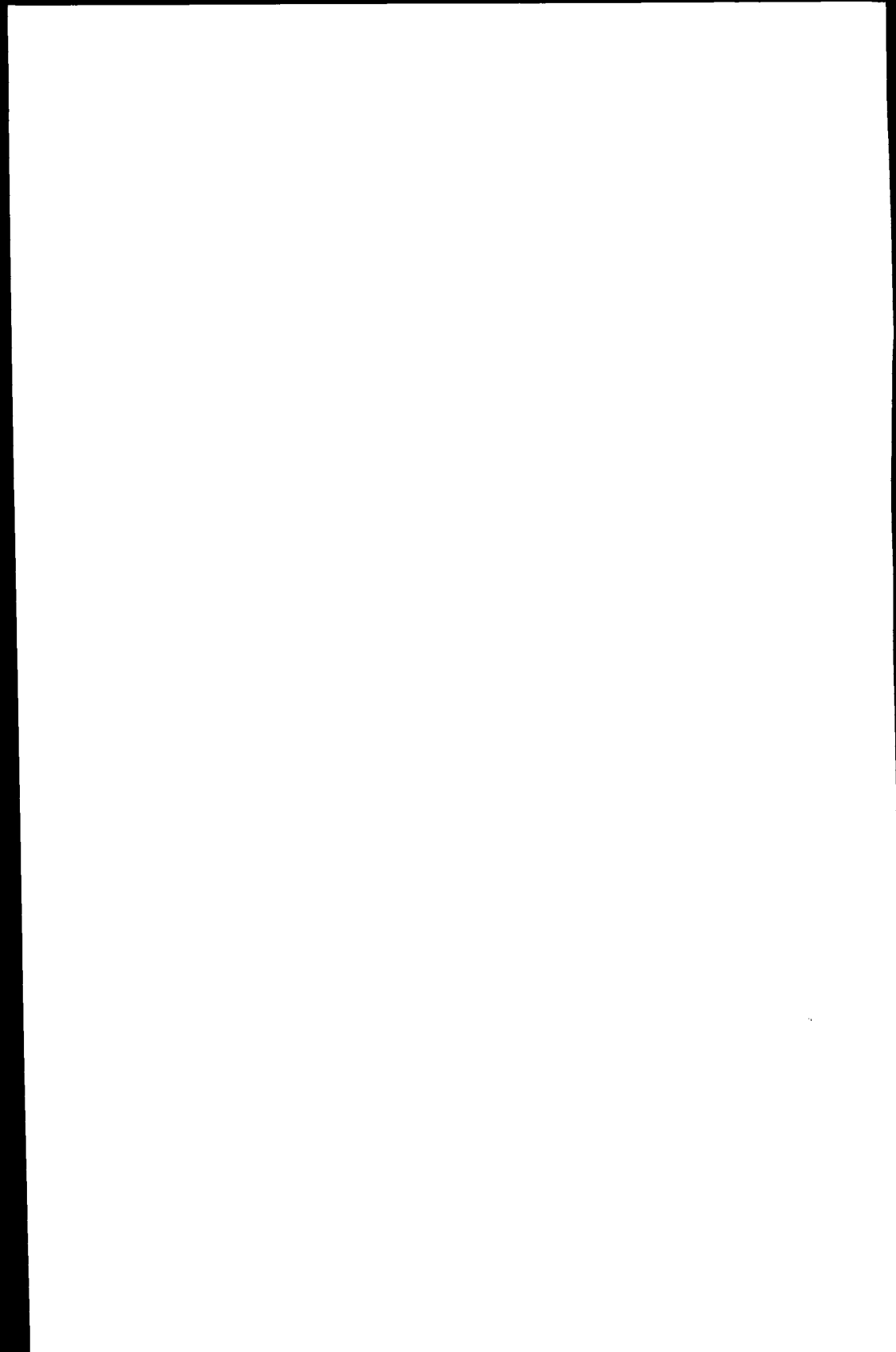
Otro aspecto que nos parece de enorme trascendencia es el progreso que en la Argentina se viene dando desde hace tiempo en lo que hace al diálogo ecuménico e interreligioso. Si bien tradicionalmente ha sido armoniosa la convivencia de las distintas confesiones, lo cierto es que se han multiplicado los encuentros y las instancias de reflexión, resultando también cada vez más frecuente que las diferentes confesiones trabajen mancomunadamente en acciones solidarias y a favor de la paz, y hagan oír su voz en conjunto sobre temas de interés general⁴³. Términos como “desconfianza” y “tolerancia” se cambiaron por “confianza” y “diálogo”. La relación es franca, auténtica, enriquecedora⁴⁴.

Hemos visto que la Argentina, desde sus orígenes, se ha caracterizado por estimar el factor religioso. Se considera un bien valioso, y como tal, digno de tutela, individual y colectivamente. Un lugar preponderante lo ocupa la Iglesia Católica, que legítimamente adquirió derechos y realizó una significativa tarea en la formación de la cultura, incluso desde mucho antes de la organización del Estado. Las demás iglesias, comunidades y confesiones, por su parte, han podido desarrollarse sin mayores inconvenientes. El estado de la libertad religiosa, en general, ha sido y es satisfactorio, lo que no obsta –de nuevo lo expresamos– a trabajar para consolidar su vigencia.

Sabemos que los logros no se alcanzan de un día para el otro, pero tenemos la certeza de que la libertad religiosa adquirirá cada vez mayor trascendencia en la Argentina, y que ello llevará a una mejora de la legislación. Es nuestro deseo y en esa dirección comprometemos nuestro esfuerzo. Creemos que así, al menos en parte, saldaremos la deuda de gratitud con los constituyentes que hace más de 150 años, desde el preámbulo de nuestra ley suprema, invitaron a estas tierras a “todos los hombres del mundo que quieran habitar en el suelo argentino”.

43. Así por ejemplo, con fecha 9 de agosto de 2005 la Iglesia Católica y las comunidades musulmana y judía dieron a conocer la *Declaración interreligiosa contra toda forma de fundamentalismo y terrorismo* (su texto en www.calir.org.ar/noti200503.htm).

44. Cf. CENTENO, Angel M.: *La convivencia religiosa en la Argentina contemporánea en La libertad religiosa en la Argentina. Aportes ...*, op. cit., págs. 25 y ss.



EL SOSTENIMIENTO DEL CULTO EN ALEMANIA

Helmuth PREE

SUMARIO: Introducción. 1. Datos básicos de la financiación del culto en general. 2. Fuentes de ingresos (visión general). I. Fundamentos constitucionales y concordatarios del sistema. II. Los impuestos eclesiásticos. 1. Advertencia preliminar histórica. 2. Sistema actual. 3. Ventajas y desventajas del sistema. 4. El contexto de la Unión Europea.

INTRODUCCIÓN

1. Datos básicos de la financiación del culto en general

El tema del sostenimiento del culto manifiesta unos rasgos específicos en cada país. Con miras a la situación en Alemania, se destacan en particular:

(1) Una íntima conexión entre el derecho canónico y el derecho eclesiástico, debido a una dependencia inevitable del sistema de financiación del culto del derecho estatal (por ejemplo Derecho Civil, Mercantil, Público), así como de la situación económica y política del país respectivo.

(2) Muchos elementos de este sistema se explican solo teniendo en cuenta su desarrollo histórico¹. Algunos institutos jurídicos correspondientes se remontan a fuentes y situaciones jurídicas de siglos pasados, algunas veces del Medioevo. Dos ejemplos:

1. En cuanto al Derecho eclesiástico de Alemania, cf. D. PIRSON, *Die geschichtlichen Wurzeln des deutschen Staatskirchenrechts*, en HdbStKR BRD I 21994, 3-46.

- La posición jurídica de la Iglesia Católica en Alemania como *Corporación de Derecho Público* se explica sólo por la posición oficial que la Iglesia Católica (desde el siglo XVI también las Iglesias Protestantes) tuvo desde hace siglos. Esta característica trae consigo unas consecuencias notables, por ejemplo la capacidad para imponer los impuestos eclesiásticos junto a los impuestos estatales y con la ayuda del Estado; la incapacidad para declararse en quiebra.
- Debido a la secularización de una inmensa cantidad de bienes eclesiásticos en la era napoleónica (1803), todavía hoy el Estado tiene que sufragar los gastos de ciertas entidades eclesiásticas.

(3) La regulación jurídica de esta materia se presenta notablemente dispersa. Esta diversificación se debe a muchos factores, en particular a las diversas clases de fuentes del dinero destinado para fines de culto; a los distintos legisladores, eclesiásticos y estatales en varios niveles (estado federal, estados federados); a la variedad y al gran número de personas jurídicas en la Iglesia como sujetos del patrimonio eclesiástico: las personas jurídicas en el nivel constitucional de la Iglesia (diócesis, parroquia, etc.), asociaciones eclesiásticas (en forma civil o canónica), fundaciones, Órdenes religiosas y otras. En consecuencia, las normas y fuentes del derecho patrimonial se encuentran en un gran número de leyes eclesiásticas, así como estatales, incluso eventuales concordatos - entre paréntesis: Alemania es el país con el mayor número de concordatos de todo el mundo.

2. Fuentes de ingresos (visión general)

Las fuentes de ingresos se dividen en 6 puntos:²

a) Tasas devengadas en el ejercicio de la jurisdicción administrativa y contenciosa (cánones 1264, 1°; 1649): son pagos para cobrar los gastos correspondientes como es el caso también de las tasas de sepultura o derechos de timbre;

2. Cf. H. HEIMERL-H. PREE, *Handbuch des Vermögensrechts der Katholischen Kirche - unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsverhältnisse in Bayern und Österreich*, Regensburg 1993, pág. 129-250.

b) Oblaciones sacramentarias devengadas por los fieles con ocasión de la administración de sacramentos y sacramentales (cánones 1264, 2º, 945-958; 848; 1181);

c) Las rentas de cuestaciones y colectas, otras donaciones espontáneas, fundaciones pías y herencias en favor de una persona jurídica eclesiástica;

d) Ingresos de personas jurídicas eclesiásticas como titulares de propiedades o de una empresa comercial, por ejemplo una editorial; rentas de la explotación forestal de un bosque que pertenece a una persona eclesiástica; cervecería; horticultura; intereses y rendimientos de capital invertido o de propiedad inmobiliaria; arriendos.

e) Prestaciones por parte del sector público estatal:

Éstas se subdividen en 4 categorías:

(1) Prestaciones por parte del Estado en compensación de los daños causados a la Iglesia mediante la secularización (hace dos siglos): Las así llamadas prestaciones estatales (*Staatsleistungen*). Las secularizaciones más grandes tuvieron lugar en la época de la Reforma y de la Paz Westfaliana (1648) y, en consecuencia del "*Reichsdeputationshauptschluss*" de Ratisbona (1803).³ Esta "Ley" compensa la pérdida de los territorios alemanes a la izquierda del río Rin a través de la secularización de una inmensa cantidad de bienes eclesiásticos a favor de los príncipes, que perdieron sus territorios. En relación con la cuantía de los bienes expropiados, la indemnización fue múltiple. Abarcó 112 "*Reichsstände*" (Estados inmediatos del Imperio), entre ellos 3 "*Kurfürstentümer*" (De los Príncipes electores), 18 "*Fürstbistümer*" (príncipes obispos con sus obispados), 80 "*Reichsabteien*" (Abadías del Imperio) y cabildos colegiales y más de 200 monasterios. Todo ésto abarcó un territorio eclesiástico-estatal (*geistliches Staatsgebiet*) con aproximadamente 3,2 millones de ciudadanos. La cuantía de la indemnización fue superior al daño: Prusia recibió el quíntuplo, Baviera el séptuplo, Wurtemberg el cuádruplo de sus respectivas pérdidas.⁴

El patrimonio de las parroquias no fue secularizado. Además de ello, los reyes y príncipes estaban obligados a sufragar las necesidades de la Igle-

3. Cf. U. HUFELD (ed.), *Der Reichsdeputationshauptschluss von 1803*, Köln-Weimar-Wien 2003.

4. Cf. A. FRHR. V. CAMPENHAUSEN, *Staatskirchenrecht*, München 31996, 29-33.

sia en relación al culto, enseñanza, actividades sociales y caritativas eclesiásticas.

En el siglo XX, estas obligaciones estatales de la protección de los derechos de la Iglesia y del cuidado del Estado para las necesidades de la Iglesia fueron regulados a través de concordatos, en los cuales se fijó concretamente los deberes estatales (Normalmente globalizando el importe debido en forma de prestaciones anuales con garantía de valor): Con Prusia en 1999, con Baviera en 1924, con Baden en 1932 y también con los nuevos estados federados de la anterior Alemania del Este.

(2) Mantenimiento de edificios eclesiásticos (*"Baulast an Kirchengebäuden"*)⁵

En muchos casos, el mantenimiento de ciertos edificios eclesiásticos –en particular iglesias con accesorios e interior, campanas, casa parroquial etc.– es obligación de un sujeto del sector público: Sea de un estado federado, sea de un ayuntamiento. La obligación se estriba en diversísimos títulos jurídicos y se remonta a siglos pasados hasta el medioevo: Contrato, costumbre, prescripción, secularización de bienes eclesiásticos, patronato, ordenaciones o decretos de príncipes etc. Esta materia es la más complicada del derecho patrimonial en Alemania, debido a la vastísima dispersión territorial de las fuentes respectivas, que se remontan a épocas lejanas. Cada caso requiere una investigación compleja de los títulos jurídicos conforme a los cuales se rige el caso. Estas obligaciones no están limitadas en cuanto al tiempo, sino que son perpetuas. Sin embargo, pueden caducar mediante una rescisión contractual o en consecuencia de un cambio sustancial de las circunstancias. En Baviera hay muchos ejemplos de esta obligación por parte del Estado bávaro.⁶

(3) Subvenciones o subsidios estatales para que la Iglesia pueda mantener sus escuelas (privadas), hospitales, residencias de la tercera edad, guarderías infantiles, instituciones para la educación de adultos, monumentos y muchísimas otras iniciativas, actividades e instituciones en el ámbito

5. Cf. H. BÖTTCHER, § 39. *Baulast an Kirchengebäuden*, Hdb StKR BRD 2. Aufl. II (1995) 19- 45 ; H. HEIMERL/H. PREE, *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche*, Regensburg 1993, 438 – 463; A. FRHR. V. CAMPENHAUSEN, *Staatskirchenrecht* (nota 3) 312-314.

6. El Concordato bávaro de 1924 garantiza expresamente el cumplimiento de estos deberes por parte del estado: art. X § 1.

social, caritativo, cultural y educativo. En este caso se trata de prestaciones estatales directas (subvenciones) o indirectas (ventajas fiscales) con fines de interés común.⁷

Estas materias se regulan —en cuanto son competencias de los Estados federados— en diversas leyes según cada Estado federado. Las otras competencias son del Estado federal. Tenemos que tener en cuenta, que las subvenciones pueden variar cada año, dependiendo de la situación económica de cada uno de los Estados federados y del Estado federal. Por regla general, las respectivas instituciones eclesiásticas reciben la misma cuantía de subvenciones que las instituciones no eclesiásticas. Se legitima estas prestaciones por el hecho de que esas instituciones eclesiásticas ofrecen sus servicios no exclusivamente a los miembros de la Iglesia sino a todos.⁸ Las instituciones eclesiásticas social-caritativas forman parte del sistema de la seguridad social alemana con todas sus ventajas y desventajas.

Teniendo en cuenta que el sector público cargado de deudas, en los últimos años disminuye drásticamente las prestaciones a favor de servicios sociales, este tipo de prestaciones se está reduciendo cada vez más.

Un factor importante es la *deducibilidad* de los donativos y otras prestaciones espontáneas a favor de fines caritativos o eclesiales o del bien común de la base imponible con arreglo a las leyes tributarias y la exención de tales donativos del impuesto a las donaciones y de las herencias.

(4) Hay que añadir una categoría parecida de prestaciones estatales, que apoyan a la Iglesia, por lo menos, indirectamente: El Estado financia muchas instituciones (estatales) a través y mediante las cuales la Iglesia ejerce su misión, en especial: La financiación de las facultades (estatales) de Teología, de la enseñanza de la Religión católica en las escuelas públicas —en cuanto a las escuelas privadas el Estado paga una parte o todos los sueldos de los profesores incluidos los de Religión, en base a los concordatos y a las leyes correspondientes; de la asistencia espiritual en las entidades estatales (cárceles etc.), así como en las fuerzas armadas.⁹

7. Cf. G. HAMMER, *Steuer- und Gebührenbefreiungen der Kirchen*, en HdbStKR I, § 36, pág. 1065-1099.

8. Cf. art. 9 I del Convenio entre la S. Ap. Y el Estado Lívoro de Sajonia de 1996.

9. Cf. por ejemplo G. ROBBERS, § 31. *Förderung der Kirchen durch den Staat*, Hdb StKR BRD 2. Aufl. I (1994) 867 - 890; A. FRHR. V. CAMPENHAUSEN, *Staatskirchenrecht* (nota 3) 220-248.

El Estado financia estas instituciones debido a dos razones:

- todas estas materias sirven para cumplir fines públicos;
- a través de esta financiación, el estado favorece activamente el ejercicio de los derechos fundamentales, en particular de la libertad religiosa y de culto.

Es evidente, que también estos ámbitos están afectados por las medidas de ahorro estatales.

f) El impuesto eclesiástico: Es más o menos el eje del sistema del sostenimiento del culto en Alemania. Es su elemento más destacado y económicamente el más importante (80-85% de todos los ingresos de la Iglesia en Alemania).

En lo sucesivo, después de plantear a grandes rasgos los fundamentos constitucionales y concordatarios del sistema, trataré exclusivamente de los últimos dos puntos, que son los elementos más característicos del sistema del sostenimiento del culto: las prestaciones por parte del Estado y, más detenidamente, el impuesto eclesiástico.

I. FUNDAMENTOS CONSTITUCIONALES Y CONCORDATARIOS DEL SISTEMA

En Alemania, la relación Iglesia-Estado es muy compleja y altamente equilibrada. Abarca al mismo tiempo los siguientes 6 elementos:¹⁰

1. La separación estricta entre Iglesia y Estado, que son instituciones independientes la una de la otra. De este modo, está excluido cada tipo de Iglesia del Estado, cada identificación del Estado con una religión, confesión o ideología.

2. La neutralidad religiosa del Estado.

3. La libertad religiosa individual así como corporativa, que incluye la libertad del ejercicio público del culto de todas las comunidades religiosas y la autodeterminación de cada una de ellas.

4. La posición jurídica de la Iglesia católica y de las Iglesias protestantes (y de otras pocas comunidades religiosas pequeñas) como corpora-

10. Para una explicación más detenida: A. FRHR. V. CAMPENHAUSEN, Der heutige Verfassungsstaat und die Religion, in: HdbStKR BRD I 21994, 47-84; A. FRHR. V. CAMPENHAUSEN, Staatskirchenrecht (nota 3) 60-123.

ciones de derecho público: Este hecho no incorpora las Iglesias al Estado, ni legitima una vigilancia estatal sobre la Iglesia, ni convierte las tareas de la Iglesia en asuntos estatales, sino que abre a las Iglesias las posibilidades de actuar aprovechándose de las formas del derecho público —además de las formas de derecho privado y reconoce la contribución de la Iglesia al bien común.

5. La cooperación entre Iglesia y Estado en particular a través de concordatos y otros tipos de tratados. El gran número de concordatos en Alemania —el *Reichskonkordat* de 1933 y los concordatos y convenios con cada uno de los países federados— manifiesta que el derecho eclesiástico alemán está impregnado del principio de cooperación profundamente fundado en la tradición alemana. Este principio se ha hecho posible a través del derecho constitucional. Es decir: Lejos de ser laicista, la Ley Fundamental de Bonn (de 1949) construye la vinculación entre la Iglesia y el Estado como una relación de mutua cooperación y colaboración. Así pues, este principio se consagra también en las relaciones entre el Estado y otras confesiones religiosas, por ejemplo acuerdos con las Iglesias protestantes en cada estado federado; Acuerdos con unas comunidades de rito judío y otras comunidades religiosas.

6. En relación a la competencia legislativa, es menester subrayar lo siguiente: aun cuando la constitución del Estado federal (*Grundgesetz* / Ley Fundamental, de Bonn 1949) regula los principios más básicos de la relación Estado-Iglesia, la mayoría aplastante de las materias del derecho eclesiástico son competencias legislativas (y administrativas) de los Estados Federados. Conforme a la Constitución, éstos últimos están también autorizados para concluir concordatos y otros convenios con la Santa Sede, en los amplios campos de sus competencias legislativas.¹¹

Se refieren especialmente al sostenimiento del culto las siguientes regulaciones constitucionales y concordatarias:

1. Las prestaciones estatales a las comunidades religiosas, que se fundan en la ley, en tratados y en cualquier otro título, serán satisfechas por leyes particulares de cada estado federal (cf. art. 138 I WRV = *Weimarer*

11. En cuanto a las fuentes del Derecho eclesiástico alemán: HdbStKR BRD I 21994, §§ 6-10 (Rechtsquellen): pág. 211-343.

Reichsverfassung)¹². La forma de cumplir esta obligación constitucional se regula normalmente en los concordatos particulares, por ejemplo la regulación del art. 10 del Concordato de Baviera, que establece los detalles sobre las prestaciones anuales del Estado Bávaro como compensación a los daños y perjuicios ocasionados por la secularización: por ejemplo una dotación anual en favor de cada una de las sedes episcopales y arzobiscales, así como de los cabildos metropolitanos y catedrales en las diócesis de Baviera; El sueldo de los Vicarios generales y de los Secretarios de los Obispos; viviendas adecuadas para los Arzobispos y Obispos y para un cierto número de los Canónigos etc.

2. Se garantiza la propiedad y otros derechos de las comunidades religiosas, de las instituciones, fundaciones y de cualquier otro patrimonio destinado para el culto, la enseñanza y a actividades caritativas (cf. art. 138 II WRV).

3. Las comunidades religiosas que son corporaciones de derecho público (art. 137 VI WRV), están autorizadas a imponer impuestos en base a la regulación de los impuestos en cada estado federado (art. 137 VI WRV). De esto resulta la obligación constitucional de cada uno de los estados federados de dictar las normas correspondientes que posibiliten la recaudación de los impuestos en cada Estado federado. Esta base constitucional no crea ninguna obligación por parte de la Iglesia de utilizar este sistema de impuestos. En realidad, la Iglesia católica y todas las comunidades evangélicas (*Landeskirchen*) así como otras pocas comunidades religiosas pequeñas, lo han aceptado y lo siguen utilizando.

II. LOS IMPUESTOS ECLESIASTICOS

1. Advertencia preliminar histórica¹³

En consecuencia de la secularización de 1803, los príncipes alemanes enriquecidos con los bienes eclesiásticos se hicieron cargo de sufragar las necesidades de la Iglesia.

12. Cf. J. ISENSEE, *Staatsleistungen an die Kirchen und Religionsgemeinschaften*, en HdbStKR BRD I 21994, § 35 (pág. 1009-1063); A. FRIIR. V. CAMPENHAUSEN, *Staatskirchenrecht* (nota 3) 325-336.

13. Cf. H. MARRÉ, *Die Kirchenfinanzierung in Deutschland vom Ausgang des 18. Jahrhunderts bis zum Ende des Zweiten Weltkrieges.*; ZSavRG, Kan.Abt. 116 (1999) 448-

En el curso del siglo XIX, los estados alemanes comenzaron a desembarazarse de esta obligación repercutiéndola sobre los miembros de la (respectiva) Iglesia. Según ello está visto, que los impuestos eclesiásticos son una invención del Estado, no de la Iglesia. Sin embargo, este cambio desde la financiación de la Iglesia por el estado hacia el sostenimiento de la Iglesia por sus propios fieles, se convirtió en la gran ventaja de una creciente independencia y autonomía de la Iglesia frente al estado.

El sistema de los impuestos eclesiásticos empezó a desarrollarse a partir de la primera mitad del siglo XIX. En Prusia, por ejemplo, se introdujo en 1875 un sistema de tributación a nivel de las parroquias ("*Ortskirchensteuersystem*"). Esto es característico para el régimen protestante, según el cual, en lugar de la Iglesia universal o del Papa o del obispo, la comunidad local de los fieles forma el centro de la organización eclesiástica. Desde Prusia, este principio se difundió por toda Alemania. En el reino de Baviera, por ejemplo, se introdujo la "*Kirchengemeindeordnung*" (Regulación de las comunidades eclesiásticas locales) en 1912, que regulaba los impuestos eclesiásticos. Solo en 1921 fue introducida en Baviera una ley que completó el sistema a través de la recaudación de los impuestos a nivel de las diócesis ("*Diözesan-steuersystem*").

Al mismo tiempo, se desplazó el punto esencial del sistema a los impuestos diocesanos (algo parecido sucedió en las Iglesias protestantes, donde se introdujo el "*Landeskirchensteuersystem*"). Sin embargo, este desarrollo histórico es un ejemplo significativo del hecho de que el derecho eclesiástico alemán, en general, se encuentra hasta ahora impregnado más por el espíritu del protestantismo que por el del catolicismo.

Como sujeto activo (acreedor) de los impuestos se fijó la comunidad parroquial y la diócesis. Estos dos tipos de instituciones eclesiásticas fueron dotadas con personalidad jurídica como corporaciones de derecho público y se estableció un órgano colegial que se componía principalmente de laicos (aunque el presidente es siempre clérigo: el párroco y el obispo diocesano respectivamente). La recaudación se efectuó con ayuda del estado mediante las Haciendas públicas.

Estos elementos del sistema se mantuvieron hasta ahora, excepto la interrupción durante el período nacional-socialista. El gobierno "Nazi" re-

husaba toda forma de cooperación y de ayuda estatal a favor de la Iglesia. Por lo tanto, se creó en las diócesis bávaras instituciones propias para recaudar el impuesto eclesiástico ("*Kirchensteuerämter*") por su propia iniciativa. Después de la II Guerra mundial, estas instituciones seguían dando tan buen resultado, que se han mantenido hasta ahora: sirven todavía para la recaudación y administración de los impuestos eclesiásticos pagados por las personas que se establecieron por cuenta propia ("*Selbstständige*"), como por ejemplo abogados, empresarios...

