

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA
SANTA MARÍA DE LOS BUENOS AIRES

FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO
SANTO TORIBIO DE MOGROVEJO

Anuario
Argentino de
Derecho
Canónico

Editado por la Facultad de Derecho Canónico *Santo Toribio de Mogrovejo*
de la Pontificia Universidad Católica Argentina *Santa María de Los Buenos Aires*

Consejo de Redacción

Director

Mauricio A. Landra

Secretaria

Inés Franck

Consejeros

Ariel D. Busso

Hugo H. Cappello

Ricardo D. Medina OAR

Sebastián Terráneo

Hugo A. von Ustinov

Consejeros externos

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

Damián Astigueta SJ (Universidad Gregoriana-Roma)

Alejandro W. Bunge (Rota Romana)

Joaquín Llobell (Universidad de la Santa Croce- Roma)

Carmen Peña García (Universidad de Comillas-Madrid)

Helmuth Pree (Ludwig Maximilians Universität -Munich)

Con las debidas licencias

Queda hecho el depósito que marca la ley 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 3°

C1107AFD Buenos Aires, Argentina

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

canonico@uca.edu.ar

Suscripción ordinaria en el país: \$ 350

Suscripción ordinaria en el exterior: u\$ 50

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

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

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

ÍNDICE

COLOQUIO INTERNACIONAL UCA- GREGORIANA, 25-29 DE JULIO DE 2016

ASTIGUETA, D., <i>Reflexiones acerca de la naturaleza jurídica del proceso más breve</i>	9
ASTIGUETA, D., <i>El nuevo Colegio de Jueces de la Congregación para la Doctrina de la fe y su Reglamento</i>	25
BARUTTA, M., <i>Coordinación y comunión entre jurisdicciones territoriales y personales</i>	45
LANDRA, M., <i>Continuidad y novedad de Amoris Laetitia en la preparación al matrimonio</i>	73
TERRANEO, S., <i>El proceso de nulidad matrimonial en el Derecho Canónico Indiano. Puntos de contacto con el motu proprio Mitis iudex Dominus Iesus</i>	95

ARTÍCULOS

BUSO, A., <i>La prescripción extintiva y la dispensa de la prescripción en el derecho penal canónico</i>	121
CAPPELLO, H., <i>La renuncia del Romano Pontífice a su oficio</i>	147
DE RUSCHI, L., <i>El processus brevior del motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus. Una interpretación doctrinal</i>	169
GALLARDO, M., <i>La emigración del clero secular europeo a la Diócesis de Córdoba entre 1875 y 1925</i>	231
MARTINEZ FERRER, L., <i>Casos de conciencia, profecía y devoción. Comentarios sobre el Directorio para confesores y penitentes del Tercer Concilio Mexicano (1585)</i>	271

NOTAS

DI NICCO, J., <i>Las normas que rigen la adquisición de los bienes eclesiásticos</i>	327
GONZÁLEZ GREÑÓN, J. E., <i>La congruencia entre fe y vida para ser padrino de bautismo y de confirmación</i>	343

**LA SANTIDAD CANONIZABLE EN LA IGLESIA ARGENTINA,
26 Y 27 SEPTIEMBRE DE 2016**

BUSO, A. D., <i>La santidad canonizable</i>	353
SALVIA, E. R., <i>La investigación histórico-archivística en los procesos de canonización</i>	367

ACTUALIDAD

FRANCK, M. I., <i>Crónica de la Facultad, ciclo lectivo 2016</i>	379
AZPIROZ COSTA, C., <i>Derecho Canónico y misericordia (Lectio brevis)</i>	385
LO PRETE, O., <i>Actividad del IDEC, 2012 – 2016</i>	407
IDEC, <i>Discursos en el acto 50° aniversario del Acuerdo Argentina – Santa Sede</i>	415

RECENSIONES

ALONSO PÉREZ, J. I., <i>Studio giuridico-canonico della convivenza non matrimoniale unioni civil, convivenze registrate, unioni di fatto (RODRIGUEZ PALMA)</i>	435
ARROBA CONDE, M. J., <i>Risultato della prova e tecnica motivazionale nelle cause matrimoniali (casi pratici di prima istanza) (VON USTINOV)</i>	437
ASOCIACIÓN CHILENA DE DERECHO CANÓNICO, <i>Anuario Canónico I (2015) y II (2016)</i> . (ALVAREZ).....	441
BAÑALES LEOZ, J. M., <i>La lengua latina del código de derecho canónico (LASTRA)</i>	443
BAÑARES J. I. –BOSCH CARRERA J. (Eds.), <i>La formación de la voluntad: anomalías, patologías y normalidad (VON USTINOV)</i>	445
CAVALAGLIO, L., <i>Dalla Potestas magisterii al Munus Docendi, Profili canonistici (TEJADA)</i>	448

DEL POZZO, M., <i>Introduzione alla scienza del diritto costituzionale canonico</i> (BOURLLOT).....	450
FANTAPPIÈ, C., <i>Ecclesiologia e canonistica</i> (ANAYA)	452
GARCÍA MARTÍN, J., <i>Le Norme generali del Codex Iuris Canonici</i> (CAPPELLO)	455
GONZÁLEZ GRENÓN, J. E., <i>El sostenimiento de los presbíteros a la luz de la eclesiología de la comunión</i> (SCOLTORE)	457
HANSEN, F., <i>The unity and threefold expression of the potestas regiminis of the diocesan bishop Cann. 381 § 1 and 391</i> (DUACASTELLA)	459
MOLANO, E., <i>Cuestiones fundamentales de Derecho Canónico y de Derecho Eclesiástico del Estado</i> (VIDAL).....	461
MOUTIN, O., <i>Legislar en la América hispánica en la temprana edad moderna</i> (TERRANEO)	463
MURELLI, Ch., <i>Rationabilitas e Codefizzazione canonica. Alla ricerca di un linguaggio condiviso</i> (BUSSO)	465
SABBARESE, L., <i>Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia</i> (BARUTTA)	467
SANGIANI F., <i>Comunidad familiar: nuevo horizonte de las asociaciones en la Iglesia</i> (COTIS).....	469
SASSANELLI, I., <i>Il giudice laico: un fedele cristiano nella chiesa e per la chiesa un commento dinamico al can. 1421 § 2</i> (SPOSSITO)	471
SOCIEDAD ARGENTINA DE DERECHO CANÓNICO, <i>Actas de la XIV Jornadas Anuales 2015</i> (VILLAMIL)	473
SPADA, C., <i>Il consiglio diocesano per gli affari economici e l'economista diocesano</i> (DI NICCO)	477
STABELLINI, A., <i>il mandatum del can. 812 cic e la missio canonica dell'art. 27 § 1 spch: disposizioni normative convergenti o divergenti?</i> (DIAZ).....	479
YAWOVI ATTILA, J., <i>L'azione missionaria della Chiesa ieri e oggi</i> (BRASSESCO).....	481
 MANUAL DE ESTILO BÁSICO PARA EL ANUARIO ARGENTINO DE DERECHO CANÓNICO (AADC).....	 483

REFLEXIONES ACERCA DE LA NATURALEZA JURÍDICA DEL PROCESO MÁS BREVE¹

DAMIÁN G. ASTIGUETA, SJ

SUMARIO: I. Introducción. II. La pregunta sobre la naturaleza jurídica. III. ¿Qué se entiende por naturaleza jurídica?. IV. La naturaleza jurídica del proceso brevior. 1. Características. 2. ¿Proceso judicial o administrativo?. V. La naturaleza jurídica como ratio essendi. VI. Conclusiones.

RESUMEN: a partir de la reforma canónica del proceso declarativo de nulidad matrimonial, la reflexión se propone presentar el proceso más breve y la naturaleza jurídica del mismo.

PALABRAS CLAVE: nulidad matrimonial; Motu Proprio; naturaleza jurídica, potestad judicial.

ABSTRACT: since canonical reform of declaratory of matrimonial nullity trial, this article aims to introduce the shorter process and its legal nature.

KEY WORDS: matrimonial nullity – Motu Proprio – legal nature – judicial power

I. INTRODUCCIÓN

En septiembre del 2015, SS. Francisco ha introducido una radical modificación en el ámbito procesal con la promulgación del *Motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*. Entre los cambios más profundos se encuentra la abolición de la doble sentencia conforme y la posibilidad de un proceso *brevior* ante el Obispo para obtener la nulidad del matrimonio. Otra novedad son las *Reglas de procedimiento para tratar las causas de nulidad matrimonial* que, unidas a las normas del *motu proprio*, también ellas promulgadas por el Sumo Pontífice, tienen el mismo valor obligatorio.

1. Ponencia en el VII Coloquio Sudamericano, Buenos Aires 25/07/2016.

La finalidad de esta reforma, como expresa la introducción del citado *motu proprio*, es la de ofrecer a los fieles la posibilidad de acceder a un proceso, el cual deberá ser más rápido y simple. No se trata de favorecer la nulidad de los matrimonios sino de volver más ágil el camino para la obtención de la sentencia.

De particular interés para nosotros resulta la afirmación en relación a la naturaleza del proceso:

“He hecho esto, sin embargo, siguiendo las huellas de mis Predecesores, los cuales han querido que las causas de nulidad sean tratadas por vía judicial, y no administrativa, no porque lo imponga la naturaleza de la cosa, sino más bien porque lo exige la necesidad de tutelar en el máximo grado la verdad del vínculo sagrado: y eso se asegura precisamente con las garantías del orden judicial”.

Llama la atención esta afirmación porque, no obstante sea verdadero, existen de hecho procedimientos administrativos dirigidos a obtener la declaración de nulidad del matrimonio. Se trata de procedimientos en vía excepcional. Por ejemplo en las facultades concedidas a la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, la dispensa del matrimonio rato y no consumado (canon 1687ss), la declaración de muerte presunta del cónyuge (canon 1707), en fin, el procedimiento para declarar la nulidad matrimonial ante la Signatura Apostólica.

No es nuestra intención atacar el *Motu proprio* sino presentar una serie de reflexiones que han surgido a raíz de la investigación sobre la naturaleza jurídica del proceso más breve.

II. LA PREGUNTA SOBRE LA NATURALEZA JURÍDICA

Al iniciar nuestra investigación hemos debido confrontarnos con la pregunta sobre la pregunta, es decir, qué cosa quiere decir la “naturaleza jurídica”. Como todos sabemos, se trata de uno de los interrogantes que los juristas se hacen más seguido. Ciertamente no se puede no hacer porque de la respuesta depende la posición en la cual el operador del derecho se pone delante de las instituciones que se le presentan y con las cuales debe operar.

Además, dependerá de la respuesta que la reflexión se proporcione, el modo en que se buscará colmar los vacíos legislativos que cada norma posee. Ninguna ley puede cubrir y dar una solución a todos los problemas de la realidad que regula, y será entonces que el jurista se preguntará sobre la naturaleza jurídica de aquel instituto que se quiere utilizar como instrumento para la actuación de la justicia.

Cada vez que el jurista se confrontará con el caso concreto deberá necesariamente realizar una actividad interpretativa, poniendo juntos la norma y los hechos.

Por otro lado, cada vez que la actividad interpretativa de la norma y de los hechos se equivoca sobre la naturaleza jurídica, el lugar del cual trae el material para colmar la laguna jurídica será errado y se producirá una brecha legal a través de la cual se filtrarán injusticias.

Basta simplemente notar cómo en el proceso penal extrajudicial la tendencia es la de completar lo que no ha sido detallado, con normas del proceso judicial; si tomamos la investigación previa penal, se puede observar cómo en la práctica ella se transforma en una etapa probatoria, con todas las solemnidades típicas del proceso que a veces pueden desvirtuar tal procedimiento. Se observa, entonces, que esta actividad interpretativa supletoria, para llamarla de algún modo, depende de la posición que, quien debe actuarla, adopta delante de la pregunta sobre la naturaleza.

Se trata efectivamente de una pregunta teórica, pero sin duda no es un interrogante sin consecuencias concretas.

III. ¿QUÉ SE ENTIENDE POR NATURALEZA JURÍDICA?

En este momento debemos pedir prestado algunos conceptos a la filosofía del derecho. No es claro entre los autores qué se quiere encontrar cuando se preguntan sobre la naturaleza jurídica.

Una primera corriente de pensamiento *identifica la naturaleza con la esencia*, y se pregunta qué cosa es esto que tiene delante. Así podemos decir que la cosa misma se vuelve fuente de sentido. La esencia de una cosa, como sabemos, se expresa a través de su definición, la cual deberá necesariamente considerar el género próximo y la diferencia específica.

Si aplicáramos este concepto de naturaleza al proceso más breve, la respuesta resultará evidente: se trata de un proceso judicial más breve.

Una segunda corriente de pensamiento va más allá. La naturaleza hace referencia a un instituto jurídico preciso, el cual ciertamente posee una esencia, pero esta es mediada por la ley, la cual considera lo que existe, lo que es objeto de una estima social y le da una estructura precisa. La ley no puede construir tal instituto de la nada, sino que debe recoger los elementos presentes en la realidad, organizarlos para constituir una cosa nueva, aunque si es solo una modificación de otro precedente. Como se ve, *naturaleza* y *configuración jurídica* resultan sinónimos pero no pueden agotar lo que nosotros consideramos como naturaleza

jurídica, porque el derecho en la Iglesia va más allá de lo que aparece en la realidad social propia y debe tener en cuenta necesariamente de su fin trascendente en la búsqueda de una verdad y de una justicia del todo peculiar.

Una tercera opinión, más cercana a la primera, encuentra la naturaleza jurídica en el *género, tipo o categoría* en la cual colocar una realidad jurídica. Por ejemplo, cuando un procesalista se pregunta sobre la naturaleza jurídica del proceso o de la acción, busca la naturaleza jurídica donde encasillar uno u otro instituto. Se hablará por ejemplo del proceso como situación jurídica, o contrato, relación especial, etc., o de la acción como derecho subjetivo potestativo, autónomo, o pretensión, etc. Creo que tampoco este modo de entender la naturaleza nos puede ayudar, porque si bien sea parte de la operación mental que el jurista pone en acto, no basta para determinar con precisión el concepto.

¿Cómo entender entonces la pregunta sobre la naturaleza jurídica?

Creo que debemos tomar varios elementos de las teorías apenas presentadas. El punto de partida es el concepto de *institución*, entendida como un sistema normativo que tipifica y regula un determinado tipo de relaciones interpersonales reconocibles. Cada vez que, como decíamos antes, el jurista se confronta con los problemas realiza un trabajo interpretativo, preguntándose en primer lugar cuál es la realidad que tenemos delante, en otras palabras, la *esencia* del instituto presente. En segundo lugar tratará de ver aquella esencia a la luz de un complejo normativo que pueda ofrecer la perspectiva hermenéutica para la resolución del caso.

La institución, además, para poder entenderla, nos lleva a la pregunta sobre la causa que la ha generado, es decir, si ha surgido de un capricho del legislador o como consecuencia de otras instituciones llenando una *laguna iuris*, o si responde a una necesidad social concreta.

Una tercera pregunta que podemos hacer a la institución es acerca de su inevitabilidad o contingencia. Algunas instituciones, desaparecida su forma normativa, quedan en pie como realidad, como por ejemplo, la persona. Otras veces, fuera de la norma no existirían. Justamente en el ámbito procesal podría desaparecer la reglamentación del proceso, pero no desaparecería la necesidad de hacer justicia.

Teniendo en cuenta lo dicho, se podría decir que la pregunta por la naturaleza jurídica de un instituto es la búsqueda de su *ratio essendi*, el por qué trascendente que nos clarifica un instituto; las formas puras de valor desde donde proviene el instituto y al valor a que se reduce.

De este modo podemos afirmar que la naturaleza jurídica de un “sistema de relaciones interpersonales, es decir, el instituto, y el *vínculo* que lo pone en relación con otras estructuras jurídicas, que comprende el *motivo* de su existencia (necesidad concreta e histórica, aquí y ahora, de la sociedad en que surge) y su

razón de ser (el valor que el instituto encarna y que contiene en sí el sentido de su existir), con *características* propias (el modo concreto de la búsqueda de la verdad). Así esencia, vínculo, *ratio essendi* e *características* propias, son los elementos que, juntos, nos dan la respuesta sobre la naturaleza jurídica de un instituto.

IV. LA NATURALEZA JURÍDICA DEL PROCESO BREVIOR

1. Características

Si tenemos en cuenta la *definición* del proceso *brevior*, no podemos no hacer referencia al género próximo y a la diferencia específica. Estamos en el terreno de los procesos, por lo tanto lo debemos considerar como un conjunto de actos sucesivos, previstos previamente por el legislador, dirigido a la solución de un conflicto, tanto para que se llegue a la solución de un problema como para que se pueda interrumpir el camino iniciado o se verifique una revaluación de la solución tomada (*res iudicata*, *restitutio in integrum*, etc.). Se ve, entonces que el proceso que nos interesa entra en el *genus* perfectamente dado que, como establecido por el c. 1683ss, presenta los elementos fundamentales de tal instituto: presentación de la demanda (con todos los requisitos previstos), formulación del dubio mediante decreto, nombramiento del instructor y del asesor, citación de las partes, recolección de pruebas, se notifica el defensor del vínculo, se presentan las observaciones y se envían al Obispo el cual, si alcanza la certeza moral, emite la sentencia, si no, reenvía con un decreto las actas al procedimiento ordinario, etc. Vemos que el proceso *brevior* encontramos los elementos típicos de un proceso.

Pero ¿qué tipo de proceso es?

Debemos afrontar ahora un segundo elemento: las *características propias* que puedan ubicar este proceso en relación de cercanía o diferencia con otros procesos similares.

¿Se trata de un proceso *contencioso*?

Dado que las partes deben presentarse conjuntamente, se podría pensar que de hecho se ha renunciado al contencioso. En efecto, delante del Obispo se presenta “una” *petitio* común (c. 1683, 1°) por lo tanto se podría afirmar que el contradictorio es una *fictio iuris*, lo cual podría ser confirmado por el hecho de que la sentencia de nulidad es meramente declarativa.

Sin embargo debemos hacer una distinción. Contradictorio no quiere decir que hayan dos peticiones distintas o fundarse en motivos diferentes, sino la bilateralidad de la acción, lo cual supone que deben presentarse delante del dubio al menos dos posiciones con iguales derechos a expresarse en el proceso. Se debe tener en cuenta que sobre los hechos jurídicos, la controversia puede ser real o

formal. En el primer caso las partes mantienen posiciones contradictorias sobre los hechos. En el segundo caso las partes presentan posiciones coincidentes (ambos concuerdan sobre la nulidad del matrimonio) y la controversia consiste en la necesidad de una declaración judicial pública sobre el hecho jurídico en cuestión.

El canon 1687 § 1 determina que el Obispo diocesano debe decidir la causa después de haber examinado las observaciones que “el defensor del Vínculo” habrá presentado. El defensor del vínculo, según el canon 1432 tiene el deber de presentar todos los argumentos que puedan ser razonablemente adoptados contra la nulidad del matrimonio. Se trata de una figura de carácter obligatorio que forma parte de las así llamadas partes públicas del proceso y “representa” en el proceso al vínculo, fundándose sobre la presunción de que el mismo es válido hasta que no se pruebe lo contrario. Por lo tanto, aun cuando las partes presenten un pedido común no se puede afirmar que falte el contradictorio porque la otra posición, que debe ser oída, es la representada por el Defensor del vínculo.

La segunda pregunta sobre las características de este proceso es si se trata de un proceso *ordinario o especial*. Si tomamos como criterio la colocación en el código es evidente que la reglamentación se encuentra entre los procesos especiales tratados en la Parte III del Libro VII. Un segundo criterio es la materia regulada, dado que todos los procesos de nulidad son parte de los procesos especiales, por lo tanto, se puede decir que goza de estas características.

Se puede agregar que se debe considerar como ordinario en el sentido que es un proceso escrito y no oral como aquellos considerados en la Sección II del mismo libro.

Por último, se debe incluir este proceso entre los procesos *sumarios*, dado que presenta las características de tales procedimientos, es decir, pocos pasos, de hecho casi ninguna solemnidad procesal, simplicidad, agilidad y limitación del conocimiento de los hechos a aquellos más evidentes. La misma ley, en los cánones 1683, 2º y 1664, determina claramente que el presupuesto para actuar este tipo de procesos es que no haya necesidad de una investigación o instructoria compleja que se indiquen todas las pruebas que puedan recogerse inmediatamente por el juez, etc., lo cual supone que los motivos sean tan evidentes que el juez-Obispo tenga sólo la posibilidad de alcanzar la certeza moral o de reenviar la causa al proceso ordinario. Así resulta claro que en la decisión del Obispo la primera operación lógica es constatar la evidencia de las personas y de los hechos presentados, y de esto surge la segunda operación (unida íntimamente a la primera) de constatar la nulidad del vínculo matrimonial. Al contrario, cuando la primera operación no ha tenido un resultado positivo, el Obispo no entra en el mérito de la causa y envía las actuaciones a la vía procesal normal. Esta es una característica propia de los procesos sumarios.

2. ¿Proceso judicial o administrativo?

Hemos querido tratar esta pregunta en forma especial. ¿Es legítima la pregunta sobre la naturaleza jurídica del proceso *brevior*? Como decíamos al principio, no es obligatorio *ex natura sua* que la nulidad canónica no se pueda obtener por vía administrativa: de hecho en la legislación se contemplan algunas excepciones. No faltan autores que se han hecho esta pregunta, dado que la simplicidad procesual hace pensar a un proceso administrativo.

Puede parecer una pregunta innecesaria dado que toda la terminología utilizada (juzgar, escrito de demanda, Defensor del vínculo, sentencia, etc.) hacen referencia solo al proceso judicial. Del mismo modo, el hecho de que el proceso sea resuelto por el Obispo y que la apelación se eleve al Metropolitano, con una decisión personal de aquellos que gozan de potestad ejecutiva podría servir de fundamento para afirmar que bajo el vestido de proceso judicial en realidad se esconde un mero proceso administrativo. El parecido con el proceso penal extra judicial, conducido por el ordinario, no puede no hacernos pensar una cierta afinidad.

Sin negar todo esto y afirmando el carácter judicial del proceso, nos hemos preguntado si bastan solo las formalidades para fundar tal afirmación. ¿Cuál es el criterio para determinar la naturaleza de un proceso?

Un primer punto en esta reflexión se encuentra en la *potestad* ejercitada en cada tipo de proceso. Mientras en el proceso administrativo, se dice, se ejercita la potestad ejecutiva, en el judicial, aquella judicial. Aunque se pueda tratar de un acto similar, exige potestades diversas, es decir, la judicial exige potestad distinta de la necesaria para el decreto. El problema se presenta en que ambas potestades son parte de la potestad de gobierno.

Confiando el cumplimiento de la misión de la Iglesia a algunos sujetos, Cristo les ha conferido la potestad necesaria para cumplir las tareas conexas. Potestad que pertenece en primer lugar a Cristo y en Él encuentra su punto de unidad. La misión, también ella una, se expresa en la Iglesia en tres actividades distintas: santificación, enseñanza y gobierno. Todas ellas son complementarias y se implican mutuamente.

La misión de Cristo es confiada a toda la Iglesia, pero no sin distinguir los roles distintos que en ella los diferentes miembros desarrollan y para los cuales reciben una gracia especial, una potestad especial. Aquellos que reciben la plenitud de la potestad son: el Santo Padre, el Colegio Episcopal y cada uno de los Obispos en sus diócesis. Mientras los primeros dos ejercen su potestad sobre la Iglesia universal, los Obispos diocesanos tienen toda la potestad necesaria para ejercitar su oficio pastoral (*munus pastoralis*). Encontramos entonces, dos sujetos que gozan de toda la potestad de gobierno necesaria para el ejercicio de su *munus regendi*.

El canon 135 establece que «la potestad de gobierno se distingue en legislativa, ejecutiva y judicial». La norma reconoce un punto común, la potestad de gobierno, en tres actuaciones distintas, como son justamente, la determinación de una norma, la decisión de una causa y la ejecución de un acto de gobierno.

Esta distinción responde a una larga tradición de la teoría política, que encuentra sus raíces en los filósofos griegos en su continua búsqueda de la forma de gobierno más apta para los pueblos. Ya Polibio, en su teoría de la *anaciclosis* afirmaba que las formas de gobierno conocidas degeneraban unas hacia otras formando un ciclo donde la monarquía, la aristocracia y la democracia, como ejemplo de virtud, tienden naturalmente a degenerar en la tiranía, la oligarquía y la anarquía. Concluía el autor que la forma ideal de gobierno era la romana porque comprendía en sí los principios fundamentales de cada una de las formas dichas, introduciendo contemporáneamente un equilibrio para que la virtud de un principio, poder o forma de gobierno, pudiera contrarrestar el vicio del otro. Hubo otros autores a lo largo de la historia, que han reflexionado sobre el tema, entre los cuales el más conocido es Montesquieu, que propugnaba la necesidad de establecer el equilibrio del poder distribuyéndolo entre distintos órganos de gobierno de modo tal que ninguno prevalega sobre el otro.

Mientras en la filosofía política que hemos esbozado, la distinción y distribución de funciones tienen como finalidad la de evitar que un poder se imponga sobre los otros, en la Iglesia, este criterio no encuentra una expresión adecuada con la naturaleza de poder en ella, la cual tiene como fin último la salvación de las almas.

Volviendo al Código, podemos ver que el canon 135 no solo distingue las funciones sino también establece un punto en común: el principio de legalidad que debe guiar su actuación, es decir, que debe seguir el modo establecido por la ley. El control de las actuaciones de tal principio en la Iglesia no puede ser entendido como en la sociedad civil. Mientras el Sumo Pontífice actúa sin un verdadero control de legalidad, el nivel inferior de este control es ejercitado por otro órgano superior por cuanto se da la posibilidad del recurso. Así ninguna ley particular puede contradecir una ley universal, el decreto del Obispo puede ser sometido a recurso jerárquico y la sentencia a la apelación. Así, diferentemente al estado, en la Iglesia la potestad de gobierno se ejercita en la unidad de la persona y tiende a la plenitud de la unidad de la comunión de los fieles.

El problema que se presenta se encuentra dentro de esta unidad. El principio de unidad no quiere decir necesariamente que se pueda ejercitar en modo confuso y sin reglamentación, al contrario, «se puede decir que la racionalización de la función de gobierno es exigida por su misma naturaleza y finalidad»².

2. J. MIRAS, J. CANOSA, E. BAURA, *Compendio di Diritto Amministrativo Canonico*, en *Subsidia canonica* 4 (2007) 36.

El séptimo principio para la reforma del código, aprobado en el Sínodo de los Obispos de 1969, resaltaba la necesidad de revisar los procesos para que puedan tutelar los derechos de los fieles. A tal fin, decía, es necesario que se distinga claramente las varias funciones legislativa, administrativa y judicial, y que se defina con precisión cuál función debe ser ejercida por cada uno de los varios órganos. La línea directiva ofrecida por el Sínodo, entendía la distinción de las funciones y la no necesidad, en cuanto suponía la descentralización, que estas fuesen desarrolladas por el mismo órgano.

El canon 135 hizo suya tal distinción entre las funciones que luego serían reguladas por todo el código. Se pueden distinguir, teniendo en cuenta las personas, según: a) los actos con los cuales se pronuncian: la función legislativa a través de la ley, la administrativa por el decreto, la judicial por la sentencia. b) los procesos que cada función debe seguir: los procesos judiciales regulados por el Libro VII, los procesos administrativos especialmente regulados por el Libro I y VII. c) los órganos que desarrollan cada función: el Papa como legislador supremo y el Obispo como legislador particular, organizando la actividad administrativa y judicial.

Aparentemente esta distinción de funciones parece clara, pero en la realidad no lo es tanto, porque el mismo órgano de gobierno puede realizar distintas funciones: de hecho emana directivas de carácter general con valor de ley o lleva adelante verdaderos procesos (penal, disolución del vínculo *in favorem fidei*, nulidad declaradas por la Signatura Apostólica).

En este momento debemos abandonar toda pretensión de distinguir las funciones siguiendo el criterio formal que hemos visto y que no satisface. Debemos encontrar otro criterio.

Creemos, sin pretender ser originales, que el problema no se encuentra ni en el órgano que ejercita la función ni en el procedimiento utilizado para los actos de gobierno. Nos parece que debemos considerar las funciones primero como *actividad* concreta que se desarrolla, luego, en un segundo momento, tomar los otros criterios presentados. Dejando de lado la función legislativa que ofrece menos problemas nos detenemos a presentar algunas distinciones entre las otras funciones.

Un elemento típico de la actividad judicial es la aplicación concreta de la ley a los conflictos que, en forma más o menos directa, se apoyan en la existencia o no de derechos subjetivos controvertidos y que exige una definición de parte de la autoridad. Esta actividad se expresa a través de la sentencia, más frecuentemente, o de los decretos (canon 1720) del proceso penal, o de la separación de los cónyuges (canon 1692). Una prueba de su idéntica actividad se encuentra en la obligación de quien dirige el proceso de seguir el principio del contradictorio, el respeto del derecho a la defensa, la posibilidad del recurso a la autoridad supe-

rior. En esta actividad, tanto el juez como el Ordinario, para decidir el derecho en cuestión, deben alcanzar la “certeza moral”, la cual sin embargo, debe obviamente fundarse sobre las pruebas presentadas en el proceso. La justicia, además, es un derecho de las partes, la cual funda el derecho a la apelación, sobre los hechos probados, a recurrir al tribunal o a la autoridad superior.

En este sentido creemos que el hecho que un procedimiento puede ser más o menos completo no cambia la naturaleza de las cosas. Basta que se encuentren los elementos mínimos establecidos para los procesos como hemos dicho, para que se pueda hablar de actividad judicial y no administrativa.