2. Sistema actual¹⁴

a) Legitimación

Se legitima a través de la orientación constitucional del estado como estado democrático y social, que, a favor del bien común y respetando su neutralidad religiosa en sentido positivo, promueve y estimula a todos los grupos así como los individuos para que puedan realizar sus libertades y derechos fundamentales.¹⁵ De este modo, el estado reconoce la contribución de la Iglesia al bien común en los diferentes sectores de las actividades eclesiales.

b) Las fuentes

Sobre la base del art. 137 VI WRV, los Estados federados tienen que dictar leyes que determinen el marco, dentro del cual la Iglesia puede recaudar impuestos de sus fieles ("*Kirchensteuergesetze*"). En algunos Estados federados esta materia está regulada también en un concordato u otro convenio.¹⁶

Además, es menester que la Iglesia misma dicte regulaciones eclesiásticas más concretas— normalmente se trata de leyes diocesanas— en el marco de la ley estatal. Estas normas eclesiásticas regulan los detalles, como el porcentaje, las causas de la reducción del impuesto etc. Estas reglas necesitan ser reconocidas por parte del Estado.

14. Más en detalle: H. MARRÉ, *Das kirchliche Besteuerungsrecht*, en HdbStKR BRD I 21994, § 37 (pág. 1101-1147); A. FRIHR. V. CAMPENHAUSEN, *Staatskirchenrecht* (nota 3) 256-287.

15. Cf. H. MARRÉ, § 37: *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, I2 (1994) con la bibliografía indicada.

16. Por ejemplo art. 10 § 5 Concordato bávaro; art. 21 *Accordo generale di Sassonia* 1996.

Todos estos tipos de fuentes existen ahora también en los Estados federados de la anterior Alemania Oriental.¹⁷

En virtud del art. 137 VI WRV, el Estado está obligado a prestar su ayuda. Cumple esta obligación, en particular, mediante las tres medidas siguientes:

- Dictar leyes que hagan posible la recaudación de los impuestos;
- Dar a la Iglesia la posibilidad de comprobar los libros de registro de habitantes y otras informaciones necesarias correspondientes;
- Recaudación de los impuestos eclesiásticos, a través de la Hacienda pública, que se recaudan conjuntamente con los impuestos sobre la renta de las personas físicas (IRPF) por parte de los trabajadores dependientes.

c) Noción y tipos de impuestos eclesiásticos

Los impuestos eclesiásticos, que son impuestos en sentido propio de las leyes tributarias del Estado, se dividen en dos grandes tipos:

- Los así llamados "*Kirchenumlagen*" y
- El llamado "*Kirchgeld*".¹⁸

El primer tipo se caracteriza por ser un suplemento (sobretasa) a los siguientes tipos de impuestos estatales:

- al impuesto sobre la renta de las personas físicas tanto por parte de las personas que se establecieron por cuenta propia ("*Selbstständige*": "*Einkommensteuer*"), como por parte de los trabajadores dependientes (impuesto sobre sueldos y salarios);

17. El Tratado de la unificación ("*Einigungsvertrag*") del 31 de agosto de 1990 comprendió una ley básica sobre los impuestos eclesiásticos, conforme a las leyes correspondientes en los Estados federados occidentales: *Vertrag zwischen der Bundesrepublik Deutschland und der Deutschen Demokratischen Republik über die Herstellung der Einheit Deutschlands*: BGBl II, pág. 889 (1990).

18. Cae dentro de la competencia del legislador de cada Estado federal, precisar que tipos rigen en el respectivo Estado, en particular, si hay el "*Kirchgeld*".

- además, al impuesto sobre fincas rústicas (propiedad rural) en caso de agricultores o campesinos.

Estos impuestos estatales sirven de norma para fijar la cuantía del impuesto eclesiástico, es decir: El impuesto eclesiástico equivale a un porcentaje determinado (8%-9%) del impuesto correspondiente, que el contribuyente debe al Estado. La sobretasa se refiere no a la base imponible, sino al impuesto efectivo. Estos impuestos eclesiásticos son exigibles ante los tribunales (administrativos) estatales.

El "*Kirchgeld*" es un impuesto de mínima cuantía, independiente de los impuestos estatales y es devengado por los feligreses a nivel de la parroquia (alrededor de 20 euros por persona mayor de edad con propios ingresos de una cuantía determinada y por año).¹⁹

d) Acreedor de los impuestos eclesiásticos

Conforme al principio de la recaudación de los impuestos eclesiásticos a nivel diocesano, la diócesis es acreedora de todos los "*Kirchenumlagen*", es decir, de los impuestos añadidos al impuesto estatal. Por eso, la suma recaudada del impuesto eclesiástico a través de la retención a cuenta, se transfiere a la cuenta de las respectivas diócesis.

La competencia concreta, es decir: Qué diócesis o parroquia (en cuanto al "*Kirchgeld*") es acreedora para un cierto feligrés (en cuanto a los "*Kirchenumlagen*"), se determina según su domicilio.

e) El deudor

Deudores de los impuestos eclesiásticos son solo las personas físicas, miembros de la respectiva Iglesia, mayores de edad, que perciben sueldos o rentas, y, por eso, son deudores de impuestos estatales. En consecuencia, quien no está obligado a pagar impuestos estatales, no puede ser deudor de los impuestos eclesiásticos.

Unas normas diferenciadas regulan los impuestos eclesiásticos de cónyuges en los casos, en los cuales los dos no pertenecen a la misma Iglesia (confesión acreedora de impuestos eclesiásticos).

19. Se devenga el "*Kirchgeld*", por ejemplo en las diócesis bávaras.

f) Administración y empleo

La administración, en particular la recaudación, incumbe a la Hacienda pública (con excepción de Baviera, donde la Iglesia misma ("*Kirchens-teuerämter*") recauda y administra el IRPF de las personas, que se establecieron por cuenta propia).²⁰ Aparte de esta excepción, la Hacienda pública recauda el impuesto eclesiástico —junto a los demás impuestos del deudor— y entonces transfiere el importe recaudado a la diócesis del domicilio del deudor.

Hay reglas particulares de compensación para el caso de que el puesto de trabajo (donde se realiza la retención a cuenta) y el domicilio del contribuyente no están en la misma diócesis (procedimiento llamado "*clearing*"); además, hay una compensación financiera entre todas las diócesis alemanas con el fin de apoyar las diócesis más pobres (económicamente menos fuertes), dentro del "*Verband der Diözesen Deutschlands*" (una corporación de derecho público en base a un convenio entre todas las diócesis alemanas, a la cual incumben los asuntos jurídicos y económicos de la Conferencia Episcopal Alemana).²¹

3. Ventajas y desventajas del sistema

a) Ventajas

(1) El sistema alemán de los impuestos eclesiásticos tiene presente todas las garantías y libertades fundamentales correspondientes:²²

Tanto la *libertad religiosa individual* (voluntariedad de la pertenencia a la Iglesia ante el Estado; posibilidad de sustraerse a los impuestos eclesiásticos a través del abandono de la Iglesia);

Y el derecho de la autodeterminación de la Iglesia: La Iglesia no está comprometida a usar este sistema y mantiene su entera independencia frente al Estado acerca del empleo de los ingresos recaudados. Este sistema

20. La Hacienda Pública recauda el impuesto eclesiástico - junto a los demás impuestos del deudor - y entonces transfiere el importe recaudado a la diócesis del domicilio del deudor.

21. A fin de financiar y sustentar las tareas del VDD, cada diócesis contribuye anualmente una cuota correspondiente a determinados criterios ("*Verbandsumlage*"). Véase: F. FAHR-K.E. SCHLIEF, *Der kirchliche Finanzausgleich. Anmerkungen zur gegenwärtigen Praxis der Katholischen Kirche in Deutschland*, Kirche und Recht 1997, 17-28 (= Nr. 410, pág. 27-38).

22. Cf. H. MARRÉ, *Die Kirchensteuer als Paradigma staatlicher Kirchenförderung*, Kirche und Recht 3/1995, 33-44 (= Nr. 410, pág. 11-22).

respeta también la *neutralidad religiosa del Estado*: pueden aprovecharse de este sistema todas las comunidades religiosas con personalidad jurídica de corporaciones de derecho público.

De esta manera, la Iglesia obtiene los medios financieros que necesita a través de una autofinanciación, sin que dependa de subvenciones estatales para poner en seguro la base material de su existencia y del cumplimiento de su misión en el mundo.

(2) Los ingresos de los impuestos son altamente previsibles y calculables, de ahí que la Iglesia está en condiciones de proyectar y programar sus iniciativas a largo plazo.

(3) Apoyándose en el sistema tributario del Estado, el sistema de los impuestos eclesiásticos resulta técnicamente perfecto y es lo más eficiente que hay. Por eso, los costes de la administración y recaudación se reducen a un mínimo. En compensación de la ayuda prestada por parte del Estado, la Iglesia satisface cada año una cuantía entre el dos y tres por ciento de la suma total recaudada: alrededor de 150 millones de euros por año. La suma total de los impuestos en toda Alemania asciende a más o menos 4 mil millones de euros. El impuesto eclesiástico es justo al menos en la medida en que el IRPF es justo.

(4) La Iglesia misma no se presenta como Hacienda pública frente a los feligreses. Sin embargo, el deber de ayudar a la Iglesia (canon 222 § 1) se hace valer de manera inequívoca.

(5) La ejecución no requiere una acción judicial, sino que se realiza por vía administrativa (ejecución administrativa). Pero, en la mayoría de los casos, la ejecución es sólo una posibilidad teórica, debido a la retención a cuenta.

Para finalizar, hay que añadir dos puntos dignos de mención:

- Este sistema está aceptado por los feligreses, y;
- Este sistema no significa un privilegio a favor de la Iglesia²³, puesto que el Estado ofrece a la Iglesia una garantía legal, de la cual pueden aprovecharse todas las corporaciones de derecho público, sean Iglesias o no.

23. Cf. H. PREE, "*Independenter a civili potestate*" (canon 1254 § 1 CIC). *Zur Legitimität staatlich sanktionierter Kirchenfinanzierungssysteme*, Zeitschrift für Katholische Theologie 118 (1996) 151- 168.

b) Desventajas

(1) La dependencia de la política fiscal por parte del Estado:

El aumento y la reducción de los respectivos impuestos estatales (IRPF...) trae inmediatamente consigo un correspondiente aumento / reducción del impuesto eclesiástico.

(2) Una cierta anonimidad del procedimiento: en éste, la Iglesia no se pone directamente en contacto con el contribuyente.

(3) El sistema necesita una regulación estatal que permita que los feligreses abandonen la Iglesia.²⁴ Estas regulaciones están contenidas en las leyes de los Estados federados sobre el impuesto eclesiástico. Estas leyes prevén el derecho a abandonar a la Iglesia ante el juzgado municipal (de primera instancia) o, en otros Estados federados, ante el registro civil.²⁵ La posibilidad de sustraerse —a través del abandono de la Iglesia— al impuesto eclesiástico, induce a muchos a abandonar a la Iglesia, especialmente en tiempos económicamente difíciles. En el caso de que una persona abandona a la Iglesia, no está obligada a pagar un impuesto alternativo.

4. El contexto de la Unión Europea

En general, la UE hasta ahora no reclama meterse en los sistemas del derecho eclesiástico de los Estados miembros, que son notablemente dife-

24. Por ejemplo: en 2003 abandonaron la Iglesia católica 129.598 fieles (= 5 ‰); el número de los católicos en Alemania fue 26.165.153 (= 31,7 % de la población alemana, que ascendió a 82.531.671 habitantes): *Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Katholische Kirche in Deutschland*, Statistische Daten 2003, Bonn 2005, pág. 6 y 15.

25. Entre los canonistas alemanes se discute las consecuencias jurídicas en derecho canónico del abandono de la Iglesia, por ejemplo, si trae consigo la excomunión u otras restricciones. A petición de un Obispo diocesano alemán, el Pontificio Consejo para la interpretación de los textos legislativos, el 3 de mayo de 2005, dictó una aclaración del concepto "*actus formalis deficere*" (cf. canon 1117). Según esta respuesta (sin carácter de interpretación auténtica), el "*actus formalis*" abarca una doble dimensión teológica y jurídica, y, pues requiere (1) la decisión interna de suspender los vínculos constitutivos con la Iglesia (se presupone un acto de apostasía, herejía o cisma); (2) esta decisión, que es un acto jurídico según los cánones 124-126, tiene que ser manifestada externamente, personalmente, conscientemente y libremente; (3) este acto de voluntad necesita ser recibido por el Ordinario o párroco propio (con su firma). De esta respuesta resulta que el abandono de la Iglesia ante las autoridades estatales, como sucede en Alemania, no puede calificarse como "*actus formalis deficere*".

rentes.²⁶ En cambio, la UE respeta esta diversidad de sistemas como elemento de la identidad nacional y cultural de cada uno de los Estados miembros.²⁷ Sin embargo, las leyes y directivas de la UE a menudo influyen indirectamente en materias de derecho eclesiástico. Por ejemplo, las regulaciones de Derecho Laboral podrán afectar a los trabajadores eclesiásticos y a la Iglesia como empresario.²⁸

En cuanto a los impuestos eclesiásticos, no se perfila grandes repercusiones, dado que la UE se interesa más por los impuestos indirectos (en particular el IVA, por su relevancia para el comercio internacional) que de los directos (como por ejemplo el IRPF...), que sirven de norma para los impuestos eclesiásticos.²⁹

26. Según el Acta final del Tratado de Amsterdam del 2 de octubre de 1997, la UE respeta el *estatus* del cual gozan las Iglesias y las comunidades religiosas en los Estados miembros conforme al derecho en cada uno de ellos. Cf. H. M. HEINIG, *Die Stellung der Kirchen und Religionsgemeinschaften in der europäischen Rechtsordnung*, en P.-C. MÜLLER-GRAF u.a. (Hg.), *Kirchen und Religionsgemeinschaften in der Europäischen Union*, Baden-Baden 2003, 125-154; H. MARRÉ, *Die Systeme der Kirchenfinanzierung in den Ländern der Europäischen Union und in den USA*, ZevKR 43 (1997) 338-352; M. HEINTZEN, *Die Kirchen im Recht der Europäischen Union*, en J. ISENSEE u.a. (Hg.), *Dem Staate, was des Staates - der Kirche, was der Kirche ist (LISTL-FS)*, Berlin 1999, 29-47.

27. J. WINTER, *Das Verhältnis von Staat und Kirche als Ausdruck der kulturellen Identität der Mitgliedsstaaten der Europäischen Union*, en J. BOHNERT u.a. (Hg.), *Verfassung - Philosophie - Kirche (HOLLERBACH-FS)*, Berlin 2001, 893-905; C. STARCK, *Das Christentum und die Kirchen in ihrer Bedeutung für die Identität der Europäischen Union und ihrer Mitgliedsstaaten*, EGSK 31 (1997) 5-50.

28. La Iglesia en Alemania es el más grande empresario después del Estado: más de un millón empleados.

29. C. LINK, *Staat und Kirche im Rahmen des europäischen Einigungsprozesses*, ZevKR 43 (1997) 130-154, en particular: 148-151.

SENTENCIAS

INTRODUCCIÓN A LA LECTURA DEL VOLUMEN 90 (XC) DE LAS *ROTAE ROMANAE DECISIONES SEU SENTENTIAE*

Fernando MORENO DIEHL

SUMARIO: 1.- Sentencias no publicadas. 1.1. Sentencias pro vinculo. 1.2. Sentencias pro nullitate. 2.- Sentencias publicadas. 2.1. Sentencias pro vinculo. 2.2. Sentencias pro nullitate. 3.- Algunas conclusiones.

Comencé esta investigación pensando que sería útil, a los estudiosos del derecho canónico y, sobre todo, a los que trabajan o se preparan para trabajar en los tribunales eclesiásticos, contar con un resumen con algún comentario de todas las sentencias publicadas por la Rota Romana durante un año cronológico de labor. La extensión que fue adquiriendo el trabajo hizo que finalmente optara por limitarme a comentar las sentencias afirmativas de nulidad, dejando para posteriores trabajos un comentario mas detallado que abarque también a las sentencias negativas de nulidad.

El volumen 90 (XC) de las *Rotae Romanae Decisiones seu Sententiae*, publicado por *Libreria Editrice Vaticana* en el año 2003, comienza con un índice, p. V a XXVII en el cual se enumeran todas las sentencias emitidas por el tribunal durante el año 1998. Algunas se publican, otras no. Las no publicadas en lugar de la página tienen un asterisco. El número total de sentencias fue de 141, de las cuales se publicaron 73.

1.- SENTENCIAS NO PUBLICADAS

Son 68, 40 negativas de la nulidad y 28 afirmativas. De estas sentencias se nos informa sobre el capítulo o los capítulos de nulidad tratados, del tribunal que las trató en primera instancia, del Colegio judicial de la Rota, del Defensor del Vínculo, del Abogado, de la fecha y del resultado: *pro vínculo* o *pro nullitate*. Señalo que la n° 38 y la n° 81 son de Buenos Aires (*Bonaëren*) y la n° 132 es de San Isidro (*Sancti Isidori in Argentina*).

1.1. Sentencias *pro vínculo*

Hubo, dije, 40. Puede ser de interés considerar el capítulo bajo el cual fueron tratadas. “*Ob defectum discretionis iudicii*” encuentro 13, a saber: nos. 1; 3; 16; 21; 63; 66; 76; 79; 83; 94; 104; 130 y 136. “*Ob incapacitatem assumendi*” se mencionan 11, nos. 29; 55; 62; 70; 72; 77; 87; 90; 124; 132 y 137; por ambos capítulos recién mencionados se anotan 9, nos. 13; 31; 38; 49; 69; 85; 93; 106 y 122. La n° 19 se vio bajo el capítulo de: “*ob incapacitatem instaurandi consortium vitae coniugalis*”. La n° 42 se trató bajo los capítulos de: “*ob errorem determinantem voluntatem quoad proprietatis matrimonii essentielles in utraque parte (c.1099) et, subordinate, ob exclusum bonum prolis ex parte conventi et bonum sacramenti ab utraque parte*”. La n° 43 fue vista bajo los capítulos de: “*ob errorem actoris in qualitate conventae, ob exclusionem indissolubilitatis ex parte actoris et ob incapacitatem assumendi onera coniugalia ex parte conventae*”. En la n° 73 el capítulo estudiado fue: “*ob vim vel metum*”. En la n° 103 se trató el capítulo de: “*Ob incapacitatem validum praestandi consensum*”, la n° 140 se vio bajo los capítulos combinados de: “*ob errorem circa proprietates essentielles matrimonii et ob exclusam indissolubilitatem ex parte mulieris conventae*” y en la n° 141 el capítulo fue: “*ob simulationem totalem ex parte mulieris conventae*”.

1.2. Sentencias *pro nullitate*

Totalizan 28: “*Ob defectum discretionis iudicii*” hay cinco: nos. 41; 48; 61; 120 y 121; “*ob incapacitatem assumendi*” hay siete: nos. 68; 84; 108; 111; 112; 116 y 126; por los dos capítulos recién mencionados tomados conjuntamente encuentro tres: 20; 37 y 81; “*ob exclusum bonum prolis*” figuran tres: nos. 5; 71 y 114; “*ob exclusionem indissolubilitatis vel ob exclusionem boni sacramenti*” hay tres: nos. 8; 40 y 88; “*ob exclusionem bo-*

ni sacramenti et dignitatis ex parte viri conventi” hay una: n° 119; “*ob exclusum bonum prolis et/vel ob exclusionem indissolubilitatis ex parte utriusque vel alterutrius contrahentis*”, hay una: n° 139; encuentro una “*ob viri impotentiam*” n° 67; luego encuentro cuatro en las cuales se han tratado capítulos en forma combinada: “*ob dolum ex parte viri conventi et ob defectum discretionis iudicii in eodem*”: n° 12; “*ob simulationem consensus vel ob incapacitatem assumendi essentielles matrimonii obligationes ex parte eiusdem mulieris conventae*”: n° 36; “*ob incapacitatem assumendi onera coniugalia ex utraque parte et ob vim et metum alterutri vel utrique parti incussum*” n° 118; “*ob defectum discretionis iudicii ex parte mulieris actricis, ob incapacitatem assumendi obligationes matrimonii essentielles et ob exclusum bonum prolis a parte viri*” n° 133. Como las sentencias no han sido publicadas no podemos saber, entre otras cosas, si al momento de sentenciar se optó por alguno de los capítulos mencionados o si se sentenció por varios combinados.

2.- SENTENCIAS PUBLICADAS

De las 73 sentencias publicadas una, la n. 47, no se refiere al tema matrimonial (*iurium*). De las restantes 72 hay dos que tienen características excepcionales: la n° 50 porque declaró la nulidad de las sentencias de ambas instancias anteriores y aconsejó a la actora que pidiera al Papa la dispensa de un matrimonio no sacramental y la n° 95 en la que se negó la nueva proposición de la causa y se confirmó la sentencia negativa anterior; de las 70 restantes hay 37 *pro vinculo* y 33 *pro nullitate*.

2.1. Sentencias *pro vinculo*

Me limitaré a mencionar los capítulos que se vieron en las 37 que resultaron *pro vinculo* y los números marginales de las sentencias correspondientes: 8 correspondieron a “*ob defectum discretionis iudicii*”: nos. 6; 9; 18; 33; 53; 101; 129 y 138. 9 trataron el capítulo “*ob incapacitatem assumendi*”: nos. 10; 24; 30; 39; 44; 75; 80; 105 y 115. Se dictaron seis por los dos capítulos recién mencionados conjuntamente: nos. 32; 34; 82; 96; 110 y 131. En la n° 98 se trató el capítulo: “*ob vim et metum in mulierem incussum*”. En la n° 26 el capítulo considerado fue: “*ob defectum consensus matrimonialis in una vel utraque parte momento ecclesiasticae convalidationis matrimonii civilis partium*”. La n° 45 se vio bajo el capítulo: “*ob defectum convalidationis*”.

En la n° 107 el capítulo de dudas era: “*ob condicionem de futuro a viro appositam*”. En la n° 51 se trató el capítulo de “*ob exclusum bonum prolis*”. En la n° 99 se trató el capítulo de “*ob exclusionem indissolubilitatis et boni prolis ex parte actoris*”. En la n° 117 se vieron dos capítulos distintos uno por cada parte: “*ob errorem viri et ob incapacitatem mulieris conventae assumendi essentielles matrimonii obligationes*”. En la n° 65 los distintos capítulos tratados fueron: “*ob errorem qualitatis ex parte viri actoris et ob defectum discretionis iudicii ex parte conventae*”. La n° 27 trató dos capítulos subordinadamente: “*ob defectum discretionis iudicii ex parte utriusque coniugis; ob simulationem totalem ex parte actricis*”. En la n° 74 también se trataron dos capítulos subordinadamente: “*ob defectum discretionis iudicii in muliere et ob exclusum bonum prolis ex parte eiusdem mulieris conventae*”. En la n° 97 que provino de Buenos Aires los capítulos subordinados fueron: “*ob defectum discretionis iudicii et ob exclusionem boni sacramenti ex parte actricis*”. En la n° 134 se había decretado la duda por tres capítulos: “*ob defectum discretionis iudicii ex utraque parte et/vel ob dolum a muliere conventa patratum*”, con un resultado negativo en los tres capítulos. En la n° 91 los cuatro capítulos considerados, todos con resultado negativo, fueron: “*ob defectum discretionis iudicii in utraque parte, ob incapacitatem mulieris conventae assumendi onera matrimonii essentialia, ob vim et metum viro actori incussum*”. Por último, la n° 100 que se vio bajo los capítulos de: “*ob defectum discretionis iudicii in utraque parte et ob vim et metum parti actrici incussum*”.

2.2. Sentencias *pro nullitate*

Fueron 33.

2.2.1. “Ob defectum discretionis iudicii”

Fueron cuatro: la 2; 14; 52 y 89. En ellas las causas psicológicas consideradas como fundamento de la falta grave de discreción de juicio fueron: en la 2 anorexia nerviosa en la mujer actora; en la 14 manía depresiva en la mujer actora; en la 52 personalidad dependiente en la mujer actora y en la 89 grave inmadurez afectiva en el hombre actor. En las cuatro hay pericias, generalmente más de una.

2.2.2. “Ob incapacitatem assumendi obligationes matrimonii essentielles”

Se sentenciaron afirmativamente siete causas: la 25; 46; 56; 64; 78; 113 y 135. Las causas psicológicas consideradas fueron: en la 25 la mujer conve-

nida se encontraba afectada por anorexia nerviosa, desorden obsesivo compulsivo y trastorno límite de personalidad; en la 46 por la condición homosexual del varón convenido; en la 56 por estar el varón actor afectado por una neurosis acompañada por una inmadurez afectiva; en la 64 la causa psicológica de la incapacidad era la inmadurez grave que padecía el varón convenido y que se manifestaba en su falta de responsabilidad, su violencia no dominada y su egocentrismo tanto en las relaciones interpersonales como en la vida íntima matrimonial; en la 78 por estar afectado el varón convenido de una anomalía de la personalidad que incidía en su índole personal haciéndola morbosa y violenta; en la 113 se encontró a la mujer actora afectada por su ausencia de educación sexual a causa de la negligencia y del desprecio de la madre, obsesiva voluntad de buscar hombres mayores, ansiedad y temor de generar prole y ausencia de capacidad oblativa que le impedía amar y buscar el bien del cónyuge, en la 135 la causa psicológica de la incapacidad radicaba en la distimia o neurosis depresiva en la mujer convenida. Constituía una alteración psicológica a nivel afectivo que le impedía asumir sus funciones de esposa y madre en forma adecuada. En todas las causas se contó con las correspondientes pericias. En algunas, hay más de una pericia realizada.

2.2.3. “Ob defectum discretionis iudicii et incapacitatem assumendi onera coniugalia”

La 22 es la única sentencia afirmativa por los capítulos de defecto grave de discreción de juicio e incapacidad de asumir. La causa psíquica que se consideró fue el bradipsiquismo que el varón actor padecía desde la infancia. Se contó con la correspondiente pericia.

2.2.4. “Ob impotentiam ex parte viri”

Se sentenció afirmativamente una causa, la nº 125, por haberse probado el impedimento de impotencia en el varón actor. Se comprobó que la impotencia que padecía el actor era anterior al consentimiento y era incurable.

2.2.5. “Ob errorem in persona”

Se sentenciaron tres nulidades por error: nos. 23; 58 y 109. En la 23 la actora había consentido en intercambiar el consentimiento porque pensaba que el convenido estaba próximo a recibir un doctorado en medicina y, además, se había convencido que el convenido a quien conocía sólo desde

hacía a lo sumo cuatro meses estaba dotado de las cualidades que suelen acompañar a los médicos: humanismo, amor al prójimo, etc. Los padres de la actora habían tratado, sin resultado, que ella esperase a que él se recibiera de médico. Ella no quiso esperar y además había en la familia de ella y en ella también un temor enfermizo a las enfermedades. Ese temor aumentaba sus deseos de casarse con un médico. Poco después de casarse la actora se dio cuenta que el convenido no estaba próximo a recibirse, era negligente en sus estudios, no estaba dotado de las cualidades que ella le atribuyera y además estaba interesado en los bienes de ella. Se sentenció la nulidad por error en la persona del varón por parte de la mujer actora. En la 58 se trataba, más bien, de un error en el varón actor causado por el dolo de la mujer convenida que le ocultó su esterilidad que ella conocía antes de dar el consentimiento. Se sentenció afirmativamente por error causado por dolo dado que el consentimiento se había intercambiado en 1982. En la 109 la actora creyó casarse con un médico doctorado en medicina con una tesis sobre el sueño y, además, especializado en neurología. Descubrió luego de intercambiar el consentimiento que el convenido era un visitador médico.

2.2.6. “Ob simulationem totalem”

La n° 17 y la n° 86 por simulación total. En la n° 17 el varón convenido era marxista-leninista, se oponía a la institución eclesiástica y consideraba al matrimonio como una farsa o una payasada. Había ocultado su pensamiento íntimo porque la mujer actora era católica practicante. En la n° 86 la mujer convenida había quedado embarazada como consecuencia de una relación prematrimonial; se probó que era irresponsable y mentirosa, que no le interesaba el matrimonio y que había sido presionada por sus familiares.

2.2.7. “Ob exclusum bonum prolis”

Fueron tres las sentencias por exclusión del bien de la prole, nos. 35; 92 y 102. En la n° 35 se trató de una mujer actora que desde antes del consentimiento y hasta la separación definitiva ocurrida diez años después había tomado anticonceptivos. Los jueces entendieron que se trataba de una exclusión positiva y por tiempo indefinido. En la n° 92 se trataba de un convenido varón que se había negado a engendrar hijos a pesar de los pedidos de la actora. A los pedidos de la actora respondía que más adelante, que no tenían dinero, que tenían que divertirse dado que eran jóvenes. Por otra parte se probó que quería irse de su hogar de origen para adquirir mayor liber-

tad y también porque lo arrastraba un amor predominantemente concupiscible, sin características oblativas por su novia. En resumen, él se reservaba el derecho de decidir si tendrían hijos y cuándo los tendrían. En la n° 102 se trataba de una mujer convenida que había estado un año y medio de novia con el actor y luego había mantenido una convivencia de seis meses durante la cual había rechazado todo proyecto e intento de engendrar prole. No había querido presentarse al juicio y fue declarada ausente. Pero había confesiones extrajudiciales de ella, conductas evasivas y violentas durante la convivencia y circunstancias antecedentes, concomitantes y consecuentes al acto de consentimiento que convencieron a los jueces de su voluntad positiva de evitar la prole por tiempo indefinido.

2.2.8. “Ob exclusionem boni fidei”

Una causa, la n° 11, se sentenció por exclusión del bien de la fidelidad por parte del varón convenido. Se probó que él había tenido una vida lujuriosa con muchas mujeres anterior al consentimiento, había embarazado a su novia y eso no obstante, retomó la vida lujuriosa poco después de iniciada la convivencia matrimonial. Se consideró que la causa remota de la simulación estaba en la índole del convenido, su mentalidad y su condición psicológica. La causa próxima era la carencia en el convenido de auténtico amor sponsal ya que solo poseía un amor hedonístico. La causa que había dado lugar a su simulación era la situación social y los bienes de la actora y su familia.

2.2.9. “Ob exclusionem boni sacramenti”

Cinco causas se sentenciaron por exclusión del bien del sacramento (indisolubilidad), nos. 4; 57; 60; 123 y 128. En la n° 4 se trataba de una mujer actora que se había alejado de la práctica de la fe, que se había casado por Iglesia por la presión de la familia, que había tenido la intención de casarse sólo por el civil previendo la solución del divorcio, que se había peleado con su cónyuge el mismo día del matrimonio civil. Un hermano del varón convenido había dicho que la celebración sacramental parecía más una farsa bufonesca que un rito matrimonial. Como causa remota de la simulación se consideró la mentalidad divorcista del entorno en el cual eran frecuentes los divorcios y su actitud personal de tomarse las cosas a la ligera. Como causa próxima se atendió a que los cónyuges ya se habían peleado durante el matrimonio civil y a que ella se casó con temor a que la unión

no durara mucho y decidida en la práctica a separarse si las cosas como se preveía no mejoraran.

En la n° 57 se trataba de un varón actor que era partidario del divorcio. Tenía una índole inclinada a la concupiscencia y a la búsqueda del placer egoísta aun cuando había sido educado en la fe. Antes de casarse había tenido dudas en cuanto al amor de la esposa y al feliz resultado del matrimonio, había dicho a un amigo que él se casaba y probaba, estaba perplejo y había decidido probar y dejaba abierta la posibilidad de una escapatoria. Los jueces consideraron que en algunos casos los hechos son más elocuentes que las palabras.

En la n° 60, en el "*in iure*" se analiza la prueba de la simulación y la importancia que debe darse a la confesión judicial, extrajudicial y a las circunstancias antecedentes, concomitantes y subsecuentes al intercambio del consentimiento junto con los indicios y las presunciones. Entre estas circunstancias se mencionan la índole, las costumbres, la condición psíquica y el modo de pensar del presunto simulante. El varón actor, en este caso, se había alejado de la Iglesia desde su adolescencia y estaba a favor del divorcio en caso de infidelidad de la mujer. Llegó al matrimonio con dudas sobre las costumbres y el ánimo de su futura esposa. Poco antes de su matrimonio y demostrando su desconfianza apartó algunos de sus bienes para que no formaran parte de la comunidad de bienes. Estuvo muy angustiado y ansioso en los días previos al intercambio del consentimiento, luego del mismo y a los pocos meses de intercambiado y al creer tener indicios de la infidelidad de la mujer (no eran ni siquiera pruebas) pidió el divorcio rechazando la separación transitoria sugerida por la convenida.

En la n° 123 se establece en el "*in iure*" la necesidad y el modo de la prueba de la simulación. Se habla de la confesión judicial, de la credibilidad del que manifiesta haber simulado, de la causa próxima y remota de la simulación, de la causa que prevaleció y que motivó la simulación y de las circunstancias antecedentes, concomitantes y subsiguientes. En el caso se trataba de una mujer actora que había iniciado el noviazgo con el convenido para demostrarle al novio anterior que no quería tener nada que ver con él en el futuro. El padre de la actora, además, era muy severo con ella. Al poco tiempo de comenzar el nuevo noviazgo, ella quedó embarazada. En la desesperación habían acordado un aborto que no pudo llevarse a cabo. Enterado el padre de la actora, pidió un matrimonio reparador. Además al enterarse del estado de embarazo de su hija, el padre se enfermó. La actora no

tuvo otra alternativa que aceptar un matrimonio religioso, “reparador” que ella no quería. Ella accedió pero negando en su interior la indisolubilidad del vínculo que contrajo. La actora, además, había vivido en Inglaterra y había asimilado la mentalidad anglosajona notoriamente favorable al divorcio.

En la nº 128 se trataba de una mujer actora que se había casado convencida que el matrimonio en general y el suyo propio era disoluble. Ella había abandonado la práctica cristiana, tenía una acendrada idea divorcista como todos los jóvenes del ambiente que frecuentaba y aceptó el matrimonio religioso para tranquilizar a su familia (padres y madrinas) que eran católicos.

2.2.10. “Ob vim et metum”

Por violencia o miedo grave se sentenciaron afirmativamente seis causas, nos. 7; 15; 28; 54; 59 y 127. La nº 7 se refería a una mujer actora que no quería casarse pero que fue presionada por los padres para hacerlo ya que había quedado embarazada y fue aterrorizada por la futura infamia predicha por los padres si no lo hacía.

La nº 15 trató el caso de una joven actora que había ido, paulatinamente, experimentando una aversión por su futuro esposo (convenido). Había intentado romper el noviazgo pero fue presionada por la madre para que se casara dado que se había rumoreado que ella había sido seducida por el novio. La madre confesó que había amenazado a la hija.

La nº 28 trató de una joven actora que no quería casarse porque quería seguir estudiando. El pretendiente fijó una fecha en la Iglesia y, posteriormente, se la comunicó. Ante su resistencia, el novio amenazó con el suicidio, y los padres y la abuela de ella decían que era un deshonor negarse al matrimonio una vez arreglado el día de la boda. La madre de ella se enfermó del corazón y a la actora le pidieron que no le diera disgustos. Los jueces consideraron probada la aversión y la coacción ejercida sobre todo por la madre, la abuela y el novio.

La nº 54 trató de una joven que se puso de novia con un hombre alcohólico, agresivo y lujurioso que la indujo a mantener relaciones prematrimoniales. Ella era menor de edad y tenía una madre muy severa y exigente. Ella se resistía al matrimonio. Pero quedó embarazada y el novio amenazó con contarle a la madre de ella de sus intimididades y de su embarazo. La noche anterior al matrimonio ella había llorado toda la noche.

En la nº 59 se trató de un joven que luego de ponerse de novio con la convenida, comenzó a experimentar aversión por ella y por el matrimonio

con ella. Le comunicó su estado de ánimo a la convenida, a los abuelos y al padre de ella. El padre de ella pidió explicaciones y lo alejó de su ambiente familiar. Luego el padre procedió a exigir un matrimonio reparador, lo amenazó de muerte y además extendió las amenazas a la madre, a la hermana y al hermano de la convenida.

La n° 127 es un caso de sentencias equivalentemente conformes. En primera instancia se concedió por defecto de discreción de juicio en la mujer convenida y en tercera instancia se concedió por miedo grave infundido en la mujer convenida por el varón actor. Se trataba de una mujer que había intentado interrumpir su relación de noviazgo con el actor para irse a estudiar a EE.UU. (ellos eran de Guayaquil). El actor se conmocionó y con tal de evitar el alejamiento de ella la amenazó con suicidarse y con mostrar a los padres de ella fotografías que reflejaban sus relaciones íntimas. El actor tenía un temperamento fogoso y agresivo. Los parientes de él atestiguaron concordantemente con los de ella. Finalmente se concedió por miedo grave en la mujer convenida.

3.- ALGUNAS CONCLUSIONES

Creo que podrían hacerse muchas ya que el material publicado en el volumen es rico y sugerente. Por razones de espacio debo necesariamente ser breve.

1. Sobre la utilización de pericias psicológicas en los casos en donde se trataron los capítulos del canon 1095, 2° o del canon 1095, 3° separados o en conjunto. En las 23 sentencias en las que se dictaminó la nulidad por falta grave de discreción de juicio, por incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio o por ambos capítulos combinados, ya resumidas más arriba, los jueces consideraron una o más pericias psicológicas o psiquiátricas.

2. En lo que se refiere a la presencia de las partes y de sus testigos en el proceso resulta interesante constatar que entre las 33 con sentencia afirmativa de la nulidad hay 27 en las cuales se escucharon ambas partes y sus testigos: n° 2, 14, 25, 46, 52, 89, 64, 78, 113, 135, 125, 109, 17, 86, 35, 92, 4, 57, 60, 123, 128, 7, 15, 28, 54, 59 y 127. De las seis restantes, en la 56 la convenida estuvo ausente pero hubo indicios y cartas que provenían de la familia de la convenida y el incapaz resultó ser el actor; en la 22 la convenida contestó la

demanda oponiéndose a las pretensiones del actor y luego no se presentó más; en la 23 el convenido escribió diciendo que no se iba a presentar, en la 58 la convenida recién declaró en la instancia rotal, en la 102 ni la convenida ni sus familiares (citados de oficio) se presentaron; no obstante la parte convenida envió una carta en la cual expresaba su oposición a la nulidad, en la 11 que se tramitó estando el convenido ausente se vio en las tres instancias y recién se resolvió a favor de la nulidad en tercera instancia rotal sobre un capítulo de nulidad introducido y juzgado afirmativamente en la segunda instancia.

Cierro aquí esta ya demasiado larga nota a la jurisprudencia rotal. Espero que su contenido sea útil para continuar las investigaciones sobre un tema importante y apasionante y que ayude a encontrarse con la jurisprudencia común y constante del Tribunal de la Rota Romana.

TRIBUNAL DE LA ROTA ROMANA

CORAM R. P. D. ANTONIO STANKIEWICZ

PONENS

GAUDISIEN. NULLITATIS MATRIMONII

(M - V)

PROT. N. 16.231 - SENT. 114/03

SENTENTIA DEFINITIVA

IOANNIS PAULI PP. II anno Summi Pontificatus vicesimo sexto, die 27 novembris 2003, RR.PP.DD. Antonius STANKIEWICZ, qui et Ponens, Mauriti-
us MONIER et Ioannes G. ALWAN, Auditores de Turno, in causa Gaudisien.,
nullitatis matrimonii, inter

- d.nam M, actricem, natam die 5 ianuarii 1960 in loco "C1" in insu-
la XXX, domicilium retinentem in "D1, C1", in iudicio repraesentatam et
agentem per Cl.mum Patronum ex officio Adv. Andream ERRERA; et

- d.num V, conventum, natum die 26 februarii 1951 in loco "C2", do-
micilium habentem in "D2, C1", rite citatum;

- intervenientibus et disceptantibus in causa Rev.mo D. Gerardo Mc-
KAY, Vinculi Defensore H.A.T.; et Adv. Rita BORZA, ad casum specialiter
deputata,

- sequentem in altero et in primo iurisdictionis gradu pronuntiaverunt
sententiam definitivam.

FACTI SPECIES

1.- D.na M, in causa actrix, cum vicesimum alterum ageret annum, post diutinam consuetudinem sponsaliciam, intimitatibus ad instar coniugaliū signatam, et sub bono auspicio nupsit d.no V, triginta annorum convento, die 28 novembris 1981, in cathedrali ecclesia XXX, adstante et benediciente ritui nuptiali Rev.mo d.no R1. Tamen convictus coniugalis, a novis coniugibus statim instauratus, sex mensibus vixdum exactis, male cessit. Nam propter dissensiones ac infidelitatis suspicionem a viro fotam erga uxorem, haec in paternam domum die 28 maii 1982 revertit.

Ut statum libertatis in foro canonico recuperare posset, pars actrix libellum litis introductorium Tribunali Ecclesiastico XXX exhibuit, die 25 augusti 1982, quo declarationem nullitatis matrimonii sui expostulavit ob metum sibi incussum a viro convento. Timuit enim actrix ne propter recusationem nuptiarum conventus in vulgus ederet "quanto c'era stato tra noi due prima del matrimonio" (4).

In sessione pro dubii concordatione, die 24 iunii 1983 habita, pars actrix reiteravit caput metus sibi incussi "a causa delle circostanze e a causa dello stesso ambiente in cui viveva" (21,1). Insuper actricis Patronus additionem alterius capitis nullitatis expostulavit, quod erat "la incapacità del convenuto di assumere e di adempiere le responsabilità coniugali con la propria moglie M" (22,3).

2.- Vir conventus causae nullitatis matrimonii sui, a muliere introductae, ab initio firmiter sese opposuit. Ob hanc rationem instructio causae in prima instantia ad plures annos protracta est.

Instante enim convento plures exceptiones varii generis propositae sunt, pluresque aliorum interventus tempore instructoriae locum habuerunt.

Idque sententia primae instantiae accurate adnotavit quod nempe "il convenuto stava seguendo il parere sbagliato di un'altra persona, la quale non ha mai avuto il coraggio di comparire dinanzi al Tribunale per rivelare chi era davvero quella persona" (168).

Quin etiam iuxta praeaudatam sententiam "il convenuto è arrivato perfino a citare dinanzi alla Corte Civile, il Tribunale Diocesano, perché questo Tribunale non poteva trasmettere un documento dagli atti di questo processo allo stesso convenuto che voleva servirsene in una causa civile..., e quando lo stesso convenuto persisteva a rifiutare la sua cooperazione al nostro Tribunale" (168).

Tandem aliquando, postquam difficultates omniaque obstacula, cursum processus impediencia, aliquo modo superata sunt, sententia prodiit definitiva, tamen votis actricis contraria, die 25 iunii 1987, quae ad dubium concordatum respondit "negativamente" ad utrumque nullitatis caput, seu "non constare de nullitate matrimonii, in casu" (216).

3.- Parte actrice appellante adversus sententiam primi gradus, causa delata est ad Romanae Rotae Tribunal.

Post instructionem suppletivam, instante Patrono ex officio partis actricis novum caput nullitatis admissum est tamquam in prima instantia, id est exclusio boni sacramenti seu matrimonii indissolubilitatis ex parte mulieris actricis.

Sententia tamen rotalis die 11 iulii 1991 lata, negative respondit ad omnia capita nullitatis, seu "non constare de matrimonii nullitate, in casu, nullo ex adducto capite" (39).

Patronus ex officio partis actricis, ipsa audita, appellationem ad Turnum proxime sequentem rite interposuit quoad caput definitum tamquam in primo iudicii gradu. Cetera enim capita duplici sententia negativa dimissa sunt.

Coram Turno sequenti, Patrono ex officio partis actricis instante, instructio suppletiva peracta est atque novum caput, scilicet exclusum ab actrice bonum prolis tamquam in prima instantia additum est.

Demum, processu rite confecto atque concluso, receptis scripturis defensionalibus pro parte actrice et pro vinculo, nunc Nobis respondendum est ad dubium rite concordatum, die 16 decembris 1993, sequenti sub formula: "Utrum sententia rotalis diei 11 iulii 1991 confirmanda vel infirmanda sit, in casu, seu an constet de matrimonii nullitate ob exclusum a parte actrice bonum sacramenti; et, tamquam in prima instantia, ob exclusum ab ea bonum prolis".

IN IURE

4.- Quamvis de matrimonii nullitate agatur, quod sub vetere Codice celebratum est, tamen urgenda non est quaestio de normis canonicis casui sub iudice applicandis, attenta substantiali conformitate principiorum de exclusionem boni sacramenti et prolis in vetere ac in novo Codice (cf. cans. 1013; 1081, § 2; 1086, § 2 CIC 1917; cans. 1055, § 1; 1056; 1061, § 1; 1101, § 2 CIC 1983; coram infrascripto Ponente, decisio diei 22 februarii 1996, RRDec., vol. LXXXVIII, pp. 117-120, nn. 3-7). Exclusio enim boni sacra-

menti et prolis vi ipsius iuris naturalis invalidum reddit matrimonium, quia aliquid essenziale de obiecto formali consensus matrimonialis detrahit, sine quo hic valide consistere nequit.

Enim, iuxta doctrinam catholicam, "indissolubilitas et mens ad fecunditatem aperta matrimonio sunt essentielles", et "divortium id separat quod Deus coniunxit; fecunditatis reiectio vitam disiungit coniugalem ab eius «praestantissimo dono» a filio (cf. Conc. Vat.II, Const. past. *Gaudium et spes*, 50: AAS 58 [1966] p. 1070)" (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano 1997, n. 1664, p. 443).

Quam ob rem "ex utraque legis formula exclusio indissolubilitatis et exclusio iuris ad coniugalem actum seu exclusio boni prolis, quod est elementum essenziale eiusdem, coarctant matrimonialem consensum et qui positivo voluntatis actu huiusmodi exclusiones ponit, invalide contrahit" (coram Di Felice, decisio diei 15 novembris 1986, RRDec., vol. LXXVIII, p. 635, n. 3).

5.- Haec tamen arbitraria et subiectivista instituti matrimonialis deformatio ex parte nupturientis, qui defectivam tantum coniugii speciem in nuptiis ineundis seligere intendit, ut puta perpetuitate orbatam vel praecclusam transmissioni novae vitae humanae, confundi nequit cum indole personali consensus matrimonialis. Deformata enim effigies consortii inter virum et mulierem, licet quaedam elementa communitatis coniugalis retinere possit, tamen verum matrimonium non constituit, nec assensus arripiendi eiusmodi unionem haberi potest verus consensus matrimonialis personalis, qui nuptias facit (cf. can. 1057, § 1).

Qui enim matrimonii indissolubilitatem eiusque ordinationem ad problem excludit, foedere irrevocabili sese comparti integre non tradit neque eam integre accipit ad constituendum verum matrimonium (cf. can. 1057, § 2), quod est totius vitae consortium, idole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem et educationem ordinatum (can. 1055, § 1).

Itidem amor nuptialis integritatem mutuae donationis personarum contrahentium requirit. Hanc enim exigentiam amoris nuptialis eiusdem qualitates propriae exprimunt, per quas ipse amor fit personalis, non subrogabilis, seu non substitutivus, atque potissimum absolutos (cf. coram infrascripto Ponente, decisio diei 26 novembris 1998, RRDec., vol. XC, p. 760, n. 9).

6.- Enimvero amor nuptialis indolem personalem habet, quia, sicut ad rem monemur, "la persona della sposa e quella dello sposo non sono intercambiabili: è lei o lui, e non un'altra o un altro".

Itemque amor nuptialis implicat et manifestat "l'insostituibilità della persona amata". Indoles vero absoluta amoris nuptialis "è complementare alla personalità e viene sperimentata dal fatto che l'atto di amore innalza al disopra del tempo" (L. Ligier, *Il matrimonio: questioni teologiche e pastorali*, Roma 1988, p. 180).

Hac igitur de causa "la generazione del figlio manifesta sia la comunione che lega gli sposi, sia anche il potere generatore dell'amore che si esprime e si attua tra gli stessi sposi". Iidem enim "donandosi a vicenda e unendosi fanno spazio a una terza persona che è contemporaneamente esplicazione e verifica del loro «precedente» amore duale, fatto di dono e di unione, di generazione e di comunione" (G. Mazzanti, *Teologia sponsale e sacramento delle nozze. Simbolo e simbolismo nuziale*, Bologna 2002, p. 249).

Inde et amor coniugalis "mutua fide ratos, et potissimum sacramento Christi sancitus, inter prospera et adversa corpore ac mente indissolubilter fidelis est, et proinde ab omni adulterio et divortio alienus remanet" (Conc. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, 49; AAS 58 [1966] p. 1070).

Pariter "matrimonium et amor coniugalis indole sua ad prolem procreandam et educandam ordinantur. Filii sane sunt praestantissimum matrimonii donum et ad ipsorum parentum bonum maxime conferunt" (*ibid.*, 50, p. 1071).

Nihilominus tamen validitas matrimonii et consensus "non dependet a particolari gradu perfectionis istius amoris, dummodo consensus sit liber nec positive excludatur unitas, indissolubilitas vel fecunditas (coram Fagiollo, decisio diei 30 octobris 1970, RRDec., vol. LXII, p. 983, n. 6).

7.- *Indissolubilitas*, indoli naturali omnis matrimonii propria (cf. can. 1056), si consideretur tamquam plenitudo roboris vitalis, per quod vinculo matrimoniali coniuges uniuntur, ipsa per tres gradus intensionis illius devincentis roboris explicatur, qui a stabilitate, seu permanentia, usque ad perpetuitatem et indissolubilitatem sensu stricto intentam extenduntur.

Licet superius enumerati gradus ad unicum structuram essentialem indissolubilitatis pertineant atque robori unitivo vinculi matrimonialis inseparabiliter inhaereant, sub respectu tamen conceptuali et practico utiliter discerni possunt.

Potissimum vero specificatio gradationis in ambitu huius proprietatis essentialis matrimonii magnum usum affert ad determinandam intentionem contra bonum sacramenti, seu indissolubilitatem. Re enim actus positivus voluntatis in perficienda boni sacramenti exclusionem (cf. can. 1101, § 2) di-

versas attingit radices, super quibus fundantur particulares exclusiones, sicut stabilitatis seu permanentiae consortii ac vinculi matrimonialis necnon eiusdem consortii et vinculi perpetuitatis et indissolubilitatis (cf. J. Hervada - P. Lombardía, *El derecho del Pueblo de Dios*, vol. III, *Derecho matrimonial*, Pamplona 1973, pp. 70-80; P.J. Viladrich, *Il consenso matrimoniale. Tecniche di qualificazione e di esegesi delle cause canoniche di nullità* (cc. 1095 -1107 CIC), tr. it., Milano 2001, pp. 407-420. Cf. etiam A. Stankiewicz, *La simulazione del consenso per l'esclusione dell'indissolubilità*, in *Ius Ecclesiae* 13 (2001) pp. 660-668; coram infrascripto Ponente, decisio diei 26 novembris 1998, RRDec., vol. XC, pp. 760-762, nn. 10-12; coram eodem Ponente, decisio diei 15 decembris 1999, in causa Pragen., n. 8).