La actividad administrativa, por otro lado, tiene como «misión primordial e inmediata vigilar por los intereses de la comunidad, con particular cuidado de la justa integración y armonización de las exigencias personales de los fieles en el ámbito de las superiores y complejas exigencias del bien común, previendo las oportunas derogaciones de estas últimas en presencia de causas justas»³. Corresponde al Ordinario la aplicación de las decisiones tomadas por la actividad judicial (por ejemplo cánones 1348 y 1350), o actuar la justa discrecionalidad que el código le concede en cuanto autoridad ejecutiva, para tratar de mantener el equilibrio entre lo que es pedido por el bien común y el bien de los particulares. Es en este sentido que se vale de los decretos, de las dispensas y de los privilegios. Mientras la decisión judicial se funda sobre la certeza moral obtenida *ex actis et provatis*, la decisión ejecutiva se funda sobre una visión general de la relación ley-sujeto. En estos casos la decisión, si bien sea precedida por la intervención del fiel, en forma de pedido, no puede ser entendida en el mismo modo que el derecho a la defensa, sino sobre todo como expresión del derecho del fiel de pedir a los pastores lo que sea necesario para su vida de fe (canon 213). En estos casos, los fieles no tienen derecho a recibir lo que piden porque se trata de un acto gracioso. Ciertamente podría recurrir al Superior pero siempre en calidad de una gracia.

Como se puede observar, la atención se concentra en la relación existente entre el pedido del fiel, su intervención en la formación de la decisión y el fundamento sobre el cual tal decisión debe apoyarse.

Si el pedido surge de un derecho en conflicto, si la persona debe ser oída y la decisión fundada sobre lo que se encuentra presente en las actas, entonces sin duda estamos en presencia de un acto judicial, aún si el “vestido” es el propio de los actos administrativos (decreto, superior, recurso jerárquico, etc.).

3. M. ARROBA CONDE, *Apertura verso il processo amministrativo*, en *Apollinaris* 75 (2002) 749.

Si nos preguntáramos si el proceso *brevior* puede tener carácter administrativo, la respuesta no puede más que ser negativa. La respuesta no puede ser negativa no porque se ve reflejado en el procedimiento previsto por la ley, sino fundamentalmente, porque teniendo en cuenta la distinción presentada, no se puede decir que existan procesos administrativos verdaderamente tales. Se puede decir que son *procedimientos* distintos pero la *actividad* desarrollada tiene carácter fundamentalmente judicial. En este sentido podemos hipotetizar que la potestad puesta en acto aún en los procesos administrativos, donde se dirimen derechos subjetivos, sea judicial y no ejecutiva. Esto parece ser una exigencia de la naturaleza de la materia sobre la cual se debe decidir, que, en los casos de nulidad del matrimonio implican un conflicto de derechos subjetivos.

Teniendo en cuenta cuanto hemos presentado queremos volver sobre la afirmación que encontramos en la introducción del *Motu proprio* que dice que «Las causas de nulidad de matrimonio sean tratadas en vía judicial y no administrativa». Como hemos querido resaltar al principio, parece contradictoria con la regulación codicial y legislativa. Si la Congregación para la Evangelización de los Pueblos y la Signatura Apostólica o el mismo Pontífice poseen y actúan la facultad para intervenir administrativamente sobre la nulidad canónica del matrimonio, no se puede entender la afirmación del *Motu proprio*. Sin embargo, sin querer forzar el texto, creemos que se pueda interpretar afirmando que la nulidad matrimonial no puede ser determinada si no a través de un “actividad judicial” que puede ofrecer todas las garantías del justo proceso en cuanto es respetado el justo contradictorio y la salvaguarda de la verdad.

V. LA NATURALEZA JURÍDICA COMO *RATIO ESSENDI*

Cuando nos hemos preguntado sobre el significado de la naturaleza jurídica de un instituto hemos verificado que la respuesta reconoce distintos niveles de análisis de la realidad a examinar. En el párrafo precedente nos hemos detenido en la naturaleza como género próximo y diferencia específica típica partiendo de la pregunta “¿qué cosa es?”. Nos hemos dejado llevar por el análisis de los distintos tipos de procesos para encontrar aquellos que se parecen al proceso *brevior* para ver no solo las semejanzas sino también las diferencias. En fin, la reflexión nos ha conducido sobre el camino del análisis de lo que hace que un proceso sea judicial o administrativo.

El último elemento que debemos enfrentar, en relación al tema que nos convoca, del proceso *brevior*, toca a su *ratio essendi*. Hemos dicho que se trata del por qué trascendental que nos clarifica un instituto, la forma pura de valor desde donde proviene. Debemos, por tanto detenernos para asimilar este concepto.

Cómo llega a nosotros un instituto puede ser entendido como la génesis histórica, el proceso que ha llevado a este instituto, aún derivando de otros, a recibir su identidad que lo vuelve sí mismo. Puede ser entendido como los motivos precisos que han empujado al legislador a intervenir en el sistema jurídico para darle un lugar entre todos los procesos. Finalmente, como consecuencia de los anteriores, nos preguntamos cómo estos elementos se vuelvan jurídicamente concretos más allá de cualquier reflexión teórica.

La introducción del *Motu proprio* nos ofrece dos puntos de partida, como encuadre teológico que impregnan todo el ordenamiento. En primer lugar la comprensión que la Iglesia ha adquirido a lo largo de los años, profundizando las palabras de Cristo, del valor de la indisolubilidad del vínculo matrimonial. Esto ha llevado a la Iglesia a prever un modo eficaz que pueda ofrecer las garantías necesarias para verificar la validez del matrimonio.

Un segundo punto parte de la consideración de que la Iglesia en su esencia es inmutable, pero se expresa a través de sus instituciones jurídicas, que no son sino una expresión temporal y por tanto son mutables en el tiempo. Entonces, dada la naturaleza sacramental de la Iglesia (*Lumen Gentium*, 1 y 8) no se puede decir que lo que es mutable, relativo, histórico, sea irrelevante en relación a lo que es inmutable. Esencia y formas no pueden identificarse pero tampoco se pueden separar totalmente. El todo, sin embargo, debe estar al servicio de la salvación concreta de las almas, en el momento histórico-salvífico que estas viven, por lo cual el momento actual, la realidad concreta de las almas, impulsa al legislador a buscar formas nuevas para evitar una esclerosis, un envejecimiento del derecho que lo vuelva extraño a la realidad de las necesidades de los fieles. Esta es la dinámica natural del derecho, no solo de la normativa canónica, que siempre actualizándose debe ir detrás de la realidad para reflejarla.

Por eso la introducción nos pone delante de puntos cardinales que están en tensión entre ellos: indisolubilidad y situación de las partes, esencia y forma, normas y realidad, aquello que permanece y aquello que debe adaptarse. Tensión que se vuelve creadora porque permite al derecho buscar su desarrollo, aún con el peligro de equivocarse, hacia una mayor eficacia.

En la búsqueda de ofrecer una respuesta esta evolución se había ya manifestado, especialmente después del Concilio, en la exploración de procedimientos más breves teniendo en cuenta de situaciones que así lo exigían. La misma introducción muestra la necesidad concreta histórica de responder a la realidad de tantos matrimonios que son nulos, a los cuales el actuar de los tribunales resultaba lejano; actuar que también permanecía lejano de los Obispos que, de hecho, habían confiado la función judicial a los especialistas.

Sin perder de vista la obligación de custodiar el vínculo matrimonial, se propone el *motu proprio*, nueva forma de afrontar cierto tipo de nulidad. Hemos

subrayado, como de hecho resulta evidente a todos aquellos que han reflexionado sobre esta materia, a la celeridad y simplicidad del procedimiento del procedimiento quitando casi todas las solemnidades propias del proceso ordinario. ¿Se trata de una cuestión meramente de oportunidad? Ciertamente posee un elemento que responde a la política legislativa, sujeta a la discrecionalidad del legislador, pero existe una verdad que surge de la misma realidad que la vuelve viva: se trata de una exigencia de la justicia misma. La necesidad de justicia nace de la *evidencia* de la nulidad que emerge de los hechos y de las personas, y de la verificación de tal evidencia surge la urgencia de un proceso *veloz*. Esta necesidad de justicia, cuando la nulidad es evidente, “vuelve inútil, y por lo tanto del todo injustificada, una amplia corporidad formal del rito, que en estos casos constituiría no una salvaguarda, por causa de ser superflua, una ofensa a la justicia y por lo tanto a la caridad”⁴.

Es aquí que nos parece encontrar la verdadera *ratio essendi* del proceso *brevior*. No se trata de la celeridad (modo), no se trata del ordenamiento (la normativa), no se trata ni siquiera del acudir a los problemas de los matrimonios fallidos (motivación pastoral), sino de aquella *evidencia* que, como valor, funda la simplicidad de su andamiento. Es de la exigencia de justicia que nace de la evidencia que surge la fuerza que exige el respeto por la celeridad y por la observancia de la norma como prevista por el legislador.

En consecuencia, se debe observar con fidelidad la simplicidad de los actos respecto a la verdad evidente que surge de los hechos. Todos los escrúpulos que se puedan verificar al respecto, buscando certificar la nulidad con la certeza “absoluta”, más allá del espíritu de la ley, sería no solo un error sino también un acto de injusticia. Del mismo modo, quien no observase las formas mínimas, los pocos requisitos presentes en la ley fundados en la propia convicción u otras razones no sería fiel al espíritu del Evangelio sobre la indisolubilidad del vínculo matrimonial.

Un segundo punto se refiere a la presencia del Obispo como juez y pastor. En los puntos II-III de la introducción se presenta el deseo de recuperar la figura de Obispo como juez como una concretización de cuanto el Concilio Vaticano II ha afirmado respecto a la *portio populi dei* confiada al Obispo con toda potestad necesaria para la cura pastoral (CD 11). Recomienda fuertemente la norma que no se confíe a los oficiales de la curia, especialmente en el proceso *brevior*, el tratamiento de las casusas. Ya Pio XII afirmaba que “el Espíritu Santo llama a los Obispos igualmente a los oficio de jueces»⁵. Pensar por lo tanto que este oficio no

4. P. A. BONNET, *Il processo documentale (can. 1686-1688)*, en *I procedimenti speciali nel diritto canonico*, Studi Giuridici XXVII, Città del Vaticano 1992, pág. 80.

5. PIO XII, *Aloción a la Rota Romana*, 29/10/1947, en AAS 39 (1947) 497.

esté al servicio de las almas, sería considerarlo fuera de los fines de la unidad de acción típicos de la Iglesia.

La pastoralidad exigida por la norma y por el magisterio no se encuentra solo en el hecho que el juez sea un sacerdote, sino fundamentalmente en la aplicación de las normas que protejan tanto la realidad herida de los fieles como también la realidad institucional del vínculo matrimonial.

La pastoralidad se vuelve evidente en el acercamiento de los fieles al proceso y del proceso a los fieles. En este sentido el deseo de la ley es que el Obispo esté cercano a los fieles, no declinando su obligación en los operadores de los tribunales, aunque si siempre permanece este peligro dada la falta de formación canónica de los Obispos. Al mismo tiempo, se pide, por cuanto sea posible, que el proceso sea gratuito como manifestación de la gratuidad del amor gratuito de Cristo.

VI. CONCLUSIONES

Concluyendo estas reflexiones que nos han hecho caminar a través del Código, quisiéramos presentar algunas consideraciones en relación al proceso *brevior*.

La primera consideración es que este proceso no es un *instrumento mágico*, taumatúrgico, que evita todos los problemas de la nulidad matrimonial. El hecho de la brevedad y de la escasez de solemnidades no quiere decir que éstas no existan o que se puedan abandonar todas las formalidades que la ley canónica nos exige. Las pocas determinaciones nacen, como hemos dicho, en función de la defensa de las garantías que la declaración de nulidad necesita. Son pocas porque la evidencia de la causa de nulidad dispensa de todo lo que el sistema del proceso ordinario exige, pero esto no puede ser ocasión para atajos procesales que terminan por empobrecer el proceso y traicionan el espíritu de la ley.

Además, solo aquellos casos para los cuales se ha pensado este proceso pueden ser tratados con esta vía procesal. Tratar de aplicarla a los casos no previstos es un modo velado de facilitar el divorcio.

Una segunda consideración toca al *real esfuerzo* que este proceso, para que pueda funcionar bien, tocará al vicario judicial conducir la investigación previa para recoger, ordenar, profundizar y completar toda la información en modo tal que llegue al Obispo con la necesaria y manifiesta "evidencia". Nos parece percibir en algunas intervenciones, especialmente de quien no trabaja en los tribunales o no es canonista, que este tipo de proceso es tratado común como una "máquina automática de venta de bebidas". Se olvidan que el proceso tiene una finalidad precisa, en relación a la verdad. Que esta verdad pueda ser más evidente

no significa que no deba traducir en lenguaje jurídico, que no se deba trabajar con esfuerzo para servir a la verdad.

Una tercera consideración toca el *contradictorio*. Como hemos subrayado el contradictorio resulta esencial al proceso, al menos como posibilidad, para que éste pueda garantizar la búsqueda de la verdad más completa. En este sentido, el rol del defensor del vínculo se demuestra imprescindible. La ley prevé que el defensor el vínculo presente sus observaciones al material preparado por el vicario judicial. Del texto del canon 1687 § 1 no se deduce que estas observaciones deban ser necesariamente opuestas a la nulidad, pueden por lo tanto ser también conformes a lo presentado por los cónyuges. Un rol fundamental, que exigirá ciertamente una gran madurez canónica y libertad personal especialmente para presentar su apelación de la sentencia. Si el defensor renunciase al recurso para no oponerse al Obispo no estaría haciendo un verdadero servicio a la verdad y a la justicia.

En fin, como hemos visto hasta ahora, el proceso *brevior* resulta un desafío para los operadores de los tribunales para que respeten la intuición positiva del Santo Padre, lo cual exigirá ciertamente hacer la experiencia de aplicar tal proceso, siempre fieles al espíritu de la ley.

EL NUEVO COLEGIO DE JUECES DE LA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE Y SU REGLAMENTO¹

DAMIÁN G. ASTIGUETA, SJ

SUMARIO: I. Introducción. II. Cuadro general. 1. Estructura del dicasterio. 2. El preceso penal. III. El nuevo Colegio de Jueces. 1. Síntesis del texto. 2. Observaciones. IV. El reglamento. 1. Trabajo de la Comisión. 2. El texto del Reglamento. V. Conclusiones.

RESUMEN: La creación de un colegio con el cual se dota a la Sesión Ordinaria (Feria IV) de la Congregación para la Doctrina de la Fe en el examen de los recursos de los delicta graviora. Este instituto y su respectiva reglamentación son objeto de esta ponencia, subrayando las dificultades interpretativas y aplicativas dentro del derecho penal canónico.

PALABRAS CLAVE: Doctrina de la Fe; Jueces; Colegio; Derecho penal.

ABSTRACT: the college created for the Ordinary Session (Feria IV) of the Doctrine of the Faith Congregation for helping with the examination of the delicta graviora appeals, and its regulations are the topic of this article. Interpretative and applicative difficulties in the criminal canon procedure are highlighted.

KEY WORDS: Doctrine of the Faith – Judges – College – Criminal law

I. INTRODUCCIÓN

El 12 de noviembre del 2014 ha sido publicado en el *L'Osservatore Romano* el *Rescriptum* “*ex audientia Santissimi*”, que instituye un Colegio dentro

1. Ponencia en el VII Coloquio Sudamericano, Buenos Aires 27/07/2016.

de la Congregación para la Doctrina de la Fe con competencia sobre los recursos administrativos en las causas penales canónicas.

Nos proponemos en esta presentación exponer los documentos de creación y de reglamentación del Colegio de Jueces dentro de la organización y actuación ya prevista por la Doctrina de la Fe, subrayando algunos problemas de carácter interpretativo y aplicativo.

II. CUADRO GENERAL

1. Estructura del dicasterio

Como todos los dicasterios de la Curia Romana, la Congregación para la Doctrina de la Fe posee distintos organismos. En primer lugar la *Sesión Plenaria* y la *Ordinaria* que convocan los miembros del dicasterio. Nos detenemos en la Sesión Ordinaria la cual reúne periódicamente aquellos miembros que residen o están presentes en la ciudad², si bien en la práctica son convocados todos los miembros. Su función es tratar las cuestiones de materia ordinaria del dicasterio que, en el caso que nos interesa, comprende las decisiones relacionadas con las causas penales en curso. En efecto, el artículo 9 § 1 de *Sacramentorum Sanctitatis Tutela* establece que «los jueces de este Supremo Tribunal son, por el mismo derecho, los Padres de la Congregación para la Doctrina de la Fe».

Toca a la FERIA IV, en el ámbito penal, resolver a través de un Colegio de jueces las apelaciones contra las sentencias de primera instancia y, en la vía administrativa, tratar los recursos contra un decreto para decidir sobre el mérito y el procedimiento. Teniendo en cuenta que el Prefecto preside la Sesión Ordinaria, se pueden contar entre sus facultades el nombramiento del Colegio de jueces (tanto constituido por miembros de la FERIA IV como constituido *ad casum*) o del “encargado” de llevar adelante la causa administrativa.

2. El proceso penal

El proceso penal se pone en movimiento con la *notitia criminis*. Normalmente esta información llega al Ordinario de la Diócesis o de un Instituto de Vida Consagrada, el cual deberá iniciar la primera etapa prevista por el canon 1717. Puede suceder, sin embargo, que la *notitia criminis* llegue directamente a la Doc-

2. Cf. *Reglamento General de la Curia Romana*, 112 § 2.

trina de la Fe. En este caso, según el artículo 17 de *Sacramentorum Sanctitatis Tutela*, será el mismo dicasterio quien hará conducir la *investigación previa* prevista con todos los actos que esta contiene.

Terminada la investigación previa, el Ordinario, con el decreto indicado por el canon 1718, para los casos de *delicta graviora*, sin discriminar según el resultado, debe enviar todas las actas a la Doctrina de la Fe³.

Recibidas las actas, el caso es protocolado y se envía una carta de recibo. A continuación la Sección Disciplinar confía las actas a un oficial que estudia el caso para ver si el material es suficiente para ir adelante o, si es necesario, pide completarlo con otras informaciones. Finalmente el Congreso, presidido siempre por el Prefecto o por el Secretario, junto con el Promotor de Justicia decide si:

- a) Pedir directamente al Santo Padre la dimisión del estado clerical (art. 21 § 2, n° 2);
- b) Autorizar un proceso penal;
- c) No hacer un proceso penal sino decretar la aplicación de medidas disciplinarias no penales.

En el caso en que se autorizase un proceso penal (art. 21 § 1) el *motu proprio* confirma la preferencia establecida por el canon 1342 por el proceso judicial, indicando como excepción –que en realidad es la regla– proceder mediante decreto extrajudicial de acuerdo con el canon 1720. En este caso, cada vez que se pretenda aplicar una pena perpetua, se podrá hacer solo con el mandato de la Doctrina de la Fe.

Cuando se ha ordenado de seguir la vía judicial, el tribunal de primera instancia designado, acabada su actuación, envía todas las actas al dicasterio⁴. En el caso en que se quisiera presentar la apelación, ésta debe ser presentada dentro de un mes de la sentencia, actuando la Congregación como responsable de la segunda instancia⁵.

Para juzgar la apelación se constituye un Colegio de jueces normalmente tomados de entre los miembros de la Sesión Ordinaria o nombrados *ad casum* entre canonistas residentes en Roma⁶.

3. Cf. SST, art. 16.

4. Cf. SST, art. 26 § 1.

5. Cf. SST, art. 28.

6. Cf. SST, art. 9 § 1-3 y 20-21.

Una vez emitida la segunda sentencia, esta cierra el proceso pasando la cosa *in iudicatio*⁷, salvo que una de las partes interponga el recurso de *restitutio in integrum* dentro de los tres meses establecidos por el canon 1646. En este caso, se constituye un tercer tribunal que deberá juzgar sobre el recurso y el fundamento de la cuestión.

La vía administrativa del canon 1720, sigue el mismo camino de la cláusula ya indicada en el artículo 21 § 2 n°1. En el caso, sin embargo, en que se prevé la imposición de una pena perpetua, el Ordinario debe enviar toda la documentación con el pedido a la Doctrina de la Fe. El Congreso analiza el caso y decide si aceptar el pedido o no, indicando «si el decreto deba ser emanado por la Doctrina de la Fe o por el Ordinario *ex delegatio*». La decisión debe ser comunicada al reo quien tendrá, según el artículo 27 de *Sacramentorum Sanctitatis Tutela*, sesenta días útiles para presentar a la Feria IV (Sesión Ordinaria) su recurso.

Veamos el procedimiento actualmente en uso para el examen de los recursos:

1. Se comienza con un primer examen por la Sección Disciplinar (eventualmente por el Congreso), del recurso presentado para verificar la admisibilidad (tiempos de presentación, *fumus iuris* y otros elementos).
2. A continuación se presenta el pedido de las *animadversiones* al autor del decreto.
3. Un oficial de la Sección Disciplinar realiza una relación sintética del caso (*fattispecie*, hechos procesales canónicos y civiles, contenido del recurso, contenido de las animadversiones, formulación del dubio).
4. El Promotor de justicia formula sus observaciones.
5. Se determina un encargado y dos asesores y una fecha para el examen y decisión sobre el recurso.
6. Una vez examinado el recurso, la decisión pasa a los Padres de la Congregación, los cuales la examinan en la Sesión Ordinaria.
7. A continuación se presenta al Santo Padre las actas de la Sesión Ordinaria, para informarlo sobre la actuación del órgano en cuestión.
8. A continuación se comunica a los interesados la decisión sobre el recurso.

7. Cf. SST 28 § 1.

III. EL NUEVO COLEGIO DE JUECES

1. Síntesis del texto

El texto del *Rescriptum* comienza, como es usual, con una introducción que presenta sintéticamente el cuadro jurídico del nuevo Colegio, insertándolo en el contexto de los *delicta graviora* y de la estructura orgánica determinada por la *Pastor Bonus*.

En segundo lugar presenta la motivación que funda la necesidad de crear este nuevo Colegio de Jueces, lo cual implica también su finalidad: porque el número de causas que la FERIA IV debe examinar es elevado, es necesario agilizar el procedimiento.

A continuación el documento presenta la parte dispositiva. Se crea dentro de la Doctrina de la Fe un órgano colegial, formado por Cardenales y Obispos nombrados por el Papa entre los miembros de la FERIA IV o externos, el cual constituye una instancia de la Sesión Ordinaria, para resolver los recursos presentados contra decisiones de carácter administrativo.

El Colegio no cambia las competencias en materia penal de la Sesión Ordinaria y, de hecho, ésta la conserva para las apelaciones judiciales y para los recursos en los cuales el reo posee dignidad episcopal. Por otro lado, si se presentasen casos de particular complejidad, se podrían proponer a la FERIA IV pidiendo su intervención. En fin, el Colegio deberá informar a la Sesión Ordinaria de sus propias decisiones.

Indica, en el último punto, que el actuar del Colegio seguirá un especial Reglamento, el cual se debería crear inmediatamente.

2. Observaciones

De la lectura del texto se presentan algunos puntos que suscitan preguntas sobre las cuales queremos reflexionar y tratar de responder.

a) ¿Cuál es la naturaleza de este documento?

La primera lectura del documento no nos ofrece una visión clara de su naturaleza jurídica, porque sabemos que cuando hay un *Rescriptum ex audientia SS.mi* quiere decir que existe una decisión del Santo Padre dada al Cardenal Secretario de Estado, que ha sido puesta por escrito.

El canon 59 § 1 indica: «El rescripto es un acto administrativo que la competente autoridad ejecutiva emite por escrito, y que por su propia naturaleza concede un privilegio, una dispensa u otra gracia, a petición del interesado». Como se puede observar se trata de un modo de conceder una gracia, algo que el derecho no contempla pero que por disposición de la autoridad es “concedida”. Dado que el rescripto es la concesión de una gracia, supone que esta gracia ha sido pedida por un fiel que no tiene un derecho concedido por la ley. De aquí se sigue que se trata de un documento de carácter privado, es decir, dirigido a una persona o un pequeño grupo de personas (si no sería una ley particular) Obviamente este concepto no corresponde al documento que estamos examinando.

Además existen distintos precedentes en los cuales el Santo Padre interviene con un *rescriptum*, en general *ex audientia*. A veces se trata de verdaderas dispensas, como las facultades de la Doctrina de la Fe ampliadas en el 2003 para el tratamiento de los *delicta graviora*, para dispensar de los términos de la prescripción. Tampoco en este caso nos encontramos con un documento similar al que estamos analizando.

Evidentemente se trata de un documento de carácter dispositivo, disciplinar, que no parece una concesión, sino un acto que ordena una acción, como se lee en la introducción donde se indica que el Santo Padre «”ha decretado” lo que sigue». Por otro lado, cuando indica el modo de la promulgación, es expresamente dicho que se trata de un «decreto general ejecutivo». Se trata, por lo tanto, de un acto administrativo de carácter general, cuyo fin es determinar el modo de ejecución de una ley o un modo de urgir su cumplimiento (canon 31). De la misma definición del canon se deduce que estos actos esencialmente “dependen” de la ley que regulan o urgen obediencia. En este sentido el canon 33 § 1 dispone: « Los decretos generales ejecutorios, aunque se publiquen en directorios o documentos de otro nombre, no derogan las leyes, y sus prescripciones que sean contrarias a las leyes no tienen valor alguno».

Para emanar un decreto de este tipo evidentemente se debe tener potestad ejecutiva, por lo que es considerado un instrumento típico de los Dicasterios romanos⁸. En este caso, sin embargo, el documento tiene como autor al Santo Padre, aunque esté firmado por el Cardenal Secretario de Estado.

Para verificar esta afirmación nos preguntamos si verdaderamente el documento mantiene las facultades propias de la FERIA IV. Aparentemente si, dado que el número 3 indica que no modifica las competencias en materia (administrativa) como establece el artículo 27 de *Sacramentorum Sanctitatis Tutela*.

8. Así lo establece el *Reglamento General de la Curia Romana*, 125 § 1.

Debemos reconocer sin embargo, que el nuevo órgano goza de tal autonomía que lo vuelve prácticamente externo a la Sesión Ordinaria. De hecho existen razones para sostener el contrario, dado que el examen de todos los recursos administrativos de fieles no obispos, está reservado exclusivamente al Colegio. Del texto del número 4 resulta claro que la única manera para que un recurso pase a la Sesión Ordinaria, es que el mismo Colegio lo pida, lo cual confirma que la competencia es del Colegio y no de la FERIA IV. Si tenemos en cuenta el hecho que, como miembros del Colegio deben ser nombrados Obispos y Cardenales de entre los miembros de la Sesión Ordinaria o no, y que, aquellos que originariamente no son parte del dicasterio, desde su nombramiento forman parte de la Doctrina de la Fe, podemos decir que el Colegio posee la característica de ser una instancia de la FERIA IV.

Si la conclusión, no obstante cuanto hemos dicho, fuera que la FERIA IV pierde parte de sus competencias, entonces quiere decir que la verdadera naturaleza del Decreto ejecutivo en realidad es la de una verdadera ley que modificaría tanto *Pastor Bonus* como *Sacramentorum Sanctitatis Tutela*.

b) ¿Cuáles son las competencias del nuevo Colegio?

El Colegio, según los números 3 y 4 del *Rescriptum*, examina solo los recursos jerárquicos contra decretos administrativos, y solo aquellos en los cuales el reo no sea un Obispo. El recurso podrá ser presentado tanto por el reo condenado o por el Promotor de justicia de la Doctrina de la Fe contra la decisión absolutoria o condenatoria del Superior en primera instancia.

En consecuencia, no es competente para decidir en los casos que no son recursos, como son las denuncias directas a la Doctrina de la Fe. Tampoco quedan incluidas las causas en que el reo sea un Obispo

Dado que el número 3 indica que el Colegio pertenece a la Sesión Ordinaria y que esta posee también potestad judicial, ¿se podría decir, dado que la ley no lo prohíbe, que el Colegio posee la misma potestad? Ciertamente esta pregunta no tiene fundamento. Creo que esta interpretación no corresponde con la mente del Superior (el Romano Pontífice). Del texto citado queda claro que se trata de recursos administrativos. Cuando el Código habla de recurso, siempre lo indica como una vía administrativa. Además, el número 27 de *Sacramentorum Sanctitatis Tutela*, habla claramente de tales recursos. Por lo tanto, no creo que se pueda hacer tal transferencia sin ir contra el espíritu del *Rescriptum*.

c) ¿Cuál es la intención del documento?

En realidad lo que queremos es individuar la *mens legislatoris* al instituir este Colegio. Del texto, como hemos subrayado, surge el deseo de agilizar el tratamiento de los recursos presentados en casos de acusación de los no obispos. Ciertamente la FERIA IV, posee una gran cantidad de trabajo. Si tenemos en cuenta que las causas penales sometidas a la Sesión Ordinaria implican el empleo de personas y de tiempos enormes, existe el riesgo de que el mismo órgano deba sustraer las energías necesarias para ocuparse de las cuestiones doctrinales que es siempre la primera misión del dicasterio.

Es verdad que la Doctrina de la Fe posee una Sección Disciplinar que se ocupa de llevar adelante las causas, pero también es verdad que todos los recursos llegan a la Sesión Ordinaria para su decisión. Es verdad que en las reuniones de la FERIA IV hay siempre un oficial que presenta sintéticamente las causas a decidir, pero también es verdad los miembros de la FERIA no pueden leer enteramente las causas y que muchos de ellos no tienen la formación jurídica para hacerlo técnicamente. No tener en cuenta estas realidades puede ser en detrimento de las garantías del derecho del reo a la defensa.