8.- Super fundamento expositae gradationis indissolubilitatis, trinus quoque modus perficiendi exclusionem huius proprietatis essentialis matrimonii, qui pariter in gradibus firmitatis consortii ac vinculi matrimonialis innititur, prospici potest.

Primum itaque is matrimonii indissolubilitatem radicitus excludit, qui *stabilitatem*, seu *permanentiam* consortii et vinculi coniugalis (cf. can. 1096, § 1) penitus respuit. Idque tunc obvenit, si quis consortium transitorium tantum cum comparte finire intendat, vel ad instar cuiusdam experimenti. Unde tales uniones etiam matrimonii denominationem sibi usurpant, prout «matrimonium ad experimentum», vel «experimenti causa initum» (cf. Ioannes Paulus II, Adh. ap. *Familiaris consortio*, n. 80; AAS 74 [1982] pp. 180-181).

Profecto, sicut ad rem expositum est, “quando, sotto il segno nuziale, uno o entrambi i contraenti vogliono in verità una relazione in se stessa transitoria e episodica, senza la volontà di fondare il consorzio che duri tra loro, il matrimonio è nullo per l'esclusione di quella componente dell'indissolubilità che è la stabilità del vincolo” (P.J. Viladrich, *Il consenso matrimoniale*, p. 415).

Simili modo etiam sic dictum matrimonium «ad experimentum», quod vulgo nuncupatur «il matrimonio di prova», innititur quoque in contrahentis voluntate servandi et exercendi «ius proprium» ad reprobandum experimenti exitum incommodum et adversum, ad instar condicionis resolutoriae de futuro incerto. Quo tamen in casu obiectum voluntatis “non è tanto il matrimonio, che sarà accettato o no nel futuro, quanto un'imitazione o una simulazione sperimentale di alcuni aspetti della vita matrimoniale la cui durata, poiché è un esperimento o una prova, è *per principio transitoria*”.

Eadem igitur de causa, “anche nel caso che si valuti in modo soddisfacente la prova, e dato che *la riserva del diritto* di rifiutare l’esperienza comporta la volontà di stabilire un rapporto che in se stesso è provvisorio e transitorio, è evidente che il cosiddetto «matrimonio di prova» è nullo per l’esclusione di quel primo livello della indissolubilità tra i coniugi veri che è la stabilità o la permanenza del loro consorzio” (*ibid.*, p. 415).

9.- Deinde matrimonii indissolubilitatem is quoque excludit, qui, intacta stabilitate consortii, huius tamen *perpetuitatem*, in vinculo matrimoniali perpetuo fundatam (cf. can. 1134), ex integro reicit. Idque obvenit, si quis consortium temporarium tantum cum comparte ingredi velit, scilicet ad tempus determinatum vel indeterminatum, servata igitur facultate revocandi consensum initialem vel extinguendi consensum continuo sustentatum, scilicet propter revocabilem ac reversibilem eius indolem.

Sed tamen veras consensus matrimonialis licet “non sit perpetuus materialiter, id est quantum ad substantiam actus; quia ille actus cessat, et potest contrarius succedere; tamen, *formaliter loquendo, est perpetuus*; quia est de perpetuitate vinculi, alias non faceret matrimonium: non enim consensus ad tempus ad aliquam matrimonium facit. Et dico «formaliter», secundum quod actus accipit speciem ab obiecto; et secundum hoc matrimonium ex consensu inseparabilitatem accipit” (S. Thomas Aq., *Comentum in lib. IV Sententiarum*, dist. 31, q. 1. a. 3, ad 4; cf. A. Stankiewicz, *De iurisprudencia rotali recentiore circa simulationem totalem et partialem* (cc. 1101, § 2 CIC; 824, § 2 CCEO), in *Monitor Ecclesiasticus* 122 (1997) p. 438).

Consensus autem ad tempus praestitus, negationem valoris perpetui ipsius coniugalitatis constituit. Idque fit, quia “alla base del consenso temporale si nasconde, da una parte, una radicale «condizionalità» del dono di sé e della accettazione dell’altro, in chiaro contrasto con il valore perpetuo del coniuge, in quanto uomo o donna, e dall’altra una - a volte neanche lieve - utilizzazione temporale - finché conviene - di alcuni aspetti dell’altro e della convivenza con lui” (P.J. Viladrich, *Il consenso matrimoniale*, p. 416).

10. - Demum *indissolubilitatem* proprie dictam is directe excludit, qui sibi servat, veluti «ius» quoddam radicale, seu firmam «facultatem» dissolvendi matrimonii sui vinculum.

Idque perficiendum quis sibi arrogare potest aut propriis viribus, proprio Marte arbitrioque, ad instar prisca repudii in ordine ad recuperandam

status sui libertatem, aut per capessendam auctoritatis publicae sententiam divortii vel annulationis, exsolventem sibi matrimoniale vinculum. Quare eiusmodi reservatio vocari solet «ius divortiandi», vel pressius «ius divertendi» aut «facultas divortii faciendi» (cf. Ioannes Paulus II, Adh. ap. *Familiaris consortio*, n. 82; AAS 74 [1982] p. 183; coram infrascripto Ponente, decisio diei 26 novembre 1998, cit., p. 761, n. 10).

Commutatis verbis, in hac hypothesis agit de praesentia constitutiva in consensu matrimoniali “del cosiddetto *ius divortiandi* o riserva di un diritto a sciogliere il matrimonio, proprio perché valido o esistente, in base al riconoscimento di un potere estrinseco al vincolo matrimoniale capace di cancellare giuridicamente ed efficacemente la sua forza di unire” (P.J. Vladrich, *Il consenso matrimoniale*, pp. 417-418).

Quamvis motivum applicandi ius divertendi proprio matrimonio cum motivo exclusionis perpetuitatis congruere possit, in utroque tamen casu exclusio propriam specificationem retinet. Qui enim perpetuitatem excludit, is matrimonium temporarium tantum intendit, adeo ut, elapso tempore praevisae durationis, vinculo iam extinto ad simulantis arbitrium coniuges non amplius uniuntur. In exclusione autem indissolubilitatis, sensu stricto intentae, reservatio iuris seu facultatis sese liberandi a vinculo exoritur a vindicata a simulante potestate propria vel a recognita ab eo potestate publica, seu extrinseca, ad dissolvendam matrimoni sui intrinsecam indissolubilitatem.

11.- Sed reservatio iuris divertendi, hoc est dissolvendi vinculum proprio marte arbitrioque vel ope interventus auctoritatis publicae, ampliorem et profundiorum habet significationem quam merum ac simplex propositum recurrendi ad divortium civile, absolute quidem vel si res male cesserint.

Quare interdum ambigitur numquid antenuptiale propositum utendi, si casus ferat, divortio civili, revera inficere valeat validum vinculum matrimoniale, quod iure divino naturali et positivo indissolubile est. Nihilominus tamen nunc pacificum videtur super tali proposito fundari posse probationem de exclusionem indissolubilitatis vinculi matrimonialis (coram infrascripto Ponente, decisio diei 17 decembris 1993, RRDec., vol. LXXXV, p. 778, n. 9).

Iamvero propositum recurrendi ad divortium civile, ante nuptias elicium, absque ullo momento ac pondere in foro canonico haberi nequit, quia “cotidianum rerum experimentum pro dolor docet eum qui divortium fecerit, plerumque animo intendere novam transire ad convivendi societatem, si-

ne ritu religioso catholicorum, ut patet" (Ioannes Paulus II, Adh. ap. *Familiaris consortio*, n. 84; AAS 74 [1982] p. 184).

Hac igitur de causa "divortium gravis est contra legem naturalem offensa", quia "contractum simul usque ad mortem vivendi, libere a coniugibus initum, frangere conatur" et "iniuriam infert salutis Foederis, cuius sacramentale matrimonium est signum" (*Catechismus Catholicae Ecclesiae*, n. 2384, p. 604).

Quamvis igitur propositum antenuptiale capessendi divortium civile interdum considerati possit tamquam "modus ad quaedam iura legitima praestanda" in foro civili (*ibid.*, n. 2383, p. 604), plerumque tamen ingreditur voluntatem dissolvendi vinculum matrimoniale plenamque repetendi libertatem etiam apud catholicos, qui terrenam felicitatem ac libertatem principiis doctrinae Ecclesiae de indissolubilitate haud semel praeponunt (coram infrascripto Ponente, decisio diei 26 novembris 1998, cit., p. 762, n. 12).

12.- Exclusio indissolubilitatis, seu *boni sacramenti*, in usu forensi canonico cumulari solet cum exclusione *boni prolis*, quia intima adest conexio inter recusationem perpetuitatis consortii matrimonialis et vindicationem libertatis ab officio transmittendi vitam humanam, quod ex ipsa rei natura consortio matrimoniali insita est.

Qui enim firmum gerit propositum discendendi a comparte post nuptias, si modo quidam eventus obventurus sit, plerumque nutrit quoque deliberatum consilium impediendi omnem procreationem, ne post praevisam consortii coniugaliss dissolutionem gravi officio teneatur curandi generatae prolis sustentationem atque educationem. Exoptata enim libertas a gravibus oneribus, quae cum suscepta prole nectuntur, eum qui matrimonii indissolubilitatem excludit, persaepe adigit quoque ad respuendam filiorum procreationem.

Hoc igitur modo "indissolubilitatis exclusio generatim secumfert boni prolis exclusionem" (coram Ferraro, decisio diei 20 decembris 1983, RR-Dec., vol. LXXV, p. 739), id est tamquam eius causa remota vel proxima, quia filii e coniugio enati haud dubie coarctant divertendi libertatem.

Nihilominus tamen "etiam e contrario verum est cum exclusio indissolubilitatis non evincitur, exclusionem prolis ex sola absentia filiorum deductam minore probatione communiri. Quod praesertim contingit in casu quo cohabitatio diutina nondum exstiterit et facile est confugium ad exclusionem temporaneam ob reiectum legitimum ad procreationem iuris exercitium" (coram Serrano, decisio diei 13 ianuarii 1989, RR-Dec., vol. LXXXI, p. 4, n. 8).

13.- Sed contrahentis voluntas contra bonum prolis, secus ac illa contra bonum sacramenti, tunc tantum matrimonium invalidat, cum prolem «in suis principiis» excludit, id est cum «intentionem prolis» recusat, seu bonum prolis quoad ius et obligationem, non vero cum «prolem in seipsa», seu effectivam procreationem reicit, quae pertinet dumaxat “ad usum matrimonii” (S. Thomas Aq., *Commentum in lib. IV Sententiarum*, dist. 31, q.1, a.3, in c.).

Idque obvenit, si alterutra vel utraque pars positivo voluntatis actu excludat ius vel officium *ad procreativitatem* cum proprio coniuge exercendam per actus coniugales per se aptos ad prolis generationem, ad quos natura sua ordinatur matrimonium, et quibus coniuges fiunt una caro (can. 1061, § 1; cf. C. Burke, *Il «bonum coniugum» e il «bonum prolis»: fini o proprietà del matrimonio*, in *Apollinaris* 57 [1989] p. 569). Qui enim “procreativitatem a commercio sexuali-coniugali excludit, is se plene vereque comparti non donat; si etiam compars procreativitatem respuit, ipse revera ac pleno modo acceptatus non est” (coram Burke, decisio diei 1 martii 1990, RRDec., vol. LXXXII, p. 181, n. 14).

Inde concludi potest ad matrimonii essentiam pertinere ius et officium ad potentialem procreationem, seu ad procreativitatem. Haec enim sub adspectu subiectivo «intentionem prolis» efformat, dum sub adpectu obiectivo huius «procreativitatis rationem» actibus amoris coniugalis imprimit, ita ut iidem actus, praeter «unitatis rationem», naturalem aptitudinem ad vitae humanae transmissionem semper conservent (cf. coram infrascripto Ponente, decisio diei 17 decembris 1993, RRDec., vol. LXXXV, p. 780, n. 13; A. Stankiewicz, *L'esclusione della procreazione ed aducazione della prole*, in AA.VV., *Diritto matrimoniale canonico*, vol. II, Città del Vaticano 2003, p. 313).

14.- Saepe tamen accidit, prout experientia forensis canonica testatur, quod contrahentes ad nuptiarum celebrationem accedunt cum deliberato proposito vitandi prolis procreationem saltem per aliquod tempus, variis quidem de causis, potissimum vero propter indolis oeconomicae rationes.

Sed in temporanea prolis exclusionem ante omnia explorandum est, utrum procreationis dilatio ipsum *ius coniugale* attingerit illudque saltem ad tempus coarctaverit, an potius integrum ius traditum et acceptatum a recto usu tantum deflexerit per eius temporaneum abusum. Recusatio enim integri iuris vel officii ad actus coniugales per se aptos ad prolis generationem, consensum matrimonialem ingreditur eumque limitat atque irritum reddit.

Ius coniugale, quod e foedere matrimoniali profluit, "cum sit permanens, continuum, non intermissum et non periodicum, voluntate contrahentium restringi nequit, ut puta ad tempus sterilitatis vel ad aliquam tantum periodum convictos coniugalis, ut prolis procreatio impediatur, ita ut ceteris diebus coniuges non modo usum, sed ipsum ius petendi debitum non habeant. Nam huiusmodi deliberata coarctatio iuris coniugalis, et non solum eius usus, haud dubie inducit defectum consensus matrimonialis et matrimonium irritum facit (Pius XII, *Allocutio iis quae interfuerunt Conventui Unionis Catholicae Italicae inter Ostetrices*, d. 29 octobris 1951; AAS 43 [1951] p. 845)" (coram infrascripto Ponente, decisio diei 29 octobris 1987, RRDec., vol. LXXIX, p. 600. n. 6).

Ceterum nec in "responsabili vitae transmissione" (Conc. Vat. II, Const. past. *Gaudium et spes*, 50; AAS 58 [1966] p. 1072) coniugibus infringere licet nexum indissolubilem "inter significationem unitatis et significationem procreationis, quae ambo in actu coniugali insunt" (Paulus VI, Litt. Enc. *Humanae vitae*, 12; AAS 60 [1968] p. 489).

15.- Secundum receptam iurisprudentiam prolis temporanea exclusio, seu procrastinatio generationis sobolis ad tempus magis propitium, per se fundat praesumptionem denegati tantum exercitii iuris coniugalis, vel eius abusus per actus coniugales sua fecunditate ex industria destitutos (coram infrascripto Ponente, decisio diei 24 iulii 1997, RRDec., vol. LXXXIX, p. 645, n. 19). Re enim procreationis ad tempus recusatio non tollit *intentionem prolis*, sine qua matrimonium esse non potest (S. Thomas Aq., *Commentum in lib. IV Sententiarum*, dist.31, q.1, a.3, in c.).

Agitur tamen de praesumptione hominis, quae contrariam admittit probationem. Ad hoc iurisprudentiae dictamina coarctationem iuris coniugalis prospiciunt his in casibus exclusionis temporanae prolis.

In primis hoc intercedit, si prolis ad tempus exclusio cum exclusione indissolubilitatis concurrat. Qui enim sibi servat facultatem solvendi vinculum matrimoniale, absolute vel pro aliqua hypothese, eodemque tempore nullam prolem gignere statuit, non modo usum iuris, sed ipsum ius coniugale perpetuum et continuum sub adpectu temporali coarctat, et consequenter essentialem defectum consensus una cum matrimonii nullitate inducit (cf. coram infrascripto Ponente, decisio diei 29 octobris 1987, cit., p. 600, n. 6).

Demum temporalis exclusio prolis idemque consequitur effectum, si positivo voluntatis actu perficiatur vim condicionis habente, quia naturam

induit condicionis eosdemque exinde gignit effectus (coram infrascripto Ponente, decisio diei 29 octobris 1987, cit., pp. 600-601, n. 6).

16.- Exclusio bonorum sacramenti et prolis effectum iuridicum tunc tantum sortitur, consensum matrimonialem irritantem, si positivo voluntatis acto perficiatur (can. 1101, § 2), explicito vel implicito, actuali vel saltem virtuali, vim suam exserente iam tempore nuptiarum celebratione. Ipsa enim lex requirit ut actus excludens hanc matrimonii essentialem proprietatem et ordinationem sit positivus, id est revera positus, non autem mere praesumptus ex aliquo facto, vere elicitus et internam vim voluntatis exterius manifestans in consensu limitatione (cf. A. Stankiewicz, *Concretizzazione del fatto simulatorio nel «positivus voluntatis actus»*, in *Periodica de re canonica* 87 [1998] pp. 257-286).

Positivus voluntatis actus essentialiter differt a mera velleitate, genericam propensionem contra indissolubilitatem vel procreationem manifestante, ab animi dispositione, a volitionis habitu vel inertia, quae ad formationem actus positivi haud perveniunt, a mera persuasione, quae limites volitionis mere interpretativae non egreditur, a simplici errore, qui consensum matrimonialem non vitiat (cf. can. 1099).

Ad moralem certitudinem assequendam de exclusione bonorum sacramenti et prolis (can. 1608, § 1) hisce in causis non sufficit sola simulantis confessio iudicialis, id est de proprio facto adversus matrimonii validitatem, nisi alia accedant elementa, quae eam omnino corroborent (cf. can. 1536, § 2).

Agitur sane de elementis probatoriis (cf. can. 1572, n. 4), quae maxime conferunt ad reficiendam simulantis confessionem extraiudicalem, tempore non suspecto factam, simulationis causam remotam et proximam necnon circumstantias, quae ipsam simulationem credibilem reddant.

Insuper, si probatio simulationis aliunde plena non habeatur, ad partium depositiones aestimandas testes de ipsarum partium credibilitate adhiberi possunt, praeter alia indicia et adminicula (cf. can. 1679).

IN FACTO

17.- Appellata sententia rotalis merito in lucem profert momentum adiunctorum loci, quae diutinam partium in causa consuetudinem sponsaliciam comitabantur easque ad jugalia sacra perduxerunt.

Agebatur sane de adiunctis "vitae et culturae coarctatae", quae in parva insula XXX gignebant "pressiones sociales atque communitarias perturbationes", quibusque iuvenes in relatione "ad proprias electiones" onerati considerabantur, etiamsi pressiones huiuscemodi non poterant "tollere aut graviter minuere, seu laedere, ipsorum libertatem" (8).

Ea de causa, ut conicere fas est, sententia rotalis non adprobat quidem metum ex circumstantiis exortum fuisse extrinsecum atque vim nuptias irritantem exserentem (cf. can. 1087 CIC a. 1917; can. 1103 CIC a. 1983), admittit tamen partem actricem metum ab intrinseco passam esse, videlicet "suis ex sentimentis obsequii erga familiam, amicos, etc." (8).

Mulier actrix aliquod signum cuiusdam taedii iam in primo vadimonio ostendit: "lui stava contento con me, ma io non ero contenta con lui" (41,22). In altero vadimonio ipsa sustinet: "Nel 1981 il matrimonio era già deciso. Io non lo amavo, ma dovevo sposarmi per forza. A me interessava ogni anno andare all'estero e scrivendo le lettere in quei termini sapevo che lui non mi avrebbe impedito d'andarci". "Sapevo che lui era contrario ai miei viaggi, perché si lamentava presso i miei genitori che mi permettevano di fare questi viaggi. Per me andare due mesi all'estero era come una liberazione e mi davano la forza per reggere la situazione" (6,6e).

In hoc contextu pars actrix etiam tenorem affectuosum epistolarum ad conventum (6-11) explicare conatur, ex quo quis colligere possit actum esse de externa tantum manifestatione "dell'amore dell'attrice verso il convenuto", deque ipsius "tanta voglia di sposarci" (9), quin tamen citata verba interno eius animo responderent.

18.- Hac in luce apte intelligi possunt mulieris actricis asseverationes in primo vadimonio redditae, quae assertum ab appellata sententia metum ab intrinseco exploratum manifestant, innixum in restincto iam ante nuptias amore erga conventum: "Io ammetto che ci poteva essere un'altra persona, un'altra ragazza al mio posto, la quale non si sarebbe stancata di lui perché lo amava. Ma io ero stancata di lui perché non lo amavo" (42,23). "Da due anni prima del matrimonio io mi sono accorta che non lo amavo" (42,23 ex off.).

Quare, ipsa addit: "Io ho già detto che al primo inizio io lo amavo, ma non è rimasto così, sentivo solo compassione per lui" (47,34). "Per me, sposare V era un passo che dovevo fare. Io lo temevo. Sapevo che lui non mi avrebbe lasciato facilmente" (51,44). "Per continuare (a rispondere) alla loro domanda cioè se io amavo V, dico che io ho fatto molte cose che dimostrano che io non amavo veramente questo uomo; non sentivo la sua mancan-

za, come già dissi, quando andavo all'estero per settimane intere ogni anno" (41,44 ex off.).

Itemque quod spectat ad praeparationem festivitatis nuptialis: "Per la maggior parte delle feste per la preparazione del matrimonio ci ho pensato io. Ho scelto gli inviti e procurato per stamparli: a lui facevo sapere tutto" (51,45). "Erano cose che dovevo fare per forza. Non potevo cancellare feste. I miei da tempo si preparavano per il matrimonio" (51,45 ex off.).

Tempore autem celebrationis nuptiarum, sicut actrix fatetur, "io ero terrorizzata per quello che stavo per fare. Mi sentivo obbligata perché quella era l'unica strada da dove dovevo passare, cioè di sposare quell'uomo". "Io non avevo il coraggio di dire «no»" (55,53).

19.- Intra limites huius contextus collocanda est actricis intentio contra bonum sacramenti, seu indissolubilitatem, atque contra bonum prolis, seu procreationem. Utraque autem nullitatis matrimoni ratio, ut supra dictum est (n. 3), ad tractationem iudicalem apud Rotam Romanam admissa est tamquam in prima instantia.

Iamvero pars actrix de *exclusionem temporanea prolis*, ad instar cuiusdam pacti cum convento initi de prole non procreanda saltem per biennium post nuptias, in primo vadimonio suo ita loquitur: "Mi aveva detto che fino a due anni non intendeva avere bambini perché lui voleva prima costruire il primo piano sul pian terreno della nostra casa. Io ero d'accordo con V in questo; e avevo paura di avere bambini" (53,50).

Haec igitur prolis exclusio, seu procreationis evitatio, non erat perpetua. Pars actrix enim claris verbis temporaneitatem exclusionis proponit: "Quando io ero d'accordo con V intorno ai figli dal nostro futuro matrimonio, questo era così serio, cioè io, come V, desideravo avere dei figli nella vita matrimoniale. Prima del matrimonio, io sapevo che i bambini non sarebbero venuti sin dal primo inizio del nostro matrimonio, perché né io né lui volevamo figli sin dal primo inizio della vita coniugale. Dopo il matrimonio siamo rimasti con la stessa idea di non avere figli nei primi tempi. Io avevo sempre paura di poterli avere (in quei primi tempi)" (54,51).

20.- Sed prolis ad tempus exclusionem pars actrix in primo vadimonio adiungit praevisae separationi et interruptioni vitae coniugalis: "Dicevo tra me stessa che V, se voleva vendicarsi avrebbe procurato che avessimo fi-

gli affinché io non mi separi da lui perché, con i figli, sarei più legata a lui" (54,51; 53,50 ex off.).

In altero et in tertio vadimonio pars actrix consilium ac desiderium sese liberandi a viro convento, id est "di liberarmi da lui" (8,10c), "to leave V" (57,2), clarius exprimit.

Licet enim appellata sententia rotalis aestimet agi de absono loquendi modo actricis, et quidem aucto (20,9), tamen iuratae eius responsiones pro nihilo haberi nequeunt eo vel magis quod contextui primae confessioni generatim congruere videntur.

Ceterum alterum et tertium vadimonium locum habuerunt tempore instructionis causae de exclusionem boni sacramenti et prolis. Tunc enim actrix voluntatem suam contra praedicta bona ita enodavit: "Mi proponevo soprattutto di liberarmi da lui, sapendo anche della possibilità di rifarmi una vita all'estero" (8,10c). "By that time (i.e. when we entered this agreement), I already had the desire to leave V. I figured that, though we were married, it would have been easier for me to leave my husband if we had no children" (57,2).

21.- Quod spectat ad exclusionem procreationis pars actrix suam quoque praecedentem confessionem tempore posterioris instructionis confirmavit.

In primis actrix pavorem suum procreandi ex convento ostendit, ne filiis enatis illi devinceretur. Qua de causa, ut ipsa refert, "sono rimasta con lui solo sei mesi, e non ho voluto rischiare di più". "Dopo le nozze, venutami mi la paura che lui mi obbligasse ad avere figli, l'ho subito lasciato" (8,10a).

Relate ad intentionem antenuptialem contra procreationem actrix haec addit: "Anche prima di sposarmi, io non volevo in assoluto avere figli da lui. Io ero tranquilla perché fin da prima delle nozze anche lui mi diceva che per due anni non voleva avere figli" (8,10a).

Idque in novissimo vadimonio mulier actrix repetit: "At that time (i.e. a year prior to the wedding), we did agree not to have children immediately after getting married and to wait until we had set off all our debts. I think that we also agreed to wait for approximately two years and then we would try to have children. Although me and my husband had reached this agreement with regard to children, I want to say that deep down in my heart, I did not want to beget children from this marriage" (57,2).

22.- Vir conventus in prima instantia declarationes suas de merito causae in iudicio reddere recusavit. Coram Iudice Tribunalis XXX conven-

tus quidem comparuit "in ubbidienza al Tribunale e per non essere dichiarato contumace", sed tamen absque ulteriore explanatione aulam Tribunalis deseruit: "dette queste parole, il convenuto lasciò la sala e non fece nemmeno caso all'invito del Tribunale per rimanervi" (129,37).

In primo examine iudiciali, tempore processus alterius instantiae, vir conventus, relatis motivis recusationis depositionum in primo iudicii gradu (11,2), veridicitatem actricis confessionis de exclusione indissolubilitatis et procreationis in dubium revocavit.

Nam Iudici percontanti de actricis intentione contra vinculi indissolubilitatem conventus ita respondit: "M sapeva che il matrimonio cattolico era indissolubile, qualunque sia l'esito del rapporto" (14,11). "M ha sempre dato l'impressione che il matrimonio doveva durare per tutta la vita" (15,15). "Prima del matrimonio M certamente non considerava la possibilità di riacquistare la piena libertà qualora il matrimonio non riuscisse né ha mai fatto riferimento a mezzi che intendesse usare" (16,16).

Pariter iudicium negativum conventus manifestavit de asserta a parte actrice prolis temporanea exclusione ope cuiusdam pacti cum dixit: "Discutevamo in modo generale il problema dei figli. Ambedue volevamo figli e M non ho mai mostrato che fosse disposta ad averne. L'unica decisione che avevamo preso era che qualora M si fosse trovata incinta, era necessario per lei lasciare il suo lavoro come segretaria" (14,12).

23.- Nullam quoque prolis procreationi contrarietatem ante nuptias se nutritivisse conventus affirmat. Ait enim: "Non ho mai fissato alcun termine di tempo durante il quale io non volevo avere figli. Come ho già detto non ho mai escluso la prole" (15,13).

Quoad matrimonii usum, conventus hanc praebebat explicationem: "Dopo il matrimonio non ho mai usato contraccettivi, delle volte facevo uso del coitus interruptus, ma questo non è stata la pratica normale nei nostri rapporti sessuali" (15,14).

Causam naufragii vitae matrimonialis conventus tribuit relationi partis actricis cum suo moderatore bonis gignendis, scilicet cum X. Hic enim, iuxta querimoniam conventi, "la tratteneva in ufficio dopo le solite ore, visitò i suoi genitori ogni giorno, li desse dei regali come fece anche a noi, ci invitò nell'albergo per pranzi, etc. M era affascinata da lui ed io cominciai ad oggezionare e rifiutai i regali. Ogni volta M rispose che non c'era niente di male". "Cercai di persuadere sua madre di chiedere M a rompere questa relazione ma

essa rifiutò dicendo che così facendo X troverebbe un'altra delle sue compagne. Questa è stata la causa della rottura dei nostri rapporti" (16,17).

In altero iudiciali examine conventus iterum institit in grave periculum relationis actricis cum X alligatae iam ante nuptias, quia "delle volte l'ho visto insieme a lui nella sua macchina e quando questi si trovava all'estero il conto del telefono di casa aumentava considerevolmente" (19).

Separatione ad effectum adducta, pars actrix C3 petiit, deinde "il 18 giugno 1982 lasciò C3 per il Pais1. Durante questo periodo X si separò dalla moglie". "X lasciò C1 il 16 luglio 1982 e sono stato informato che andò in Pais1". "Nel luglio del 1987 M emigrò in Pais2. M si rifugiò in Pais1 probabilmente accompagnata dal X" (17,17).

24.- Sed in tertio et in quarto iudiciali examine vir conventus sub iuramenti fide praecedentes declarationes suas modificavit causamque inopinatae mutationis manifestavit. Is enim confessus est se tempore huius processus decucurrisse ad ultionem erga actricem ne novas nuptias canonicas celebrare posset.

Culpam suam, igitur, conventus ita proclamat: "posso dire che allora c'era una ripicca tra me e l'Attrice, affinché lei non ottenesse una dichiarazione di nullità. La ragione era che mi sono assai angosciato che M stava per sposarsi di nuovo. Era in quell'epoca infatti, che ho ricevuto i documenti del divorzio che lei aveva ottenuto dall'Pais2" (5,1).

Et amplius vir conventus argumentatur ad iustificandam laesionem veritatis, quam in praecedenti examine iudiciali patravit: "Confesso che ogni risposta che ho dato a quell'interrogatorio era finalizzata con questo scopo preciso di ostacolare il processo di dichiarazione di nullità e questo anche a scapito della verità. Capisco che il mio agire davanti al Tribunale non era corretto. Allora, però, ero ancora offeso con il comportamento di M e perciò mi sono servito del processo per vendicarmi" (7,2). "Allora, dunque, volevo usare qualsiasi mezzo per ostacolare il matrimonio religioso che M intendeva celebrare" (10,1).

25.- Contendit tamen conventus relationem amatoriam actricis cum X radicem fuisse omnium malorum sive ante nuptias sive post matrimonii celebrationem.

Etenim iudicio conventi "la relazione tra mia moglie e Mr. X eccedeva quella tra un'impiegata e un dirigente. Sono dell'opinione che il loro rapporto era sul livello di un'amicizia amorosa" (6,2).

Haec relatio interruptionem sponsalium inter partes, etsi ad breve tantum tempus, causavit.

Ita enim iuxta conventi narrationem "l'argomento principale verteva sul suo comportamento verso Mr. X sul posto di lavoro. Non ero affatto contento vedendola troppo nella compagnia di questo uomo. Ogni giorno M usciva con questo signore mentre lui accompagnava i suoi bambini a scuola e talvolta andava con lui a casa sua. Qualche volta l'Attrice andava all'abitazione privata di Mr. X quando sua moglie e suoi figli erano all'estero. Questo fattore mi rattristava ancora di più. Non mi sentivo a mio agio. Escludo che M andava alla casa di Mr. X per motivi di lavoro. Ero tanto angosciato che ordinavo a M di troncare questi contatti ed evitare questi ambienti. Tuttavia M non badava, anzi mi ha detto che per lei il lavoro veniva prima del matrimonio". "Quando la affrontavo su questo punto, M rispondeva che non stava facendo niente di male" (6,2).

26.- In contextu superius descriptae relationis antenuptialis actricis cum X, suapte natura comparuit in eadem muliere quaedam abalienatio a desponsato convento. Ea de causa pars actrix matrimonium iam praevisum post diutinam desponsationem praesentire incepit tamquam unicum effugium ab angusto ambiente sociali in insula XXX, et subsequenter ab ipso convento.

Nam, sicut conventus refert, "nel corso di uno di quei due litigi prematrimoniali, in un istante di rabbia, M mi ha detto che non voleva sposare e non voleva alcun legame. Sembrava determinata che voleva cancellare tutto, tantoché in tutte e due le volte ci siamo separati per alcuni giorni". "In ambedue le occasioni, la riconciliazione è avvenuta grazie all'intervento dei suoi genitori che mi telefonavano e mi invitavano a parlare con lei, mentre mi accertavano che le difficoltà fossero passate" (6,2).

In hisce rerum adiunctis pars actrix iam ante nuptias suam contrarietatem proli procreandae convento manifestavit. Is vero id comprobavit: "Anche se non avevamo una vita sessuale molto attiva, M insisteva molto con me per essere attento in modo che lei non diventasse in qualche modo incinta. Infatti, nelle nostre intimità non mi sono mai permesso di eiaculare nella vagina" (8,3). Quin etiam, conventus agit de absoluta prolis exclusione ex parte mulieris actricis: "Quando dico che M era contraria che noi avessimo prole, preciso che il suo rifiuto era categorico e assoluto, nel senso che non mi ha mai fatto capire che lei stava rimandando la decisione d'avere figli" (8,3).

Quod autem attinet ad actricis intentionem contra matrimonii indissolubilitatem, vir conventus etiam in novissimo examine iudiciali contendit se nihil ex parte mulieris hac de re percepisse praeterquam verba post nuptias iactata, videlicet "che se ne infischiaa dello stesso matrimonio" (8,5).

27.- Sunt quoque testes a parte actrice inducti, qui eius voluntatem excludendi vinculi indissolubilitatem et prolis procreationem e matrimonio contrahendo cum convento confirmant.

In primis T1, actricis soror, plures notitias ante nuptias ab ea directe inaudivit de proposita indissolubilitatis exclusione.

Secundum huius testis depositionem "M sapeva che il matrimonio per la Chiesa è indissolubile ma quello che devo aggiungere è che quando, durante il periodo immediatamente prima del matrimonio, notai l'indifferenza di M per il suo matrimonio discussi con lei questo suo atteggiamento. Essa sembrava essere molto istruita sui modi come terminare un matrimonio e cioè per l'annullamento ed il divorzio; infatti il Signor X aveva ottenuto l'annullamento del suo matrimonio, si divorziò ed era risposato" (34,11).

Testis in memoriam revocat quoque haec significativa verba actricis contra indissolubilitatem prolata: "M mi disse in quella occasione meno di un mese prima del matrimonio che se il suo matrimonio non funzionasse essa ricorrerà all'annullamento ed al divorzio per riacquistare la sua libertà" (34,11).

Nec praetermittenda est interruptio relationis sponsaliciae actricis cum convento. Tunc enim "M rifiutava di riconciliarsi", dum "V fece ricorso ad un sacerdote per persuaderla a riprendere il fidanzamento" (33,4); itemque "i miei genitori facevano pressioni su M per ricucire il suo rapporto con V dopo la rottura del fidanzamento" (33,5).

28.- Haec testis indicat quoque partem actricem mox post matrimonii celebrationem ad effectum adduxisse propositum sese liberandi a convento.

Namque, ut ipsa denotat, "appena M arrivò da me in Pais1 mi disse che il matrimonio era fallito e voleva ottenere la sua libertà tramite il divorzio e l'annullamento. Sapeva che per ottenere il divorzio dovette risiedere fuori di C1 ed infatti ha chiesto a mio suocero di trovarle un posto in Pais1. Ma poi venne a sapere che per ottenere la dichiarazione di nullità dalla Chiesa era necessario che facesse ritorno a C1 e quella è stata la ragione perché ritornò a C1, infatti appena arrivata lì si consultò con il suo avvocato" (35,16).

Pariter actricis soror de excludenda utrimque prole in suis depositionibus loquitur.

Itaque de conventi hac in re capto consilio sic refert: "V non voleva avere figli prima di saldare i debiti della casa coniugale" (34,12).

Potissimum vero partis actricis voluntatem procreationi adversam in lucem vocat: "Da quanto essa mi disse prima del matrimonio devo concludere che M non voleva avere figli da V. Essa amava i bambini, infatti ha un debole per il mio primogenito ed adesso ha anche figli dalla sua unione civile. Mi ha confidato questo poco prima del matrimonio quando io la vidi carezzare mio figlio e le dissi che presto avrebbe avuto i suoi figli, ma essa subito rispose che non voleva figli dal suo matrimonio con V" (34-35,13).

29.- T2, utrique parti ante nuptias optime nota (37,3), ab actrice inaudit de gravibus dissensionibus inter sponso occurrentibus tempore decennalis relationis sponsaliciae, "perché a V piaceva il giuoco d'azzardo e frequentava spesso un circolo dove passava delle ore giocando" (37,4).

Insuper adventum matrimonii causam fuisse abiectiois animi in actrice testis contendit: "era molto depressa e mi diceva che voleva lasciarlo ma siccome era passato tanto tempo ed aveva tutto pronto per il matrimonio, inclusa la casa coniugale, non poteva ritirarsi anche perché era molto conscia di quanto la gente direbbe sul conto loro" (37-38,4).

Testis certiores nos quoque facit de actricis dubiis circa nuptiarum faustum exitum deque considerata ab ea possibilitate divortendi: "M aveva dubbi seri sulla riuscita del suo matrimonio. Nella conversazione, verso la fine del fidanzamento, faceva spesso riferimento alla possibilità del divorzio se V non cambiasse attitudine verso di lei" (39,9). Utique, addit testis "a C1 non esiste il divorzio, ma M certamente aveva dei piani per riacquistare la propria libertà, come ho già detto faceva spesso riferimento alla possibilità di lasciare V dopo il matrimonio, al divorzio" (41,16).

Immo, die nuptiarum actrix suam tergiversationem testi manifestavit: "M mi disse proprio il giorno del matrimonio quando io stavo alla loro casa per aiutarla a vestirsi per il matrimonio che essa non amava V e non voleva sposarlo" (39,10).

Confirmat quoque testis actricis voluntatem excludendi prolem, saltem "per i primi due anni di matrimonio" (40,12).

30.- Socia laboris actricis in eodem deversorio v.d. "L1", T3, haud semel audivit ab ea "che non voleva continuare il corteggiamento, che era stanca del suo fidanzato e che voleva lasciarlo" (43,4). Actrix tamen conventum non dereliquit propter diuturnitatem relationis sponsaliciae cum eo; secus enim "la gente potesse dire su di lei e del suo onore, perché la casa matrimoniale era tutta pronta" (44,5).

Testis etiam actricis intentionem contra indissolubilitatem hisce verbis confirmat: "so che M già aveva l'intenzione di ricorrere al divorzio qualora il suo matrimonio non funzionasse. Tra i nostri compagni di lavoro nell'albergo c'erano alcuni che avevano già ottenuto il divorzio" (44,5). "M non voleva un matrimonio che durasse per tutta la vita come ho già detto poco prima già prospettava la possibilità del divorzio" (44-45,15). "M aveva l'intenzione di seguire le orme delle sue compagne ed andare all'estero per ottenere il divorzio" (45,16).

Iuxta T4 "M nutriva dei dubbi circa il suo matrimonio fino all'ultimo" (67,4), sed coram hac teste "non si è mai espressa in questi termini", id est "contrari all'indissolubilità ed alla prole" (68,12).

Similiter secundum T5, sororem minore natu partis actricis, haec "wanted to end her relation with him" (69,2). Testis tamen ignorat proposita actricis contra indissolubilitatem et prolem, quia, ut ait, "I was still very young and do not expect that M would discuss her personal matters with me" (70,2).

31.- Appellata sententia rotalis contendit "quod M prima in instantia etiam locuta est de divortio, sed non qua «proposito» ab eadem patrato vel patrando, sed qua solutione difficultatum matrimonialium cuiusvis coniugii, proprio non escluso, si res tunc non bene cesserint inter partes sicuti accidit in hodiernis populi sermocinationibus non infrequenter. Hoc dicit tantum meram opinionem, non vero iuridicum «propositum»" (34,18).

Pariter affirmationem actricis, ex altero vadimonio depromptam, prae laudata sententia accipit tamquam conatum probandi "defectum amoris in virum adfuisse iam ab anno 1980 necnon mensibus anni 1981 nuptiis antecellentibus maiore cum intensitate", quae ideo capiti accusato haud subvenit, quia "minime actum positivum voluntatis de exclusionem praetensa boni sacramenti" constituit (37,18).

Attamen *facta sunt verbis validiora et animus plus factis quam verbis declaratur*. Pars actrix enim mox post nuptias propositum sese liberan-

di a convento necnon a vincolo matrimoniali ad effectum ducere incepit. Prolis autem ad tempus saltem exclusionem, ab actrice repetitam, de conventi quoque placito vel inscio huius propositi (8,3), convitata est iuris coniugalibus perpetui non acceptatio propter reiectam matrimonii indissolubilitatem seu vinculi matrimonialis perpetuitatem.

Quare Patribus visum est ex actis huius causae deduci posse exclusionem bonorum sacramenti et prolis a parte actrice ante nuptias patratam.

32.- Etiam si assertum ab actrice gravem metum, ab extrinseco illatum, sententia rotalis sufficienter probatura non habuerit (16,8), censuit tamen adiuncta coartatae vitae socialis et familiaris in parva societate insulae XXX onerasse, saltem ab intrinseco libertatem iuvenum, parte actrice haud excepta, in eligendo statu vitae matrimonialis.

Sub hoc respectu, igitur, compulsus internus partem actricem induxit ad acceptandam matrimonii celebrationem cum convento, perspecto quod "aveva tutto pronto e non c'era niente da fare a causa della reazione dei suoi genitori e anche della gente" (T6 25,9), firmius tamen impulit eam ad coartandam continuitatem perpetuitatemque iuris ac vinculi matrimonialis.

Inde Patronus ex officio in memoriam revocat collectas in iudicio assertiones implicantes sive partis actricis perplexitates atque dubia "sulla riuscita del matrimonio" (T7 29,9; T6 25,9), sive procreationis reiectionem, ne proles enata post nuptias difficiliorem redderet executionem antenuptialis propositi sese liberandi a convento et a vincolo iugali cum eo (cf. 54,51; 53,50; 57,2).

Itemque tam actrix (58,5; 59,6) quam conventus (15,14) ostendunt eorum agendi modum in usu matrimonii ordinatum fuisse ad vitandam prolis conceptionem, quo implicite manifestata est quoque iuris coniugalibus, saltem ad tempus recusatio.

33.- Quibus omnibus in iure et in facto mature perpensis, Nos infrascripti Patres Auditores de Turno, pro Tribunali sedentes et solum Deum prae oculis habentes, Christi Nomine invocato, declaramus, decernimus ac definitive sententiamus, ad propositum dubium respondentes:

NEGATIVE AD I-UM; AFFIRMATIVE AD II-UM; SEU SENTENTIAM ROTALEM DIEI 11 IULII 1991 INFIRMANDAM ESSE, IN CASU, ID EST CONSTARE DE MATRIMONII NULLITATE OB EXCLUSUM A PARTE ACTRICE BONUM SACRAMENTI; ITEMQUE CONSTARE DE MATRIMONII NULLITATE OB EXCLUSUM BONUM PROLIS

AB EADEM PARTE ACTRICE TAMQUAM IN PRIMA INSTANTIA; VETITO EIDEM MULIERI TRANSITU AD NOVAS NUPTIAS INCONSULTO LOCI ORDINARIO.

Ita pronuntiamus, mandantes Ordinariis locorum et Tribunalium administris, ad quos spectat, ut han Nostram definitivam sententiam notificent omnibus, quorum intersit, ad omnes iuris effectus.

Romae, in sede Tribunalis Romanae Rotae, die 27 novembris 2003.

Antonius STANKIEWICZ, Ponens
Mauritius MONIER
Ioannes G. ALWAN
M. Xaverius Leo AROKIJARAJ, Not.

Ex Cancellaria Rotae Romanae Tribunalis, die

M. Xaverius Leo AROKIJARAJ, Not.

Cum haec sententia, quae primum matrimonii nullitatem declaravit, ad appellationis Turnum sit transmittenda (can. 1682, § 1), executioni tradi nequit, i. e. ius partibus non competit novas contrahendi nuptias (can. 1684, § 1).

Ex Cancellaria Rotae Romanae Tribunalis, die

M. Xaverius Leo AROKIJARAJ, Not.

**COMENTARIO A LA SENTENCIA GAUDISIEN.
C. STANKIEWICZ DEL 27.11.03. PROT. 16.231**

Nelson C. DELLAFERRERA

Advertencia previa. Estamos frente a una sentencia muy bien lograda. Tememos desfigurarla con un comentario desacertado. Hemos decidido no comentar, sino emplear las mismas palabras del Señor Decano de la Rota Romana, destacando los aspectos salientes del texto, haciendo solamente algunas apostillas que sirvan de llamados de atención para el lector.

La sentencia evidencia el inestimable valor la de jurisprudencia rotal. La parte actora interpone demanda de nulidad matrimonial por el capítulo de miedo que le ha sido inferido “a causa de las circunstancias del ambiente en que vivía”. En la sesión de concordancia del dubio, la actora reiteró el capítulo del miedo y el abogado solicitó se añadiera el capítulo de “incapacidad del demandado para asumir y cumplir las responsabilidades conyugales con su propia mujer”.

El marido demandado se opuso firmemente a las pretensiones de la esposa. Se propusieron diversas excepciones y numerosas intervenciones durante el período instructorio. De ahí que la sentencia de primer grado anote que “el demandado estaba siguiendo el parecer equivocado de otra persona que no tuvo el coraje de comparecer ante el Tribunal”.

Asimismo, según la mencionada sentencia, “el demandado llegó a citar ante la Corte civil al tribunal diocesano porque no podía transmitir un documento de las actas del proceso que quería utilizar en una causa civil [...] cuando el mismo demandado persistía en negar su colaboración a nuestro tribunal”.

Superados los obstáculos, el tribunal de primera instancia respondió a la fórmula de dudas: “Negativamente” a ambos capítulos de nulidad o sea “que no consta de la nulidad del matrimonio en el caso”.

La mujer actora apeló a la Rota Romana. Después de una supletoria, y a instancias del abogado, designado de oficio, se admitió un nuevo capítulo como si fuera en primera instancia, es decir, la exclusión del bien del sacramento o de la indisolubilidad del matrimonio de parte de la mujer actora.

La sentencia rotal respondió "Negativamente" a todos los capítulos de nulidad. El abogado, oída la parte actora, apeló al turno próximo siguiente el capítulo definido como en primera instancia, abandonando todos los demás capítulos con doble sentencia negativa.

En el turno siguiente, a instancias del abogado de la actora, realizada una supletoria, se añadió un nuevo capítulo como en primera instancia, a saber, la exclusión del bien de la prole de parte de la mujer actora.

Concluido el proceso, el turno rotal respondió que la sentencia del turno precedente debía ser rechazada en el caso, es decir, que consta de la nulidad del matrimonio por exclusión del bien del sacramento de parte de la actora; y asimismo, que consta de la nulidad del matrimonio por exclusión del bien de la prole de parte de la actora, propuesto como en primera instancia, prohibido el paso a nuevas nupcias para la mujer actora sin consultar al Ordinario.

Téngase en cuenta que el turno rotal se ha expedido como si fuera en primera instancia y, por consiguiente, su sentencia no puede ser ejecutada, sino que debe ser elevada al turno de apelación a norma del c. 1682 § 1, esto es que las partes no tienen derecho a celebrar nuevas nupcias (c. 1684 § 1).

Todos estos elementos contenidos en la *Facti species* tienen el mérito de mostrar con claridad los pasos procesales con los obstáculos que suelen presentarse y, al mismo tiempo, el buen patrocinio del abogado de oficio que tutela y asesora con seriedad y destreza a su cliente; así como la actitud ponderada y noble de ambos turnos rotales que acogen los diversos pedidos para mejor garantizar la defensa de los derechos de un fiel cristiano que los reclama y defiende en el fuero competente a norma de derecho (c. 221 § 1).

Quizás pueda parecer de menor importancia la descripción de estos pasos procesales, sin embargo, nos parece importante anotarlos porque cada uno de ellos y sus respectivas características son de utilidad en los tribunales inferiores que en casos semejantes no siempre aciertan con el procedimiento. Sencillamente, porque ni los mejores textos de derecho procesal que se estudian en nuestras Facultades se detienen a describir los pasos de rutina de un tribunal.

En el comienzo de la exposición del derecho aplicable al caso, el relator deja en claro que a pesar de tratarse de un matrimonio celebrado en 1981, no se debe insistir en la norma aplicable al caso "*sub iudice*", ya que existe una conformidad sustancial de los principios en la normativa de los códigos de 1917 y de 1983. En efecto, la exclusión del bien del sacramento y del bien de la prole hacen nulo el matrimonio en virtud del mismo derecho natural, porque en ambos casos se quita al objeto formal del consentimiento un elemento esencial sin el cual no puede subsistir.

Por lo tanto, señala el relator, esta deformación arbitraria y subyektivista del instituto matrimonial que lleva al cónyuge a celebrar una suerte matrimonio destituido de la perpetuidad o cerrado a la transmisión de la vida, no debe confundirse con la índole personal del consentimiento matrimonial. La imagen deformada de la unión entre varón y mujer, aun cuando pueda exhibir algunos elementos de comunidad conyugal, no constituye un verdadero matrimonio, ni semejante manera de dar su asentimiento a una tal unión puede tenerse como verdadero consentimiento matrimonial personal que produce las nupcias.

Por consiguiente, quien excluye la indisolubilidad y la ordenación a la prole no se entrega al otro ni lo recibe para constituir un verdadero matrimonio (c. 1057 § 2) que consiste en el consorcio de toda la vida ordenado por su misma índole natural al bien de los cónyuges y a la generación y educación de la prole (c. 1055 § 1).

De la misma manera, el amor nupcial exige la integridad de la donación mutua de los contrayentes. En efecto, esta exigencia se expresa a través de sus cualidades, por las que el amor se hace personal, no subrogable, sino absoluto.

El amor nupcial es personal, la persona de la esposa y aquella del esposo no son intercambiables: es ella o él, y no otra ni otro. De la misma manera, el amor conyugal implica y manifiesta la imposibilidad de sustituir a la persona amada. Ya que la índole absoluta del amor conyugal, es complementaria de la personalidad y se experimenta en el hecho de que el acto de amor supera al tiempo.

Por esta razón, la procreación del hijo pone de manifiesto la comunión que une a los cónyuges y el poder generador que se expresa y se pone en acto entre los mismos esposos. Donándose mutuamente y uniéndose crean un espacio a una tercera persona que expresa y verifica su precedente amor dual, hecho de don y de unión, de generación y de comunión.

En consecuencia, el relator, concluye citando *Gaudium et Spes*, 49, cuando afirma que “este amor, ratificado por la mutua fidelidad y sobre todo por el sacramento de Cristo, es indisolublemente fiel, en cuerpo y mente, en la prosperidad y en la adversidad, y, por tanto, queda excluido de él todo adulterio y divorcio”.

Hemos insistido en este aspecto de la sentencia, porque el relator expone con maestría y concisión las características del amor nupcial que está en la base y es el nudo de toda la cuestión a dirimir judicialmente. Obsérvese que el relator no repite los viejos conceptos de que el amor no puede ser pesado en las balanzas de la Rota Romana ni en las de los demás tribunales, sino que enfocado en su realidad humana, ética y teológica le atribuye el justo alcance que tiene en el matrimonio cristiano, que sin exigir grados de perfección del amor, remarca la exigencia del consentimiento libre que no excluya ni la unidad, ni la indisolubilidad, ni la fecundidad.

Respecto a la indisolubilidad, el relator nos dice que es propia de todo matrimonio por su misma índole natural, si se la considera como plenitud de la fuerza vital por la que los cónyuges se unen en matrimonio. Esta indisolubilidad se expresa en tres grados de tensión de aquella fuerza vinculante que van desde la estabilidad o permanencia hasta la perpetuidad y la indisolubilidad en sentido estricto.

Inmediatamente añade: aún cuando los grados predichos pertenezcan a una única estructura esencial de la indisolubilidad, y estén unidos inseparablemente a la fuerza unitiva del vínculo matrimonial, sin embargo, desde el punto de vista conceptual y práctico pueden ser tratados con provecho de manera separada.