Nos quedan sin embargo algunas preguntas. La primera es, dado que se quería aligerar el trabajo de la FERIA IV, ¿por qué no se han incluido entre las facultades del Colegio también las causas judiciales como hemos considerado? Actuando así se aligeraría verdaderamente el trabajo de la FERIA IV.

¿Cómo es que no se ha establecido como requisito que los miembros del Colegio sean *doctores en Derecho Canónico* como lo exige el artículo 10 de *Sacramentorum Sanctitatis Tutela*? Toda la actividad dirigida a la búsqueda de la verdad y la expresión de una decisión a través de una sentencia o decreto, exige una gran pericia, la cual, sin duda, se adquiere con los estudios y con la experiencia. En efecto, lo mismo se exige en la constitución de los tribunales diocesanos (o interdiocesanos) y los de la Santa Sede. Ciertamente hubiera sido el mejor modo de asegurar la tutela de los derechos de los fieles y garantía el derecho a la legítima defensa.

IV. EL REGLAMENTO

1. Trabajos de la Comisión

Como había sido previsto por el *Rescriptum ex Audientia SS.mi*, el Santo Padre el 20 de noviembre comunicaba a través de la Secretaría de Estado, el nombramiento de cinco miembros que deberían trabajar bajo la supervisión del

Cardenal Velasio De Paolis. Los nombramientos fueron completados cuando el 10 de enero el Secretario de Estado comunicaba al Prefecto de la Doctrina de la Fe los nombres de aquellos que compondrían el Colegio de jueces.

Los trabajos de la Comisión comenzaron el 9 de enero del 2015 en la sede de la Doctrina de la Fe. Después de una breve discusión sobre el método de trabajo se hizo una síntesis de las dudas a las cuales el texto del Reglamento debía responder. Algunas fueron:

1. ¿Cuál es el rol del Prefecto de la Congregación para Doctrina de la Fe dentro del Colegio?
2. ¿Se pueden imponer requisitos a los miembros del Colegio? Parecía oportuno privilegiar una cierta competencia canónica.
3. ¿En qué modo los recursos llegan al Colegio?
4. ¿En qué modo el Colegio pide las *animadversiones* al autor del decreto impugnado?
5. Modificando la praxis seguida hasta ahora, ¿era oportuno prever el derecho al recurrente de replicar a las *animadversiones* presentadas?
6. ¿Cuáles son las condiciones de operatividad del Colegio? ¿Actuará unitariamente o se optará por turnos de tres? ¿Cómo y quién establecerá dichos turnos?
7. ¿Cómo se tomarán las decisiones? ¿Por mayoría? ¿Cómo se resuelven los casos de duda?
8. ¿Se deben imponer tiempos ciertos para el examen de los recursos?

Con estas dudas para resolver se decidió nombrar un encargado que presentase un primer borrador de Reglamento para discutir en las siguientes reuniones. El grupo se encontró cinco veces y presentó, por mano del Cardenal De Paolis, el 3 de marzo de 2015, el texto del Reglamento a la Secretaría de Estado, terminando así los trabajos de la Comisión.

2. El texto del Reglamento

a) Introducción

La introducción del Reglamento nos ofrece algunos puntos de interés. En primer lugar responde a la duda sobre la competencia del Colegio. Resulta evidente que es limitada solo a las causas administrativas y, en estas, solo a las

decisiones sobre recursos, es decir, una “segunda instancia”. Estos recursos pueden ser presentados contra las decisiones de los Ordinarios o Superiores en las respectivas sedes o emitidas dentro de la Doctrina de la Fe cuando ésta avoca a sí una causa o cuando le es presentada directamente la denuncia.

Por otro lado, indica claramente que solo el Colegio es competente para decidir sobre estas causas, dado que indica que asume en parte la tarea que el *Motu proprio Sacramentorum Sanctitatis Tutela* confía a la Sesión Ordinaria. La alocución “en parte” se refiere a los recursos en que no están implicados Obispos que permanecen en manos de la Feria IV.

En fin, introduce la cuestión sobre los requisitos para ser parte del Colegio. En primer lugar los miembros deben ser Cardenales y Obispos nombrados por el Santo Padre y «distinguidos por la preparación y experiencia canónica y dogmática». No creo que sea indiferente afirmar que los miembros deban ser peritos en materia legal para garantizar no solo la defensa de los derechos de las víctimas sino también los derechos propios de los reos. El texto, además, no exige solo la preparación jurídica sino también dogmática, lo que nos hace entender que los candidatos deben una visión teológica adecuada para resolver los recursos con justicia y sentido eclesial.

El presente órgano es creado *ad experimentum* por un periodo de tres años, después de lo que podrá adecuarse a los problemas que la experiencia habrá presentado.

b) Parte dispositiva

La sección dispositiva se abre con dos artículos que se refieren a la relación entre el Colegio y la Feria IV:

Art. 1: El Colegio es una instancia con la cual se dota la Sesión Ordinaria (Feria IV) de la Congregación para la Doctrina de la Fe en el examen de los recursos ex Art. 27 del Motu proprio SST, sin que se modifiquen las competencias propias en materia y teniendo en cuenta que, el recurrente goce de la dignidad episcopal, su recurso será examinado de la Sesión Ordinaria.

Art. 2: Moderador del Colegio es el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Las discusiones sobre el borrador se centraron en dos puntos. El primero tocaba la sede de la Doctrina de la Fe como lugar de resolución de los procesos administrativos, sugiriendo que pudieran pasar a la Signatura Apostólica. A esta duda se respondió que la Doctrina de la Fe ha sido desde su creación, considerada

como tribunal y que la Signatura Apostólica no juzga sobre el mérito como sucede en estos casos. Un segundo problema tocaba el título con el cual era llamado el órgano creado, sugiriendo el título de “comisión” en lugar de Colegio. En efecto, en algunos proyectos del *Rescriptum* se utilizaba este nombre. Después de una breve discusión se vio que era mejor conservar el nombre de Colegio.

Detrás de esta cuestión se escondía el verdadero problema que, desde el inicio y hasta el documento final, se discutía: ¿Cuál es la relación entre el Colegio y la Sesión Ordinaria? En efecto, si se adoptaba el nombre de “Comisión” hubiera querido decir que dependía en todo de la Sesión Ordinaria, mientras que si se lo llamaba Colegio se entiende que tal órgano, no obstante su pertenencia a la Feria IV, goza de su autonomía e independencia. Esta afirmación queda claro teniendo en cuenta que el *Rescriptum* ha dejado intacta la cláusula, en el número 4, que la Feria IV no puede reservarse algunas causas, sino que es el Colegio quien puede proponerle algunas causas especialmente complejas.

En el mismo sentido el artículo 10 del Reglamento establece que si se presentase un caso particularmente difícil, el Colegio podría decidir enviarlo a la Feria IV. Del texto surge que no se trata de una obligación sino de una decisión tomada por el mismo Colegio y que tal decisión debe siempre ser tomada con mayoría absoluta entre al menos cinco miembros.

Parte de la discusión se centró en el contenido de la afirmación de que el Prefecto es el *moderador* del Colegio, la cual había aparecido recién en el segundo borrador del Reglamento. Evidentemente se trata de mantener el equilibrio entre la pertenencia a la Doctrina de la Fe y su legítima autonomía. Si bien toca al Prefecto, como cabeza del Dicasterio, seguir y dirigir el trabajo de todos los órganos que están sometidos a su jurisdicción, parece que en este caso, su dirección no podría ser aplicada a las decisiones de los turnos del Colegio. Esta fue la opinión de los consultores a lo largo de la discusión porque les pareció ser la intención del Santo Padre al instituir el Colegio. Una manera real de intervenir el Prefecto es el nombramiento de los oficiales que intervienen al servicio del Colegio⁹.

Tres son los artículos que tocan a la estructura del Colegio:

Art. 3: Si el Presidente del Colegio está impedido, actúa en su lugar el miembro sucesivo en la lista de miembros.

Art. 4: En el examen de los recursos de competencia del Colegio, el Promotor de justicia y los Oficiales de la Congregación para la Doctrina de la Fe desarrollan las tareas establecidas por los artículos siguientes. Según la necesidad y la

9. Cf. Artículos 4 y 7.

oportunidad, el Moderador puede nombrar a otros como Promotor de justicia ad casum.

Art. 7: Es tarea de la Sesión disciplinar de la Congregación para la Doctrina de la Fe preparar el fascículo con todos los documentos y actos relativos al recurso.

En la estructura que lleva adelante los recursos encontramos dos organismos que responde a las dos etapas del procedimiento. En primer lugar el grupo de oficiales que asisten al Colegio preparando todo el material que los miembros de los turnos deberán tener en mano; el Promotor de justicia será aquí la figura relevante.

En segundo lugar los miembros de los turnos. Sobre este punto hubo grandes cambios. Mientras en el primer borrador se indicaba que los turnos eran establecidos siguiendo el orden de ancianidad de los miembros, luego se decidió seguir una secuencia de turnos, preparada cuidadosamente por uno de los consultores, la cual habría acompañado el texto final indicando solo el reemplazo del Presidente en caso de estar impedido. La composición de los turnos surge de la lectura del canon 1609 § 1¹⁰, indicados en el artículo 8, que son dos normas que regulan la actividad judicial (no administrativa), e indican la presencia de un Presidente, de turnos de tres jueces y la modalidad de trabajo. Se debe hacer notar que la referencia a los turnos desapareció en la versión final, indicando que es el Colegio de Jueces en su totalidad el que decide.

Una vez presentada la estructura del Colegio y de los turnos encontramos tres artículos que exponen los detalles del procedimiento a seguir:

Art. 5: Los recursos deben ser presentados a la Congregación para la Doctrina de la Fe dentro del término perentorio de 60 días útiles desde la notificación del acto impugnado. El recurso debe determinar claramente el petitum y contener las motivaciones in iure e in facto sobre las que se basa.

Art. 6: El recurrente debe siempre servirse de un abogado, provisto de un especial mandato. Cuando no lo nombre, el abogado será designado por el Moderador ex officio.

Art. 8: El Colegio trata los recursos ex analogía según el can. 1609 del CIC y can. 1292 del CCEO. Recibido el fascículo, el Presidente invita al autor del acto impugnado a presentar sus observaciones al recurso y, sucesivamente determina un tiempo perentorio dentro del cual el abogado del recurrente puede presentar sus respuestas a tales observaciones. Vencidos los términos, invita al Promotor de justicia a escribir su voto pro rei veritate dentro de 20 días útiles.

10. El canon 1292 en el CCEO.

Coherentemente con lo dicho sobre la pertenencia a la Doctrina de la Fe, se establece en el artículo 5 que el recurso se presenta al Dicasterio y no al Colegio. El recurso contiene un requisito *sine qua non*: debe estar fundado en motivaciones de derecho y de hecho, de acuerdo con la ley universal, para evitar que los recurrentes vean rechazar un recurso por falta de fundamento y no tengan así tiempo para corregirlo y volverlo a presentar. En definitiva, se ha buscado evitar no solo un desperdicio de energía del tribunal sino también de tutelar la defensa del mismo reo.

Otro punto muy discutido y contrastado, ha sido la obligación de la presencia del abogado.

Un primer argumento contrario a tal presencia sostenía que, dado que el canon 1732 no prevé la presencia obligatoria del abogado, introduciendo esta obligatoriedad se estaría modificando la ley sobre la praxis de los recursos. La razón presentada era fundada. La norma no lo considera. Debemos reconocer sin embargo que los recursos administrativos no han sido pensados para irrogar penas perpetuas, censuras y la dimisión del estado clerical, es más lo prohíbe expresamente. Aplicar la dimisión por vía administrativa es una facultad obtenida del Romano Pontífice. Tal facultad resalta una cuestión importante. Pero, ¿cambiadas las reglas de juego del canon 1342 no convenía además ampliar las garantías para el acusado? Aferrarse a la formalidad de la ley sin tener en cuenta que se utiliza un medio pensado para una situación totalmente distinta, la de los “delitos menores” (porque prevén delitos menores, o menos graves), me parece que pueda dar lugar a injusticias.

Se debe tener en cuenta además, que esta diversidad haya sido introducido por un Reglamento y por una ley, depende de las declaraciones del *Rescriptum*, el cual confía en el n° 6 «las modalidades operativas del Colegio» a un Reglamento. La presencia del abogado, por tanto, se coloca más en el plano ejecutivo para que el Colegio decida mejor, y no sobre el plano legislativo. Entonces se ve que la presencia del abogado como un elemento de correcta aplicación del artículo 27 de *Sacramentorum Sanctitatis Tutela*.

Un segundo argumento contrario fue que esta obligación limitaría el derecho a la defensa porque el recurrente deberá hacer un gasto no indiferente que podría desanimarlo a defenderse. Es verdad, pero se debe tener en cuenta que se trata de un proceso que juzgará sobre toda su vida y podría comportar una pérdida no menos indiferente. Además, no se debe perder de vista que en el proceso judicial la presencia del abogado es obligatoria, por lo que, no se entiende por qué se permita el derecho a la asistencia jurídica en una vía y no en ambas.

Por otro lado, si para los procesos judiciales se ha dispuesto un elenco de abogados de oficio no se ve por qué no se pueda utilizar la misma lista en esta vía decisional. Es verdad que se trata de un gasto importante para el Dicasterio, pero esto es un problema distinto que el derecho a la defensa.

Además, si tenemos en cuenta que el recurso debe «determinar con claridad» el *petitum* y las razones *de iure et de facto* nos preguntamos cómo podrá hacerlo si la persona no goza de la pericia jurídica necesaria. Solo la presencia del abogado podría ayudar al cumplimiento de este requisito.

En relación al artículo 8 hay un punto importante para tener en cuenta. Por pedido de los miembros de la Comisión se ha determinado reconocer al reo la posibilidad de hablar después de quien ha emanado el Decreto, cosa que no era explícitamente reconocida hasta el momento. En efecto, este derecho es reconocido en el canon 1725. La razón de esta elección del Legislador de esta precedencia es que quien habla por último tiene una ventaja procesal importante, porque tendrá la visión de todo el material presentado precedentemente y, su visión será aquella que pesará más sobre quien deberá decidir.

A continuación, siguiendo el procedimiento de la Signatura Apostólica, se indica que el Promotor de justicia tiene la facultad de emitir su voto *pro rei veritate*.

Se ha discutido sobre la necesidad de determinar el modo de actuar del Colegio de Jueces en la decisión de las causas. Creo que con buen sentido, en la versión final se ha adoptado el procedimiento ya pensado por el canon 1609 que la vuelve clara.

Los últimos tres números determinan el procedimiento para la decisión.

Art. 9: El Colegio decide el recurso según el can. 1739 del CIC y del can. 1004 del CCEO.

Art. 10: Si el caso presenta particular dificultad, el Colegio puede decidir de enviarlo a la Sesión Ordinaria (Feria IV). Para la decisión del Colegio deben estar presentes al menos cinco miembros que se expresen en mayoría absoluta.

Art. 11: El ponente extiende el decreto, formulando brevemente las razones in iure e in facto de la decisión. El decreto es firmado por los miembros del Colegio presentes para la decisión. El presidente del Colegio informará oportunamente al Moderador que se ocupará de notificar del decreto a los interesados.

El único punto que resta para comentar es que se sugirió también que, después de la decisión del Colegio se dé lugar a la Sesión Ordinaria para que ésta pueda ejercer su control sobre las decisiones del Colegio. Dicha sugerencia, se dijo, se fundaba afirmando que si el *Rescriptum* dice que el Colegio es una instancia de la Sesión Ordinaria, esto quiere decir que es inferior y por lo tanto la Feria IV debería intervenir con la posibilidad de modificar el decreto del turno, antes de notificar a los interesados.

Esta solicitud fue rechazada totalmente porque complicaba el proceso e iría contra la finalidad que tenía el Romano Pontífice en el momento de la crea-

ción del órgano. Actuando según la sugerencia la decisión sería de la FERIA IV y no del Colegio y, de este modo, se desnaturalizaría su actuar. Creo que es claro que la *mens legislatoris* era la de crear un órgano casi independiente, ágil y preparado para decidir en estas cuestiones en defensa de los fieles. Resulta evidente que la Sesión Ordinaria no ha sido privada de sus competencias, sino simplemente es determinado un modo diverso para su ejercicio, en el cual, si hay algo diferente, es la posibilidad de que el Prefecto intervenga sobre la decisión de los turnos, incluso restando una instancia autónoma de juicio.

V. CONCLUSIONES

Al final de nuestra reflexión debemos tener en cuenta que el *Rescriptum ex audientia* y su Reglamento han recogido cuestionamientos que ya estaban presentes en el mundo canónico. No se trata de un documento perfecto y creo que al final del período *ad experimentum* la experiencia nos dirá lo que se deberá ajustar, especialmente en la relación con la FERIA IV. Pero quisiera subrayar algunos aspectos que me parecen importantes.

En primer lugar pienso que el *Rescriptum* ha sido un paso importante que el Santo Padre ha querido dar hacia la revisión del modo de proceder dentro de la Curia Romana.

Además, debo subrayar la responsabilidad de la Congregación para la Doctrina de la Fe, con su trabajo y esfuerzo, en el hacer que el derecho penal hoy sea una realidad en la Iglesia Universal. Pienso que sin su esfuerzo y trabajo, todas las leyes anteriores al 2000 habrían quedado en el papel. Esto es un deber afirmarlo.

No es menos obligatorio afirmar que pertenece a la Congregación la responsabilidad de asumir hoy lo que ella misma ha producido: una cierta madurez, una cierta experiencia en la aplicación de las normas penales. Asumir, en mi opinión, significa darse cuenta que el mundo canónico tienen una opinión fundada y sería sobre la aplicación del derecho penal que se debería hoy más que nunca escuchar. Con coraje, algunos oficiales de la Doctrina de la Fe han afrontado las cuestiones problemáticas del proceso que implican un diálogo con los canonistas, pero pienso que esto no baste.

En este sentido creo que el *Rescriptum* representa un primer cambio en este camino indicando que la aplicación del derecho exige una profunda formación técnica jurídica, no siempre presente en todos los miembros de la Sesión Ordinaria y, gracias al Reglamento, la introducción de elementos que vuelvan el proceso administrativo más garantístico para la víctima y para el reo.

Creo, como ya dije, que el proceso administrativo deba cambiar hacia un proceso judicial abreviado. No por nada tanto las líneas guías para la aplicación

de las facultades concedidas a la Congregación para el Clero y las mismas para la Congregación para la Evangelización de los Pueblos, como el Reglamento que no se ha publicado, son testimonios de la introducción de elementos típicos del proceso judicial aunque se mantenga el modo de actuar ágil típico del proceso administrativo.

**RESCRIPTO DEL SUMO PONTÍFICE FRANCISCO SOBRE
LA INSTITUCIÓN DE UN COLEGIO, DENTRO DE LA
CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE,
PARA EXAMINAR LOS RECURSOS ECLESIAÍSTICOS
DE LOS *DELICTA GRAVIORA*, II/II/2014**

RESCRIPTUM EX AUDIENCIA SS.MI

El Motu Proprio *Sacramentorum Sanctitatis Tutela* (SST) del 30 de abril de 2001, actualizado el 21 de mayo de 2010, precisa cuáles son los delitos reservados a la competencia de la Congregación para la Doctrina de la Fe (cf. art. 1-6), según el art. 52 de la Constitución Apostólica *Pastor Bonus*.

Al juzgar los delitos antes indicados, la Congregación para la Doctrina de la Fe, procede a través del proceso penal, judicial o administrativo (cf. art. 21 § 1 - 2, n° 1 SST), salvo la posibilidad de someter directamente la decisión al Sumo Pontífice en los casos gravísimos (cf. art. 21 § 2, n° 2 SST). Se sobreentiende, en relación a los delitos contra la fe, que la competencia en primera instancia es del Ordinario o del Jerarca (cf. art. 2 § 2 SST).

Con motivo del número de recursos y de la necesidad de garantizar un examen más rápido de los mismos, después de una profunda reflexión, en la Audiencia concedida al firmante Cardenal Secretario de Estado el 3 de noviembre de 2014, el Sumo Pontífice ha decretado cuanto sigue:

Art. 1. Es instituido dentro de la Congregación para la Doctrina de la fe un Colegio especial, formado por siete Cardenales u Obispos, que pueden ser tanto miembros del Dicasterio como externos al mismo;

Art. 2. El Presidente y los miembros de dicho Colegio serán nombrados por el Papa;

Art. 3. El Colegio es una instancia de la cual la Sesión Ordinaria (Feria IV) de la Congregación se provee para una mayor eficiencia en el examen de los recursos del art. 27 SST, sin que sean modificadas sus competencias en materia en lo establecido por el mismo art. 27 SST;

Art. 4. En el caso de que el reo ha sido honrado con la dignidad episcopal, su recurso será examinado por la Sesión Ordinaria, la cual podrá decidir también los casos particulares según el juicio del Papa. A ella podrán, además, ser enviados otros casos según el juicio del Colegio.

Art. 5. Será tarea del Colegio informar periódicamente de sus propias decisiones a la Sesión Ordinaria.

Art. 6. Un especial Reglamento interno determinará las modalidades operativas del Colegio.

El Santo Padre ha dispuesto que el presente decreto general ejecutivo sea promulgado mediante su publicación en *L'Osservatore Romano*, entrando en vigor el 11 de noviembre de 2014, y a continuación en el comentario oficial *Acta Apostolica Sedis*.

Ciudad del Vaticano, 3 de noviembre de 2014.

Pietro Card. PAROLIN
Secretario de Estado

REGLAMENTO DEL COLEGIO ESPECIAL¹¹ INSTITUIDO PARA EL EXAMEN DE LOS RECURSOS A LA SESIÓN ORDINARIA DE LA CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE

Con el *Rescriptum ex Audientia SS.mi* del 3 noviembre de 2014 ha sido instituido « dentro de la Congregación para la Doctrina de la fe un Colegio especial, formado por siete Cardenales u Obispos, que pueden ser tanto miembros como externos del Dicasterio» (Art. 1), para juzgar los recursos contra los actos administrativos singulares emitidos o aprobados por la Congregación en los casos de *Delicta graviora*, asumiendo en parte la tarea que el *Motu proprio* SST en el Art. 27 confía a la Sesión Ordinaria (*Feria IV*).

Los miembros de este Colegio, distinguidos por la preparación y experiencia canónica y dogmática, son nombrados por el Sumo Pontífice, al cual toca también el nombramiento del Presidente de dicho Colegio.

El presente Reglamento es aprobado *de mandato Summi Pontificis, ad triennium*, según el Art. 1 § 2 del Reglamento General de la Curia Romana.

Art. 1: El Colegio es una instancia con la cual se dota la Sesión Ordinaria (*Feria IV*) de la Congregación para la Doctrina de la Fe en el examen de los recursos ex Art. 27 del *Motu proprio* SST, sin que se modifiquen las competencias propias en materia y teniendo en cuenta que, el recurrente goce de la dignidad episcopal, su recurso será examinado de la Sesión Ordinaria.

Art. 2: Moderador del Colegio es el Prefecto de la Congregación para la Doctrina de la Fe.

Art. 3: Si el Presidente del Colegio está impedido, actúa en su lugar el miembro sucesivo en la lista de miembros.

Art. 4: En el examen de los recursos de competencia del Colegio, el Promotor de justicia y los Oficiales de la Congregación para la Doctrina de la Fe

11. El original dice *Collegio giudicante*, hemos traducido Colegio especial, tomado del *rescriptum*, aunque no sea la traducción literal, para ser fieles a la tarea del Colegio.

desarrollan las tareas establecidas por los artículos siguientes. Según la necesidad y la oportunidad, el Moderador puede nombrar a otros como Promotor de justicia *ad casum*.

Art. 5: Los recursos deben ser presentados a la Congregación para la Doctrina de la Fe dentro del término perentorio de 60 días útiles desde la notificación del acto impugnado. El recurso debe determinar claramente el *petitum* y contener las motivaciones *in iure e in facto* sobre las que se basa.

Art. 6: El recurrente debe siempre servirse de un abogado, provisto de un especial mandato. Cuando no lo nombre, el abogado será designado por el Moderador *ex officio*.

Art. 7: Es tarea de la Sesión disciplinar de la Congregación para la Doctrina de la Fe preparar el fascículo con todos los documentos y actos relativos al recurso.

Art. 8: El Colegio trata los recursos *ex analogía* según el can. 1609 del CIC y can. 1292 del CCEO. Recibido el fascículo, el Presidente invita al autor del acto impugnado a presentar sus observaciones al recurso y, sucesivamente determina un tiempo perentorio dentro del cual el abogado del recurrente puede presentar sus respuestas a tales observaciones. Vencidos los términos, invita al Promotor de justicia a escribir su voto *pro rei veritate* dentro de 20 días útiles.

Art. 9: El Colegio decide el recurso según el can. 1739 del CIC y del can. 1004 del CCEO.

Art. 10: Si el caso presenta particular dificultad, el Colegio puede decidir de enviarlo a la Sesión Ordinaria (*Feria IV*). Para la decisión del Colegio deben estar presentes al menos cinco miembros que se expresen en mayoría absoluta.

Art. 11: El ponente extiende el decreto, formulando brevemente las razones *in iure e in facto* de la decisión. El decreto es firmado por los miembros del Colegio presentes para la decisión. El presidente del Colegio informará oportunamente al Moderador que se ocupará de notificar del decreto a los interesados.

Ciudad del Vaticano, 12 de mayo 2015.

Pietro Card. Parolin
Secretario de Estado

COORDINACIÓN Y COMUNIÓN ENTRE JURISDICCIONES TERRITORIALES Y PERSONALES¹

MATÍAS EZEQUIEL BARUTTA

SUMARIO: I. Circunscripciones eclesiásticas y los principios de distribución de la jurisdicción. 1 Principio de territorialidad. 2 Principio de personalidad. II. Finalidad de la creación de estructuras personales. III. Los ordinariatos castrenses. IV. El principio de acumulación en los ordinariatos castrenses: Modelo para otras estructuras personales. V. Las circunscripciones cumulativas y su relación con las diferentes circunscripciones territoriales. VI. Conclusión.

RESUMEN: El autor en el presente artículo expone el desarrollo de las circunscripciones personales en la Iglesia a partir de su confrontación con las circunscripciones territoriales. En el medio de las relaciones entre unas y otras circunscripciones se encuentra el principio de acumulación. Este principio ayuda a una eficaz atención de los fieles y busca la armonía entre las diferentes circunscripciones teniendo en cuenta la naturaleza de cada una de ellas. Este análisis se realiza a partir de la experiencia de los ordinariatos castrenses, principalmente, y de los ordinariatos para antiguos anglicanos y de la Administración Apostólica de Campos (Brasil).

PALABRAS CLAVE: acumulación; comunión; circunscripciones eclesiásticas, diócesis.

ABSTRACT: the current article's author states the development of personal districts in the Church, since their comparison with territorial districts. Within the relationships between both of them we found the accumulation principle. This principle helps with an effective assistance to the faithful and searches harmony between both different districts, understanding each nature. This analysis is made mainly since the experience of military ordinariates, and ordinariates for anglicans entering into

1. Ponencia en el VII Coloquio Sudamericano, Buenos Aires 28/07/2016.

full communion with Catholic Church and those of the Apostolic Administration of Campos (Brasil).

KEY WORDS: *accumulation – communion – ecclesiastical districts - diocese*

I. CIRCUNSCRIPCIONES ECLESIASTICAS Y LOS PRINCIPIOS DE DISTRIBUCIÓN DE LA JURISDICCIÓN

Después de la renovación que el Concilio Vaticano II impuso en la eclesiológia, las Iglesias particulares son definidas a partir de los elementos personales contenidos en ellas, dejando de lado así el férreo territorialismo en el cual se constituían las diferentes Iglesias particulares a partir de Trento². En consonancia con ese texto conciliar, el canon 369 toma a la diócesis como modelo pleno de Iglesia particular a partir de la cual se estructuran análogamente los demás *coetus fidelium*³. Por eso el término Iglesia particular es un término teológico que designa de modo pleno a la diócesis y que se puede aplicar análogamente, o por equiparación o asimilación, a los demás *coetus fidelium* presentes en el derecho canónico⁴. En este sentido podemos tener presente cuáles serían los criterios esenciales para decir que una circunscripción eclesiástica es una iglesia particular:

La *portio populi Dei* con su propia autoridad jerárquica y el presbiterio;

Orgánicamente unida en el Espíritu Santo por la misma fe, los mismos sacramentos y el mismo régimen;

Con un fin que coincida con la misión universal de la Iglesia y no se reduzca a un fin particular;

Con un sistema de adscripción que, sobre la base del bautismo, se construya sobre criterios objetivos y no a partir del principio asociativo del libre y voluntario establecimiento de la condición de miembro⁵.

2. En este sentido dice el Decreto *Christus Dominus*, 11: “*Dioecesis est Populi Dei portio, quae Episcopo cum cooperatione presbyterii pascenda conceditur, ita ut, pastori suo adhaerens ab eoque per Evangelium et Eucharistiam in Spiritu Sancto congregata, Ecclesiam particularem constituat, in qua vere inest et operatur Una Sancta Catholica et Apostolica Christi Ecclesia*”.

3. Prefiero utilizar el término *coetus fidelium* en el sentido de reunión de fieles, agrupación, para diferenciar del término *portio Populi Dei* que hace referencia a la Iglesia particular, y por ende a la diócesis, como se ha dicho.

4. Cf. J. I. ARRIETA, *Chiesa particolare e circoscrizioni ecclesiastiche*, en *Ius ecclesiae* VI/1 (1994) 3-40.

5. Es Helmuth Pree quien expresa estos criterios. Traducción de Antonio Viana en *Derecho canónico territorial*, Navarra 2002, pág. 288. Aclaro que Pree no utiliza el término circunscripción eclesiástica pero me parece bueno conjugar esta terminología con lo dicho por este autor para aclarar después en un cuadro las diferentes circunscripciones, sean o no Iglesias particulares.