La especificación de los grados en el ámbito de esta propiedad esencial del matrimonio son de suma utilidad para determinar la intención contra la indisolubilidad. En efecto, si se tiene en cuenta que el acto positivo de la voluntad necesario para la realización de la exclusión del bien del sacramento puede arrancar de raíces diversas, sobre las que se fundan particulares exclusiones, como la de la estabilidad o permanencia del consorcio y del vínculo matrimonial, así como también de la perpetuidad e indisolubilidad del mismo vínculo.

A continuación, explica cómo sobre el fundamento de la nombrada gradación de la indisolubilidad, se pueden establecer también tres maneras diversas de realizar la exclusión de esta propiedad esencial del matrimonio, ya que también ella se asienta en los grados de firmeza del vínculo matrimonial.

En primer término, sostiene, excluye radicalmente la indisolubilidad del matrimonio, quien rechaza absolutamente la estabilidad o permanencia del vínculo matrimonial. Esto sucede toda vez que alguien decide iniciar con el otro cónyuge un consorcio transitorio, a la manera de un experimento. Sería el caso en que bajo el signo nupcial, uno o ambos contrayentes persiguen una relación transitoria en sí misma, episódica, sin voluntad de fundar un consorcio duradero entre ellos; en estos casos el matrimonio es nulo por la exclusión de aquella componente de la indisolubilidad que es la estabilidad del vínculo.

De la misma manera, el matrimonio denominado "*ad experimentum*", vulgarmente dicho matrimonio a prueba, se basa en la voluntad del contrayente de ejercer un "derecho propio" para rechazar el resultado adverso o incómodo del experimento, a la manera de una condición resolutoria de futuro incierto. En este caso, el objeto de la voluntad no es el matrimonio, que será aceptado o no en el futuro, sino una imitación o una simulación experimental de algunos aspectos de la vida matrimonial, cuya duración, precisamente porque es un experimento, es por principio transitoria.

Por el mismo motivo, incluso en el caso que se evaluara satisfactoriamente la prueba, dado que la reserva del derecho de rechazar la experiencia comporta la voluntad de establecer una relación que es en sí misma transitoria, es evidente que tal matrimonio "a prueba" es nulo por la exclusión de aquel primer nivel de la indisolubilidad de los verdaderos cónyuges que es la estabilidad de su unión.

También excluye la indisolubilidad del matrimonio, quien, dejando intacta la estabilidad del consorcio, rechaza absolutamente la perpetuidad fundada en el vínculo matrimonial (c. 1134). Esto sucede si alguien acepta solamente una unión temporaria con la otra parte, sea por un tiempo determinado o indeterminado, conservando la facultad de revocar el consentimiento inicial o de extinguir el consentimiento renovado continuamente, dada su índole revocable y reversible.

Este consentimiento dado temporariamente constituye la negación del valor perpetuo de la conyugalidad. Esto sucede porque en la base del consentimiento temporal se esconde, de una parte, una radical "condicionalidad" del don de sí y de la aceptación del otro, en un claro contraste con el valor perpetuo del cónyuge, en cuanto varón o mujer, y por otra parte, una utilización temporal, mientras convenga, de determinados aspectos del otro y de la convivencia con él.

Finalmente, la indisolubilidad propiamente dicha es excluida por quien se reserva el derecho radical de disolver el vínculo de su matrimonio. Esta determinación puede arrogarse a las propias fuerzas, según su arbitrio, a la manera del antiguo repudio para recuperar la libertad de estado, o recurrir a la autoridad pública para conseguir la sentencia de divorcio o de anulación para rescindir el vínculo matrimonial. Esta reserva suele llamarse "derecho de divorciar".

En este supuesto, dice, se trata de la presencia constitutiva dentro del mismo consentimiento matrimonial del "denominado derecho a divorciarse", o reserva de un derecho a rescindir el matrimonio, precisamente porque es válido, en base al reconocimiento de un poder extrínseco al vínculo matrimonial capaz de cancelar jurídica y eficazmente su fuerza de unir.

Aunque la motivación del derecho a rescindir el propio matrimonio pueda coincidir con el motivo de la exclusión de la perpetuidad, la exclusión conserva en cada caso su propia especificidad. Quien excluye la perpetuidad, sólo quiere un matrimonio temporario, de modo que, transcurrido el tiempo de la duración prevista, extinguido el vínculo según el arbitrio del simulante, los cónyuges ya no se unen. Pero en la exclusión de la indisolubilidad, en sentido estricto, la reserva del derecho o de la facultad de liberarse del vínculo nace de la propia potestad o de la reconocida potestad pública, o extrínseca para disolver la intrínseca indisolubilidad del matrimonio.

La reserva del derecho de disolución del vínculo por potestad propia o con la intervención de la autoridad pública, tiene un significado más amplio y profundo que el simple propósito de recurrir al divorcio civil de manera absoluta o si los resultados fueren negativos.

Pero, se pregunta, ¿cómo el propósito antinupcial de usar el divorcio civil, si fuera el caso, puede realmente invalidar el vínculo matrimonial, que por derecho divino natural y positivo es indisoluble? A lo que responde, que hoy está fuera de discusión, que sobre tal propósito puedan fundarse las pruebas de la exclusión de la indisolubilidad del vínculo matrimonial.

En efecto, el propósito antinupcial de recurrir al divorcio civil, no puede considerarse sin importancia y sin peso en el fuero canónico, porque la experiencia diaria, desgraciadamente, enseña que quien se divorcia, generalmente, pretende una convivencia sin cumplir con el rito católico (*Familiaris consortio*, 84).

Por este motivo, el "divorcio es una grave ofensa contra la ley natural", porque se intenta romper el contrato de vivir juntos hasta la muerte,

prestado libremente por los cónyuges e injuria la fuerza de la alianza, cuyo signo sacramental es el matrimonio (*Catecismo de la Iglesia Católica*, 2384).

Aunque, el propósito antenupcial de divorciar civilmente pueda considerarse “como un modo de conceder algunos derechos legítimos” en el fuero civil (*Catecismo*, 2383), sin embargo, se tiene la voluntad de disolver el vínculo matrimonial y reconquistar la plena libertad, también entre los católicos que no pocas veces anteponen la felicidad terrena y la libertad contra los principios de la doctrina de la Iglesia acerca de la indisolubilidad.

Finalmente, señala, que la exclusión de la indisolubilidad en el fuero canónico suele acumularse con la exclusión de la prole, porque existe una íntima conexión entre el rechazo de la perpetuidad del vínculo matrimonial y la reivindicación de la libertad en el deber de transmitir la vida humana, que por su naturaleza es propia del comercio matrimonial.

Quien tiene el firme propósito de separarse después de la boda, si algo sucediere, generalmente alimenta el propósito de impedir la generación, no sea que después de prevista la disolución del vínculo, se vea obligado por el grave deber de sustentar y educar a la prole.

De esta manera la exclusión de la indisolubilidad conlleva, generalmente, la exclusión del bien de la prole, como su causa remota o próxima, porque los hijos nacidos del matrimonio ciertamente coartan la libertad de la separación.

Pero la voluntad del contrayente contraria a la prole, como la contraria al bien del sacramento, solamente invalida el matrimonio cuando excluye la prole en su raíz, es decir, cuando rechaza la intención de la prole, o el bien de la prole en cuanto al derecho y a la obligación, y no cuando rechaza la prole en sí misma, o la efectiva procreación, que pertenece al uso del matrimonio (*S.Th. in IV sententiarum*).

Esto sucede si una o ambas partes, por un acto positivo de la voluntad excluye el derecho y el deber a la procreatividad que ha de ejercer con el propio cónyuge a través de los actos conyugales aptos para la generación de la prole, a los que se ordena el matrimonio por su misma naturaleza y por los cuales los cónyuges se hacen una sola carne (c.1061 § 1). Quien excluye la procreatividad del consorcio sexual-conyugal, no se dona plena y verdaderamente a la otra parte; y si también el otro esposo rechaza la procreatividad, él tampoco es aceptado verdadera y plenamente.

He dedicado estas páginas a la exposición de una parte de esta sentencia porque me parece reveladora de la actual situación en el mundo y en

nuestro país. Si hasta no hace mucho podía hablarse de un concepto cristiano del matrimonio, hoy la univocidad de tal concepto se ha perdido y los pastores se encuentran frente a un hombre que vive en la equivocidad de la concepción del matrimonio, donde la cristiana es una de tantas.

Por eso repensar las palabras iniciales de *Familiaris consortio* sigue teniendo un gran valor: [...] “la Iglesia para cumplir su servicio debe esforzarse por conocer el contexto dentro del cual matrimonio y familia se realizan hoy”. Esto es lo que me parece notar en la sentencia que comento: un conocimiento certero de la realidad socio-cultural que viven los cristianos en una pequeña isla del Mediterráneo.

ACTUALIDAD

CRÓNICA DE LA FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO

CICLO LECTIVO 2005

La Facultad inició su decimocuarto año lectivo el 7 de Marzo, cuando comenzaron las clases en su sede del edificio "Santa María", dentro 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. A continuación, en el Auditorio Mons. Derisi se llevó a cabo la tradicional *lectio brevis* que en esta ocasión estuvo a cargo del Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge quien disertó acerca de "*El nuevo directorio para el ministerio pastoral Apostolorum Successores*".¹

I.- Profesores, alumnos y graduados

No hubo cambios en el claustro de profesores durante este segundo año de implementación del nuevo plan de estudios que responde a los lineamientos del Decreto *Novo Codice* de la Congregación para la Educación Católica.

Al finalizar el año, con la aprobación del Consejo Académico de la Facultad y el Consejo Superior de la Universidad fue erigido el Instituto de Historia del Derecho Canónico Indiano, única entidad en el mundo que nuclea a investigadores de esta disciplina. Su dirección fue confiada al Pbro. Dr. Nelson Carlos Dellaferrera, un reconocido especialista en la materia que ha dedicado muchos años de su vida a estudiar y formar investigadores. Integran este Instituto que ya se encuentra abocado a organizar las actividades que se realizarán el año próximo con motivo del 400 aniversario del

1. Ver págs. 117-164 de este volumen.

fallecimiento de Santo Toribio de Mogrovejo, el Decano de la Facultad, Mons. Dr. Víctor E. Pinto, un grupo de profesores de la Facultad dedicados a los estudios histórico canónicos como el Pbro. Dr. Ariel David Busso, el Pbro. Lic. Ernesto Salvia y el Dr. Thomas Duve, junto con destacados investigadores como Mons. Dr. Juan Guillermo Durán y los Dres. Víctor Tau Anzoátegui y Daisy Rípodaz Ardanaz.

En cuanto al alumnado, comenzaron sus estudios en la Facultad durante este año 2005, 21 nuevos inscriptos: 6 de ellos iniciaron el Ciclo Introductorio, 11 ingresaron directamente al Ciclo de Licenciatura y 4 licenciados se inscribieron al Ciclo de Doctorado. Con estos nuevos ingresantes, 50 alumnos cursaron las distintas materias de Licenciatura y otros 7 participaron de los cursos y seminarios de doctorado.

El 27 de Agosto, festividad del patrono de la Facultad "Santo Toribio de Mogrovejo", se realizó la séptima colación de grados académicos en la que recibieron sus diplomas dos doctores en Derecho Canónico, ambos brasileños, y once Licenciados, casi un tercio de ellos provenientes de países hermanos.

Los nuevos doctores fueron el Reverendo Padre Licenciado Eustaquio Chagas de Paiva, de la Orden de San Benito en Río de Janeiro, Brasil –juez del Tribunal Eclesiástico de Río de Janeiro y Decano de la Facultad de Teología de Sao Bento en aquella ciudad– autor de la tesis doctoral: "*Amoris Officium Pascere. A dimensao do serviço da autoridade do superior religioso à luz da Regra de Sao Bento, a partir de uma ótica teológico-jurídica do cânon 619 do CIC*" dirigida por el Pbro. Dr. Ariel David Busso quien contó con la colaboración como primer censor del Reverendo Padre Doctor Fernando Rivas osb, abad de San Benito en Luján; y el Presbítero Licenciado Clairton Alexandrino de Oliveira, de la Arquidiócesis de Fortaleza, Brasil –Vicario Judicial Adjunto y Vicepresidente del Tribunal Eclesiástico de Apelaciones de la Región Nordeste I– cuya tesis doctoral "*Sínodo Diocesano. A experiência sinodial brasileira*", fue dirigida por Mons. Dr. José Bonet Alcón. Con ellos, son ocho los licenciados que han obtenido el máximo grado académico en nuestra facultad.

Junto a los nuevos doctores, recibieron su título once Licenciados en Derecho Canónico. Se suman a otros cuarenta y nueve Licenciados en esta Facultad el Pbro. José María Delfino, de la Diócesis de Villa María; el Diácono José Espinós, de la Diócesis de Morón; el Abogado Leonardo Ferracuti, de la Diócesis de Lomas de Zamora; el Pbro. Daniel Ferrari, de la Dió-

cesis de Río Gallegos; el Pbro. Henry Gallardo Orellana, de la Arquidiócesis de Guayaquil (Ecuador); el Abogado Miguel Grosso, de la Diócesis de Quilmes; el Pbro. Gilberto Penayo Romero, de la Diócesis de Encarnación (Paraguay); el Pbro. Luis Rocha Rocha, de la Diócesis de Chillán (Chile), el Pbro. Fernando Rodríguez, de la Arquidiócesis de Córdoba y la Abogada Rosana Ruiz, de la Diócesis de Lomas de Zamora.

El Pbro. Lic. Fernando Rodríguez, resultó acreedor de la medalla de oro por haber obtenido un promedio general durante la carrera de Licenciatura en Derecho Canónico, de 9,29 puntos. Esta distinción, que recibe el mejor alumno de su promoción que haya logrado un promedio superior a nueve puntos durante sus estudios de Licenciatura, fue entregada por quinta vez a lo largo de los catorce años de historia de la Facultad. Por su parte, el Lic. Miguel Grosso, con un promedio general durante la Licenciatura de 9,04 puntos, recibió el diploma de honor.

II.- ACTIVIDADES

Por tercera vez luego del curso que impartió en 1999 y la visita del año 2002, el Prefecto de la Congregación para la Educación Católica, SER Cardenal Zenon Grocholewski, honró a nuestra Facultad con una nueva visita. En esta ocasión, además de compartir reuniones de trabajo y un coloquio con los profesores, el 23 de mayo brindó una conferencia abierta a los alumnos y al público en general sobre "*La especificidad del Derecho Canónico*", en el auditorio Mons. Derisi.²

Otros tres profesores extranjeros dictaron cursos especiales durante el año 2005 que, como en todas las ocasiones anteriores, fueron auspiciados por la Sociedad Argentina de Derecho Canónico. El primero de ellos en orden cronológico estuvo a cargo del Prof. Dr. Helmuth Pree - Profesor Ordinario de Derecho Canónico en la Facultad de Teología y en el Klaus Mörsdorf Studium für Kanonistik de la Ludwig Maximilians Universität de Munich, Vicepresidente de la Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo –que desarrolló el tema de la "*Libertad y responsabilidad del laico en los asuntos temporales. Visión canónica*", durante tres jornadas del 23 al 25 de Agosto, en el auditorio "Santa Cecilia".³

2. Ver págs. 217-232 de este volumen.

3. Ver págs. 233-277 de este volumen.

Poco tiempo después, entre el 12 y el 13 de septiembre, el Vicedecano de la Rota Romana, Mons. Dr. José María Serrano Ruiz, abordó "*El proceso de nulidad del matrimonio canónico. La nueva Instrucción Dignitas Connubii*", un tema que despertó gran interés de más de doscientos asistentes que colmaron el auditorio "Santa Cecilia". Fue la quinta ocasión en que Mons. Serrano Ruiz dicta cursos en la Facultad, luego de sus viajes de 1992, 1994, 1995 y 1997.

El último de los cursos, "*Presencia de lo religioso en el ámbito público*" contó con la organización del Instituto de Derecho Eclesiástico de la Facultad y la participación del Profesor Ordinario de Derecho Canónico y Eclesiástico en la Universidad de Milán, Dr. Silvio Ferrari,⁴ especialmente invitado para la ocasión. Junto con el Prof. Ferrari ofrecieron una serie de ponencias entre el 18 y 19 de octubre, el Pbro. Dr. Ariel David Busso y una serie de miembros del Instituto y profesores invitados como la Dra. María Angélica Gelli, el Dr. Norberto Padilla, el Dr. Juan Gregorio Navarro Floria, el Dr. Ricardo Docampo, el Pbro. Lic. Jorge Oesterheld, el Dr. José María Medrano y el Dr. Julio María Ojea Quintana.

La actividad del Instituto se completó con una reunión donde se expuso y se debatió sobre "*La libertad religiosa del menor. Implicancias en el Derecho Canónico y en el derecho secular*" que se efectuó el 9 de junio con la participación del Defensor de Menores e Incapaces Dr. José Atilio Alvarez y las exposiciones del Director del Instituto Pbro. Dr. Ariel David Busso y dos de sus miembros, graduados en nuestra Facultad, la Dra. Ana Lía Bercaitz de Boggiano y el Lic. Octavio Lo Prete.

Como todos los años, los alumnos pudieron optar por realizar algunos seminarios optativos. El primero de los seminarios estuvo a cargo del Decano Mons. Dr. Víctor E. Pinto y del Pbro. Lic. Alejandro Russo. Juntos desarrollaron "*El cuidado del misterio de la Eucaristía. Normas para la celebración de la misa y de su culto fuera de la misa*". El Pbro. Dr. Carlos Baccioli que, además de sus estudios teológicos y canónicos es Licenciado en Psicología, ofreció otro curso optativo sobre "*Medicina legal canónica*" y la Dra. María Angela Cabrera dirigió un seminario sobre "*Bioderecho y magisterio de la Iglesia*". Los cursos de doctorado fueron dictados por el Pbro. Dr. Ariel David Busso ("*Dimisión de clérigos*"), el Pbro. Dr. Nelson Carlos Dellaferrera ("*Posibles fuentes de Derecho Canónico Indiano*"),

4. Ver págs. 257-362 de este volumen.

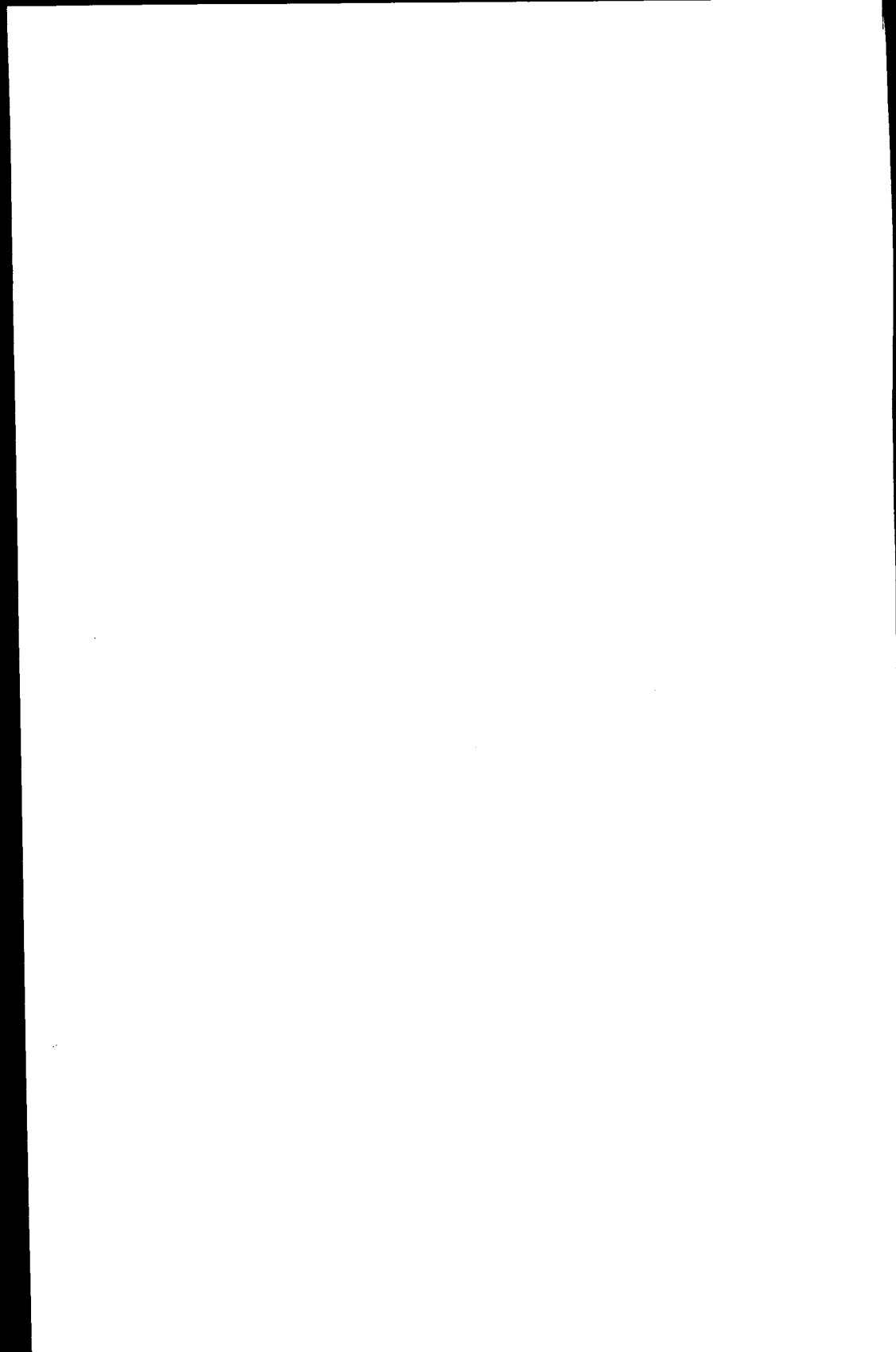
Mons. Dr. Víctor E. Pinto ("*Matrimonio rato y no consumado*") y Mons. Dr. José Bonet Alcón ("*Los sacramentales*").

En el corriente año se reiteraron las invitaciones a los Profesores Estables de la Facultad para brindar cursos o conferencias en distintos puntos del interior del país. Además del Decano, Mons. Dr. Víctor E. Pinto, estuvieron a cargo de esta tarea los profesores Pbro. Dr. Ariel David Busso, Pbro. Dr. Alejandro W. Bunge, Mons. Dr. José Bonet Alcón y el Pbro. Dr. Marcelo Colombo.

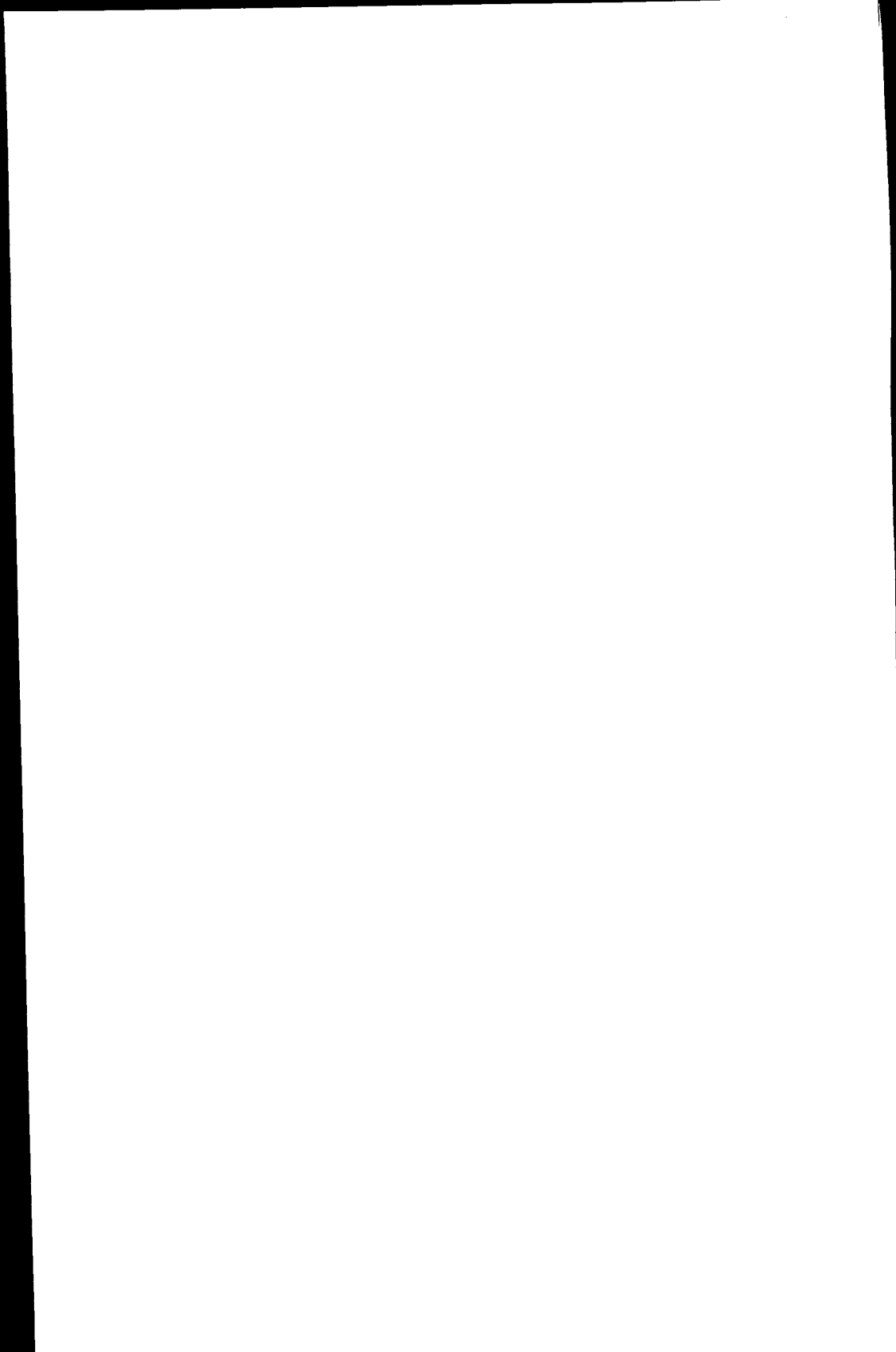
El Pbro. Busso, también dictó cursos y conferencias en el exterior: en el ITEPAL de la Conferencia Episcopal Latinoamericana en Bogotá (Colombia), en la Universidad Católica de Paraguay, en la Universidad Brigham Young de Provo, Utah (Estados Unidos), en el Instituto de Derecho Canónico de la Universidad de Munich (Alemania), en el Instituto Winfrid Schutz de la Universidad de Postdam de Berlín (Alemania), en el Convent St. Jacques de París (Francia). El Pbro. Colombo, por su parte, fue invitado a participar del XX Encuentro de la Sociedad Brasileña de Derecho Canónico y el XXII Encuentro de los Servidores de Tribunales Eclesiásticos de Brasil que se realizó en San Luis de Marañón (Brasil), donde dictó tres conferencias sobre "*Nuevos desafíos de la protección de la intimidad en la Iglesia (c. 220 CIC)*", "*Asociaciones de fieles: de la renovación al porvenir*"⁵ y "*Nuevos movimientos eclesiales y su ubicación en la Iglesia particular*".

Ernesto GARCÍA QUIROGA
Secretario Académico

5. Ver págs. 183-216 de este volumen.



RECENSIONES



BAQUERO DE LA CALLE RIVADENEIRA, Jaime, *Personas jurídicas de derecho especial*, Corporación de Estudios y Publicaciones, Quito, 2004, 215 páginas, ISBN 9978-86-475-X

El título de esta obra puede parecer extraño y al mismo tiempo muy amplio. Sin embargo, la amplitud no es tal, porque el libro se refiere a una clase muy concreta de personas jurídicas, las iglesias, confesiones y entidades religiosas. Y no lo hace teóricamente o en general, sino específicamente exponiendo el derecho eclesiástico ecuatoriano. Se convierte así en un aporte muy valioso al derecho eclesiástico latinoamericano, porque da cuenta de un ordenamiento jurídico poco estudiado y conocido y, sobre todo, lo hace de modo actualizado. Si se revisa la bibliografía que el autor lista al final de libro, se advertirá en seguida que son pocas las obras específicamente dedicadas al derecho eclesiástico del Ecuador, y en especial al tema preciso de este trabajo. De ellas, la mayor parte son de carácter histórico, y ninguna (salvo un par de artículos del propio Baquero) suficientemente recientes, como para dar cuenta de la legislación vigente a la que está dedicado este libro.

Luego de la elogiosa presentación que hace Mons. Dr. Juan Larrea Holguín, él mismo autor de varias obras de derecho eclesiástico, sigue un breve prólogo del Prof. Jorge Otaduy, director de la investigación doctoral de Baquero en la Universidad de Navarra, quien con ojos europeos advierte una modernización del Derecho eclesiástico ecuatoriano, de la mano de un nuevo Reglamento de Cultos del año 2000, que es el objeto principal de estudio de esta obra, resultado de aquella tesis.

En el Ecuador, como en todos los países de la región, la Iglesia Católica tiene un lugar destacadísimo en la vida social, necesariamente reflejado en el derecho. Su situación jurídica sigue regida fundamentalmente por un Acuerdo o *Modus Vivendi* alcanzado entre esa nación y la Santa Sede en 1937, cuyo texto aparece como anexo en el libro y es analizado en sus antecedentes, vigencia y alcances en el curso de la obra. La novedad, como queda dicho, es la vigencia a partir del año 2000 de un Reglamento de Cultos Religiosos, plasmado en un decreto presidencial.

El primer capítulo del libro está dedicado a "Las fuentes del Derecho Ecuatoriano reguladoras del fenómeno religioso". Se detiene en la Constitución Política vigente, de 1998, aunque revisando sus antecedentes y la evolución sufrida por algunos artículos constitucionales en la historia del

Ecuador. El autor los compara con los textos de otras constituciones americanas, a veces con algún error (por ejemplo, cuando dice que en la Argentina la Iglesia Católica es “religión del Estado”, p.24). Sigue luego el estudio de la Ley de Cultos 212 del año 1937 y la explicación de cómo ha sido su aplicación durante su larga vigencia; y en seguida el del *Modus Vivendi* entre Ecuador y la Santa Sede, del mismo año. El estudio de las fuentes se cierra con el de los antecedentes del Reglamento de cultos del 2000 (enriquecido en el anexo final con documentos personales de Mons. Larrea Holguín estudiando alguno de esos antecedentes).

El capítulo segundo se dedica a la naturaleza jurídica de las iglesias, confesiones y entidades religiosas en la legislación ecuatoriana. Atiende en primer lugar al problema terminológico en las leyes y reglamentaciones vigentes, pero no por mera delectación preciosista, sino para diseccionar con precisión los alcances y las limitaciones de esa normativa, y marcar a partir de allí las dificultades prácticas que genera, como bien sabemos, la diversidad de grupos religiosos a los que se pretende dotar de un marco jurídico único para su reconocimiento. En seguida, Baquero se preocupa por hallar, a partir de las normas vigentes, un “concepto” de entidad religiosa en el derecho ecuatoriano, que termina por definir así: “toda realidad de carácter colectivo que recibe un reconocimiento jurídico distinto del previsto por el Derecho común, y apropiado para la realización de unos fines y actividades que se consideran propias de una organización de carácter religioso: culto, difusión de la doctrina, educación, cultura, servicios asistenciales, benéficos o caritativos, deportivos o similares, con las debidas garantías de autonomía necesarias para el desarrollo de esos fines y actividades” (p.86). La conclusión, que explica el título del libro, es que estas entidades ocupan un lugar particular dentro del derecho interno ecuatoriano, con elementos de derecho público y elementos de derecho privado. La parte final de este capítulo, se dedica al estatuto jurídico específico de la Iglesia Católica, derivado de la existencia de un marco de derecho internacional (el *Modus Vivendi*); y señalando cómo el legislador ha querido tomar a las instituciones católicas, como paradigma de las instituciones religiosas.

El tercer y último capítulo del libro se dedica al estudio de “La adquisición de la personalidad jurídica de las entidades religiosas en el ordenamiento jurídico ecuatoriano”. Partiendo de un rápido repaso sobre el concepto de persona jurídica llega al caso particular de las entidades religiosas. Destaca que el ordenamiento jurídico prevé un reconocimiento, no una

aprobación, y estudia los requisitos para obtenerlo. Luego estudia en detalle el Registro de Entidades religiosas en sus características, facultades, procedimiento aplicable, acciones judiciales posibles contra sus resoluciones, y situaciones como la modificación o la extinción de entidades religiosas.

Se trata de una obra minuciosa, escrita desde un buen conocimiento del derecho en general, y del derecho eclesiástico comparado. Aúna el marco teórico apropiado, y la explicación práctica y con los ejemplos necesarios. Presenta un aparato crítico importante, pero no es una yuxtaposición de citas, sino que el autor desarrolla un pensamiento propio, una interpretación personal, y un esfuerzo por extraer conclusiones sólidas de normas más bien escuetas y poco precisas. Desde ese punto de vista, seguramente será una buena ayuda para los operadores del derecho en el Ecuador. Para quienes nos asomamos desde otros lugares a un ordenamiento que no conocíamos con ese detalle, nos resulta una presentación verdaderamente atractiva, que es del caso agradecer.

Juan G. NAVARRO FLORIA

BENITES, M. M., *La consagración en el Ordo virginum. Identidad canónica y aporte al derecho de la vida consagrada en el CIC*, Editorial La Ley, Buenos Aires 2005, XLVIII + 196 páginas, ISBN 987-03-0605-5.

María Magdalena Benites, autora de este valioso libro que es uno de los frutos de su investigación con la que obtuvo el grado de doctora en derecho canónico en la Pontificia Universidad Lateranense (Roma), pertenece a las *Servidoras*, una asociación de vírgenes consagradas fundada el 5 de enero de 1952 por el P. Luis María Etcheberry Boneo en la Arquidiócesis de Buenos Aires, Argentina.

Esta asociación de vírgenes consagradas fue erigida canónicamente según los términos del canon 604 § 2 en el año 1985 por el Arzobispo de Buenos Aires, y recibió su reconocimiento como asociación de vírgenes de derecho pontificio con Decreto de la Congregación para los Institutos de Vida consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica del 31 de mayo de 1995.

La autora se propone determinar en esta obra lo específico de la consagración en la forma de vida del *Ordo virginum*, para establecer en consecuencia cuál es el aporte que hace el canon 604 al derecho de la vida consagrada contenido en el Código, a la luz de esta forma especial de consagración.

Para alcanzar este objetivo emprende un triple camino metodológico. En primer lugar aborda las fuentes del canon 604 y de su elaboración durante la fase de revisión del Código de Derecho Canónico (Capítulo I). Distingue para ello entre las fuentes constitutivas del derecho eclesial y sus fuentes cognitivas, así como también entre el *ius* y la *lex*. Encuentra las fuentes constitutivas del canon 604 en el *Ordo consecrationis virginum* y en la disposición del Concilio Vaticano II que ordena su revisión. La distinción entre el *ius* y la *lex*, por su parte, la lleva desde la ley vigente al contenido del derecho, y desde el contenido del derecho a la experiencia dos veces milenaria del *Ordo virginum*. En este contexto concluirá el Capítulo I considerando a las *Servidoras*, asociación a la que pertenece, como la experiencia que sirvió de base para la redacción del canon 604 en general, y en particular de su parágrafo segundo, en el que se reconoce el derecho de asociación de las vírgenes.

En segundo lugar aborda la noción canónica de consagración desde una perspectiva exegética y sistemático-jurídica (Capítulo II). Parte del canon 604 interpretado según su texto y su contexto, teniendo en cuenta la

analogía de la ley y del derecho, a la luz de la expresa remisión que se hace en el canon al *Ordo consecrationis virginum* (cf. can. 604 § 1). La analogía de la ley la lleva en este caso a poner la mirada interpretativa del canon 604 en el marco de la totalidad del tratado sobre la vida consagrada en el Código, en cuyo contexto se encuentra ubicado.

En tercer lugar la autora analiza desde el punto de vista sistemático la categoría teológica de la consagración, cuyo analogado principal es Jesucristo, de quien los fieles participan por los sacramentos del bautismo y del orden sagrado, o la profesión de los consejos evangélicos, o la consagración virginal (Capítulo III). De esta manera ubica el *Ordo virginum* en el marco de la consagración fundamental de todo el Pueblo de Dios. Verificada la pertenencia del *Ordo virginum* a la vida y santidad de la Iglesia, la autora analiza su particular relación con el misterio eclesial, poniendo luz no sólo sobre el significado teológico de su especial consagración, sino también sobre sus consecuencias canónicas, su misión eclesial y su relación con el mundo.

La obra está basada en una amplia bibliografía, que abarca los aspectos históricos, litúrgicos y canónicos del tema abordado. Reconoce la autora que comparte y asume en su investigación muchos y valiosos aportes de dos tesis doctorales sobre la materia, que han precedido su propia investigación (cf. A. JIMÉNEZ ECHABE OFM, *El orden de las vírgenes consagradas. Comentario al canon 604*, Roma 1997, y E. L. BOLCHI, *La consacrazione nell'ordo virginum. Forma di vita e disciplina canonica*, Roma 2002).

Lo que aporta de nuevo la obra de BENITES es el enfoque metodológico con que aborda el tema, y la consideración de los elementos históricos acerca del canon 604, en sus antecedentes vitales y en su elaboración, así como en la reflexión acerca de la noción de consagración como acto subjetivo y como vínculo sagrado.

Precisamente el aspecto metodológico de esta obra, fruto de la investigación realizada por la autora para obtener su merecido doctorado en la disciplina canónica, es uno de los aspectos que es necesario destacar en esta recensión. No sólo es acertada, precisa y coherente la elección del método, sino también especialmente rigurosa su concreta aplicación. Esto permite a la autora llegar con justeza y claros fundamentos a las conclusiones de su trabajo.

No es posible terminar esta breve reseña del trabajo de BENITES sin hacer referencia a la cualificada presentación que hace del mismo el eximio catedrático de la materia, R. P. Dr. Domingo J. ANDRÉS GUTIÉRREZ OFM (cf.

pp. XIII-XIX). Destaca allí las notables dotes de fondo y de superficie, de sustancia y de forma, de metodología y de estilo que acompañan a la autora, que se hacen perceptibles en el libro. Admira el presentador, y es deber coincidir con él, la coherencia, rigor y progreso expositivos de la obra, así como también su impecable y exacta doctrina y sustancia, y su limpieza y exquisitez redaccionales.

En realidad, y para finalizar, hubiera bastado transcribir todas las enjundiosas palabras del ilustre presentador de la obra de Benites, sin que hubiera hecho falta agregar nada más, para hacer esta recensión.

Alejandro W. BUNGE

A. D. BUSSO, *La Fidelidad del Apóstol: Visión canónica del ser y obrar del clérigo*. Buenos Aires 2004 (2 tomos: Tomo I, 270 páginas, ISBN 987-1190-00-X; Tomo II, 323 páginas, ISBN 987-1190-01-08).

Ante todo –y no es algo que deba soslayarse– el Pbro. Prof. Dr. Ariel David Busso, publica, conformándolo como libro, una interesante “hoja de ruta” para que los alumnos puedan recorrer con soltura y tranquilidad, aquellos terrenos que la disciplina canónica dedica a la realidad del sacramento del orden sagrado.

Como el mismo autor nos lo advierte, “está destinado especialmente a todos los estudiantes de las facultades eclesiásticas, pero también a todos los que desean conocer algo más sobre la vida y el ministerio de los clérigos en la Iglesia y en el mundo” (cf. T. I, p. 21).

Se trata de un voluminoso trabajo editado en dos tomos; el primero alcanza las doscientas setenta páginas, contando, el segundo con trescientas veintitrés. Como puede apreciarse, estamos ante una obra que merece una paciente lectura para ser, no sólo aprovechada, sino también estudiada, comprendida y así, mejor discernida.

En “*La fidelidad del apóstol: Visión canónica del ser obrar del clérigo*”, el Dr. Busso desarrolla un extenso comentario a los cánones 232 al 297, correspondientes a los Títulos III y IV: *De ministris sacris seu clericis* y *De Praelaturis personalibus* respectivamente, ubicados en la I Parte del Libro II: *De Populo Dei* de la actual codificación. Asimismo, profundiza los cánones 1008 al 1054 que abarca el Título VI: *De Ordine* de la Parte II del Libro IV: *De Ecclesiae Munere Sanctificandi* del mismo texto legislativo.

Tal como lo expresa el presentador, el Pbro. Busso, “facilita el desarrollo de los temas esenciales y ofrece esquemas útiles” (cf. T. I, p. 20). Se pone de manifiesto, que se ha buscado enriquecer aquellos comentarios con abundante material que fluye de la fuentes de la Escritura Sagrada, la Teología y la Historia, en especial lo que se refiere a la Historia de las Instituciones.

Se evita el uso indiscriminado de tecnicismos y la proliferación imprudente de notas referenciales, que dificultarían un seguimiento adecuado del *íter* temático y de una inteligencia de los contenidos, acomodada a diversos destinatarios.

Con respecto a los cánones reunidos bajo el acápite *De ordine*, el autor asume, como eje vertebral, los comentarios propuestos por el Dr. J.M.

González del Valle, que se hallan en la edición anotada del CIC 83, realizada por la Universidad de Navarra (cf. *Código de Derecho Canónico: Edición anotada*, Navarra 2001⁶, págs. 626-651), profundizando su propia “glosa” con copiosos aportes del Magisterio, de la Tradición y aquéllos que surgen de la experiencia personal –que el ha sabido capitalizar y transferir a lenguaje académico– de más de treinta años de ministerio sacerdotal y más de veinticinco de actividad docente de grado superior.

Algunos capítulos deben ser destacados con énfasis particular: Así, el tratamiento de *la formación de los candidatos en el seminario* (T. I, págs. 145-187), muestra destreza y conocimiento de la materia. De igual modo aquél que se aplica a la realidad de *los responsables de la formación en el seminario* (T. I, págs. 189-207). Acerca de *la formación permanente de los sacerdotes* (T. II, págs. 19-46), es un apartado que debería ser no sólo leído por quienes hemos sido inmerecidamente –de nuestra parte– elegidos para manifestar el “único sacerdocio”. En referencia a *las prelaturas personales* (T. II, págs. 275-295), el autor define –de algún modo– su postura intelectual frente a las mismas, sin embargo, creo oportuno afirmar que, sobre la génesis y estructuración histórica de las mismas, cabrían otros aspectos de ninguna manera superficiales.

En el uso de las Fuentes, me atrevería a sugerir –para próximas ediciones– al Prof. Busso una mayor unidad en los criterios metodológicos que se ordenan al tratamiento de las mismas para su mejor interpretación.

Al culminar los catorce capítulos en que se subdivide el escrito, además de los anexos –que se constituyen en interesantes instrumentos para los operadores del Derecho Canónico– y la profusa bibliografía, no puede, el lector, sino agradecer al Padre Busso, el esfuerzo puesto y el resultado obtenido en su labor, principalmente en lo que respecta a la realidad ante la que nos hallamos: “el ser y el obrar del clérigo”.

Nelson C. DELLAFERRERA

CALLIOLI, Eugenio Carlos, *O estado e o fator religioso no Brasil República. Compilação de leis comentada*, Thesis ad Doctoratum in Iure Canonico totaliter edita, Edizioni Università della Santa Croce, Dissertationes Series Canonica, Roma, 2001, 300 páginas, ISBN 88-8333-017-X

Siempre llama la atención de los especialistas americanos y europeos, el muy escaso –por no decir inexistente– desarrollo del Derecho Eclesiástico en el Brasil. Siendo un país tan vasto, con una riqueza y una diversidad cultural tan notorias y una vida religiosa tan intensa (incluso con manifestaciones y sincretismos nacidos en esa gran nación, y exportados a las vecinas), cabría esperar una literatura importante en la materia. Pero no existe o, al menos, no es conocida. Se da incluso la singularidad de que el gobierno federal del Brasil, carece de una oficina específicamente dedicada a los asuntos religiosos.

Ante ese panorama, es muy bienvenido el trabajo publicado por el P. Eugenio Carlos Callioli que ahora presentamos. Se trata en realidad de la publicación de su tesis doctoral en Derecho Canónico, en la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, de Roma. Como tesis doctoral, es bastante singular, pero no nos detendremos en esa consideración, sino en su contenido.

Unas primeras páginas ofician de introducción, y contienen una síntesis precisa y concisa de la historia brasileña, desde la óptica de las relaciones entre Iglesia y Estado. Callioli señala un primer período, el del Imperio (1822-1889), marcado por la confesionalidad religiosa y el regalismo, deteniéndose en la cuestión de la desamortización de bienes de las órdenes religiosas. La etapa siguiente, bajo la República, la denomina “período de hostilidad mitigada” (1889-1930), marcado por la separación de Iglesia y Estado (1891), y la laicización, evidenciada –como en toda América Latina– en reformas legales en materias como el matrimonio, los cementerios, la educación, los derechos políticos de los religiosos. El tercer período histórico (1930 en adelante) es denominado “período de aproximación”, evidenciado en sucesivas reformas constitucionales, y en la “maduración de los principios de libertad religiosa en la legislación”, ejemplificados en el nuevo reconocimiento del matrimonio religioso, y la legislación sobre enseñanza y asistencia religiosas.

A continuación, brevemente y siguiendo el modelo impuesto por la doctrina española en la materia, Callioli expone los que considera “princi-

pios informadores de la legislación actual” en materia de derecho eclesiástico: autonomía, cooperación y libertad religiosa.

La segunda parte del libro, mucho más extensa, es una compilación de leyes, que recorre los tópicos o capítulos habituales del derecho eclesiástico. En cada uno de ellos, el esquema es el siguiente: una brevísima presentación del tema; en seguida la transcripción de las normas constitucionales pertinentes dividida en dos apartados (constitución vigente, y constituciones derogadas); y finalmente la transcripción de la legislación federal, también en dos apartados (leyes vigentes, y leyes derogadas, que en ambos casos a veces abarcan también decretos o normas infralegales). Los sucesivos capítulos se refieren: al nombre de Dios en los preámbulos constitucionales (en este caso, obviamente sin la sección de leyes); las asociaciones religiosas; las fiestas religiosas; las relaciones laborales de los ministros de culto; las exenciones tributarias; el matrimonio religioso; la enseñanza religiosa; la asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas; la asistencia religiosa en instituciones de internación colectiva; la tutela penal de la libertad religiosa; la objeción de conciencia al servicio militar. Un apartado final de “otras disposiciones” colecta normas diversas sobre temas también variados, en general normas de carácter singular (subsidios, donaciones...) que sin duda deben ser sólo ejemplificativas.

Las conclusiones, que resumen en pocas páginas lo anterior, son seguidas por unos anexos donde se presentan las partes pertinentes de tres tratados internacionales (los pactos de Naciones Unidas de derechos civiles y políticos y de derechos económicos y sociales, y el Pacto de San José de Costa Rica), nuevamente las partes pertinentes de las constituciones republicanas del Brasil, el listado de las leyes previamente citadas, y una bibliografía en su mayor parte europea, y con varias obras de derecho canónico.

Se trata de una obra más práctica que teórica, que por eso mismo resulta de mucha utilidad como primera aproximación al derecho eclesiástico brasileño, al proporcionar directamente las fuentes. La presentación del derecho histórico (constituciones y leyes anteriores y no vigentes) permite vislumbrar también las líneas de evolución de ese derecho. Por cierto, todos sabemos que las leyes no son el Derecho. Y menos en América Latina, donde el realismo mágico también se expresa en los parlamentos, con normas –incluso constitucionales– frondosas y “perfectas”, pero cuya aplicación práctica suele transitar por otros carriles. En ese sentido, se echa en falta en esta obra por una parte la jurisprudencia (que debe existir, y que muchas ve-

ces muestra con más claridad cuales son los conflictos reales y cómo se resuelven), y por otra una presentación más detallada de cómo funcionan en realidad muchas de las instituciones así legisladas. También, teniendo en cuenta que Brasil –como la Argentina– es un país federal, falta la referencia a la legislación de los estados, pero es claro que su estudio no estaba dentro del campo de exploración del autor. Desde luego, estos señalamientos no quitan mérito al trabajo, que tiene el enorme valor de ser, según parece, el primero sistemático en la materia. En todo caso, es aliento para proseguir la tarea y ampliarla a esos horizontes.

Juan G. NAVARRO FLORIA

D. C. COZZENS, *La faz cambiante del sacerdocio*, Ediciones Sal Terrae, Santander, 2003, 197 páginas, ISBN 84-293-1508-X

La lista de los temas clericales tratados en los cánones 1008 al 1054 (Libro IV, tít VI) y de los cánones 232 al 297 (Libro II, títs III y IV), no es concluyente. Si bien en todo el Código de Derecho Canónico se hace referencia al orden sagrado de uno u otro modo, por su riqueza y plenitud en la economía salvífica, quedan algunos aspectos conexos que dan lugar a una literatura indirecta pero complementaria.

Muchas veces se escucha repetir que el sacerdote de hoy ya no es como el de ayer. También que el de mañana será distinto al de hoy. En estas expresiones hay algo de verdadero, pero mucho de ambiguo y de discutible. Sin dudas que el presbítero de hoy trabaja en un contexto socio cultural, político, económico y religioso distintos a los de antes; su modo de vivir y de convivencia son objeto de revisión. Además la reflexión teológica y espiritual sobre el ministerio ordenado ha hecho significativos progresos. Pero también en estos últimos decenios la imagen del sacerdote ha estado sujeta a cambios por múltiples motivos.

Estos breves postulados llevan, en consecuencia, a una profundización de las motivaciones teológicas, sociales, espirituales y pastorales que justifican el ministerio ordenado. Se hace necesaria una reflexión sobre su ser y su obrar. Esto conduce a encontrar la identidad teológica en el ámbito de la fe y el enriquecimiento que otorga la presencia del Espíritu, conocimiento que ningún proceso lógico puede suplir.

Encontrada la identidad teológica, susceptible siempre a nuevas investigaciones, el sacerdote debe ir al encuentro de sus hermanos, para comunicarles el punto de la salvación cristiana y construir con ellos la familia del Pueblo de Dios. Es en este vivir con y por los hombres que descubre la urgencia del obrar en su condición de hombre-ministro sagrado, según su propia ministerialidad. Valorizará principalmente la gracia propia del sacramento del orden. Pero el deseo de ofrecer a sus hermanos el mensaje de Jesucristo, lo llevará también a conocer su oficio pastoral tal como lo quiere la Iglesia, ajustado al modo de su propio ritmo. Pero también su propio ser.

De un ángulo particularísimo, Donald B. Cozzens analiza la vida del clérigo en el mundo de hoy. Para ello utiliza la experiencia de su oficio y lo que ve y vive en los Estados Unidos, su país. Es rector del eminario St. Mary,

de Cleveland (Ohio), fue Vicario del clero y es profesor de teología pastoral en dicho seminario y en la *Graduate school of Theology* de su ciudad.

Con maestría signe los temas con pluma fácil y amena. Divide el libro en cuatro partes que simplemente titula "Problemas", "Desafíos", "Preocupaciones" y "Realidades". Dentro de cada uno de ellos se inserta la eficaz sabiduría de la compaginación entre lo real y los ideales sacerdotales. No se trata del análisis de un sociólogo; tampoco es la especulación teológica del pensador que parte de la doctrina. Es un sacerdote que, abriendo los ojos, cuenta la realidad desde la superficie de la conciencia eclesial.