Por eso una serie de autores hablan del término “Circunscripción eclesiástica” como un término netamente jurídico y englobante de todas las diversas realidades de congregación de fieles (*coetus fidelium*), las cuales no todas son iglesias particulares⁶. Existen las circunscripciones eclesiásticas mayores, como centros de distribución del pueblo cristiano formado por pastores, clero y pueblo cristiano, y que puede estar delimitado de manera territorial o personal, si el criterio de atribución de la jurisdicción es el domicilio, según se lo entiende en el canon 102, o una determinación objetiva de la ley que hace depender la pertenencia de un fiel a una circunscripción por el rito, la lengua y una profesión como la militar⁷; o de la voluntad del fiel⁸, por el cual pasa a depender de una circunscripción con carácter personal⁹.

Para una mayor claridad delinearé en el cuadro de la página siguiente el panorama actual de las circunscripciones eclesiásticas en el Iglesia.

I.1 Principio de territorialidad

El principal criterio en el modo distribuir el pueblo en las diferentes circunscripciones eclesiásticas es el principio territorial.

Este principio comienza a asentarse paulatinamente con el Imperio Romano. En efecto, el emperador Diocleciano divide el imperio en cuatro prefecturas y doce diócesis, que a su vez estaban divididas en provincias. La Iglesia fue paulatinamente coincidiendo en la delimitación de sus jurisdicciones con las del Imperio. Podemos agregar a eso que el Concilio de Nicea, había prohibido que dos obispos residieran en la misma jurisdicción: ἵνα ὕη ἐν τῇ πόλει δύο ἐπίσκοποι ὄσιν¹⁰. Como así también, el mismo Concilio señalaba que los diáconos y presbíteros que se ausentaban de sus lugares debían regresar sin poder ser admitidos

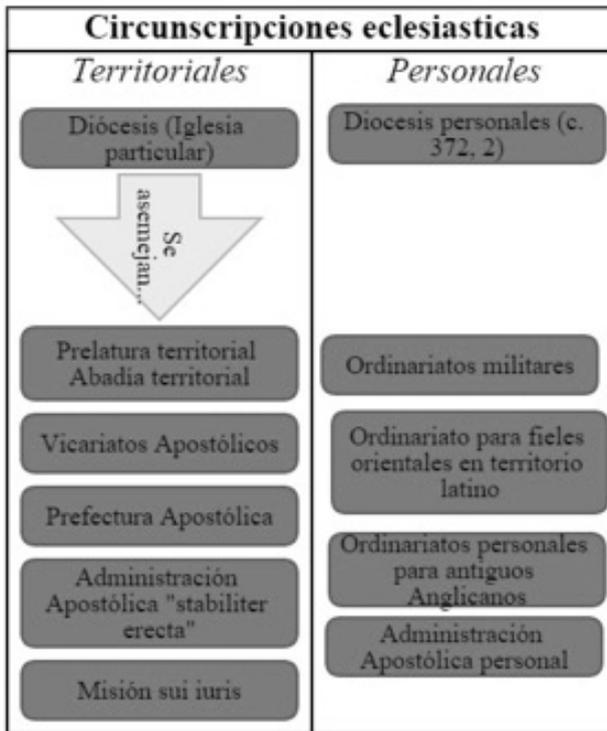
6. Cf. J. I. ARRIETA, *Chiesa particolare...*; J. HERVADA, *Pensieri di un canonista nell'ora presente*, Venezia 2007.

7. Es el caso de los Ordinariatos para militares.

8. Es el caso de uno de los factores de agregación eclesial de los nuevos ordinariatos para fieles provenientes del Anglicanismo o de la Administración Apostólica Personal San Juan Maria Vianney, presente en el territorio de la Diócesis de Campos, Brasil.

9. J. HERVADA, *Circoscrizioni ecclesiastiche o corporazioni ecclesiastiche fondamentali*, en *Pensieri di un canonista nell'ora presente*, Venezia 2007.

10. Nicea, canon 8: *Ne in civitate duo sint episcopi*.



en otro lugar¹¹ y que quien era ordenado por un obispo que no fuera el propio recibía la sanción de la invalidez de su ordenación¹².

Vemos, entonces, cómo los textos conciliares se empiezan a interesar por el tema a raíz de la intención de limitar las ordenaciones sacerdotales. Además hay que resaltar que los límites de las diversas divisiones civiles y eclesias no estaban bien definidos. Antonio Viana remarca que la creciente delimitación de las jurisdicciones no se daba tanto por respetar los límites, sino que buscaba respetar la progresiva conciencia de la potestad propia del obispo sobre las personas y cosas que le habían confiado a través de la consagración recibida y el encargo pastoral correspondiente¹³. Paralelamente las soluciones a los conflictos que iban surgiendo se resolvían en los mismos sínodos y concilios, teniendo soluciones

11. Nicea, canon 16.

12. Nicea, canon 9.

13. A. VIANA, *Derecho canónico territorial. Historia y doctrina del territorio diocesano*, Navarra 2002, pág. 24.

jurídicas cada vez más precisas. Esta toma de conciencia paulatina de la territorialidad que hacía dedicarse a cada obispo a su propia grey no iba en desmedro de las relaciones de comunión ni de la conciencia de pertenecer a un orden personal y sacramental más amplio, universal¹⁴.

Es en la Edad Media cuando se llega a establecer el principio de territorialidad, con la feudalización de la sociedad y especialmente en el Concilio Lateranense IV, que en su canon 9 llega a decir: *Tanquam unum corpus diversa capita, quasi monstrum*¹⁵. Trento, con su carácter de concilio que buscó reafirmar muchas instituciones más que crearlas, subrayó la necesidad de delimitar los límites diocesanos y de las parroquias para *qui suarum quisque ovium curam habeant, ut ordo ecclesiasticus non confundatur*¹⁶.

Este proceso se ahonda más con el establecimiento de los modernos estados nacionales, y casi sin variantes llega al Código de 1917, en donde se plasma el principio territorial que es fiel a una eclesiología imperante en la época¹⁷, y que ve a la Iglesia como sociedad perfecta, fruto del desarrollo de la teología post tridentina y del desarrollo del *Ius publicum ecclesiasticum*, los cuales acentuaron “los aspectos jurídicos, externos y societarios de la Iglesia, en detrimento de su dimensión espiritual, interna y comunitaria”¹⁸. Con esta óptica, el principio territorial era considerado un elemento intrínseco y que caracteriza a la Iglesia particular, puesto que ella era una porción territorial, confiada a un obispo. A esto podemos agregar que cada Iglesia particular generalmente llevaba el nombre de un territorio y la sede estaba en la ciudad más importante, en la que generalmente residía el obispo.

Este principio se utiliza para la determinación de la ley aplicable a los fieles, los cuales se deberán regir por la ley del domicilio. Pero también el principio funciona, como se dijo, para la delimitación de la circunscripción eclesiástica, y por ende, el ámbito donde su cabeza, el obispo, ejercerá su ministerio. Este principio territorial, según lo reflejado en el Código de 1917 es un punto de llegada de una evolución de una visión que solo consideraba la jerarquía y su relación con el territorio.

14. *Ibid.*, 47.

15. Cf. *Concilio de Letrán IV, canon 9* en ALBERIGO GIUSEPPE Y OTROS, *Conciliorum Oecumenicorum decreta*, Bologna 1991, pág. 239.

16. Cf. *Concilio de Trento, Sessio XIV, De reformatione, canon IX*, en ALBERIGO, *Conciliorum...*, pág. 717.

17. Del canon 216 § 1 emerge claro como primario el elemento territorial. En este sentido dice el texto: “*Territorium cuiuslibet dioecesis dividatur in distinctas partes territoriales...*”.

18. A. VIANA, *Derecho canónico territorial...*, pág. 259.

Ya entrado el siglo XX, el principio empieza a notar sus falencias. Los grandes desplazamientos y la alta movilidad de la sociedad¹⁹, la conformación de las grandes urbes, hacen que este principio empiece a encontrar excepciones. Ya el mismo canon 216, en su numeral 4, permitía la constitución de parroquias personales bajo indulto apostólico. Otros ejemplos son la constitución de capellanes para la atención de los inmigrantes en los Estados Unidos de América, como así también el trabajo en ambientes laborales descristianizados con la *Mission de France*, con una estructura de prelatura *nullius diocesis*, con un territorio exiguo como lo es el de la parroquia de la Abadía de Pontigny.

Es por eso que el Concilio Vaticano II dirige su mirada a una parte de la constitución de la Iglesia que había sido callada. Sin dejar de lado el elemento jerárquico, hace hincapié, con la noción de Pueblo de Dios, en el pueblo encomendado a la jerarquía, haciendo resaltar el elemento personal por sobre el territorial. Basta a este propósito leer el número 23 del Decreto *Christus Dominus* para entender lo que Hervada llama “Giro copernicano”²⁰.

A pesar de esto el principio territorial sigue siendo el principal en la Iglesia. Lo que ha hecho el Concilio Vaticano II es colocarlo en su recto lugar, como un elemento delimitador de la competencia, pero no esencial para la configuración como Iglesia particular, o como antaño con la diócesis. La mayoría de los canonistas actuales se inclinan por esta postura que se basa, en general, de un análisis del propio Concilio²¹, como del octavo principio para la reforma del Código de Derecho Canónico, como así también del mismo Código²². De la lectura del Principio número 8 para la reforma del código se desprende claramente esta intención al decir en su comienzo: *Quaestio ponitur de opportunitate vel minus conservandi exercitium iurisdictionis ecclesiasticae cum stricta praevalentia territorialitatis in ordinatione Ecclesiae*²³. El mismo principio dice que los fines

19. En este sentido podemos recordar las dos grandes guerras mundiales, como así también las grandes masas migratorias que de la vieja Europa, se abalanzaban hacia la prometedor América.

20. Cf. J. HERVADA, *Significado actual del principio de la territorialidad*, en *Vetera et nova. Cuestiones de Derecho canónico y afines (1958-2004)*, Pamplona 2005², pág. 738. También se publicó en *Fidelium Iura* 2 (1992) 221 – 239.

21. Baste como ejemplo citar CD 11 y 30; LG 28.

22. Canon 372.

23. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Principia quae codicis iuris canonici recognitionem dirigant*, Typis Polyglotis Vaticanis, MCMLXVII. El texto del principio 8 dice lo siguiente: “*DE ORDINATIONE TERRITORIALI IN ECCLESIA. 8. Quaestio ponitur de opportunitate vel minus conservandi exercitium iurisdictionis ecclesiasticae cum stricta praevalentia territorialitatis in ordinatione Ecclesiae. Ex documentis conciliaribus videtur deducendum principium: finem pastorem dioeceseos et bonum totius Ecclesiae catholicae claram et congruentem circumscriptionem territorialem exigere, ita ut, ex iure ordinario, uniuscuiusque dioecesis unitas*

pastorales de las diócesis y el bien de toda la Iglesia así lo exigen para que se vea mejor la organicidad del trabajo de las diferentes personas comprometidas con este fin y los diversos oficios, instituciones y otros miembros puedan estar también bien integrados en el cuerpo eclesial.

Esta prevalencia del principio territorial queda además plasmada en los trabajos de redacción del código. En efecto en la comisión plenaria de 1981, el cardenal Ratzinger expresa que el principio territorial debe ser defendido al momento de hablar de distinguir bien que es una Prelatura personal²⁴.

I.2 Principio de personalidad

La personalidad en el derecho puede referirse tanto al ámbito y al alcance de la aplicación de la ley, como también a un modo de organizar las diferentes comunidades eclesiales bajo la guía de un pastor y atribuyéndole a este un determinado *coetus fidelium* determinado por circunstancias especiales, las cuales deben estar debidamente identificadas y delimitadas. Nos interesa, para este trabajo,

organica in tuto ponatur quoad personas, officia, instituta ad instar corporis apte viventis. Videtur ex alia parte, ob exigentias moderni apostolatus, sive in ambitu alicuius nationis vel regionis sive intra ipsum territorium dioecesanum ampliori ratione sanciri posse et forsitan debere, saltern ex iure extraordinario in ipso Codice inscripto, unitates iurisdictionales ad peculiarem curam pastoralem destinatas, quarum exempla exstant plura in hodierna disciplina. Propugnata tandem futurum Codicem unitates iurisdictionales de quibus dictum est permittere posse non solum ex speciali apostolico indulto, sed etiam quae a competenti auctoritate territorii vel regionis constitutae fuerint secundum exigentias vel necessitates curae pastoralis Populi Dei. Cum quaestio aspectus diversos repraesentet, haec principia iuxta doctrinam Concilii Vaticani II proponi posse videntur. Ecclesiae particulares certocertius hodie definiri nequeunt partes territoriales in Ecclesia constitutae, sed, secundum praescriptum Decreti Christus Dominus, n. 11, singulae sunt « Populi Dei portio, quae Episcopo cum cooperatione presbyteri pascenda conceditur ... ». Cum tamen in determinanda Dei Populi portione, quae Ecclesiam particularem constituit, territorium quod christifideles inhabitant plerumque uti aptior haberi possit ratio, momentum servat territorium, non quidem uti elementum Ecclesiae particularis constitutum, sed uti elementum determinativum portionis Populi Dei, quae haec Ecclesia definitur: Quare, tamquam regula haberi potest hanc portionem Populi Dei determinari territorio, sed nihil impedit quominus, ubi utilitas id suadeat, aliae rationes, uti fidelium ritus vel natio etc., insimul saltern cum territorio, tamquam criteria communitatis fidelium determinantia admitti possint.

24. Dice en este sentido el Cardenal Ratzinger: “*Canones, qui hic in quaestione sunt, secundum nostram sententiam sicuti iacent accipi non possunt, non quasi exclusivatem quamdam principii territorialis defenderemus, sicut in libro dicitur, sed quia in hac structura ecclesiastica commiscetur et confunduntur quae propter suam intrinsecam differentiam sedulo distinguenda sunt*”. Cf. PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Acta et documenta Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Recognoscendo. Congregatio Plenaria. Diebus 20 – 29 octobris 1981 habita*, Typis Polyglotis Vaticanis, Città del Vaticano 1991, pág. 377.

esta última referencia, aunque no está mal hacer una breve descripción de cómo el ámbito de aplicación de la ley se da de manera personal.

Ya desde el Derecho Romano se conocen casos de estatutos personales para determinados grupos de personas, como por ejemplo los llamados *Municipium*. Pero también el derecho se aplicaba de manera personal, pues algunas categorías personales condicionaban la aplicación de tal o cual derecho. Es conocido por todos que el ser *cives Romanus* conllevaba en cualquier parte del Imperio, que se aplicará el Derecho Romano a esa persona. Así, nos encontramos con personas y grupos que tienen y se rigen por un peculiar derecho, que las sigue donde se encuentren.

Hallamos en la Edad Media la misma circunstancia, pero con la característica de que el proceso de feudalización y de fragmentación del poder secular, generó un sinnúmero de leyes personales, que en la práctica hicieron imposible la aplicación de un derecho homogéneo en un mismo territorio. En el siglo XIII, comienzan a aplicarse estatutos personales en las pequeñas ciudades-estado italianas, los cuales se aplicaban a todos los residentes en el territorio. Paulatinamente comienza a ordenarse el gran mosaico generado luego de la caída del Imperio Romano. Será Suárez quien dará una doctrina acerca de la necesidad que las leyes tengan carácter territorial²⁵. Aunque no fue seguido por muchos en su tiempo, las doctrinas de Suárez ven un desarrollo recién con la consolidación de los estados nacionales. Gradualmente se va dejando de lado el principio de personalidad en la ley hacia un principio territorial. Con lo dicho, no debemos pensar que ambos principios funcionaban de manera exclusiva. En este sentido Antonio Viana expresa que “la personalidad del derecho sólo puede entenderse en comparación con la territorialidad. Si el principio de territorialidad expresa las categorías de espacio, lugar y ámbito de realización de los actos y de convivencia estable, la personalidad contempla las características de los individuos y grupos con circunstancias especiales dentro del territorio”²⁶.

Si pasamos a considerar cómo funciona el principio de personalidad con respecto a la configuración de las diversas circunscripciones eclesiásticas, veremos que a pesar de la paulatina territorialización de las diversas circunscripciones eclesiásticas a lo largo de la historia, se encuentran casos de parroquias familiares, capellanes con facultades especiales, como así también la eclosión de las

25. F. SUAREZ, *De legibus*, III, 33, 12. Dice Suarez al respecto: “Unde consideratur alia differentia, quod lex fertur pro territorio; est enim ius civitatis, ut consideravit Bartolus seu lex territorio, ut dixit Panormitanus. Et ideo obligat personas quasi mediante loco, id est quatenus in tali loco versantur, ad eum modum quo interdictum locale ligat personam in tali loco”.

26. Cf. A. VIANA, *Personalidad [Principio de]*, en J. OTADUY - A. VIANA - J. SEDANO (dir.), *Diccionario General de Derecho Canónico*, Pamplona 2012, vol. VI, pág. 198.

diversas órdenes mendicantes en la Edad Media y las leyes y facultades otorgadas de manera personal a estos. Todos estos ejemplos muestran que siempre la Iglesia consideró leyes especiales para ciertos grupos de personas atendiendo a su peculiar modo o circunstancias de vida.

En la primera codificación, el principio territorial llega a su apogeo, como ya se ha dicho. Pero durante el pontificado de Pío XII comienza a verse la dificultad que traía el uso exclusivo del principio territorial para la delimitación de las circunscripciones eclesiásticas. Este último será quien instrumente una serie de iniciativas pastorales de carácter personal como por ejemplo la creación de los vicariatos castrenses por medio de la Instrucción *Solemne semper*²⁷; la pastoral de los migrantes con la Constitución Apostólica *Exsul Familia*²⁸; o el caso de la *Mission de France*.

La celebración del Concilio Vaticano II abre la posibilidad a que el principio de personalidad pueda ser utilizado en la creación de circunscripciones eclesiásticas sin que se vea disminuida la jurisdicción de los diferentes ordinarios que rigen estructuras con carácter territorial. Primero, por la apertura a considerar a las circunscripciones como comunidades, como ya se dijo; pero, además, en la consideración de que las diversas circunscripciones eclesiásticas de carácter personal pueden ser integradas en la pastoral ordinaria de las numerosas circunscripciones territoriales. En este último sentido, podemos ver cómo el Concilio presenta varias posibilidades al Obispo diocesano para la mejor atención de los fieles en el territorio de su diócesis. Así se menciona la posibilidad de crear oficios especiales para la atención de fieles según el rito o la lengua²⁹.

Al haberse promulgado el código, tanto la preeminencia del criterio territorial, como la posibilidad de crear estructuras personales, quedan plasmadas en el canon 372³⁰. Surge claro del canon que la regla para constituir una Iglesia particular es el territorio, por el cual se comprendan la totalidad de los fieles que habitan en ese territorio. Pero en el párrafo segundo, se abre la posibilidad de que sean creadas en base a criterios personales, como pueden ser el rito u otra

27. Cf. AAS 43 (1951) 562 – 566.

28. Cf. AAS 44 (1952) 649 – 704.

29. CD 23. En este sentido podemos mencionar las diferentes capellanías lingüísticas creadas en EEUU para atender la inmigración, o los exarcados y eparquías creadas fuera del territorio Patriarcal por la Congregación para las Iglesias Orientales para la atención de fieles de ritos orientales.

30. *Can. 372 — § 1. Pro regula habeatur ut portio populi Dei quae dioecesim aliamve Ecclesiam particularem constituat, certo territorio circumscribatur; ita ut omnes comprehendat fideles in territorio habitantes.*

§ 2. Attamen, ubi de iudicio supremae Ecclesiae auctoritatis, auditis Episcoporum conferentiis quarum interest, utilitas id suadeat, in eodem territorio erigi possunt Ecclesiae particulares ritu fidelium aliave simili ratione distinctae.

razón distinta. Así el territorio no circunscribe a los fieles, sino otra circunstancia y la potestad del oficio capital de la circunscripción se ejerce allí donde el fiel se encuentre.

Podemos enumerar una serie de características de estas circunscripciones personales. Estas me parecen esclarecedoras para poder reconocerlas en sus aspectos propios:

1. Son comunidades circunscriptas sobre un criterio personal, que está objetiva y directamente delimitado.
2. Son erigidas teniendo un parecer positivo para su erección de la conferencia Episcopal que le corresponde según el territorio.
3. Tienen un derecho propio estatutario o especial, que determine aspectos específicos de su estructura.
4. Administradas a través de funciones episcopales coparticipadas, pues necesitan de una peculiar relación con la jerarquía territorial.
5. Por lo tanto, necesitan de una coordinación con las jerarquías locales territoriales.
6. A pesar de estar circunscriptas por el criterio personal, necesitan de cierta delimitación territorial.
7. Gozan de una capacidad de autorganización interna.
8. Están sujetas al control jerárquico como cualquier circunscripción, como por ejemplo la visita *ad limina*³¹.

II. FINALIDAD DE LA CREACIÓN DE ESTRUCTURAS PERSONALES

En el análisis de las actas conciliares y en los mismos documentos conciliares podemos encontrar la intención que los Padres Conciliares tuvieron al fomentar la creación de estas estructuras personales. En efecto, en los trabajos de elaboración del decreto *Christus Dominus* vemos que el tema no estaba presente en los dos primeros esquemas, en los cuales estaba tratado todo el material que después sería el actual decreto³².

Es recién en el segundo esquema presentado en el año 1964 en donde aparece, en el capítulo tercero, la constitución de peculiares oficios y cooperación

31. Cf. J. I. ARRIETA, *Le circoscrizioni personali*, en *Fidelium Iura* 4 (1994) 207 – 243.

32. Cf. *Schema decreti de cura animarum* y *Schema decreti de episcopis ac de dioecesium regimine* (1963), en *Acta Synodalia...*, Vol III, pars 4, pág. 56.

entre obispos, entre los cuales se inserta, como un particular oficio el de los vicariatos castrenses. En la relación acerca de las razones que se tuvieron en cuenta para la elaboración de este esquema se expresa la finalidad de colaboración en el oficio pastoral del obispo territorial. En esta relación se dice que en la reelaboración de este punto pareció oportuno considerar el oficio de obispos con un ministerio particular a favor de varias Iglesias y ello por dos razones: primero “para que se les encargue la mutua colaboración de ellos con los obispos diocesanos y la concordia en el cuidado pastoral de las almas” y segundo “para expresar la necesidad y razones de definir el oficio de estos obispos con los obispos diocesanos en virtud del derecho común”³³. El arzobispo de Friburgo, en su relación sobre el tema expresa que son peculiares oficios dirigidos a grupos de hombres concretos y particulares, que pueden darse a nivel nacional, regional o interdiocesano. El mismo arzobispo menciona algunos casos particulares pero también deja abierta la posibilidad de que sean constituidos para cualquier obra pastoral. Y termina expresando que, en el caso del vicario castrense no solo debe ser considerado compañero eficaz del apostolado territorial, sino que él mismo debe ser portador de potestad episcopal ordinaria y a la vez participe del cuidado pastoral de los obispos diocesanos³⁴.

Por lo visto, es clara la mente de los Padres Conciliares de constituir estas estructuras y oficios para un determinado grupo de fieles o tareas específicas y como una manera de cooperar en la tarea de los mismos obispos.

Durante el Concilio todavía no se conocían muchas estructuras y oficios de esta naturaleza. El mismo Concilio permitió, junto con la consideración de estructuras personales, la mejor distribución del clero³⁵ y la creación de oficios

33. Cf. *Acta synodalia* vol. III, pars II, pág 56. El texto dice lo siguiente: “*Commissionis Patribus opportunum visum est in n. 40 quodammodo commemorare illorum Episcoporum munus, qui quamvis nec Auxiliares nec Coadiutores Episcoporum sint, pro pluribus tamen Ecclesiis ministerium peculiare magni momento exercent. Id vero fecerunt ob duplicem finem: nempe, primo, ut eorundem cum Episcopis dioecesanis collaborationem mutuatamque animorum in sollicitudine pastoralis conspirationem commendarent et, secundo, ut necessitatem exprimerent eorundem Episcoporum munus rationesque cum Episcopis dioecesanis iure communi definiendi. Peculiari modo in n. 41 de Vicariatibus Castrensibus fit sermo, quorum erectio in unaquaque natione commendatur quo aptius consulatur Spirituali militum curae, pro que sacerdotes vere idonei providendi sunt*”.

34. Cfr. *Acta Synodalia* vol. III, pars VI, pag. 201: “*Nomine Praelati munere interdiocesano fungentis veniunt: ii. Praesules qui vel ab Apostolica Sede vel a Conferentia Episcopali cuidam peculiari muneri aut peculiari hominum coetui praeficiuntur in ambitu interdiocesano sive regionali sive nationali [...] Id quidam etiam postulavere Patres, Vicarius Castrensis non tantum nostri apostolatus efficax socius aestimandus, sed et ipse Pastor ordinaria episcopali potestate praeditus, nostrae insomnis curae particeps, cui omnia adiumenta praestanda quae eius gravi muneri fructuose exercendo conferre possunt*”.

35. PO 10.

interdiocesanos³⁶, que se desarrollaran hasta el día de hoy numerosas iniciativas para una mejor atención de los fieles.

III. LOS ORDINARIATOS CASTRENSES

Llegados a este punto quisiéramos detenernos en la especial mención que se hace, en este sentido, sobre los vicariatos castrenses, o como hoy se los denomina, ordinariatos castrenses, luego de la Constitución Apostólica *Spirituali militum curae*.

Ellos son mencionados en *Christus Dominus* 43. Notemos que este número se encuentra en la tercera parte del decreto, el cual hace referencia a los obispos de las distintas diócesis que colaboran para el bien común. El mismo decreto señala que “desde los primeros siglos de la Iglesia los obispos, puestos al frente de las Iglesias particulares, movidos por la comunión de la caridad fraterna y por amor a la misión universal conferida a los Apóstoles aunaron sus fuerzas y voluntades para procurar el bien común y el de las Iglesias particulares”³⁷. Es la llamada *sollicitudo omnium Ecclesiarum* a la cual todos los obispos están llamados a desempeñar y por la cual la tarea a cada uno de ellos encomendada se ve aumentada al tener que considerar las diversas situaciones especiales de los fieles para que se pueda cumplir el derecho fundamental que todos los fieles tienen de “recibir de los Pastores sagrados la ayuda de los bienes espirituales de la Iglesia, principalmente la Palabra de Dios y los sacramentos”³⁸, o como dice el mismo Concilio “recibir abundantemente” esos auxilios³⁹. Esto nos hace pensar en que el mismo Concilio previó que los Pastores deben examinar bien las circunstancias de la vida de los fieles, pues no se trata de auxiliarlos con los medios esporádicamente, sino abundantemente, y más cuando las peculiares circunstancias de la vida y de la profesión de los fieles así lo exigen, como en este caso los integrantes de las fuerzas armadas y de seguridad.

Estas situaciones especiales hacen que *Christus Dominus* mencione la oportunidad de instituir los llamados vicariatos castrenses para “una atención especial el cuidado espiritual de los militares, por sus condiciones especiales de vida”. Estos vicariatos estarán a cargo de un vicario y de capellanes que “han de consagrarse enteramente a este difícil ministerio, de acuerdo con los obispos dio-

36. CD 42-43.

37. CD 36.

38. Canon 213.

39. LG 37.

cesanos”⁴⁰. En este sentido podemos decir que los vicariatos castrenses son instituciones transdiocesanas en el espíritu del Concilio, que surgen como respuesta de una pastoral especializada, y de la cual todos los obispos deben interesarse.

En 1986, Juan Pablo II promulga la *Spirituali militum curae*, con la cual legisla específicamente la pastoral castrense. Esta es la ley especial mencionada en el canon 569. Advertimos que en la Constitución no se hace mención del canon 372 y, en cambio, se cita *Christus Dominus* 43 y *Presbyterorum ordinis* 10. Con referencia a la incardinación de los presbíteros menciona que “*pueden establecerse algunos seminarios internacionales, diócesis peculiares o prelaturas personales y otras instituciones por el estilo, a las que puedan agregarse o incardinarse los presbíteros para el bien común de toda la Iglesia, según módulos que hay que determinar para cada caso, quedando siempre a salvo los derechos de los ordinarios del lugar*”. Teniendo en cuenta estas dos referencias al texto conciliar, y de la lectura del artículo I, § 1 de la *Spirituali militum curae* podemos afirmar que los ordinariatos militares son “*peculiares circunscripciones eclesiásticas regidas por estatutos propios «y que se asimilan jurídicamente a las diócesis»*”⁴¹. El mismo Viana explica que “*el adverbio subrayado expresa la distinción y simultáneamente la relación entre las diócesis (Iglesias particulares) y los ordinariatos militares. Se trata de una asimilación o equiparación jurídico-canónica, es decir, referida a la normativa sobre las diócesis que puede aplicarse también, dentro de ciertos límites, a los ordinariatos militares*”⁴². Entonces, en este espíritu, la asistencia espiritual para los integrantes de las Fuerzas Armadas y de Seguridad⁴³, se trata de una “*peculiaría opera pastoralia*”⁴⁴.

Viendo la equiparación que la *Spirituali militum curae* hace con las Iglesias particulares surge necesariamente la pregunta: ¿En qué se asimilan y en qué se diferencian? La misma constitución hace dos grandes equiparaciones. La primera es entre el ordinario castrense y los Obispos diocesanos. En efecto, el primero regularmente deberá ser investido con el orden episcopal y debe pertenecer a la conferencia Episcopal del país⁴⁵. La segunda equiparación es con respecto a los

40. CD 43.

41. A. VIANA, *Los ordinariatos militares en el contexto del decreto “Presbyterorum ordinis”*, N° 10, en *Ius canonicum* 28/56 (1988) 741.

42. *Ibid.*

43. Tal es el caso de la República Argentina, en donde el Obispado castrense atiende pastoralmente a las tres Fuerzas Armadas (Ejército, Armada y Fuerza Aérea) y a las dos fuerzas de seguridad de carácter armado y nacional (Gendarmería y Prefectura).

44. PO 10/b.

45. Cf. *Spirituali militum curae*, arts. II, § 1; y III.

capellanes, los cuales son equiparados con los párrocos⁴⁶. Además la estructura orgánica del ordinariato se asimila a las de las diócesis territoriales⁴⁷.

En cuanto a las diferencias todas estas surgen de una cláusula presente en el art. II, § 1, la cual dice: “*Ordinariatus militari, ut proprius, praeficitur Ordinarius dignitate episcopali pro norma insignitus, qui omnibus gaudet iuribus Episcoporum dioecesanorum eorundemque obligationibus tenetur, nisi aliud ex rei natura vel statutis particularibus constet*”. La frase “*nisi aliud ex rei natura vel statutis particularibus constet*” no sólo puede ser aplicada con respecto al ordinario, sino también a la equiparación de los capellanes con los párrocos. Esta limitación se da a partir de la diferencia en la naturaleza de la circunscripción castrense, o también porque así lo dictaminen los estatutos, los cuales muchas veces reflejan acuerdos o concordatos previos con la nación en cuestión.

Otra diferencia, y no menor, es la razón del apostolado. Acordémonos que nos encontramos en una circunscripción eclesiástica inspirada según *Christus Dominus* 43 y *Presbyterorum ordinis* 10, los cuales hablan de que estos ordinariatos son creados para una atención pastoral concreta y específica. Por lo tanto, es una misión complementaria, que debido a su especificidad y que las diócesis territoriales muchas veces no pueden proveer de manera conveniente, es atendida por una circunscripción peculiar.

Esta última particularidad hace que la plena inserción de estas estructuras en la pastoral ordinaria de una diócesis siempre deba ser cuidada especialmente. Razón por la cual la *Spirituali militum curae* pide que el ordinario castrense no sólo sea obispo, sino que pertenezca a la conferencia Episcopal del país, como así también en el art. 2, § 4 dice: “Entre el Ordinariato militar y las otras Iglesias particulares deberá darse un estrecho vínculo de comunión y una conjunción de esfuerzos en la acción pastoral”. En este sentido varios autores hablan de la existencia de circunscripciones principales y complementarias, las cuales deberán trabajar en comunión. Si hablamos de circunscripciones principales, nos referimos a aquellas circunscripciones que realizan la finalidad salvífica total de la Iglesia universal, en un ámbito territorial particular, o sea aquellas que son *portio Populi Dei*. No, así las que tienen una finalidad específica dentro de la finalidad salvífica general de la Iglesia universal. Estas últimas son las circunscripciones complementarias ejercen una pastoral especializada o peculiar, inserta en una cura de almas general. En este sentido dice Viana que “*el carácter complementario y especializado que reviste la actividad de los ordinariatos militares implica que estas figuras no excluyen ni sustituyen la organización territorial [...] la pastoral castrense redunde en beneficio de las diócesis territoriales, no sólo*

46. Cf. *Spirituali militum curae*, art. VII.

47. Por ejemplo disponiendo que tengan seminario propio y consejo presbital.

*porque los ordinariatos desarrollan tareas que completan el trabajo diocesano, sino también porque el populus del ordinariato es también pueblo diocesano*⁴⁸.

En este sentido cada fiel cristiano al ser bautizado se encuentra en lo que Arrieta llama *indeterminación jurídica del momento sacramental*⁴⁹. En efecto este autor desarrolla los criterios por los cuales un fiel queda ligado a una circunscripción eclesiástica. Comienza diciendo que la primera relación que se da entre el fiel y la Iglesia, es con la Iglesia universal, y es por medio de la recepción del sacramento del bautismo. Por este sacramento, queda ligado a la Iglesia universal, y por eso no se puede decir que el fiel tenga una relación directa con algún pastor. En un segundo paso lógico participan los factores de agregación territorial o personal, y estos ya no son de derecho divino, sino de derecho positivo. Estos sirven para:

- Delimitar las diversas comunidades de fieles.
- Determinar el ministerio y la potestad de los pastores.
- Con estos dos objetivos se cierra la relación pastores-clero-fieles, que es de elemento esencial en la constitución de la Iglesia.

Los factores determinativos de tipo personal son a los que recurre la Iglesia modernamente, pero siempre de forma subsidiaria. Son "*criteri abbastanza flessibili, che possono venir adoperati in maniere diverse, secondo le concrete necessità*"⁵⁰. Otros pueden ser la condición personal del fiel, la profesión militar u otra personal.

Estos criterios que determinan la relación de un fiel con una estructura eclesiástica deben buscar siempre la objetividad, o sea, que sea una circunstancia cierta y estable, con la que claramente un fiel pueda ser agregado a una de estas circunscripciones de tipo personal. Estas comunidades, que se configuran bajo este criterio, o son jurisdicciones autónomas de tipo episcopal, o estructuras pastorales intradiocesanas.

Estas estructuras jurisdiccionales se presentan como una nueva opción de circunscripciones pero que no modifican el vínculo precedente con el ordina-

48. A. VIANA, *Complementariedad y coordinación entre los ordinariatos militares y las diócesis territoriales*, en *Fidelium iura* 2 (1992) 264.

49. Cf. J. I. ARRIETA, *Fattori territoriale e personali di aggregazione ecclesiale*, en *Territorialità e personalità nel Diritto Canonico ed Ecclesiastico. Atti dell'XI congresso internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali*, Budapest 2002, pág. 393 – 425.

50. *Ibid*, 409.

rio del domicilio. En efecto primariamente hay una relación sacramental con la circunscripción territorial, que luego, por las circunstancias concretas, ciertas y estables determinadas por el Supremo Legislador, el fiel queda ligado a la nueva estructura de manera complementaria.

Esta opción es la manera por la cual, teniendo en cuenta las especiales circunstancias de la vida de estos fieles, se desarrolle un proyecto pastoral orgánico para este tipo de fieles, el cual se configura en torno a un Pastor, que ha recibido el oficio específico y que además cuenta con la cooperación de un presbiterio. Así estas comunidades que se forman de acuerdo con la tríada pastor – fieles - clero, son comunidades complementarias, o secundarias, como por ejemplo son, en nuestro caso, los ordinariatos militares. Estas comunidades no pierden relación con las circunscripciones territoriales, puesto que, como hemos visto, son comunidades que complementan, ayudan, a una pastoral específica, pero que no anula o supone además la pastoral ordinaria territorial. Un claro ejemplo de esto es la cláusula presente en *Presbyterorum ordinis* 10/b: *salvis semper iuribus Ordinariariorum locorum*.

En este sentido y para dar más claridad a la distinción entre una circunscripción y otra, Arrieta dice: *“In sintesi, da quanto stiamo vedendo, ritengo che si possa affermare che tutti questi fattori determinativi, territoriali o personali, sono sempre tecniche giuridiche scelte funzionalmente per motivi di opportunità. Quello veramente rilevante, invece, è il “momento” contestuale in cui detti fattori interagiscono. Quando intervengono a completamento di quella che abbiamo chiamato l’indeterminazione giuridica del momento sacramentale, servono a costituire il rapporto di autorità (di gerarchia) originario nella Chiesa, determinando l’appartenenza alla Chiesa in quanto tale: la comunità ecclesiale che in tale modo risulta individuata rappresenta, dal punto di vista teologico e canonico, una comunità primaria di appartenenza, vale a dire, una Chiesa particolare. Invece, se i fattori determinativi non si applicano a completamento dell’indeterminazione sacramentale, ma sono solo funzionali per soddisfare necessità pastorali individuate dall’autorità ecclesiale, il gruppo risultante sarà una comunità di ascrizione seconda, o –come dice Hervada- una circoscrizione complementare”*⁵¹.

También interviene aquí la idea de “pertenencia” a una circunscripción u otra. Este concepto es unívoco: se pertenece al grupo o no. Pero cuando se habla de comunidades complementarias y comunidades principales o territoriales cambia la perspectiva. En efecto, las comunidades complementarias tienen un concepto análogo con las comunidades primarias. En algo se parecen, pero en algo no. Por eso en este caso la idea de pertenencia puede ser aplicada, por analogía, a

51. *Ibid*, 412.

las dos realidades. La pertenencia secundaria de un fiel a una circunscripción es compatible con la pertenencia a una circunscripción primaria. Este concepto está relacionado con el concepto de “cumulación”, el cual veremos seguidamente.

Entre circunscripciones primarias y secundarias debe existir, por tanto, una coordinación y complementariedad que surge de la misma colegialidad episcopal, y que se difunde a todo el cuerpo de la Iglesia, desde las estructuras mayores, hasta las simples parroquias. Por eso termina diciendo Arrieta: “*La collaborazione collegiale che serve a superare il concorso orizzontale di giurisdizioni non può tuttavia ignorare le prerogative che corrispondono all’ autorità episcopale a cui primariamente è deferita la custodia della disciplina ecclesiale in un determinato territorio*”⁵².

IV. EL PRINCIPIO DE CUMULACIÓN EN LOS ORDINARIATOS CASTRENSES: MODELO PARA OTRAS ESTRUCTURAS PERSONALES.

Durante el Concilio todavía no se conocían muchas estructuras y oficios que tuvieran como naturaleza la potestad cumulativa. De hecho la primera vez que se utiliza con este nombre es en la Instrucción *Solemne semper* que crea la figura jurídica de los vicariatos castrenses. Este mismo tipo de potestad continua actualmente en los ordinariatos castrenses, legislados actualmente por la Constitución apostólica *Spirituali militum curae*.

Esta, con respecto a la potestad que ejerce el ordinario castrense, dice en su artículo IV que esta es: “*1° personalis, ita ut exerceatur erga personas ad Ordinariatum pertinentes, etiam si quandoque versentur extra fines nationis; 2° ordinaria, tum fori interni tum fori externi; 3° propria sed cumulativa cum iurisdictione Episcopi dioecesiani, nam personae ad Ordinariatum pertinentes esse pergunt fideles etiam illius Ecclesiae particularis cuius populi portionem ratione domicilii vel ritus efformant*”⁵³.

Es una potestad propia y esta es una de las novedades de la *Spirituali militum curae*. En efecto, históricamente esta jurisdicción se planteó a partir de la figura de la exención, a la manera de las órdenes y congregaciones religiosas. La misma Instrucción *Solemne Semper* configuraba la potestad de manera vicaria, pues era el mismo Romano Pontífice quien ejercía la cura pastoral castrense. Ahora la potestad del Ordinario castrense es comunicada directamente por el Romano Pontífice a éste, quien la ejerce de manera propia sobre aquellos súbditos

52. *Ibid*, 421.

53. Cf. *Spirituali militum curae*, art. IV.

a él encomendados, lo cual atribuye al oficio y a la comunidad que preside una mayor autonomía con respecto a la Sede Apostólica.

La potestad del Ordinario militar supone, además, la previa delimitación de los súbditos a quienes está dirigida su acción pastoral. Estos fieles resultan jurídicamente sometidos al ordinario castrense en virtud de circunstancias objetivamente delimitadas y especificadas, en este caso en la misma *Spirituali militum curae* y por lo que establezcan los propios estatutos⁵⁴. Por eso, esa potestad se dice personal, pues mira a una condición personal de los fieles a quienes se dirige la acción del Ordinario.

Pero la verdadera clave de todo el sistema de pastoral castrense está dado por la potestad cumulativa. ¿De qué se trata este tipo de jurisdicción? Al igual que Soler entendemos por jurisdicción cumulativa “la que tiene una estructura jurisdiccional transdiocesana –de carácter personal– sobre materias incluidas bajo la jurisdicción del Obispo diocesano, mejor dicho, sobre aspectos nucleares de la ordinaria *cura animarum*, de modo que no excluye la potestad de este sobre los fieles súbditos de esa estructura ni siquiera acerca de esas materias”⁵⁵.

A partir de la Instrucción *Solemne semper*, la institución de la cumulación empieza a tener carta de ciudadanía como una de las claves del ejercicio de la potestad del ordinario castrense⁵⁶. En efecto, si bien la Instrucción no usaba la expresión “jurisdicción cumulativa”, de su lectura no cabe duda de que estamos

54. *Spirituali militum curae*, art. X. El texto dice: “*Praeter alios qui in statutis, ad normam Art. I determinantur, ad Ordinariatum militare pertinent et sub eius iurisdictione inveniuntur: 1° Fideles qui sunt milites necnon alii qui copiis addicuntur, dummodo legibus civilibus pro iisdem latis astringantur; 2° qui eorumdem familiam constituunt, coniuges nempe ac liberi, illi etiam qui quamvis sui iuris, in eadem domo degunt; necnon propinqui ac famuli in eadem domo pariter degentes; 3° qui militaria instituta frequentant vel in militaribus nosocomiis, senum hospitiiis aliisve similibus locis degunt eorumve servitio addicuntur; 4° omnes utriusque sexus fideles sive alicui Instituto religioso adscripti sive non, qui munere stabili funguntur, sibi collato ab Ordinario militari aut de ipsius consensu*”. Y el Estatuto del Obispado castrense de Argentina especifica: “Art. 4. Jurisdicción: a) Pertenece al OCA, además del clero incardinado y agregado : 1. Todos los fieles militares y civiles que pertenecen a alguna de las Fuerzas Armadas o de Seguridad, y el personal de los Ministerios de quienes dependen; 2. Todos los miembros de sus familias, es decir, esposos e hijos, incluidos aquellos que, emancipados, vivan en la misma casa; así como los empleados domésticos que asimismo vivan en la casa. 3. Los que reciben o prestan servicios establemente en los institutos de formación y centros hospitalarios militares. 4. Todos los fieles de uno y otro sexo, pertenecientes o no a algún instituto de vida consagrada, que ejercen un oficio permanente confiado por el Ordinariato militar. 5. Los militares extranjeros presentes en el territorio nacional, que prestan servicios, mientras dure el mismo”.

55. C. SOLER, *Jurisdicción cumulativa*, en *Ius Canonicum* 28 (1988) 180.

56. En este sentido habla Carlos Soler, quien expresa que a partir de 1940 con la Instrucción *Solemne Semper* se puede hablar de una institucionalización de la cumulación.

frente a esa institución, la cual está expresamente mencionada en *Spirituali militum curae*⁵⁷. Como dice Viana, con esta institución se llega a la “definitiva superación de la exención canónica como principio regulador de las relaciones entre la cura castrense y la jurisdicción diocesana”⁵⁸.

En efecto, la jurisdicción castrense se estableció en el siglo XVI como una jurisdicción exenta de los ordinarios locales. El Romano Pontífice se reservaba la jurisdicción sobre los militares, los cuales quedaban exentos de la potestad del Ordinario del lugar. Pero dado los problemas que generó, el sistema se empezó a flexibilizar. En 1736 con el Breve *Quoniam in exercitibus*, se estableció la jurisdicción compartida para la asistencia a los matrimonios⁵⁹. Este fue el comienzo del desarrollo de la cumulación.

Paulatinamente se fue tomando conciencia, según Soler, de dos cosas: Primero que “la existencia de una estructura jurisdiccional sustraída a los ordinarios locales no exige ni lleva consigo la exención de los fieles súbditos de esa estructura” y, por otra parte “se advierte que tampoco hay motivos de orden práctico [...] para establecer esa exención”⁶⁰. Por eso, una de las finalidades para establecer una jurisdicción cumulativa es la pastoral. Con el Vaticano II, la Iglesia toda ha emprendido un camino de comprensión acerca de la posibilidad de la existencia de estructuras jurisdiccionales transdiocesanas, lo cual no implica que deban estar exentas, sino que mirando a los fines pastorales, y principalmente a los fieles y al desarrollo de su vida cristiana, sean complementarias de las jurisdicciones de los Ordinarios de lugar, y puedan atender específicamente ciertas situaciones especiales, tales como la vida militar⁶¹. Esto también fue expresado claramente en la Instrucción *Solemne semper*, al tratar sobre la jurisdicción del Vicario castrense. La misma Instrucción, en su artículo II *in fine*, sugiere un régimen de acuerdos entre los Ordinarios castrenses y los de lugar para solucionar posibles conflictos de jurisdicción⁶².

57. Cf. *Spirituali militum curae*, art. 4.

58. A. VIANA, *Territorialidad y personalidad...*, pág. 167.

59. P. ZAYDIN, *Colección de breves y rescriptos pontificios de la Jurisdicción Eclesiástica Castrense en España*, Vol. I, Madrid 1925, pág. 18.

60. C. SOLER, *Jurisdicción...*, 140.

61. Se desprende esto de la lectura de CD 23 y 43. Pero especialmente de PO 10/b, en donde se lee la frase “*salvis semper iuribus Ordinariorum locorum*”.

62. AAS 43 (1940) 562: “*Vicarii Castrensis iurisdictio non est exclusiva, ideoque personas, stationes ac loca militibus reservata (idest: militaria contubernia, navalia armamentaria, aëroportus, nosocomia militaria, etc.) ab Ordinarii loci potestate minime subtrahit: quae iurisdictio nullo modo exemptionem, nec munus cappellani militum a dioecesi excardinationem parit. Quibus tamen in locis Ordinarii locorum et parochi in subditos Vicariatus Castrensis potestatem tantum secunda-*

La potestad cumulativa en *Spirituali militum curae* afecta a tres artículos: el artículo IV, 3 en el que se establece la jurisdicción cumulativa⁶³; el artículo V, que determina los lugares donde se ejercerá la jurisdicción⁶⁴; y el artículo VII, que al hacer referencia a los capellanes castrenses, los equipara con los párrocos de manera cumulativa en los derechos y deberes⁶⁵.

De la lectura de estos podemos ver que los fieles no dejan de pertenecer a la diócesis territorial que les corresponde por el domicilio, aunque sean también fieles del ordinariato militar. Ahora bien, en los locales militares, estos están sometidos principalmente al ordinariato militar, y solo subsidiariamente al Ordinario de lugar, o sea, cuando falte el capellán militar. El mismo artículo V, aclara que el ordinario de lugar y los párrocos actúan por derecho propio en esos lugares. Y el artículo VII equipara a los capellanes con los párrocos. Se desprende de la lectura de los artículos que, el ejercicio de la potestad cumulativa no implica una actuación simultánea, sino un orden de actuación, siguiendo la lógica de las estructuras principales y las complementarias, de las cuales ya hemos hablado. Toda estructura complementaria viene a suplir y complementar una deficiencia de la estructura principal en la atención de un *coetus fidelium*. Por eso, en estos artículos citados se establece el orden de prioridades en la atención de los militares, según donde se hallen. Estas normas al decir de Viana “tienen un alcance coordinador”⁶⁶.

Dentro de todo este entramado de jurisdicciones, además debemos considerar el derecho de elección del fiel sobre qué jurisdicción quiera solicitar o requerir. Le Tourneau lo expresa de esta manera “*Cela nous permet de comprendre que le prince central de la juridiction cumulative est l’octroi d’un droit de libre choix aux fidèles concernés. Ce sont eux, en effet, qui, librement, décident d’avoir*

rio exerçant : necesse est proinde foedere quodam opera iungantur et concordia duce actiones et functiones agantur praesertim extra militum septa”.

63. Art. IV, 3º: “*propria sed cumulativa cum iurisdictione Episcopi dioecesaní, nam personae ad Ordinariatum pertinentes esse pergunt fideles etiam illius Ecclesiae particularis cuius populi portionem ratione domicilii vel ritus efformant”.*

64. Art. V: “*Stationes vero ac loca militibus reservata primo et principaliter subsunt iurisdictioni Ordinarii militaris; secundario autem iurisdictioni Episcopi dioecesaní, quoties scilicet Ordinarius militaris eiusve cappellani desint: quo in casu tum Episcopus dioecesanus tum parochus iure proprio agunt”.*

65. Art. VII: “*Intra ambitum sibi designatum et erga personas sibi commissas, sacerdotes qui in Ordinariatu cappellani nominantur parochorum iuribus gaudent et officiis tenentur, nisi ex rei natura vel statutis particularibus aliud constet, cumulative vero cum loci parochus, ad normam Art. IV”.*

66. A, VIANA, *Territorialidad...*, 171.

recours à la juridiction militaire plutôt qu'à la locale, et vice-versa"⁶⁷. Por eso el principio de la prioridad de la jurisdicción castrense en los lugares mencionados tiene, además, su excepción en este derecho fundamental del fiel. Ahora, en ciertos lugares si tiene el ordinario castrense jurisdicción exclusiva, como por ejemplo, la sede del propio ordinariato, la curia del ordinariato, la catedral castrense y el seminario, si este último ha sido erigido.

Por todo esto, comprobamos que la institución de la jurisdicción cumulativa "reclama en su ejercicio un profundo espíritu de servicio a la comunión entre la jerarquía eclesiástica militar y la jerarquía territorial"⁶⁸. Podemos complementar mejor lo dicho con la carta *Communione notio*, en la cual podemos leer: "La universalidad de la Iglesia, de una parte, comporta la más sólida unidad y, de otra, una pluralidad y una diversificación, que no obstaculizan la unidad, sino que le confieren en cambio el carácter de comunión". Esta pluralidad se refiere sea a la diversidad de ministerios, carismas, formas de vida y de apostolado dentro de cada Iglesia particular, sea a la diversidad de tradiciones litúrgicas y culturales entre las distintas Iglesias particulares. [...] Para una visión más completa de este aspecto de la comunión eclesial –unidad en la diversidad–, es necesario considerar que existen instituciones y comunidades establecidas por la Autoridad Apostólica para peculiares tareas pastorales. Estas, en cuanto tales, pertenecen a la Iglesia universal, aunque sus miembros son también miembros de las Iglesias particulares donde viven y trabajan. Tal pertenencia a las Iglesias particulares, con la flexibilidad que le es propia, tiene diversas expresiones jurídicas. Esto no solo no lesiona la unidad de la Iglesia particular fundada en el obispo, sino que por el contrario contribuye a dar a esta unidad la interior diversificación propia de la comunión"⁶⁹.

La potestad cumulativa que tuvo su comienzo en los ordinariatos castrenses fue modelo para otras circunscripciones de jurisdicción personal. En efecto vemos como usando o no el termino potestad cumulativa, ella está presente en la Administración apostólica personal san Juan Maria Vianney y en los Ordinariatos para antiguos anglicanos.

El 18 de enero de 2002 fue erigida por la Congregación para los obispos la Administración apostólica personal San Juan Maria Vianney en la Diócesis de Campos en Brasil. Esta circunscripción fue la solución que la Santa Sede implemento para solucionar el cisma que se había producido por un grupo numeroso de clérigos y laicos que habían adherido junto con su obispo, Mons. De Castro Ma-

67. D. LE TOURNEAU, *La juridiction cumulative de l'Ordinariat aux Armees*, en *Revue de Droit Canonique* 37 (1987) 195.

68. A. VIANA, *Territorialidad...*, 176.

69. Cf. AAS 85 (1993) 838 - 850. Números 15 y 16.

yer, a las teorías de Mons. Marcel Lefebvre. El decreto de erección de la Administración personal fue precedido por una carta de Juan Pablo II en la cual le anuncia al que sería su primer Administrador apostólico la erección de la Administración. En esa carta se expresa el Papa diciendo que la potestad sería cumulativa con la del ordinario de lugar⁷⁰. En el decreto de erección varias son las explicitaciones de este principio de acumulación. Al principio se explicitan las características de la potestad de la Administración que será personal, ordinaria y cumulativa⁷¹. Además se pide que los presbíteros y diáconos mantengan vínculos de unidad con el presbiterio diocesano⁷² y que el Administrador apostólico consulte al obispo de Campos sobre la oportunidad de crear parroquias personales como así también que los párrocos personales tienen potestad cumulativa con los párrocos territoriales⁷³. Por último, los laicos tienen un derecho de elección de pertenecer a la Administración personal, ya sea que vengan de pertenecer a la antigua Unión San Juan Maria Vianney o que sean bautizados en la administración⁷⁴.

Los ordinariatos para los fieles anglicanos que ingresan a la Iglesia Católica son otro de los ejemplos sobre la potestad cumulativa, pero con una particularidad: en todo el texto del motu proprio como de las normas complementarias no se usa nunca la palabra “cumulativa”, pero, si bien no aparece, no quiere decir esto que no estemos frente a una realidad de una circunscripción con ciertos rasgos de potestad cumulativa, ya que nos encontramos frente a circunscripciones de

70. Cf. AAS 94 (2002) 268. El texto pertinente dice: “*Hoc documento Unio canonice erigetur tamquam Administratio Apostolica personalis, quae erit immediate subiecta huic Sedi Apostolicae et habebit suum territorium in dioecesi Camposina. Agetur de iurisdictione cumulativa cum Ordinario loci*”.

71. Cf. AAS 94 (2002) 306. El texto dice: “*V. Potestas est: personalis, ita ut in personas exerceri possit quae Administrationis Apostolicae sunt participes; ordinaria, sive in foro externo sive interno; cumulativa, cum dioecesani Episcopi Camposini in Brasilia potestate, quandoquidem homines qui ad Administrationem Apostolicam pertinent sunt eodem tempore fideles Ecclesiae particularis Camposinae*”.

72. Cf. AAS 94 (2002) 306. “*Clerici omnibus ex rationibus ad clerum saecularem pertinent, ideo necessitudinem artae unitatis cum Presbyterio dioecesano Camposino colent*”.

73. Cf. AAS 94 (2002) 307. “*VIII § 1. Administrator Apostolicus ad iuris normam, atque Episcopo dioecesano Camposino rogato sententiam, erigere poterit paroecias personales, ut fidelibus Administrationis Apostolicae pastoralis praestetur cura. § 2. Presbyteri qui parochi nominantur iisdem iuribus officiisque fruuntur, quae ius commune praescribit, cumulative cum illis quae ad parochos territorii pertinent*”.

74. Cf. AAS 94 (2002) 307. “*IX § 1. Fideles laici, qui ad hoc usque tempus ad Unionem «Sancti Ioannis Mariae Vianney» pertinent, participes fiunt novae circumscriptionis ecclesiasticae. Qui, agnoscentes se cohaerere cum peculiaritatibus Administrationis Apostolicae personalis, poscent ut ad eam pertineant, suam voluntatem scripto patefacere debent, atque ii in aptum album sunt referendi, quod apud Administrationis Apostolicae sedem servari debet*”.

tipo personal presentes en territorios en donde ya hay circunscripciones de tipo territorial.

En efecto el artículo 5 de *Anglicanorum coetibus* expresa que la potestad se ejercita de manera conjunta con la del ordinario de lugar⁷⁵. Y las normas complementarias expresan en que materias se da este ejercicio conjunto de la potestad. Sin entrar en una materia en la cual hay diferentes posturas, me parece que de la lectura de los diferentes casos que se mencionan de actuación conjunta podemos decir que son todos casos de ejercicio de gobierno o de la *cura animarum* que podría traer problemas con las diócesis y parroquias territoriales. Y, por lo tanto, las normas complementarias buscan reglar esa actuación en esos casos mirando a un trabajo conjunto entre las dos circunscripciones eclesiales, y esto mirando a la mejor atención pastoral de estos fieles que provienen del anglicanismo, para que puedan conservar sus tradiciones, como así también para que no sean absorbidos por las circunscripciones territoriales. Para reforzar esta idea, la misma Constitución establece la potestad vicaria del Ordinario, como una manera de proteger la tarea pastoral de estos ordinarios.

Sobre lo anteriormente dicho baste citar dos ejemplos: por un lado, el artículo VIII de la constitución apostólica pide el parecer del obispo diocesano y el consentimiento de la Santa Sede para la erección de parroquias personales del ordinariato, como así también que debe haber una mutua ayuda pastoral entre los párrocos del ordinariato y los del lugar. Por otro lado, el otro ejemplo lo podemos ver en el artículo 8 § 1 y 2 de las normas complementarias en las cuales se dice que los presbíteros y diáconos del ordinariato pueden ser elegidos para pertenecer al consejo presbiteral o pastoral de la diócesis territorial⁷⁶. Además podemos ver que en la misma Constitución apostólica se hace referencia a la Constitución apostólica *Spirituali militum curae* cuando se habla de la equiparación jurídica a las diócesis⁷⁷.

Por eso, en el caso de los ordinarios para fieles venidos del anglicanismo, si bien no se puede hablar de una potestad cumulativa en estricto sentido, si podemos ver rasgos de este principio en muchas de sus disposiciones y que tienen como modelo la Constitución Apostólica *Spirituali militum curae*.

75. Cf. AAS 101 (2009) 988. “*Potestas una cum Ordinario loci coniunctim exercetur, in casibus a Normis Complementaribus praevisis*”.

76. Cf. *L'Osservatore Romano* (9-10/11/2009) pág. 7; edición semanal en inglés (11/11/2009) pág. 4.

77. Cf. nota 12 de *Anglicanorum coetibus*.

V. LAS CIRCUNSCRIPCIONES CUMULATIVAS Y SU RELACIÓN CON LAS DIFERENTES CIRCUNSCRIPCIONES TERRITORIALES.

El desarrollo anterior sobre el principio de acumulación en las circunscripciones analizadas nos sirve ahora para poder ampliar la visión y pasar a desarrollar las relaciones que estas circunscripciones deben emplear en relación con las diócesis territoriales.

Ya hemos aludido a la realidad original y primera de las diferentes diócesis territoriales, las cuales particularizan la actividad salvífica de la Iglesia Universal en un territorio concreto y delimitado. En medio de esa cura pastoral general, las circunscripciones cumulativas o con ciertas características de trabajo conjunto vienen a cumplir una especial tarea pastoral en la atención de determinados tipos de fieles.