"Los años posconciliares han puesto a prueba el temple de los sacerdotes: una crisis tras otra han "sacudido sus cimientos" y han vuelto sus vidas del revés. Como respuesta, ellos han buscado en su interior su identidad nuclear; han luchado con su conciencia con el fin de salvaguardar su integridad; han reconocido titubeantes la necesidad, asociada a la esencia misma de su espiritualidad, de una auténtica intimidad humana. Durante estos años han visto cómo casi la mitad de sus compañeros —entre ellos, sin duda, algunos de los mejores y más brillantes— dejaban el ministerio activo. Heridas profundas han desgarrado la imagen de los sacerdotes. Muchos de los antiguos privilegios se han perdido, y la mayoría de los sacerdotes lo agradecen. Se han perdido buena parte de la confianza y la consideración de que gozaban entre la gente, y la mayoría de los sacerdotes lo viven todo ello con tristeza. También les entristece que la promesa de diálogo auténtico con los obispos no haya llegado a concretarse. Cuando los obispos se dignan hablar con sus sacerdotes, parecen escuchar como maestros sabios que sólo están ahí para responder a las preguntas de sus alumnos, los cuales no tienen tanta experiencia como ellos y para transmitir las directrices pontificias y curiales.

Durante las décadas de mil novecientos setenta y ochenta, los sacerdotes vieron sólo la polarización que había surgido durante el Concilio se intensificaba, debido, por una parte, a que los responsables de la curia se empeñaban en no ceder ni un ápice y, por otra, a que la existencia de eclesiologías divergentes reducía el terreno común del sacerdocio. Los sacerdotes terminaron acostumbrándose a la falta de diálogo verdadero. Para la mayoría de ellos, la esperanza y la energía brillaban por su ausencia. Muchos sacerdotes se centraron sencillamente en hacer que sus vidas tuvieran sentido ejerciendo su ministerio lo mejor que sabían, reduciendo su mundo a los límites de sus parroquias".

Basta esta página para demostrar la profundidad temática y ontológica del P. Cozzens.

Y a no pensar que se trata de una realidad lejana, con aroma a USA. Todo lo contrario. Es un excelente espejo de la universalidad de la Iglesia, utilísimo para todos e indispensable para los clérigos formadores. Es una lectura muy recomendable.

Ariel D. BUSO

MANTARAS RUIZ-BERDEJO, Federico, *Discernimiento vocacional y derecho a la intimidad en el candidato al presbiterado diocesano*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2005, 487 páginas, ISBN 88-7839-019-4

Con gran alegría presentamos esta tesis de doctorado que aborda la siempre vigente e importante temática de la formación sacerdotal; más concretamente, el P. Mantaras Ruiz-Berdejo ofrece una notable contribución en vistas a clarificar y armonizar la relación que existe entre el discernimiento vocacional y la protección de la intimidad, en cada una de las instancias de verificación de las condiciones requeridas en los candidatos al sacerdocio diocesano.

Desde el inicio, el autor admite la existencia en la Iglesia, de recursos aptos para formar y seleccionar buenos sacerdotes sin tener que sacrificar la tutela de la privacidad. Junto a la seriedad y rigurosidad del discernimiento vocacional, deben asegurarse conjuntamente, la protección de los derechos del seminarista y el ejercicio justo y eficaz del deber-derecho exclusivo de la Iglesia a formar a los futuros presbíteros.

El punto de partida metodológico lo constituye una aproximación de carácter histórico a la temática del discernimiento vocacional, el recurso al aporte de las ciencias humanas y la articulación de los criterios ofrecidos por el magisterio eclesial, la legislación canónica vigente y la doctrina canónica contemporánea conectada estrechamente a los recientes aportes en materia de psicología y formación sacerdotal, fundamentándose en la línea de pensamiento antropológico iniciada por el P. Rulla s.j.

El capítulo I parte de una clarificación terminológica de los conceptos *vocación* y *discernimiento* para dar paso a una riquísima delineación histórica del discernimiento vocacional en las distintas etapas de la historia de la Iglesia. En esta unidad son de particular interés, el itinerario histórico de las instituciones formadoras que desemboca en el seminario tridentino y los aportes de los Concilios de Trento y Vaticano II, así como una minuciosa relación de los respectivos momentos aplicativos.

El capítulo II desarrolla extensamente el discernimiento vocacional tal como lo establece la legislación eclesial vigente. El autor aborda los criterios de discernimiento, los responsables de llevarlo a cabo y los momentos en que tiene lugar. En materia de aptitudes para el ministerio presbiteral, indica en términos sintéticos qué hombre es imprescindible para desempe-

ñar dicho ministerio: un hombre sano, equilibrado, juicioso, maduro, virtuoso, configurado con Cristo Pastor. Por eso es tan importante el lugar dado al mismo candidato en su calidad de protagonista del discernimiento vocacional, un aspecto que la redacción del Código elude, pero que va adquiriendo un notable tratamiento en la doctrina canónica post codicial en materia de formación sacerdotal.

El capítulo III afronta el desarrollo del otro término del binomio tratado por la tesis: la protección de la intimidad de quien se forma para ser sacerdote diocesano. Partiendo del concepto "intimidad" y su tutela a lo largo de la historia de la Iglesia, en distintas concreciones (la confesión sacramental, la cuenta de conciencia, la correspondencia, los archivos y la opción vocacional) el autor trata la recepción canónica de este derecho, estrechamente conectado con el proyecto de *Lex Ecclesiae Fundamental* y el Estatuto jurídico para los Laicos y analiza el alcance actual del derecho a la intimidad, particularmente en relación con su aplicación al formando.

Finalmente el capítulo IV presenta lo que el autor denomina propuestas de armonización entre el discernimiento vocacional y el derecho a la intimidad. Debe destacarse la consideración exhaustiva del concepto de intimidad, en sus dimensiones subjetiva, informacional y decisional, a cuidar por todo el conjunto de personas que intervienen en el proceso educativo: los superiores, los psicólogos y demás peritos, y finalmente los directores espirituales y los confesores. En toda la gama de responsabilidades, el autor cuida estrictamente de establecer la correcta interacción de todos los actores mencionados, cuando ésta cabe.

En pocas palabras, podemos decir que se trata de una tesis destinada a servir como instrumento de consulta para obispos, rectores y formadores en general, por ofrecer un cuadro exhaustivo del marco canónico del discernimiento vocacional conforme a la voluntad de la Iglesia, sensible y preocupada por llevar adelante su misión de evangelizar contando con ministros idóneos, libres y generosos. En el cumplimiento de la voluntad del Señor, la Iglesia no puede prescindir de hacerlo en el respeto absoluto de todos los aspectos éticos, religiosos y canónicos involucrados, para salvaguardar la dignidad del hombre y su destino trascendente.

Marcelo COLOMBO

SALINAS ARANEDA, Carlos, *Lecciones de Derecho Eclesiástico del Estado de Chile*, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Valparaíso, 2004, 474 páginas, ISBN 956-17-0354-8

Hay que agradecer seriamente al Prof. Carlos Salinas Araneda, la publicación de este libro. Salinas es sin ninguna duda uno de los más sólidos eclesiasticistas latinoamericanos, y la obra aquí comentada lo ratifica, si hiciera falta. Hasta donde podemos saber de este lado de la cordillera de los Andes, es el trabajo más completo que se ha publicado en la materia en la hermana República de Chile. El Prof. Jorge Precht Pizarro publicó hace unos años un "Derecho Eclesiástico del Estado de Chile", que pese a sus valores es solamente una obra fragmentaria, ya que reúne una serie de artículos, algunos de ellos fraguados al calor de polémicas en las que el autor debió intervenir. Hay otras obras importantes pero monográficas, como las de Mons. González Errázuriz, u otro libro anterior del propio Salinas ("Sectas y derecho"). Estas "lecciones", en cambio, abarcan de modo sistemático una buena parte de los tópicos habituales de la materia. Y su título engaña, porque no es un manual para alumnos, sino un tratado en toda la línea.

Carlos Salinas es abogado, licenciado en derecho por la Universidad Católica de Valparaíso (donde es profesor de Historia del Derecho, y de Derecho Canónico, y "creador" y profesor de la materia Derecho Eclesiástico del Estado), licenciado y doctor en Derecho por la Universidad Complutense de Madrid, licenciado en Derecho Canónico por la Pontificia Universidad de Salamanca, y doctor en Derecho Canónico por la Pontificia Universidad Santo Tomás, de Roma. A partir de esa sólida formación, ha desarrollado una importante tarea como investigador, con una gran cantidad de publicaciones en su patria y fuera de ella. De manera que esta puede ser considerada una obra de madurez, pese a la juventud del autor (y haciéndome cargo de lo relativo del concepto, y de lo flexible que deviene según aumentan también los años de quien lo pronuncia).

El libro se desarrolla en diez capítulos, y un anexo. De aquellos, hay ocho que son reelaboraciones de trabajos anteriores del autor, según él mismo explica. Otros dos son novedosos, uno de ellos el primero, extenso e importante como marco teórico de todo el libro, ya que se titula "Relaciones entre el poder temporal y el poder espiritual en la historia". Desde ese primer capítulo quedan evidenciadas varias notas propias de Salinas, que aflorarán a lo largo de todo el libro: su formación histórica y gusto por la historia, su formación ca-

nonística y buen conocimiento interno de la Iglesia Católica y de sus doctrinas, y su inequívoca identidad católica, desde la que no teme escribir, sin perder por eso el rigor jurídico. El segundo capítulo aborda una cuestión que se hace indispensable en obras de este tipo entre nosotros, en las que hay comenzar por explicar de qué se está hablando: se denomina “Los orígenes y primer desarrollo de una nueva rama del Derecho: el Derecho Eclesiástico del Estado”. Es interesante la explicación iusfilosófica de su nacimiento, seguida de la histórica.

Continúan dos capítulos extensos, en torno del que sin duda es actualmente el eje del Derecho Eclesiástico del Estado: la libertad religiosa. En el primero de ellos, se la estudia “como derecho humano”, con oportunas delimitaciones conceptuales acerca de la libertad de conciencia, libertad religiosa, libertad de pensamiento, libertad de culto; y una explicación del contenido de la libertad religiosa a partir de la legislación interna chilena, de los límites posibles a esa libertad, y finalmente su protección penal (sección que, sistemáticamente, podría haber constituido un capítulo separado). El segundo capítulo sobre el tema, titulado “La libertad religiosa en la sociedad contemporánea”, repasa someramente los instrumentos internacionales que se refieren a él, para exceder luego lo estrictamente jurídico (analizando la libertad religiosa en los totalitarismos del siglo XX, en el Concilio Vaticano II, y de modo muy extenso y detallado, en el magisterio de Juan Pablo II).

Vienen luego otros dos capítulos también generales. El primero, revelador de la formación hispánica de Salinas (quien sigue explícitamente a Viladrich), se dedica al transitado tema de “Los principios informadores del Derecho Eclesiástico”, en este caso, de Chile. Nuestro autor identifica como tales, el de libertad religiosa, el de no confesionalidad del Estado (instaurada en Chile en la constitución de 1925 y mantenido en la vigente de 1980), el de igualdad religiosa ante la ley (con oportunas puntualizaciones sobre su interpretación y alcance), y el de cooperación entre el Estado y las confesiones religiosas. El siguiente, está dedicado a las “Fuentes del Derecho Eclesiástico del Estado de Chile”, según el esquema propuesto por Pedro Lombardía, comenzando por la Constitución (de 1980), y los Convenios internacionales. Llegado aquí, y pese a que otros autores han dicho que en Chile existe una especie de “concordato tácito” con la Santa Sede, Salinas afirma la evidencia de que tal concordato no existe; y aunque toma el concepto de “leyes concordatarias” (cuya aplicación depende de acuerdos con la Santa Sede), lo limita a la que establece el Ordinariato castrense. De las fuentes unilaterales o de derecho interno, menciona especialmente a la ley

que regula a las iglesias y organizaciones religiosas (ley 19.638, de 1999), que es estudiada en varias partes del libro y sobre la que Salinas tiene fundadas opiniones críticas.

Finalmente, cuatro capítulos desarrollan otros tantos temas importantes de la materia: la personalidad jurídica de las entidades religiosas (estudiando por separado el caso de la Iglesia Católica y sus entidades, y de las restantes confesiones); el régimen patrimonial de las confesiones y personas religiosas, donde se estudia desde el punto de vista del derecho civil –en sentido estricto, y no genérico como se usa en Derecho Canónico–, la situación de la Iglesia Católica, las otras confesiones, los religiosos y eclesiásticos (aunque sólo en lo referido a la capacidad civil), y a “algunos bienes especiales” (objetos de culto, capillas, cementerios); el régimen tributario de las confesiones y entidades religiosas (estudiando en particular cada impuesto, y agregando unos párrafos sobre cooperación económica y sobre la posibilidad –que Salinas descarta– de aplicar en Chile un modelo de financiación como existe en algunos países europeos); y por último la asistencia religiosa, en particular en las Fuerzas Armadas, hospitales y cárceles. Cierra el volumen un utilísimo apéndice que trae una extensa bibliografía, ordenada por temas, y que asombra por su riqueza.

“Lecciones...” será desde ahora un libro de consulta indispensable, en Chile y fuera de él. Los temas que toca son tratados con profundidad, con un notable aparato crítico y sin escatimar el juicio agudo del autor. Pueden hacerse, con todo, dos observaciones que no empañan el valor de la obra. Una es la escasa –por no decir nula– atención al derecho eclesiástico latinoamericano. Salinas se declara escéptico respecto de su existencia misma (p.81). Es cierto que su desarrollo doctrinario y académico es aún modesto, aunque creciente: varias otras obras son comentadas en este mismo Anuario, para abonar lo dicho. Pero en cada uno de nuestros países hay al menos desarrollos legislativos dignos de mención, algunos más modernos y avanzados que los de Chile: en el libro comentado, las frecuentes referencias al derecho comparado solamente miran a Europa. La segunda observación es la llamativa ausencia de algunos capítulos habituales en obras abarcativas como esta: la objeción de conciencia, el estatuto de los ministros de culto, el secreto religioso, el factor religioso en el derecho laboral, son algunos de ellos. Es de desear que sucesivas ediciones los incorporen. Hay que decir, por último, que la edición es de muy buena calidad, y hace honor a la buena prosa del profesor Salinas.

Juan G. NAVARRO FLORIA

TEJERO, Eloy, *¿Imposibilidad de cumplir o incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio? Historia, jurisprudencia, doctrina, normativa, magisterio, interdisciplinariedad y psicopatología incidentes en la cuestión*, Navarra Gráfica Ediciones, ISBN 84-89561-48-6, Pamplona 2005, 1305 páginas.

Basta con leer el título, adentrarse en las primeras de sus 1300 páginas y verificar que el autor ha consultado 557 decisiones rotales de 76 ponentes distintos, para comprobar que estamos en presencia de una obra monumental. A lo señalado, se suma que las cien páginas de la síntesis final puede ser considerada, por sí sola, un volumen aparte. No le falta razón a Juan Ignacio Bañares cuando, en el prólogo, la califica de “verdadera «enciclopedia» de la incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio” (p. 23).

Es ampliamente conocido que el Prof. Tejero, además de sus estudios en Historia de las fuentes, ha dedicado gran parte de su ya vasta tarea de investigación a las cuestiones relacionadas con los supuestos del canon 1095, en particular en sus apartados 2º y 3º. Son décadas de estudio, de trabajo y de reflexión que ha volcado en la obra que nos ocupa.

Desde finales de los años sesenta, cuando la doctrina canónica comenzó a dar interpretaciones divergentes sobre textos del Concilio Vaticano II y cuando algunos jueces rotales introdujeron innovaciones en sus sentencias, el Prof. Tejero se preocupó de reunir y de analizar los presupuestos, los desarrollos y las consecuencias lógicas de las diversas posturas.

En el volumen que ahora acaba de publicar están volcadas sus conclusiones. Pero su autor se ha propuesto compartir con los lectores todos sus análisis. Así, expone con detenimiento cuáles han sido, de acuerdo con sus puntos de vista, las imprecisiones terminológicas y conceptuales que causaron deslizamientos de parte de la doctrina de los autores y de parte de la jurisprudencia rotal hacia tesis difícilmente compatibles con la enseñanza de la Iglesia acerca del matrimonio.

Tres son los ejes o focos principales alrededor de los cuales gira el contenido de la obra: el antropológico, el jurídico-canónico, y psiquiátrico-psicológico.

En el primero de esos ejes, el antropológico, el Prof. Tejero pone de relieve cómo buena parte de la cultura contemporánea —con clara influencia en el pensamiento católico— ha ido paulatinamente relativizando conceptos

metafísicos esenciales tanto acerca de la persona humana, de su condición sexuada y de su libertad, cuanto acerca de la ontología del matrimonio.

En el segundo de dichos ejes, el jurídico-canónico, la obra subraya reiteradamente las insuficiencias del reduccionismo contractualista que, al aplicar acríticamente al matrimonio categorías provenientes de la teoría general de las obligaciones elaborada por el Derecho civil, condujo a un paulatino y casi insensible imperio del subjetivismo con relación al contenido del mismo matrimonio. Desde esa perspectiva subjetivista se puso con frecuencia el acento en el *desarrollo* de la vida matrimonial, a la vez que se fue esfumando la distinción entre el *acto* de celebrar el matrimonio y su efectivo despliegue en el tiempo de los esposos.

El tercer foco tiene que ver con el ámbito de las ciencias psiquiátricas y psicológicas. En este sentido, el Prof. Tejero muestra cómo la incidencia de una perspectiva *consecuencialista* conduce a sostener que buena parte de los condicionamientos naturales que la persona humana encuentra en su concreta condición existencial constituyen verdaderas determinaciones ante las cuales cede la libertad del sujeto y, por tanto, su capacidad de autodeterminación.

Como tesis central, el autor niega la identificación de la norma del can. 1095, 3° con la imposibilidad de cumplir las obligaciones esenciales del matrimonio. En cambio, relaciona ese apartado del canon con el acto de *asunción*, que Sto. Tomás ubica en el plano de la voluntad. Por consiguiente, afirma que la eventual incapacidad consensual contemplada por esa norma se da, por un lado, precisamente *ex parte voluntatis* y, por otro lado, lejos de estar referida al desarrollo existencial de la vida matrimonial —ámbito en el que se da el efectivo cumplimiento o el incumplimiento de los compromisos contraídos— se refiere específicamente al acto de emitir el consentimiento. En suma, será incapaz quien al casarse carece de la integridad psíquica suficiente para *elegir estar casado*. Pero no será incapaz quien al celebrar su boda prevea que, por debilidades morales o por eventuales circunstancias sobrevinientes, no honrará los compromisos matrimoniales asumidos. Tampoco será incapaz el que, sin haberlo previsto ni querido, toma conciencia de sus propios defectos morales o carencias personales con posterioridad a la boda, salvo que se revelen coexistentes (en el momento de la celebración) con lo que Juan Pablo II llamó “una seria forma de anomalía que, sea cual fuere su denominación, lesione sustancialmente la capacidad de entender y/o de querer”.

El Prof. Tejero enfatiza los gravísimos riesgos que lleva consigo la pérdida de vista del *ser* del matrimonio. Sobre todo, cuando se lo sustituye por una concepción historicista, según la cual el ser del matrimonio no queda constituido en el acto mismo del intercambio del consentimiento, sino que es el fruto del desarrollo temporal de la convivencia, y esto en la medida en que dicha convivencia sea aceptablemente feliz para los esposos.

No resulta superfluo destacar que ya en 1976, el Papa Pablo VI salía al paso de erróneas interpretaciones de los textos de la Constitución pastoral *Gaudium et Spes* y recordaba:

"...la doctrina cristiana de la institución familiar, como sabéis perfectamente, en modo alguno puede admitir una doctrina del amor conyugal que conduzca a abandonar o a disminuir la fuerza y el significado del conocidísimo principio: el matrimonio está constituido por el consentimiento de las partes. Este principio, ciertamente, tiene la máxima importancia en toda la doctrina canónica y teológica recibida de la tradición, y el mismo siempre ha sido propuesto por el magisterio de la Iglesia como uno de los principales capítulos en los que se apoyan el derecho natural de la institución matrimonial y el precepto evangélico (cf. Mt. 19, 5-6; Denzinger. Schönmetzer, nn. 643, 756, 1.497, 1.813, 3.713 y 3.701).

10. En virtud de este principio, perfectamente conocido por todos, el matrimonio se produce en el mismo momento en el que los cónyuges prestan el consentimiento matrimonial jurídicamente válido. Dicho consentimiento es acto de la voluntad con carácter de pacto (o alianza del matrimonio, para emplear la expresión, hoy más admitida que el término contrato), que, ciertamente, produce, en un punto de tiempo indivisible, el efecto jurídico, o matrimonio "in facto esse", como dicen, o estado vital, y posteriormente no tiene fuerza alguna para la "realidad jurídica" que creó. De donde se sigue que, al crear al mismo tiempo el efecto jurídico o vínculo matrimonial, tal consentimiento se convierte en irrevocable y carece de fuerza para destruir lo que creó."

(Discurso a la Rota Romana, 9 febrero 1976, en AAS, 68 (1976), págs. 204-208, nn. 9-10).

No elude el Prof. Tejero ninguna de las cuestiones más debatidas, cuando tienen relación –aun indirecta– con el tema central de su exposición. De ese modo, aborda la cuestión de la naturaleza del *bonum coniugum*, y la trillada *sic dicta* “incapacidad relativa”, si bien esta última es cuestión que, al menos en términos de debate, puede considerarse ya felizmente superada.

En este sentido, podemos decir que en el grueso volumen publicado “está todo”. Ciertamente, la lectura se torna con frecuencia algo ardua. A eso contribuye, probablemente, el esfuerzo que el autor hace por obtener la mayor precisión en la expresión de los conceptos que emplea. Pero también hay que reconocer que el afecto que los autores de lengua castellana manifiestan a menudo por las proposiciones subordinadas, al alargar las oraciones, acentúa las dificultades de comprensión.

El Prof. Tejero se muestra particularmente crítico con las decisiones rotales vacilantes para admitir el carácter de interpretación auténtica del CIC 83 que revisten, a su juicio, las alocuciones de Juan Pablo II a la Rota romana, como si los jueces rotales pudieran desempeñar legítimamente su tarea con total autonomía respecto de las orientaciones del Romano Pontífice. Más sorprendente todavía sería que expresaran “abierta desconexión con el principio de comunión jerárquica, imprescindible para la comunión eclesial en la determinación de lo que significa la verdadera incapacidad de asumir que, de acuerdo con su misión específica, ha enseñado el Magisterio papal” (p. 1204). Puede ser oportuno, a este respecto, recordar una vez más al Papa Pablo VI cuando exhortaba a los jueces rotales con estas palabras:

“...que vuestra labor judicial siempre se realice con una observancia firmísima respecto a la ley canónica y con una obediencia constante respecto a su nobilísima y pastoral interpretación”.

(*Discurso a la Rota Romana*, 9 febrero 1976, en AAS, 68 (1976), págs. 204-208, n. 14)

En la exégesis del can. 1095, 3º, el autor expresa sus reservas hacia la traducción oficial castellana, francesa e italiana del “*non valent*”. En su opinión, introducir los términos “no pueden” induce con facilidad una hermenéutica sustitutiva del verbo “asumir” por “cumplir”.

Lo que no aparece, sin embargo, del todo claro es por qué se insiste en emplear el concepto de “incapacidad de asumir” cuando la norma habla de “incapacidad para contraer”. Es verdad que la locución “incapacidad de

asumir" o "incapacidad para asumir", es la más frecuentemente empleada en los textos publicados por los diversos autores. Sin embargo, no deja de presentar una cierta ambigüedad, ya que la capacidad de la que se habla puede ser entendida tanto como la capacidad jurídica de obrar, cuanto como la capacidad psíquica para emitir un consentimiento psicológicamente íntegro.

Por otra parte, no parecería haber mayor inconveniente en sostener que la incapacidad (que es concepto jurídico, no lo olvidemos) se refiere a la celebración válida de las nupcias; y que la *base* de la incapacidad es la imposibilidad de *asumir* (no de cumplir, para mantenernos en la tesis del Prof. Tejero) las obligaciones matrimoniales esenciales. Asimismo, el que no está *ahora* en condiciones psíquicas de asumir dichas obligaciones, tampoco lo está *ahora* para cumplirlas. Lo que, por cierto, es a todas luces inadmisibile en la perspectiva del autor —con quien obviamente coincidimos—, es que alguien, cuya condición psíquica sea íntegra o padezca una leve perturbación, pueda ser estimado incapaz de un consentimiento matrimonial válido porque en el desarrollo de su vida matrimonial se reveló "moralmente impotente" para realizar existencialmente las expectativas que él mismo o su consorte tenían de la convivencia matrimonial instaurada.

Sin desmerecer en absoluto el valor de la obra, podría ser útil, en una siguiente edición, el agregar un índice de nombres citados, y también verificar la corrección de los textos. Hemos encontrado erratas, algunas de las cuales cambian el sentido de las afirmaciones (*no*, por *nos*; *sumir*, por *asumir*; *autonomía*, por *anatomía*), y otras inducen sonrisas (*basto*, por *vasto*; *basta*, por *vasta*; *caven*, por *caben*; *mimo*, por *mismo*).

En resumen, tenemos a disposición un volumen de consulta que juzgamos ineludible y que merece, sin duda, estar en la biblioteca de todo canonista, trátese de un docente e investigador, de un juez, de un abogado ante tribunales eclesiásticos o de un estudiante de Derecho canónico. No todos compartirán las tesis del Prof. Tejero y no faltarán quienes las contesten, pero todos tendrán ciertamente la oportunidad de apreciar el carácter exhaustivo de la investigación, la lógica impecable de su exposición, el rigor científico y, sobre todo, el profundo amor a la Iglesia y la exquisita fidelidad al Magisterio que el autor manifiesta en sus páginas.

Hugo Adrián VON USTINOV