La historia de la cura pastoral en estas circunscripciones nos ilumina para ver que en la relación entre estos y las diócesis territoriales no deben basarse ni en una independencia absoluta, ni en una subordinación servil. En efecto, no puede pensarse una circunscripción cumulativa que ejerza una jurisdicción exclusiva sobre los fieles a él encomendados, puesto que eso sería volver a la época de las exenciones. Además no puede pensarse un ordinariato subordinado a las diócesis territoriales porque pensar una subordinación haría que se desnaturalice la pastoral específica que viene a suplir y complementar la circunscripción complementaria en la pastoral ordinaria de una diócesis.

Por eso el trabajo entre los ordinariatos y las diócesis territoriales debe responder a una relación comunicativa e integradora de las diferentes pastorales, que en definitiva deben mirar todas al mismo sujeto: el fiel. Todas deben buscar el mismo objetivo: el encuentro con la persona de Jesucristo.

Del texto de la *Spirituali militum curae*, tomando esta constitución como modelo, podemos enumerar varios principios que miran a esta relación comunicativa e integradora. Estos son:

1. La determinación de los fieles sobre los cuales el ordinariato ejercerá su jurisdicción. Esta determinación se contiene genéricamente en la *Spirituali militum curae*, y se especifica en los estatutos particulares. También podemos hablar de la determinación de los lugares de atención exclusiva del ordinario castrense y de aquellos lugares en donde el Ordinario de lugar mantiene una atención pastoral en estado de latencia, y que se reactiva en la medida que la atención pastoral no se vea cumplida o que el mismo fiel lo disponga en su libertad, como ya lo hemos visto en apartados anteriores.
2. La potestad cumulativa del ordinario castrense, que genera una relación de diálogo y coordinación entre este y los ordinarios locales.

3. La consulta a las conferencias Episcopales previa a la erección de nuevos ordinariatos.
4. La pertenencia del Ordinario militar a la conferencia Episcopal de la nación donde el ordinariato tenga su sede.
5. La posibilidad de integrar clero agregado, que sin dejar de estar incardinado en su diócesis de origen, preste un servicio al ordinariato. Esta posibilidad además se amplía con la posibilidad de agregar clero religioso.
6. Las diferentes reglas sobre la dependencia jerárquica de los capellanes castrenses, los cuales en lo referente a la cura pastoral específica en los ambientes militares deberán seguir las directrices del Ordinario castrense. Pero además debe tenerse en cuenta que el Ordinario de lugar, sin poder entrometerse en la pastoral propia castrense, sí conserva una cierta potestad, especialmente en materia disciplinar, pues hay una obligación del ordinario de lugar de hacer urgir la observancia de la disciplina eclesiástica en su territorio⁷⁸. Además el clero castrense deberá observar las disposiciones generales del lugar relativas a la disciplina del clero, del culto y de las costumbres locales.
7. La regulación por medio de estatutos o acuerdos entre el Ordinario castrense y los Ordinarios de lugar sobre diversos aspectos en los que la pastoral ordinaria y castrense se entremezclen. Ejemplo de esto puede ser el uso de los lugares de culto y reglamentos para el clero agregado a la pastoral castrense, pero incardinado en la diócesis del lugar⁷⁹.

Todos estos puntos, tomados a partir de la *Spirituali militum curae* pueden verse reflejados, a veces con variantes, en los otros dos casos que hemos analizado como la Administración Apostólica personal San Juan María Vianney y los Ordinariatos para Anglicanos.

A mi modo de ver esta relación comunicativa e integradora debe responder a tres verbos que deben ser aplicados en sus relaciones: Delimitar, Complementar y Coordinar.

Con respecto al delimitar, es necesario establecer los límites de la potestad de los ordinarios sobre los fieles a él confiados de acuerdo con el criterio objetivo elegido para cada caso particular⁸⁰. Además es necesario delimitar los ámbitos donde ejercerá esa cura pastoral de modo exclusivo, y aquellos lugares donde la ejercerá de modo concurrente con el ordinario de lugar. Todas estas previsiones

78. Canon 392.

79. Cf. A. VIANA, *Territorialidad...*, pág. 293.

80. Como por ejemplo la profesión militar para los Ordinariatos castrenses.

se encuentran en los diferentes documentos que erigen y reglamentan las circunscripciones personales analizadas⁸¹.

La pastoral que se desarrolla en estas circunscripciones, como ya se dijo, no difiere en mucho de la pastoral ordinaria, sino en que el sujeto a quien está destinada presenta una serie de cualidades que hay que atender, como así también necesita poner el énfasis en ciertas materias que hacen al cuidado pastoral propio. Por eso el verbo “complementar” puede ser usado para manifestar que sobre la base de la pastoral ordinaria de la diócesis territorial, se complementa esta con una pastoral específica que mira a los fieles encomendadas especialmente bajo estas estructuras. Pondré un ejemplo que quizá sea gráfico. En muchos barrios militares se imparte catequesis a los militares, como así también a sus familiares. El catecismo utilizado podría ser el mismo de la diócesis territorial y complementar ese catecismo con lo propio de la pastoral castrense. Quizá en este mismo orden de ideas, muchas veces los plazos y los tiempos de la catequesis no serán los mismos atentos a la movilidad y a los tiempos más acotados que se encuentran en los regimientos y barrios militares.

En esta tarea de complementar, hace falta el último verbo: Coordinar. Claramente cuando tenemos dos sujetos diversos, se necesita ponerse de acuerdo en las materias comunes para que quede salvada la unidad de régimen eclesiástico. La Santa Sede, al erigir estas circunscripciones, aplica este principio de coordinación para delimitar bien los ámbitos de acción de las diversas circunscripciones personales. Esto garantiza los derechos de los ordinarios de lugar y de los mismos ordinarios personales. Esta coordinación, además, necesitará de instrumentos escritos en los cuales los diferentes ordinarios se pongan de acuerdo en materias comunes. Nada obsta a que éste tipo de acuerdos puedan surgir a instancias de la misma conferencia Episcopal, de la cual los Ordinarios personales son miembros, siempre y cuando todos los Obispos involucrados den su visto bueno.

Las circunscripciones eclesiásticas mencionadas, sean o no Iglesias particulares, gracias a esta realidad ya no son compartimentos estancos de atención exclusiva, sino que nos ayudan a mirar siempre hacia la Iglesia Universal, a partir de la cual todas las Iglesias particulares y las circunscripciones eclesiásticas que se equiparan a las primeras, deben mirar y reflejar en sus tareas pastorales. Esto es un misterio como bien lo refleja la Carta *Communio notio* de la Congregación para la Doctrina de la fe⁸², es un don que también necesita desarrollarse en una tarea conjunta para que la eclesialidad cada vez más refleje el rostro trinitario de nuestro Dios, que no quiso quedarse en la exclusividad de una sola persona, sino

81. Como por ejemplo para los ordinariatos castrenses esto se encuentra en *Spirituali militum curae*, arts. V y X.

82. Cf. CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Carta Communio notio*, 9.

abrirse a la misteriosa y fascinante tarea de ser tres personas, y en conjunto cada una trabajar para la santificación del hombre.

VI. CONCLUSIÓN.

El Concilio Vaticano II ha querido dar lugar en la vida y misión de la Iglesia a estructuras novedosas como las circunscripciones personales que hemos analizado. Como muchas instituciones que vieron la luz a partir del Concilio, el principio de cumulación y las circunscripciones de tipo personal han tenido un tiempo de gestación previo al Concilio. Todas estas instituciones siguen desarrollándose como lo hemos visto. Por eso nos pareció útil hacer este recorrido por los principios de territorialidad y de personalidad para poder entender mejor como debe establecerse una recta relación entre los dos tipos de circunscripciones.

En efecto creemos que el principio de cumulación y sus aplicaciones, sean que se den en toda su expresión, como en el caso de los ordinariatos castrenses, como que se den en ciertos puntos, como en el caso de los Ordinariatos para antiguos anglicanos o la Administración Apostólica de Campos, son la piedra angular para que la unidad de régimen, de sacramentos y de fe se de al interno de la Iglesia.

Se nota en la praxis de la Santa Sede un claro análisis de las circunstancias concretas a las cuales se debe dirigir la *sollicitudo omnium Ecclesiarum*, las cuales miran a la mejor atención de los fieles, buscando una armonía entre las diferentes estructuras eclesiales. Creemos que el uso del principio de cumulación y la creación de nuevas estructuras no se encuentra cerrado. En efecto, estas instituciones son el elemento para poder conjugar de forma armónica los diversos deberes y derechos de los fieles con la búsqueda de la unidad y una recta y oportuna atención pastoral de los fieles. Mucho quizá falte por recorrer. Pero mucho se ha hecho en este camino que busca seguir los pasos del Señor que nos dice “que sean uno como nosotros somos uno”⁸³.

83. Jn. 17, 22.

CONTINUIDAD Y NOVEDAD DE AMORIS LAETITIA EN LA PREPARACIÓN AL MATRIMONIO¹

MAURICIO LANDRA

SUMARIO: La preparación matrimonial antes de Familiaris Consortio. II- La preparación al matrimonio en Familiaris Consortio. III - La preparación al matrimonio antes de Amoris Laetitia. IV - La preparación al matrimonio en Amoris Laetitia. V- La preparación matrimonial luego de Amoris Laetitia.

RESUMEN: Este artículo desarrolla la preparación al matrimonio tanto en Familiaris Consortio como en Amoris Laetitia. El autor remarca la fidelidad de ambos textos a la Palabra de Dios. La novedad de Amoris Laetitia consiste en su interpretación del contexto actual que rodea a la familia, así como Familiaris Consortio supo interpretar satisfactoriamente su propio contexto.

PALABRAS CLAVE: Preparación al matrimonio – Familiaris Consortio – Amoris Laetitia

ABSTRACT: This article is about preparation to marriage both in Familiaris Consortio and in Amoris Laetitia. The author underlines that both are devoted the same to God's Word. The novelty of Amoris Laetitia is that it interprets the current context that surrounds families, the same way that Familiaris Consortio interpreted successfully its own context.

KEY WORDS: Preparation to marriage – Familiaris Consortio – Amoris Laetitia

I. LA PREPARACIÓN MATRIMONIAL ANTES DE FAMILIARIS CONSORTIO

La preparación al matrimonio comienza en la familia. Esta premisa sostiene toda preparación sacramental que, más allá de los métodos y las disposiciones jurídicas, fue, es y será el agente indispensable de toda pastoral familiar. Sin

1. Ponencia en el VII Coloquio Sudamericano, Buenos Aires 26/07/2016.

embargo, aunque *Familiaris Consortio* 38 y *Amoris Laeinita* 85 lo recuerden, debemos reconocer que no siempre se ha mencionado con esta elocuencia cuando se trata de la misma preparación al sacramento que une al varón y a la mujer.

Así reconocemos que no es mucho lo que se puede recoger sobre la preparación al matrimonio en los siglos previos a la codificación universal. Seguramente las fuentes bíblicas y patrísticas contienen y suponen el siempre valioso aporte de las propias familias, que incluye el respeto al *ius connubii* de un acto natural al cual el Fundador de la Iglesia le ha dado propiedades de sacramento².

Tertuliano se preguntaba: “¿cómo lograré exponer la felicidad de este matrimonio que la Iglesia favorece, que la ofrenda eucarística refuerza, que la bendición sella, que los ángeles anuncian y que el Padre ratifica? ¡Qué yugo el de los fieles unidos en una sola esperanza, en un solo propósito, en una sola observancia, en una sola servidumbre! Ambos son hermanos y los dos sirven juntos; no hay división ni en la carne ni en el espíritu. Al contrario son verdaderamente dos en una sola carne y donde la carne es única, único es el espíritu”³.

Grandeza y belleza que requieren preparación, la cual irá adquiriendo importancia de la mano de la configuración jurídica de sus propiedades, acompañada por las disposiciones de la Iglesia en cuanto a la forma canónica, los impedimentos impedientes o dirimientes sean estos de grado mayor o menor⁴. Pero poco o nada se dice de la preparación personal y de la pareja que emitirá el consentimiento matrimonial.

La legislación anterior al primer Código de Derecho Canónico establecía que, previamente al matrimonio, se averiguara si los novios poseían suficiente instrucción doctrinal. Por eso se prohibía casar a los esposos ignorantes, aunque expresamente dicha prohibición no podía establecerse como un nuevo y perpetuo impedimento. Será el Obispo y el párroco quienes debían alejar temporalmente a estos fieles hasta que adquirieran los rudimentos de la fe⁵.

En esta dirección seguirá el Código de 1917 con sus cánones 1018 a 1034 y la legislación posterior⁶. Tal vez una atención pastoral enfocada solamente en los conocimientos doctrinales que debían poseer y probar las personas, así

2. Cf. Gn. 2, 24, Mt. 19, 5; Ef. 5, 32s.; CONCILIO DE TRENTO, *Sessio XXIV*, can. 1.

3. Cf. TERTULIANO, *Ad uxorem*, II, VIII, 6 – 8. Citado en FC 13.

4. Cf. CIC 17, cáns. 1036; 1037 y 1042.

5. Cf. F. X. WERNZ, *Ius decretalium*, 4/1, Prati 1911, págs. 173 – 176; P. GASPARRI, *Tractatus canonicus de matrimonio* 1, París 1904³, págs. 107 – 157.

6. Si bien el capítulo comprende los cánones 1019 al 1034, nos parece oportuno incluir como parte de la preparación matrimonial al canon 1018: No deje el párroco de instruir prudentemente al pueblo acerca del sacramento del matrimonio y sus impedimentos.

como una especial atención en las investigaciones y al recurso de las proclamas matrimoniales para asegurar su validez y licitud. Podemos pensar que el acento estaba más en lograr una celebración jurídicamente correcta que en una preparación espiritual, no sólo para la celebración sino para toda la vida matrimonial. Habría una marcada centralidad en prepararse pero sólo para el acto fundacional del matrimonio, y no necesariamente para todo el consorcio de vida y amor que lo incluye.

Esto explicaba que el examen a los contrayentes se dirija a la ausencia de impedimentos, a la libertad del consentimiento y al suficiente conocimiento de la doctrina cristiana.

La legislación poscodicial, emitida por la entonces Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos, se concentrará en la recomendación de que previamente se reciban los sacramentos de la confirmación, penitencia y Eucaristía (cánones 1021 § 2 y 1033), y la adecuada instrucción en los aspectos fundamentales de la doctrina cristiana⁷. Una Respuesta de la Pontificia Comisión de Interpretación del Código determinará que la negativa de los novios a dicha instrucción no justificaba que sean apartados del matrimonio⁸.

De todos modos no había una determinación muy exacta de lo que significaba esta instrucción doctrinal. No había referencias a la metodología, duración, temas principales y anexos de su contenido, además de lo que significaba la preparación de los jóvenes a toda la vida cristiana. El primer Código de la Iglesia no determinaba taxativamente la formación doctrinal, sino que serán los directorios de pastoral sacramental quienes presenten su conformación jurídica.

Esta situación llegará al proceso de reforma canónica pidiendo una revisión de lo que resultaba ineficaz en las acciones prematrimoniales. Ya comenzaba a hablarse de catequesis, más que de doctrina cristiana, más de encuentros que de clases, más de una pastoral del noviazgo y no solamente prematrimonial⁹.

La reforma legislativa estará comprendida dentro de la revisión de todo el Código, la cual se sostendrá en el Concilio Ecuménico Vaticano II. Por esto hay

7. *Instrucción*, 4/07/1921, en AAS 13 (1921) 348 – 349, *Instrucción*, 29/06/1941, en AAS 33 (1941) 297 – 318.

8. *Respuesta*, 3/06/1918, en AAS 10 (1918) 345.

9. Serán ejemplos el *Directoire pour la pastorale des sacrements à l'usage du clergé*, de 1951 del Episcopado Francés, también J. DENIS, *Le droit sacramentaire dans le perspective du Directoire pour la Pastorale des Sacrements*, en *L'Année Canonique* 1 (1952) 51 – 63 y L. DE ECHEVERRÍA, *El matrimonio en el derecho Canónico particular posterior al Código*, Victoria 1955, págs. 313, 358 – 359, 409 – 411, todos citados por F. AZNAR GIL, *La preparación para el matrimonio: principio y normas canónica*, Salamanca 1986, pág. 51.

un reconocimiento de que numerosos textos conciliares serán la base textual de una nueva legislación.

Durante las sesiones del último Concilio se acumularon propuestas acerca de la preparación al matrimonio¹⁰. En ellas se destaca la idea de formular un documento específico sobre la preparación matrimonial poniendo énfasis no sólo en la validez y licitud, sino también con una orientación a que su celebración sea fructuosa. Es en el aula conciliar donde se empleará el concepto de remota, próxima e inmediata preparación matrimonial, todas comprendidas en una amplia acción pastoral que incluye la dimensión espiritual¹¹.

Esta insistencia de que los novios lleguen conscientes y que la celebración sea fructuosa también se plasma en el Ritual del Matrimonio de 1969 y será la base de la Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos de 1980¹². Precisamente esta Asamblea sinodal tuvo una influencia muy directa en el proceso redaccional del Código que sería promulgado en 1983. Mientras que en el *Schema* la preparación al matrimonio no tenía significativas diferencias con el Código de 1917, las siguientes revisiones sí tendrán un profundo cambio debido a la influencia del proceso sinodal que se estaba llevando en simultáneo¹³. Esta mutua interrelación canónico – sinodal dará como resultado los cánones 1063 al 1072 del Código promulgado dos años después.

No es de extrañar que el ordenamiento canónico conceda amplias facultades a la legislación particular de las Conferencias episcopales y a los Obispos diocesanos, en sintonía con los principios redaccionales de la Asamblea sinodal de 1967 (especialmente los principios 3°; 4° y 5°).

II. LA PREPARACIÓN AL MATRIMONIO EN FAMILIARIS CONSORTIO

En la Exhortación post sinodal se pueden leer muchos textos conciliares, especialmente de *Gaudium et Spes*, así como de la reciente experiencia sinodal sobre la tarea misionera que había regalado la Exhortación *Evangelii Nuntiandi*. Su diagnóstico sobre la familia iniciando “los ochenta” reconoce las dificultades en la educación, resaltando la falta de una verdadera y sana educación sexual en-

10. Cf. *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II apparando. Series I (Antepreparatoria. Appendix voluminis II. Pars II*. Vaticano 1961, págs. 136 -139.

11. *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, vol. III, per. Tertia, pars VIII*, Vaticano 1976, págs. 471 – 473; 483 – 485; 621 – 635; 652 – 670; 669 – 676; 1079 – 1178.

12. Cf. SCR; *Ordo celebrandi matimonium, Decretum* 19/03/1969, Vaticano 1972, pág. 8, n° 5.

13. Cf. *Communicationes* 3 (1971) 71 – 75; *Communicationes* 5 (1973) 71 – 72; *Communicationes* 9 (1977) 131 – 132. 137 – 146 y 377.

tendida como educación para y en el amor, que incluya la castidad y la fidelidad. Denuncia una mentalidad anticonceptiva, que incluye la esterilización y el aborto (al que *Familiaris Consortio* define como una plaga). Hay cercanía y continuidad con *Humanae Vitae*, citada en muchos de sus párrafos, expresando la preocupación por una mejor atención pastoral a la familia misma¹⁴.

Como en todos los temas familiares, también en la preparación al matrimonio, la Exhortación recuerda el objeto de la Iglesia misma: sostener, iluminar y ayudar a la familia. Se dirige a los jóvenes que están por emprender un camino hacia el matrimonio y la familia, con el fin de abrirles nuevos horizontes, ayudándoles a descubrir la belleza y la grandeza de la vocación al servicio de la vida.

En su mirada de la realidad menciona el aumento de nuevas uniones y de uniones de hecho, de matrimonios sin reconocimiento civil o solamente civil, así como de matrimonios sin fe y celebrados por otros motivos. Podemos reconocer que hace más de tres décadas ya existía una preocupación sinodal y pontificia que *Amoris Laetitia* continuará mostrando.

Cuando diagnostica, la Exhortación tiene una mirada profética, expresada en el primer título de su primera parte: Luces y sombras. Y ciertamente esta expresión acompañará otros diagnósticos de la realidad como ocurre con la mirada de los Obispos Latinoamericanos sobre la Evangelización en el continente americano en su documento de Puebla de 1979.

Familiaris Consortio propone superar la idea corrompida y egoísta de libertad que afecta las decisiones de los seglares¹⁵. Para esto hace falta un discernimiento evangélico, que se convierta en el ofrecimiento de una orientación. Un discernimiento de la fe, considerando culturas y situaciones, en donde será insustituible el aporte de los esposos y padres cristianos. Es un discernir signos de los tiempos que *Amoris Laetitia* retomará y profundizará.

Hay una reafirmación del sentido sobrenatural de la fe que no consiste sin embargo única y necesariamente en el consentimiento de los fieles¹⁶. La Iglesia, siguiendo a Cristo, busca la verdad que no siempre coincide con la opinión de la mayoría. Escucha la conciencia y no al poder, por eso defiende a los pobres y despreciados. Tal vez hoy, con un estilo literario diferente, se denominarían descartables y periferias existenciales.

14. El mismo Juan Pablo II explica esta preocupación cuando recuerda su iniciativa de crear un Pontificio Consejo para la Familia, que posteriormente será regulado en *Pastor Bonus*, 139 – 141.

15. Cf. LG 35 y FC 5. El magisterio subsiguiente reemplazará la expresión “seglares” por “laicos”.

16. Cf. LG 12.

Pero reafirma también la necesidad de un camino pedagógico de crecimiento¹⁷. Un camino de inculturación, que en América será profundizado como evangelización de la cultura en la cuarta asamblea del episcopado reunida en Santo Domingo.

Familiaris consortio no deja de reiterar que el matrimonio es vocación y mandamiento. Es Iglesia doméstica¹⁸. Es la escuela de humanidad más rica y completa. Como todo sacramento, el matrimonio es memorial, actualización y profecía, que exige fidelidad e indisolubilidad, expresándose en la fecundidad¹⁹.

Hay una mirada sobre la mujer que sigue luchando contra el machismo, que exige eliminar las ofensas y otras discriminaciones sobre esposas que no tienen hijos, viudas, separadas, divorciadas, madres solteras. Un mensaje que *Amoris Laetitia* repite cuando acepta un feminismo que no pretenda la uniformidad o la negación de la maternidad, en tiempos en donde también la virilidad parece cuestionada²⁰.

En la preparación al matrimonio se recuerda que entre los esposos se da un tipo muy especial de amistad personal. Figura que *Amoris Laetitia* 123 profundizará citando a Santo Tomás y su concepto de “máxima amistad”.

La voz profética de los padres sinodales, de la que Juan Pablo II se hace eco, posee un rechazo a que en las relaciones internacionales, la ayuda económica está condicionada a la promoción y al desarrollo de programas anticonceptivos, de esterilización y de aborto. La misma voz tiene Francisco cuando denuncia que hay programas internacionales que impulsan la equiparación de otras uniones con el matrimonio, incluso mediante la identidad de género²¹.

Hay una marcada continuidad cuando se aplica la llamada ley de gradualidad que no puede identificarse con la gradualidad de la ley²². Tal vez la Exhortación de 1980 sea más explícita en temas de moral sexual y el acceso a los sacramentos, para lo cual pide suscitar convicciones y ofrecer ayudas concretas, sobre todo en la paternidad responsable. Un pedido que *Amoris Laetitia* ampliará a todos los temas que inciden en la vida familiar.

Hay continuidad cuando se refiere a la importancia de una formación idónea y adecuada en los sacerdotes para toda la pastoral matrimonial. Singular im-

17. Cf. FC 9 y AL 122.

18. Cf. FC 21 siguiendo a LG 11 y AA 11.

19. Cf. FC 20 que sigue a HV 9.

20. Se puede comparar FC 24 con AL 173 y 176.

21. Cf. FC 30 y 46 con AL 56 y 251.

22. Cf. FC 34 y AL 295.

portancia tiene la unidad de juicios morales y pastorales de los sacerdotes, para que esta unidad no produzca ansiedad de conciencia²³.

La comunión y participación (muy usadas en tiempo de la redacción de *Familiaris consortio*) representan la pedagogía más concreta y eficaz en la familia.

En la Exhortación de Juan Pablo II la preparación al matrimonio se presenta como un itinerario de fe. Es una ocasión para que los novios vuelvan a descubrir y profundicen la fe recibida en el bautismo y alimentada en la educación cristiana. Así reconocen y reciben libremente la vocación a vivir y seguir a Cristo en el matrimonio. Profesión de fe, que Dios ha llamado a los esposos “al” matrimonio, y continua llamándolos “en el” matrimonio. Descubrir y aceptar el plan de Dios es constituirse en Iglesia doméstica²⁴.

Hay una invitación a ser valientes y pacientes en las dificultades en el ministerio de la evangelización, que a veces se encuentran en los mismos hijos. Recordando que la familia debe formar a los hombres al amor y practicarlo en todas las relaciones, abiertos al sentido comunitario y a toda la sociedad²⁵.

Cuando la preparación al matrimonio está en el contexto de una más amplia pastoral familiar, se cuenta con riquísimas iniciativas y esfuerzos que permiten acompañar a la familia en todos sus pasos y etapas. Igualmente se observa que hacen falta mejores y más intensos programas de preparación al matrimonio, que logren un proceso gradual y continuo.

El número 66 de la Exhortación aparece como el estandarte de la preparación al sacramento de vida y amor, pero por supuesto no agota el tema. Constituye una orientación hacia donde debe encaminarse la preparación que comienza mucho antes del solicitar el sacramento e incluso del noviazgo. Habla de una juiciosa pedagogía familiar, de un itinerario de fe y de un auténtico catecumenado.

Cuando se anima a definir a la preparación al matrimonio como una nueva catequesis, también presenta sus temas generales. Se detiene en explicar que una preparación inmediata se entiende a la de los últimos meses y semanas antes de la celebración, en donde adquiere importancia el examen prematrimonial exigido por el derecho canónico²⁶.

Se refiere al expediente prematrimonial que estaba siendo objeto de revisión junto con todo el Código vigente. Ya habíamos dicho que el *Schema de*

23. Cf. HV 28; FC 34 y lo dirá también AL 300 cuando recuerda el mensaje equivocado que puede dar algún sacerdote concediendo rápidas excepciones.

24. Cf. FC 51 – 53. Juan Pablo II recuerda aquí su discurso a los Obispos latinoamericanos reunidos en Puebla en 1979

25. Cf. FC 64.

26. Es la única mención textual al derecho canónico.

matrimonio, aunque no tenía significativos cambios, ya preveía la posibilidad de dispensar la realización del expediente no sólo en las situaciones de peligro de muerte, sino también en el caso de urgente celebración, aunque se optó por su supresión *eo quod occasionem praebere possunt multis abusibus*²⁷.

También en el *iter* redaccional canónico, simultáneo a *Familiaris Consortio*, se solicitó que se mencione la utilidad y necesidad del *processiculi* matrimonial, pero la respuesta fue que no se consideraba necesario, ya que bastaba con la expresión *exámen de los esposos*. Ejemplo del espíritu conciliar y la aplicación de los principios para la redacción del Código, las respuestas recibidas de los consultores obligaron a un cambio profundo: se remite a las Conferencias episcopales todo lo concerniente al expediente matrimonial y se simplifica el sistema de proclamas²⁸.

Por otra parte se mantenía la responsabilidad del párroco propio de cada parte para realizar el expediente. La Comisión redactora se opuso a la supresión del anterior canon 1023 ya que consideraba oportuno que rija en toda la Iglesia y no que lo determine cada Conferencia episcopal. Manteniendo que cada Obispo diocesano pueda disponer aún más esta norma, posteriormente se determinó que sea el Obispo y no la Conferencia episcopal, el que determine qué párroco hace el expediente²⁹.

Aplicando el principio de subsidiariedad, la Exhortación ofrece la base para elaborar un catecismo para las familias, así como directorios que cada Conferencia episcopal deberá preparar especificando contenidos, duración y metodología de los cursos de preparación. Todos equilibrados en lo doctrinal, pedagógico, legal y médico, con una profundización intelectual, y con una clara invitación a insertarse en la comunidad eclesial.

Juan Pablo II no ha querido que la eventual omisión de estos cursos sea un impedimento para la celebración del matrimonio (en continuidad con todo el Magisterio) pero recuerda que la ligera dispensa termina menospreciando el esfuerzo de toda la Iglesia.

El Romano Pontífice recuerda que la preparación litúrgica debe ser cuidadosa e inteligente, con participación activa de los contrayentes y de todos los presentes. Algo que muchas veces se ha minimizado: la liturgia del sacramento que pareciera sujeta más a modas y costumbres que a una verdadera acción de gracias en la que palabras y signos (forma y materia) reúnen los requisitos de la forma canónica. Hay una nueva visión en *Familiaris Consortio*: que los contrayentes

27. Cf. *Communicationes* 9 (1977) 142.

28. Cf. *Communicationes* 9 (1977) 140.

29. Cf. *Relatio* 1981, pág. 249.

celebren y descubran la riqueza de la participación litúrgica. Esta mirada se basa en *Sacrosanctum Concilium*, 59 que afirma que ya el pedido de un sacramento es un acto de fe, cuya recta intención será favorecida y sostenida por la gracia. Mirada que muchas veces se encuentra obnubilada en los propios novios, por las urgencias y compromisos sociales que los impulsaron al casamiento y que ahora puede agobiarlos en las instancias previas a la boda. Pero que no justifican que los novios no participen de la celebración de su propio matrimonio.

Esta catequesis prematrimonial no impide una postmatrimonial practicada por toda la comunidad cristiana. Serán los matrimonios jóvenes los que sepan recibir y valorar la ayuda discreta, delicada y valiente de otras parejas de muchos años de casados. Ellas no sólo recibirán sino que darán testimonio a los demás³⁰. Aquí se entiende más aún la expresión del Papa Benedicto XVI en el Encuentro Mundial de las Familias en Milán 2012 y citado en *Amoris Laetitia* 298, cuando reconoce que no existen recetas sencillas.

Cuando *Familiaris Consortio* trata los llamados casos difíciles, debemos leerlos como situaciones que también requieren preparación al matrimonio ya que muchos de ellos están en condiciones de solicitar el sacramento y aún no lo han hecho.

Se denomina situaciones irregulares a todas las que viven a modo matrimonial. Es interesante cuando el número 77 menciona algunas situaciones difíciles que reconozca que algunas no logran tener fácil contacto con la parroquia. Por eso son uniones que no han celebrado el sacramento porque no han podido solicitarlo, tal vez porque no saben cómo hacerlo o por los temores a una probable respuesta parroquial. Los consejos del número 81 son una clara invitación a acercarse a todas las situaciones con discreción y respeto, a iluminar pacientemente, corregir, testimoniar. Sobre todo adelantarse enseñando a los jóvenes sobre la fidelidad, sobre la libertad, a madurar espiritual y sobrenaturalmente.

También hay una atención especial y por ende una preparación concreta y razonable en los matrimonios mixtos.

Entre los números 80 y 84, la Exhortación menciona estas situaciones irregulares, pero no incluye a las uniones de hecho cuando se refiere al acceso a los sacramentos de la reconciliación y Eucaristía. También hay una dificultad terminológica cuando se refiere a casados y luego separados o cuando trata los divorcios (a los que también llama plaga), llegando a la expresión divorciados y vueltos a casar que ha sido motivo de múltiples estudios, incluso con el riesgo de

30. Cf. FC 69.

confundir el concepto de divorcio en el derecho canónico con el que le da algún derecho civil³¹.

No hay referencias explícitas al proceso declarativo de nulidad matrimonial, que por entonces era regido por el Código de 1917 y el Motu Proprio *Causas matrimoniales*³². Tampoco hay referencias explícitas a la sanación en la raíz, aunque si es clara la invitación a discernir y evitar ceremonias que confundirían a los fieles, así como la invitación a que todos participen de la fe y la vida eclesial, de tal modo que nadie se sienta sin familia.

III. LA PREPARACIÓN AL MATRIMONIO ANTES DE AMORIS LAETITIA

Recordando que la Exhortación de Juan Pablo II fue parte inspiradora en la revisión del Código, la preparación matrimonial tiene su dimensión legislativa sobre todo en los cánones 1063 a 1072 del Código de 1983. Pero estos textos se complementan con todo lo referente a las obligaciones de los padres y la educación cristiana (cánones 226; 793; 1136 y 1366).

El canon 1063 enumera los instrumentos para dicha preparación como son la predicación, la catequesis adecuada a los menores, jóvenes y adultos, e incluso con el uso de los medios de comunicación social. También recoge la importancia de la preparación personal, en su dimensión espiritual, litúrgica, catequética y canónica.

El Legislador más tarde destacará la importancia de todos los medios posibles por los que "...Los párrocos y los que colaboran con ellos en éste ámbito tienen el grave deber de no ceder a una visión meramente burocrática de las investigaciones prematrimoniales, de las que habla el canon 1067"³³. Juan Pablo II, años atrás lo decía sobre los cursos prematrimoniales y ahora lo dice sobre el expediente previo, al que también Benedicto XVI recordará su importancia afirmando que "...la dimensión canónica de la preparación al matrimonio quizás no sea un elemento de percepción inmediata. En efecto, por una parte se observa cómo en los cursos de preparación al matrimonio, las cuestiones canónicas ocupan un lugar muy modesto, si no insignificante, en cuanto que se tiende a pensar que los futuros esposos tienen un interés muy reducido en problemáticas reservadas a los especialistas. Por la otra, aunque a nadie se le escapa la necesidad de

31. Cf. M. LANDRA, *Divorciados vueltos a casar que correctamente reciben la comunión eucarística. Precisión terminológica para un mejor estudio de los desafíos pastorales sobre la familia en el contexto de la evangelización*, en Jornadas SADEC 2014 (2015) 197 – 212.

32. PABLO VI, *Causas matrimoniales*, 28/03/1971, en AAS 63 (1971) 441 – 446.

33. Cf. JUAN PABLO II, *Alocución a la Rota Romana*, 29/01/2004, en AAS 96 (2004) 348 – 352.

las actividades jurídicas que preceden al matrimonio, dirigidas a comprobar que “nada se opone a su celebración válida y lícita” (canon 1066), está difundida la mentalidad según la cual el examen de los esposos, las publicaciones matrimoniales y los demás medios oportunos para llevar a cabo las necesarias investigaciones prematrimoniales (canon 1067), entre los que se colocan los cursos de preparación al matrimonio, constituirían trámites de naturaleza exclusivamente formal. De hecho, se considera a menudo que, al admitir a las parejas al matrimonio, los pastores deberían proceder con largueza, estando en juego el derecho natural de las personas a casarse”³⁴.

El Código invita y los sucesores de Pedro lo recuerdan: el expediente matrimonial es una ocasión pastoral única –que se debe valorar con toda la seriedad y la atención que requiere– en la que, a través de un diálogo lleno de respeto y de cordialidad, el pastor intenta ayudar a la persona a ponerse seriamente ante la verdad sobre sí misma y sobre su propia vocación humana y cristiana al matrimonio. En este sentido, el diálogo, siempre llevado de forma separada con cada uno de los dos contrayentes –sin disminuir la conveniencia de otros coloquios con la pareja– requiere un clima de plena sinceridad, en el que se debería subrayar el hecho de que los propios contrayentes son los primeros interesados y los primeros obligados en conciencia a celebrar un matrimonio válido³⁵.

Ya habíamos resaltado que el Código concede una mayor importancia a la legislación complementaria de la Conferencia episcopal y del respectivo Obispo diocesano. A lo que debemos reconocer que el matrimonio es el sacramento que más legislación y disposiciones pastorales suscita. Así el canon 1067 es complementado por diversos directorios y disposiciones que incluyen los preparativos generales al matrimonio.

A partir del segundo Código de Derecho Canónico y acompañado por textos magisteriales, reconocemos que la preparación al matrimonio adquiere una importancia cada vez mayor en la pastoral de la Iglesia. Aunque muchas veces debemos lamentar las graves consecuencias de una preparación pobre o inexistente

34. Cf. BENEDICTO XVI, *Alocución a la Rota Romana*, 22/01/2012, en AAS 103 (2011) 108 – 113.

35. Cf. M. E. OLMOS ORTEGA, *Expediente matrimonial y preparación al matrimonio*, en AA. VV., *XIX Curso de derecho matrimonial y procesal canónico para profesionales del foro*, Salamanca 2009, págs. 293 – 343; M. E. OLMOS ORTEGA, *La tutela del matrimonio en el expediente matrimonial canónico*, en AA. VV. (J. OTADUY ed.), *Derecho Canónico en tiempos de cambio, Actas de las XXX jornadas de Actualidad Canónica*, Madrid 2011, 165 – 185.

descubierta cuando se analizan rupturas e incluso en el desarrollo del proceso de nulidad matrimonial³⁶.

Si bien el número 66 de *Familiaris Consortio* pedía que sean los Obispos reunidos en Conferencia quienes regulen la preparación al matrimonio, pedido que ahora tiene sus respectivos cánones, no será hasta 1996 cuando el Pontificio Consejo para la Familia presente el respectivo documento como un claro subsidio para que dichas Conferencias elaboren sus propios directorios buscando una orgánica propuesta que impulse y mejore la preparación matrimonial³⁷.

Sólo a modo de referencia podemos mencionar los aportes de la Conferencia Episcopal Argentina posteriores a este documento con su Directorio de Pastoral Familiar (1997); La buena noticia de la vida y el valor de la sexualidad (2000); su Directorio para la preparación del expediente matrimonial, (2002); Navega mar adentro (2003); Familia, comunión de amor, tarea de todos, (2003) y La familia, imagen del amor de Dios (2004) y Aportes para la pastoral familiar de la Iglesia en la Argentina (2009).

IV. LA PREPARACIÓN AL MATRIMONIO EN *AMORIS LAETITIA*

Lo primero que surge al comparar con la Asamblea del Sínodo de 1980, es el método empleado por el Papa Francisco. Estamos frente a un hecho inédito: una Asamblea extraordinaria como preparación de una Asamblea ordinaria. Si el autor de *Familiaris Consortio 2* reconoce que se basó en una larga lista de propuestas, esa cantidad no tiene comparación con las ofrecidas por los padres

36. Numerosos autores han estudiado la preparación matrimonial, entre los que destaco: F. AZNAR GIL, *La preparación del matrimonio y sus formalidades: régimen jurídico*, en AA. VV., *El matrimonio y su expresión canónica ante el III milenio, X congreso internacional de derecho canónico*, Pamplona 2000, págs. 615 – 640. E. P. ALFON, *Régimen jurídico de la preparación al Sacramento del Matrimonio. Disertación para doctorado*. La Plata 2009, A. CATTANEO, *Gli incontri di preparazione al matrimonio: importanza, difficoltà e spunti si soluzione*, en AA. VV., (J. KOWAL – J. LLOBELL coord.), *Iustitia et Iudicium, in onore di Antoni Stankiewicz*, Vol. I, Ciudad del Vaticano 2010, págs. 371 – 386; H. CAPPELLO, *La preparación inmediata para el matrimonio*, en AADC 17 (2011) 203 – 220; R. MEDINA, *La preparación para el matrimonio en la formación de la escuela secundaria católica*, en AA. VV., (M. LANDRA coord.), *Pius et Prudens, en honor a José Bonet Alcón*, Buenos Aires 20014, págs. 361 – 376; M. GAS AIXENDRI, *La familia en el nuevo contexto de evangelización. Implicaciones pastorales y canónicas*, en AADC 21 (2015) 133 – 158.

37. Cf. PONTIFICIO CONSEJO PARA LA FAMILIA, *Preparación al Sacramento del Matrimonio*, 13/05/1996, en EV/ 15 (1996) 481 – 503. También JUAN PABLO II, *Carta a las familias Gratissimum sane*, 2/02/1994, en AAS 86 (1994) 868 – 925.

sinodales de 2014 y 2015³⁸. El mismo tema y numerosas propuestas darán lugar a *Amoris Laetitia*, pero la riqueza de la experiencia sinodal indudablemente desborda cualquier documento.

Además de una estructura interna diferente, *Amoris Laetitia* utiliza otros giros, signos y ejemplos que destacan la riqueza y variedad de los aportes amalgamados para comunicar al hombre de fe que ya ha traspasado el primer cuarto del siglo veintiuno.

Para leer lo que se refiere a la preparación al matrimonio, la Exhortación comienza con un diagnóstico de la realidad, con sus complejos elementos y la manera en que repercuten en los jóvenes que soliciten el sacramento, e incluso en toda la vida de fe cristiana.

El contexto social también es distinto con respecto a *Familiaris Consortio*, ya que hay una mayor incidencia pastoral de ciertas leyes civiles que equiparan al matrimonio con otras uniones. Pero Francisco no duda en tener una mirada audaz cuando afirma que algunas de ellas tienen un analogado con el matrimonio cristiano, en donde también hay que considerar culturas, religiones y costumbre que valoran la generosidad, la responsabilidad y la estabilidad en el amor. Hay familias que esperan como semillas para madurar. Algunas de estas uniones están esperando caminos y oportunidades para llegar al matrimonio, allí donde sea posible³⁹.

Otra novedad que también refleja la globalización del tercer milenio, es que tanto las Asambleas sinodales como la misma Exhortación posterior, han sido objeto de debate permanente, en donde los medios de comunicación juegan un papel protagónico, muchas veces expresando el deseo de lo que la Iglesia debe hacer o decir sobre el tema conforme a la supuestas mayorías. Más que nunca, el mundo ha estado informado, incluso de lo que se decía y de quien lo decía en el aula sinodal y fuera de ella. El mismo texto reconoce que los debates, incluso entre los ministros de la Iglesia, van desde un deseo desenfrenado de cambiar todo sin suficiente reflexión o fundamentación, a la actitud de pretender resolver todo aplicando normativas generales o derivando conclusiones excesivas de algunas reflexiones teológicas⁴⁰.

Hay un paternal consejo del autor cuando nos pide no apurar ni saltar capítulos. El hecho de leerlo ya es un signo de misericordia y cercanía con la fa-

38. Prueba de esto son los 86 números de *Familiaris Consortio* y sus 183 notas, frente a los 395 números y 391 notas de *Amoris Laetitia*, que han hecho que el mismo texto reconozca que es extenso, cf. AL 5.

39. Cf. AL 77 – 79 que a su vez se apoyan en AG 11 y FC 9.

40. Cf. AL 2.

milia que nunca será un problema, sino una oportunidad⁴¹. Para lo cual ayudará la misma Palabra de Dios, que no posee tesis abstractas, sino que es una compañera de viaje de las familias que están en crisis, sufriendo y les ofrece consuelo⁴².

En numerosas oportunidades su novedad se apoya y complementa con *Familiaris Consortio*. Cuando afirma que el amor trinitario es familia (Juan Pablo II ya lo había dicho a los Obispos reunidos en Puebla). Cuando recuerda que estamos llamados a comprender el inagotable misterio del matrimonio y la familia con sus luces y sombras. Cuando reconoce que las estructuras sociales apoyan y contienen menos que antes a la familia y a toda vida afectiva. Proféticamente llega a decir que libertad y justicia mal entendidas puede convertir a los ciudadanos en clientes que sólo exigen prestaciones de servicio⁴³. Lo que podría pensarse de una parroquia como una estación de servicio – gasolinera, donde los fieles van a surtirse de algo que necesitan, pero no se quedan mucho tiempo. Como los novios que no siempre encuentran una acogida cristiana al solicitar el matrimonio.

El segundo capítulo presenta la realidad familiar y sus desafíos. Su diagnóstico incluye que el hombre le teme a la soledad y también a quedar “atrapado” en una relación que no permita el logro de las aspiraciones personales. Explica que la falta de constancia en las decisiones y la inestabilidad de todos los vínculos, hacen dudar si hay algo “para siempre”. Para describir la cultura de lo provisorio, compara las relaciones afectivas que muchas veces se parecen a las redes sociales en donde el me gusta, el aceptar al otro como amigo o desconectarse de ese vínculo hacen que una persona era y ahora ya fue⁴⁴.

Con elocuencia profética Francisco dirá que no podemos callar que el matrimonio es importante, que no se pasó de moda, aunque pueda alguno sentirse afectado por un sentimiento de inferioridad o de discriminación⁴⁵. Aunque tampoco sirva imponernos por la fuerza de la autoridad o de la elocuencia, en un mundo que sigue escuchando con más atención al testigo antes que al maestro.

Responsable y generosamente pide hacer un esfuerzo y una renovación (en los métodos, ardor y expresiones, para recordar el Magisterio de Juan Pablo II con respecto al quinto centenario de la Evangelización de América). También a tener autocrítica: a veces no hemos sido humildes y realistas, hemos tratado mal

41. Cf. AL 7.

42. Cf. AL 22.

43. Cf. AL 33.

44. Cf. AL 39 y 193.

45. Cf. AL 35.

a los demás y reconocer que algunas acciones pastorales sólo han sido a la defensiva, haciendo que hoy nos lamentemos de lo que tal vez provocamos⁴⁶.

De esa saludable reacción de autocrítica, por la cual todos debemos sentirnos interpelados, Francisco cita que incluso en la preparación al matrimonio hemos puesto demasiado el acento en el fin procreativo del matrimonio y menos en el fin unitivo en el amor. Más en cuestiones doctrinales, bioéticas y morales, y menos motivaciones a la apertura a la gracia. Pensábamos que ya preparábamos a los novios para ser esposos y familias, tal vez olvidando que el camino de la vida es dinámico y no estático o acabado. El sucesor de Pedro reconoce, en nombre de todos, que no hemos hecho un buen acompañamiento, con una buena adaptación de horarios, lenguajes e inquietudes para novios y recién casados. Si la gente experimenta la acción de la gracia en la reconciliación y la Eucaristía, busca y agradece un mejor acompañamiento y reconoce que es importante para crecer en la vida de fe, así como otras veces hay familias que han sido abandonadas a su suerte (una apreciación que incluye a los novios que han experimentado la falta de acompañamiento en su preparación matrimonial).

Amoris Laetitia 40 recuerda la necesidad de formar las conciencias, pero no sustituirlas, así como reconoce que hay jóvenes privados de oportunidades: se pospone el matrimonio por razones económicas, laborales, de estudio. Al no verlo como opción, por cuestiones ideológicas que desvalorizan como un papel o libreta lo que en realidad es un compromiso mutuo, también por temores infundados o no a equivocarse, a sufrir, a repetir historias, a no ser libres e independientes, a rechazar la hipocresía de quien contrae matrimonio. Para cambiar esto es necesario encontrar palabras y signos, motivaciones y testimonios que lleguen a lo más profundo de los jóvenes para que sean generosos, comprometidos y valientes hasta aceptar el desafío.

En medio del texto, Francisco pregunta quien se ocupa hoy de los matrimonios, de su formación, su preparación, de estimular sus propiedades y dones, de fortalecerlos en la estabilidad. Tal vez sea una denuncia de que en muchos casos, solamente es la Iglesia la que hace algo por ellos⁴⁷. Afirmará que la capacidad de amar y enseñar a hacerlo es propio de la familia y que una familia herida igualmente puede crecer gracias al amor. Su mirada no admite desgastarse en lamentos autodefensivos, sino de despertarnos a una creatividad misionera⁴⁸.

46. Cf. AL 36.

47. Cf. AL 52 y 53.

48. Para ello, en nota 49, cita a los Obispos Colombianos: "...la esperanza traducida en sueños proféticos, acciones transformadoras e imaginación de la caridad."

La continuidad del mensaje es una continuidad conciliar. La familia es una vocación que requiere discernimiento, preparación a modo de catecumenado permanente y por ende un acompañamiento que puede descubrir un amor débil o enfermo que no podrá comprometerse, así como también convertirlo en un amor sólido, fortalecido con el don de la gracia que lo eleve y permita entregar hasta el futuro a la persona amada. Es el amor detallado en el capítulo cuarto con un excelente repaso bíblico que incluye dimensión misteriosa del mismo⁴⁹.

Amoris Laetitia les habla a los jóvenes en general: si el amor se institucionaliza no se perjudica, porque este se encauza, se establece y crece en serio. Es verdad que el amor es mucho más que un acto externo, incluso que una forma canónica, pero todo muestra la configuración social y cristiana del compromiso de dos hacia afuera de ellos superando el individualismo adolescente. Cuando dice que una mera asociación espontánea de gratificación mutua sería una privatización del matrimonio mismo, no queda mucho lugar para avalar las uniones de hecho o mera convivencias.

Vuelve a preguntar si el matrimonio está pasado de moda, cuando vemos también que hay modas que incluyen al matrimonio, en las que se está más pendiente del evento social, la fiesta posterior o el viaje de bodas. Por eso recuerda que el matrimonio persiste porque su esencia es el amor que obliga a ser decididos y generosos. No apurarlo pero tampoco indefinidamente postergarlo. Es convertir dos caminos en uno solo. Es un escribir con mayúsculas y derecho aunque el hombre siga siendo un torcido renglón.

El Papa reitera muchas expresiones que ya ha utilizado en sus saludos dominicales. El valor de usar cotidianamente las palabras permiso, gracias y perdón, junto con otros consejos que expresan la transformación del amor de un modo novedoso, elocuente y sincero⁵⁰.

Al repasar todas las etapas y edades de las personas y por ende del vínculo matrimonial, novedosamente incluye la tristeza, el dolor y muerte. Este repaso será base de una actualización de toda preparación matrimonial, como del acompañamiento posterior, recordando junto con los Obispos chilenos de que no existen familias perfectas, pero hay familias que todos los días luchan con sus límites, desafíos, creciendo juntos⁵¹.

49. Es bueno recordar, en este coloquio de graduados, que Francisco ha citado a un graduado de la Gregoriana que afirma: que uno solo con una sola se unan para siempre, aunque haya dificultades y aunque no puedan tener hijos, realmente es sostenido por un misterio, cf. San Roberto Belarmino citado en AL 124.

50. Cf. AL 163.

51. Cf. nota 137 de AL.

En la preparación al sacramento, la relación padres e hijos debe basarse en el diálogo, pero también observa que hay familias que deben dejar ir a sus hijos hacia el matrimonio y por ende a otro hogar. El Papa habla de una familia grande, en donde el matrimonio desafía una nueva manera de ser hijos⁵².

En la propuesta de nuevos caminos pastorales, el sujeto principal seguirá siendo la misma familia y la Iglesia que predica sobre la familia muchas veces será signo de contradicción. Pero insiste en que la novedad no está en presentar una nueva normativa sino de proponer valores que hoy son necesarios tener⁵³.

Hace una advertencia en no absolutizar las ayudas meramente humanas, sino en apoyarlas en las cristianas como son la dirección espiritual junto a otros recursos pastorales y sobre todo el sacramento de la reconciliación⁵⁴. Elegirá como título el guiar a los prometidos en el camino de preparación al matrimonio, entendiendo que con el instituto canónico de los esponsales e incluso sin estos, hay siempre un momento en el noviazgo en donde se formaliza la decisión del matrimonio⁵⁵.

Esta preparación matrimonial no puede ser sólo familiar, sino de toda la comunidad cristiana, ya que para la Iglesia también será una oportunidad de renovación y crecimiento en su vocación y misión. Retomando las tres etapas de la preparación matrimonial, recuerda que debe haber un cambio en los métodos y contenidos formativos, en donde se oriente más a la formación que a la información, con una integración de los aspectos humanos y los sobrenaturales del matrimonio⁵⁶. En donde la saturación produce más dudas que certezas, porque “no el mucho saber harta y satisface el alma, sino el sentir y gustar de las cosas interiormente”⁵⁷. Preparación que supera la celebración y se proyecta a toda la vida matrimonial. Es una iniciación al sacramento de un sacramento que no es de la iniciación cristiana.

Además de la preparación remota, ayuda toda catequesis y acción educativa, todos los encuentros, conferencias y grupos, pero nada reemplaza la preparación personal y como pareja de novios. Hay que saber ver y valorar los ejemplos de los propios padres, de tantos matrimonios ejemplares y cercanos para imitar.

52. Cf. AL 187 – 190.

53. Cf. AL 200 y 201.

54. Cf. AL 204.

55. Cf. can. 1062 y la posible legislación complementaria de la Conferencia episcopal.

56. Cf. A. CATTÁNEO, *Gli incontri di preparazione al matrimonio...*, 371 – 386.

57. Se cita a San Ignacio de Loyola en la nota 240 de AL.

También hay que ser más astutos que los que se aprovechan comercialmente del amor y de los enamorados⁵⁸.

Los tiempos de preparación tal vez no sean los mismos que en tiempos de *Familiaris Consortio*, en donde ya no alcancen semanas o meses para reconocer incompatibilidades o riesgos. Ese tiempo, que también es necesario tomarse, permitirá a los novios el valor de preguntarse mutuamente y de responder juntos a Dios y a los demás, que no basta con una atracción mutua, sino que debe haber otras motivaciones que lleven a un real y estable compromiso⁵⁹. Un tiempo de preparación inmediata en el que algunos llegarán a la conclusión de reconocer un previsible y doloroso fracaso, decidiendo incluso que no deben casarse.

Si se encuentran con dificultades durante la preparación, también hay que ofrecer elementos de superación. Para eso hay que conocerse y estar abiertos a seguir aprendiendo. Así toda preparación evitará ver al casamiento como una meta, como el acto académico de colación de grados, sino que es un llamado – respuesta y envío juntos. Será una pastoral del vínculo que deberá madurar en el amor. Teoría y práctica dentro de la pedagogía del amor, que no puede descuidar la dimensión espiritual. Es una expresión muy conocida por nuestro pueblo decir que la familia que reza unida, permanece unida y así la bendice Dios⁶⁰.

La Exhortación invita a mirar nuestras acciones y darnos cuenta que los novios llegan cansados a la preparación inmediata y al casamiento mismo. Incluso algunos no llegan porque no pueden pagar el festejo y otros ponen la fecha porque consiguieron pagarlo o encontraron salón de fiestas. Hay ejemplos en donde los novios se han acercado a la Parroquia un año antes del casamiento, porque la fecha fue determinada por el turno de alquiler del salón de eventos. Pero también en la secretaría parroquial se les ha respondido, con muy poco sentido pastoral, de que ya tienen reservado el día y la hora y que vengan más adelante porque aún falta mucho para la boda⁶¹. Hay que aprovechar la liturgia misma del matrimonio, la predicación para todos los presentes, la invitación a celebrar con los contrayentes⁶².

58. Aquí se entiende más aún el ejemplo del Día de San Valentín que es aprovechado más por los comerciantes que por la creatividad pastoral.

59. Cf. AL 209.

60. Cf. AL 227.

61. Es importante la primera visita a la Parroquia, cuando los novios solicitan información acerca del sacramento del matrimonio, en la que muchas veces son recibidos por el secretario parroquial, cf. M. LANDRA, *La secretaría parroquial, puerta de la parroquia. El párroco y sus colaboradores en la secretaría parroquial*, en AADC 18 (2012) 71 – 81.

62. Cf. AL 215.

Podemos considerar que las observaciones y consejos que da Francisco a los matrimonios y a las familias deben formar parte del contenido de la formación prematrimonial. Preparar a quienes se van a casar y acompañarlos en los primeros años del matrimonio⁶³. Prepararlos para las crisis, para cuando decaiga la atracción física, cuando inicien la paternidad o se demore esta, cuando descubran que hay que completar lo que faltó, porque el matrimonio no es algo acabado, pero si indisoluble. Enseñar y aprender a hablar en plural, a caminar juntos y a parar juntos si es necesario. A ser gratuitos (en un consorcio que no es un trueque), ser creativos y recreativos⁶⁴. Enseñar que la rutina es buena, ya que otorga estabilidad y seguridad, así como es buena la sorpresa mutua y dejarse sorprender mutuamente por Dios.

Enseñar que cada matrimonio es una historia de salvación, en donde el amor es artesanal y es santificación del otro. Aprender que lo que atenta contra el amor no hay que verlo como un motivo para abandonarlo, sino para fortalecerlo – recrearlo, sino no habría matrimonio que dure⁶⁵.

V. LA PREPARACIÓN MATRIMONIAL LUEGO DE *AMORIS LAETITIA*

Sin dudas la Exhortación de Francisco constituye una actualización de la palabra de la Iglesia sobre el matrimonio y la familia. Lo que ha hecho que cambiara su lenguaje y estilo literario ha sido el contexto actual en el que vive la familia, como hace tres décadas le ocurrió también a *Familiaris Consortio*.

Pero lo que ambos textos no abandonan es la fidelidad a la Palabra de Dios, encarnada y escrita, también vivida y predicada por la palabra de la Iglesia. Recordando la premisa de que la familia será centro y puente para que otros reciban los regalos de Cristo, también quedan algunos elementos que pastores y fieles deberán profundizar.

La preparación matrimonial debe mejorar sus métodos, contenidos, y oportunidades, haciendo también en este punto un auténtico discernimiento, acompañamiento e integración. No ser una fábrica de cursos a los que pocos asisten,

63. Benedicto XVI proponía un acompañamiento concreto en los diez primeros años de casados, cf. *Encuentro con los sacerdotes de las diócesis de Belluno – Feltre y Treviso*, en *L'Osservatore Romano*, 3/08/2007, pág. 7.

64. AL 217 – 230 reúnen una serie de observaciones y consejos de gran claridad pastoral. Ejemplo de esto es la expresión del autor cuando denuncia las consecuencias de la falta de diálogo y de tiempo compartido, por lo que los esposos se refugian en la tecnología, se inventan otros compromisos, se buscan otros brazos y se escapan de una intimidad incómoda, cf. AL 225.

65. Cf. AL 237.

ni desaprovechar cuando los fieles se acercan a la comunidad cristiana por otras circunstancias.

Podemos llegar a la conclusión que el título del capítulo ocho de *Amoris Laetitia*, al que el mismo autor reconoce que todos nos vemos interpelados, no será sólo para tratar las situaciones familiares frágiles, sino todas las situaciones. O en todo caso, aceptar que los jóvenes que planean el matrimonio y solicitan el sacramento forman parte de esta fragilidad⁶⁶.

En la preparación matrimonial también habrá que acompañar, discernir e integrar a muchos fieles (que no siempre son jóvenes) y que viven a modo matrimonial una unión de hecho o con reconocimiento meramente civil. Estas regularizaciones matrimoniales deberán tener un acompañamiento pastoral que muchas veces ha sido suscitado como fruto del bautismo de sus hijos, en la catequesis y en la escuela católica⁶⁷. Pero nunca podrá ser una preparación de segunda categoría o que desperdicie las oportunidades que regalan la misma solicitud sacramental. En esto también habrá que discernir convenientemente y aprovechar los caminos de regularización en donde la primera opción es una clara y convincente invitación eclesial a contraer matrimonio canónico.

Al igual que en *Familiaris Consortio*, no encontramos una mención explícita a esta forma evidente de regularización, así como al recurso a la *sanatione in radice* que convalide el matrimonio conforme a los cánones 1161 a 1165. Mención especial tiene la sanación de un defecto de forma canónica en los casos en que se ha emitido un consentimiento civil, sanándose este consentimiento que perdura como hecho fundacional del matrimonio. Por esto mismo no podrá considerarse como raíz a la simple convivencia a modo matrimonial, ya que si no hay consentimiento, no hay matrimonio⁶⁸.

Esto último es una prueba de como la Iglesia valora la unión reconocida civilmente, aún en los obligados a la forma canónica, dando valor al consentimiento matrimonial prestado, siempre que perdure. Pero esto es totalmente ajeno a aceptar nuevas formas de unión aunque civilmente puedan reconocerse y hasta equipararse.

66. Basta con pensar en la obligación de acompañar la situación de jóvenes, cuyos progenitores han hecho uso de leyes civiles de matrimonio en personas del mismo sexo y de identidad de género, cf. M. LANDRA, M., *La solicitud de los sacramentos en los fieles que civilmente han cambiado su género*, en AADC 20 (2014) 163 – 181.

67. Cf. M. LANDRA, *La regularización matrimonial y su acompañamiento canónico*, en AADC 18 (2012) 243 – 270.

68. *Iustiniani Digesta* 50, 17, 30: ULPIANUS, *Libro trigésimo sexto ad Sabinum: Nuptias non concubitus, consensus facit.*

También nos preguntamos si este acompañamiento y discernimiento no debería incluir la posible negativa por parte de la Iglesia al pedido del matrimonio. Habrá que seguir profundizando la relación entre el *ius connubii* y la posibilidad de negar el sacramento, siguiendo el canon 843. Para ello también habrá que ser más responsables cuando las investigaciones previas, las proclamas matrimoniales y el expediente arrojan serias dudas de las intenciones de los contrayentes y los posibles vicios en el consentimiento que se desea emitir⁶⁹. Los cánones 1063 a 1072 renuevan su valor, así como toda legislación complementaria de la respectiva Conferencia episcopal y toda disposición (sea con potestad administrativa o con la indelegable potestad legislativa) del Obispo diocesano⁷⁰. Renueva también el valioso aporte de los tribunales eclesiásticos y el recientemente modificado proceso declarativo de nulidad matrimonial⁷¹. Pero esta pastoral judicial nunca será una pastoral de los fracasos, sino un esfuerzo de la misma pastoral familiar para consolidar los matrimonios y así prevenir las rupturas. En la fase probatoria, muchas veces se descubre, que esa concreta historia matrimonial careció de preparación, de acompañamiento pastoral y de discernimiento profundo, de tal suerte que si lo hubiera tenido, tal vez el mismo no se hubiera celebrado⁷².

El Romano Pontífice nos recuerda que los pastores somos administradores y no dueños de la gracia sacramental, por lo que debemos ser facilitadores y no despachantes de una aduana. También nos recuerda el valor de la misericordia (en el año dedicado a ella) que no excluye la justicia y la verdad y que si incluye la posibilidad de una respuesta negativa al pedido del matrimonio. En todo caso habrá también que profundizar la idea de diferir el sacramento. No será negarlo sino un “por ahora no” como determinación eclesial (comunitaria más que personal) de que todavía no se reúnen las condiciones para que se celebre y viva. Estaría en sintonía con el antiguo texto canónico que recordaba que Obispo y párroco

69. Podemos pensar que algunas de las circunstancias mencionadas en la Regla de procedimientos 14 § 1 de *Mitis Iudex Dominus Iesus*, si se detectaran antes del matrimonio, serían una causa para diferir el sacramento solicitado.

70. Cf. AL 300.

71. Cf. AL 244.

72. Cf. AA. VV. (M. A. ORTIZ dir.), *Ammissione alle nozze e prevenzione della nullità del matrimonio*, Milano 2005. L. GHISONI, *La prevenzione della nullità del matrimonio nella preparazione immediata alle nozze*, en AA. VV. (J. KOWAL – M. KOVAC dir.), *Matrimonio e familia en una società multireligiosa e multiculturale*, Roma 2012, págs. 53 – 77; T. POICALUJKO, *La prevenzione della nullità del matrimonio nella preparazione e nell’ammissione alle nozze con una considerazione del contributo dei tribunali ecclesiastici, Tesi Gregoriana*, Roma 2011; L. HERNÁNDEZ, *Los desafíos canónico – pastorales de los Tribunales eclesiásticos*, en *Revista Mexicana de Derecho Canónico* 21/2 (2015) 233 – 260.

debían alejar temporalmente al fiel del matrimonio. Alejamiento temporal, no perpetuo por la falta de preparación⁷³.

Sin dudas que no hay que pronunciar juicios infundados, discriminatorios y hasta caprichosos que suscitarían más daño aún. Tampoco habrá que establecer ulteriores criterios de admisión teniendo en cuenta la práctica cristiana de los novios o si estos cumplieron con los plazos y requisitos pastorales solicitados, lo que sigue provocando más confusión entre los fieles y en toda la comunidad cristiana.

El canon 1072 menciona la posibilidad de que, por razones de edad, se podría disuadir a los jóvenes de que aún no es conveniente que se casen. Pero *Amoris Laetitia* nos invita a repensar otros motivos y circunstancias que también podrían llevar a esta recomendación, aunque nada se oponga a su celebración válida y lícita conforme al canon 1066.

Reconocemos que la novedad y continuidad no sólo está en dos exhortaciones con treinta y cinco años de diferencia, sino también en los textos magisteriales previos y posteriores a estos. Un ejemplo de continuidad y novedad son las palabras de quien hoy es Beato y que Francisco cita en su última Alocución a la Rota Romana: “Esta preparación al matrimonio, pensamos, será ágil, si la formación de una familia se presenta desde la juventud, y si se comprende por quien pretende fundar su propio hogar como una vocación, como una misión, como un gran deber, que da a la vida un altísimo fin, y la llena de sus dones y de sus virtudes. Esta presentación ni deforma ni exagera la realidad”⁷⁴. Palabras, subrayadas por Francisco, como un nuevo catecumenado. Expresiones que reafirman que la preparación al matrimonio comienza, supone y culmina siempre en la familia.

73. Citado en nota 4. En esa misma línea estaría el alejamiento temporal o perpetuo provocado por el *vetitum* judicial que puede incluirse en la sentencia de nulidad matrimonial, cf. *Dignitas connubii*, 251; también PEÑA GARCÍA, C., *La prohibición de acceso a nuevas nupcias: cuestiones sustantivas y procesales sobre el veto*, en AA. VV., (M. LANDRA coord.), *Pius et Prudens, en honor a José Bonet Alcón*, Buenos Aires 2014, págs. 397 – 417.

74. Cf. G. B. MONTINI, *Carta pastoral a la arquidiócesis ambrosiana al comienzo de la Cuaresma de 1960*, n° 36, en *Notiziario* 28 (1994) 1 – 38.

**EL PROCESO DE NULIDAD MATRIMONIAL
EN EL DERECHO CANÓNICO INDIANO
PUNTOS DE CONTACTO CON EL MOTU PROPRIO
MITIS IUDEX DOMINUS IESUS¹**

SEBASTIÁN TERRÁNEO

SUMARIO: Introducción. 1. El Derecho Canónico Indiano. 2. Criterios fundamentales para la reforma del motu proprio Mitis iudex. 2.1 Organización de la justicia eclesiástica indiana. 2.1.1 Ministros de la audiencia episcopal. 2.1.1.1 El vicario general y provisor. 2.1.1.2 El vicario foráneo. 2.1.1.3 El asesor. 2.1.2 Promotor fiscal. 2.1.2.1 Competencias y deberes. 2.1.3 Notario. 2.1.4 El defensor del vínculo. 2.2.1 El proceso eclesiástico y el aporte indiano. 2.2.2 El juicio. 2.2.3 Desarrollo del proceso. 2.2.4 Algunos principios generales. 2.2.5 El libelo. 2.3 La apelación. 3. Palabras finales.

RESUMEN: En este artículo se realiza un estudio comparativo entre el proceso de nulidad matrimonial del Antiguo Régimen con las particularidades previstas por el Derecho Canónico Indiano y el Motu Proprio Mitis Iudex del Papa Francisco. A partir de la presentación de la organización judicial de la Iglesia indiana y del estudio de un caso concreto sustanciado ante la Audiencia del Obispado de Buenos Aires en la primera mitad de siglo XVII se establecen puntos de contacto entre ambas legislaciones procesales.

PALABRAS CLAVES: Justicia eclesiástica indiana – Nulidad matrimonial – Mitis iudex Dominus Iesus

ABSTRACT: In this article we propose a comparative study among the Ancient Regime's marriage nullment process, and the particularities taken into account in the Indian Canon Law and Pope Francis's motu proprio, Mitis Iudex. Parting from the judicial organization of the Indian Church, and the study of a case presented before

1. Ponencia en el VII Coloquio sudamericano, Buenos Aires 26/07/2016.

the Audience of Buenos Aires's Bishopric, in the first middle of the XVIIth century, common facts are established between both prodecural legislations.

KEY WORDS: Ecclesiastical Indian Law - Marriage annulment - Mitis Iudex

INTRODUCCIÓN

No existe un derecho nacido de la nada y totalmente desvinculado del pasado, afirmación que resulta aún más necesaria para el ordenamiento jurídico del Pueblo de Dios. Todo orden legal recepciona en las sucesivas leyes que produce otros sistemas normativos de diversas tradiciones y orígenes incluyendo al mismo derecho que las nuevas normas van dejando en el pasado. Todo ello no excluye la innovación jurídica siempre necesaria y es precisamente de la conjunción entre la novedad y la asunción del pasado en que se cifra la continuidad y transformación de todo sistema legal².

El *Motu proprio Mitis iudex* del Papa Francisco ofrece algunos criterios fundamentales que han guiado la reciente reforma del proceso de nulidad matrimonial. En esta comunicación quisiera hacer una presentación del proceso de nulidad matrimonial en el régimen del llamado Derecho Canónico indiano a partir de los principios que guiaron al actual Pontífice e intentar poner a la luz los puntos de contacto entre ambas legislaciones.

Antes de entrar en el tema central entiendo que considerando las particularidades del Derecho Canónico Indiano, circunscripto al ámbito americano, es necesario dedicar unas palabras introductorias sobre la naturaleza del mismo.

I. EL DERECHO CANÓNICO INDIANO

La complejidad de situaciones que originó el descubrimiento, conquista y colonización de América hizo necesario a la Iglesia la creación de un derecho particular para legislar la nueva realidad con la que se encontró³. El Derecho Canónico de la Iglesia universal no se trasladó mecánicamente al Nuevo Mundo sino que

2. Cf. J. R. NARVÁEZ HERNÁNDEZ, *Recibir y concebir el derecho en la historia: una propuesta a la base de la función de la historia del derecho*, en *Revista Telemática de Filosofía del Derecho* 7 (2003/2004) 6.

3. Cf. R. I. PEÑA, *Notas para un estudio del derecho canónico matrimonial indiano*, en *Revista Chilena de Historia del Derecho* 6 (1970) 319.

fue ajustándose a la nueva realidad hasta adquirir su fisonomía propia⁴. Si bien desde un primer momento las normas canónicas universales representadas por el *Corpus Iuris Canonici*, las decisiones del Romano Pontífice como legislador universal y los concilios universales de modo especial el de Trento, se aplicaron en Indias intentando regir la vida de la Iglesia como lo hacían en Europa rápidamente la peculiaridad de las nuevas situaciones hizo necesario el surgimiento de este derecho particular⁵. Este derecho local no se limitó a copiar modelos ya existentes sino que desde el derecho vigente y de la experiencia indiana aportó una nueva riqueza a la legislación canónica⁶.

En el Derecho Canónico siempre se ha reconocido que las Iglesias locales pueden producir su propio derecho, es decir, un Derecho Canónico particular que en Indias tiene como génesis disposiciones o privilegios concedidos por los Papas, normas sancionadas por los obispos diocesanos, costumbres locales o bien legislación surgida de los concilios provinciales o de los sínodos diocesanos. Este Derecho particular nacido en el Nuevo Continente estaba integrado por un conjunto de normas aplicables a toda la Iglesia en Indias y, al mismo tiempo, por otras disposiciones que regían solo en alguna provincia eclesiástica o diócesis presentando las notas características de Indias, en modo especial, señalado por la obra evangelizadora que se realizaba con los naturales de América⁷. Tal coyuntura es la justificación misma de la existencia del Derecho Canónico Indiano. Las circunstancias especiales de la Iglesia indiana hacían necesario la adaptación del Derecho común⁸ generando un propio derecho que sin constituir un derecho diverso al universal, por el contrario, manteniéndose en perfecta sintonía con el mismo presenta notas propias con el objeto de alcanzar el fin propio del Derecho

4. Cf. J. TRASLOSHEROS, *El Derecho Canónico de la Provincia Eclesiástica de México en la Nueva España. Una herencia por explorar*, en AA. VV., *Derecho, política y sociedad en Nueva España a la luz del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)* (A. LIRA GONZÁLEZ, A. CARRILLO CÁZARES, CLAUDIA FERREIRA ASCENCIO, ED.), México 2013, pág. 111.

5. Para la realidad de la Iglesia indiana en la provincia eclesiástica de México se ha señalado la presencia de cinco cuerpos jurídicos, fácilmente individualizables y conexos, que regían a esa unidad eclesiástica. En primer lugar, el Derecho Canónico universal en esos siglos acompañado fuertemente por el Tridentino; segundo el creado por los concilios provinciales; el tercero el derecho producido por cada diócesis (sínodos, ordenanzas episcopales, libros de visita, libros parroquiales, disposiciones de los cabildos catedralicios, etc.); cuarto la normativa específica de las órdenes religiosas y quinto la normativa de las corporaciones de la feligresía. Cf. J. TRASLOSHEROS, *El Derecho Canónico de la Provincia Eclesiástica de México en la Nueva España...*, págs. 120 - 121.

6. Cf. C. SALINAS ARANEDA, *Una aproximación al derecho canónico en perspectiva histórica*, en *Revista de Estudios Históricos- Jurídicos* 18 (1996) 331 - 332.

7. Cf. J. BARRIENTOS GRANDON, *Historia del Derecho indiano*, Roma 2000, pág. 371 - 372.

8. Cf. J. DONOSO, *Instituciones de Derecho Canónico Americano*, Valparaíso 1848, Tomo I, pág. VI.

Canónico, es decir, la salvación de la almas y juntamente con ello hacer realidad el ideal de justicia en la vida eclesiástica indiana.

El estudio del Derecho Canónico Indiano es reciente. Si bien, existen antecedentes de su estudio como disciplina universitaria en España a mediados del siglo pasado será a principios de la década de 1980 que distintos investigadores, sobre todo del ámbito secular, comienzan a profundizar sobre este derecho esencial para el conocimiento del mundo indiano y a partir de la reforma a los planes de estudios de las Facultades de Derecho Canónico dispuesto por la Congregación para la Educación Católica en el año 2002 en la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Católica Argentina, de acuerdo con sus Reglamentos, se dicta un curso de Derecho Canónico Indiano como parte de la materia obligatoria Historia del Derecho Canónico y sus Fuentes⁹ englobando la materia en el contexto general de la Historia del Derecho Canónico que dividida en tres partes la última de ellas está dedicada al Derecho Canónico Indiano.

Los avances científicos realizados en la materia permiten definir el Derecho Canónico Indiano como el derecho producido por la Iglesia universal o indiana para regir la vida de la Iglesia en Indias o una categoría de personas de esa Iglesia en el período que va desde el descubrimiento de América hasta el comienzo de las guerras de la independencia de los países hispanoamericanos en torno al año 1810¹⁰.

2. CRITERIOS FUNDAMENTALES PARA LA REFORMA DEL MOTU PROPRIO MITIS IUDEX

El *motu proprio Mitis iudex* presenta ocho criterios fundamentales que han guiado la reforma procesal en materia matrimonial. Omitiendo el punto VI referido a las funciones de las conferencias episcopales y el VIII dirigido a la Iglesias orientales traeré a colación los restantes principios de acuerdo a un orden que intentaré sea sistemático en su desarrollo realizando un paralelo con la legislación canónica indiana.

9. Cf. PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA ARGENTINA, *Reglamento Facultad de Derecho Canónico Santo Toribio de Mogrovejo*, art. 44.

10. Cf. N. DELLAFERRERA, *Lecciones de Historia del Derecho Canónico Indiano in usum scholarum*, Córdoba 2006, pág. 8; Cf. C. DÍAZ REMENTERÍA, *La formación y el concepto del Derecho Indiano* en I. SÁNCHEZ BELLA, A. DE LA HERA Y C REMENTERÍA, *Historia del Derecho Indiano*, Madrid 1992, págs. 37.

2.1 Organización de la justicia eclesiástica indiana¹¹

Los criterios ofrecidos por el Papa contienen en los puntos II y III la posibilidad de un único juez en las causas matrimoniales bajo la responsabilidad del obispo y encomienda a éste el ejercicio activo la potestad jurisdiccional sin dejarla completamente delegada en los oficios de la curia. Estos criterios, referidos a la organización judicial, nos permiten introducir unas palabras sobre ésta, es decir, sobre organización forense de la Iglesia indiana.

Desde los albores de la evangelización, antes incluso de la aprobación definitiva del Concilio de Trento, las asambleas eclesiásticas indianas legislaron en materia de administración de justicia. Todas estas normas se fundan en un antiguo principio canónico que recoge el VI Concilio Provincial de Lima de 1772 (*Lib. II, Tít. I, Cap. Introductorio*) según el cual una de las principales funciones de los obispos es componer caritativamente los conflictos entre los fieles de modo que el empeño en litigar no enfríe la caridad¹². Era, precisamente, el obispo el único juez en su diócesis y detentaba toda la potestad. El obispo indiano ejercerá su facultad judicial a través de la audiencia episcopal, único tribunal ordinario de su diócesis. El prelado diocesano gobernaba y administraba la audiencia; la disciplina y reglamentación estaban en sus manos. Era él quien designaba a sus oficiales sin intromisión de terceros¹³. Presidida, como se verá, por un provisor y vicario general cómo único juez, la audiencia episcopal administraba justicia en nombre del diocesano. La competencia del tribunal episcopal era amplísima y comprendía diversos supuestos como la defensa de la jurisdicción eclesiástica y la dignidad episcopal, la disciplina y justicia civil y penal ordinaria de las personas eclesiásticas, la persecución de delitos contra fe cometidos por indios, todo tipo de procesos vinculados con pecados públicos y escándalos perpetrados por españoles o indios, cuestiones vinculadas a los sacramentos, especialmente, al matrimonio, al cumplimiento de deberes de caridad con vivos y difuntos y conflictos relativos a los diezmos y otros derechos de la Iglesia¹⁴. En algunos supuestos, la justicia eclesiástica estaba facultada para intervenir en la esfera de los tribunales seculares puntualmente en los casos en que éstos actuasen con manifiesta “ausencia, negligencia o notoria injusticia”, en particular, si los perjudicados eran viudas,

11. S. TERRÁNEO, *El oficio de juez en la Iglesia indiana*, AADC 21 (2015) 358 – 361.

12. Cf. N. DELLAFERRERA, *El obispo, único juez en la diócesis*, en Cuadernos de Historia 9 (1999) 139.

13. Cf. N. DELLAFERRERA, *El obispo, único juez en la diócesis*,... 142.

14. Cf. J. TRASLOSHEROS, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España. La Audiencia del Arzobispado de México 1528 – 1668*, México 2004, pág. 44.

pobres, indios u otras personas miserables siempre con prudencia y sin perjudicar la jurisdicción real¹⁵.

En la realidad concreta, de acuerdo a las circunstancias particulares de cada diócesis, su respectivo tribunal alcanzaba un desarrollo y organización más o menos extensa. Así, el arzobispado de México en su estructura judicial además de la audiencia episcopal con las características que se vienen presentado, en el último tercio del siglo XVI contará con un juzgado de testamentos, capellanías y obras pías y, desde su segundo arzobispo Fray Alonso de Montúfar (1489 - 1572), dispone de una instancia judicial especializada en cuestiones de indios encabezada por un provisor de naturales aunque de facultades limitadas¹⁶. En cambio, por ejemplo, para la diócesis de Córdoba del Tucumán, en nuestro país, el personal que constituía el tribunal era exiguo. De los oficios enumerados en los aranceles de 1610 (?) y 1776, únicos conocidos hasta el presente, solo algunos aparecen en las actas judiciales¹⁷.

2.1.1 Ministros de la audiencia episcopal¹⁸

El tribunal eclesiástico, en su estructura básica y esencial, estaba constituido por el juez (provisor o vicarios foráneos), el promotor fiscal, los notarios y, desde 1741 con la bula *Dei miseratione* de Benedicto XIV, se agrega el defensor del vínculo. Según las circunstancias particulares de cada diócesis la audiencia podía ser auxiliada por otros ministros como el alguacil, el pregonero, el verdugo, el intérprete, etc. además de los abogados y procuradores que asistían a las partes. A continuación, me referiré exclusivamente a los ministros que constituían el tribunal en sentido estricto, es decir, el juez, el promotor fiscal o defensor del vínculo y el notario.

2.1.1.1 *El vicario general y provisor*

El vicario general y provisor, después del obispo, era la máxima autoridad en la diócesis que ejercía, a veces sin que sea posible distinción alguna, actos administrativos y judiciales¹⁹. Gozaba de potestad ordinaria. Con el prelado consti-

15. Cf. J. TRASLOSHEROS, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España...*, pág. 186.

16. Cf. J. TRASLOSHEROS, *Iglesia, justicia y sociedad en la Nueva España...*, pág. 192.

17. Cf. N. DELLAFERRERA, *Ministros y auxiliares de la justicia eclesiástica en Córdoba (1688 - 1888)*, en *Revista de Historia del Derecho* (1997) 151.

18. S. TERRÁNEO, *El oficio de juez...*, 361 – 373.

19. Cf. N. DELLAFERRERA, *La actividad del provisor en Córdoba. Un ejemplo de las postrimerías del siglo XIX (1881 - 1883)*, en *Cuadernos de Historia* 15 (2005) 79.

tuía un solo tribunal razón por la cual no había apelación al obispo de la sentencia del provisor debiéndose recurrir al arzobispo²⁰. El oficio debía ser ocupado por un clérigo aunque no necesariamente constituido *in sacris* siendo suficiente que tuviera la primera tonsura y vistiera traje clerical según la costumbre recibida de España, no obstante ello, diversos textos conciliares y sinodales americanos exigirán la ordenación sacerdotal. Además, debía ser célibe y tener 25 años cumplidos, doctor en derecho canónico o licenciado o, en la medida de lo posible, idóneo en cuestiones jurídicas²¹. Ordinariamente, tenía todas las facultades que le correspondían al obispo no mediando ninguna excepción que excluya su actuación o se tratara de una cuestión compleja y que resultaría un gran perjuicio el hecho que no interviniera directamente el obispo²². En las causas matrimoniales debía examinar por sí a los testigos sin delegar el acto a los notarios.

En la provincia eclesiástica de Lima se presentó la duda de la competencia del prelado para delegar en su provisor sentenciar en juicios de divorcio. La cuestión surgía de sendas constituciones del II²³ y III²⁴ Concilio de Lima de las cuales

20. Cf. F. DE LA VEGA, *Relectionum canonicarum in secundum Decretalium librum*, Lima 1633, Tom. I, pág. 85, 155, I. MACHADO DE CHAVES, *Perfecto confesor y cura de almas*, Madrid 1646, *Lib. 4, Parte 3, Trat. 2, Doc. III, 1*, G. VILLARROEL, *Gobierno eclesiastico - pacifico, y unión de los dos cuchillos pontificio y regio*. Madrid 1738, *Quest. 10, art. VII, 33. 65*, P. MURILLO VELARDE, *Curso de Derecho Canónico Hispano e Indiano, Lib. I, Tít. XXVIII Del oficio de vicario*, n. 296, A. REIFFENSTUEL, *Ius Canonicum Universum, clara methodo juxta titulos quinque librorum decretalium in questiones distributum, solidisque responsionibus, et objectionum solutionibus dilucidatum*, Monachii 1700, *Lib. I, Tít. XXVIII De officio vicarii, §IV n. 77*, SÍNODO DE SANTIAGO DE LEÓN DE CARACAS DE 1687, *Lib. II. De las personas eclesiásticas, Tít. X. De officio et potestate iudicis ordinarii*, 198.

21. cf. I. MACHADO DE CHAVES, *Perfecto...*, *Lib. 4, Parte 3, Trat. 2, 1-3, Doc. II*, P. MURILLO VELARDE, *Curso...*, *Lib. I, Tít. XXVIII Del oficio de vicario*, n. 297, SÍNODO DE PUERTO RICO DE 1645, *Tít. I, Const. Del orden que dicho Provisor, vicarios y demás jueces han de tener en administrar justicia y juramento que deben hacer*, VI CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA, *Lib. I, Tít. VI, Cap. 2. Que además de lo dicho será conveniente que el vicario general al entrar en el oficio esté ordenado de presbítero*.

22. Cf. CONCILIO PROVINCIAL DE SANTO DOMINGO, *Ses. IV, Tít. III. De los ministros y oficiales de la Iglesia, Cap. III De los vicarios §I.- De las cualidades de los vicarios*, II CONCILIO PROVINCIAL DE LA PLATA, *Ses. II. Tít. XI. Del oficio del vicario, Const. II. Que el vicario general sea, al menos, subdiácono y Const. III. Que para la Vicaría General o Provisorato se elija persona instruida en el derecho y, en su defecto, la más idónea*, P. MURILLO VELARDE, *Curso...*, *Lib. I, Tít. XXVIII Del oficio de vicario*, n. 298, A. REIFFENSTUEL, *Ius Canonicum Universum...*, *Lib. I, Tít. XXVIII De officio vicarii, §IV n. 76*.

23. II CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA, *Constituciones para españoles, Caput 23. Ne episcopi facile aliquos ad tori divortium admittant*.

24. III CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA, *Acc. II, Cap. 35°. Que los pleitos de divorcio sólo el obispo los sentencie*.

era posible interpretar que ni con mandato especial el provisor podía actuar en pleitos de esta naturaleza. Según G. de Villarroel, los padres conciliares de ambas asambleas adoptaron esas disposiciones ante la facilidad con que se concedían los divorcios. Al asumir los prelados estas causas se establecía un medio para disuadir su presentación y otorgar un mayor control al obispo de la vida matrimonial de su diócesis. Esto no excluía, sostenía este autor, la facultad del diocesano para encomendar a los provisores, hasta su conclusión, las causas matrimoniales siendo ésta la práctica seguida en Indias²⁵ incluida la Iglesia limense como lo atestigua el VI Concilio Provincial²⁶ ya citado.

Aquí es necesario hacer una aclaración terminológica. En la época que nos ocupa la disolución del vínculo matrimonial podía ser también llamada divorcio que, a su vez, admitía otras significaciones. Estas implicaban la sola separación en cuanto al tálamo nupcial o bien la separación del lecho y la habitación, *quoad thorum et cohabitationem*.

2.1.1.2 El vicario foráneo

Los vicarios foráneos solían nombrarse cuando la diócesis, como eran las indianas, se extendían en amplios territorios. Eran “como delegados del obispo aunque con subordinación al provisor, con quien se han de entender como con su cabeza”²⁷.

A diferencia del provisor el vicario foráneo residía fuera de la sede episcopal. También él juez sus facultades no se extendían a todas las causas judiciales de la diócesis sino solo a una parte de ellas y su oficio implicaba el ejercicio de jurisdicción exclusivamente en el territorio asignado. Su tribunal era diverso al del obispo procediendo, en este caso, la apelación de la sentencia del vicario ante el prelado en razón que su jurisdicción no era ordinaria, como la del provisor, sino delegada por el obispo²⁸.

25. Cf. G. VILLARROEL, *Gobierno eclesiastico - pacifico, ..., Quest. 10, art. VII, 62 – 63. 67.*

26. Cf. VI CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA, *Lib. I, Tít. VI, Cap.10. Que en las causas de divorcio, y matrimonio reciban los vicarios generales por sí mismos las probanzas y hechos de los testigos, y en su defecto una persona eclesiástica de instrucción y respeto.* En este Constitución se recuerda que las causas de divorcio están reservadas al obispo pero se reconoce que el provisor pueden gozar de la facultad de definir las.

27. Cf. J. PALAFOX, *Direcciones pastorales, en Obras, Madrid 1762, Tom. III, I Parte, pág. 55, n. 57.*

28. Cf. I. MACHADO DE CHAVES, *Perfecto..., Lib. 4, Parte 3, Trat. 2, Doc. VI, 1 – 3, P. MURILLO VELARDE, Curso..., Lib. I, Tít. XXVIII Del oficio de vicario, n. 298, A. REIFFENSTUEL, Ius Canonium Universum..., Lib. I, Tít. XXVIII De officio vicarii, §I n. 15, SÍNODO DE QUITO DE 1570, Constituciones sinodales que deben guardar los curas de los pueblos de españoles de este obispado de San Francisco del Quito, 26, SÍNODO DE QUITO DE 1594, Cap. 104. De la jurisdicción de los vi-*

El derecho no preveía especiales requisitos para el oficio de vicario o juez foráneo ni tampoco en orden a sus obligaciones estando sujeto a los deberes generales de todos los jueces eclesiásticos²⁹.

Mientras que en Nueva España, en la época tardo-colonial, se recomienda que el oficio de vicario foráneo no se conceda a todos los curas para que éstos no desatiendan su ministerio parroquial³⁰ en el mismo período en el Río de la Plata el nombramiento se extendió, generalmente, a todas los párrocos fuera de la sede episcopal³¹. Las facultades del vicario foráneo eran determinadas por el acto de nombramiento y podían también, si gozaban de la correspondiente facultad, dictar sentencias de nulidad matrimonial³².

2.1.1.3 *El asesor*

En el caso que el juez, provisor o vicario foráneo, no fuera perito en derecho, en los asuntos de mayor importancia, debía nombrar un asesor con cuyo consejo procedía a conocer y juzgar la causa de forma que, aunque la sentencia sea justa, si hubiere omitido este requisito se la tenía por nula. El juez no estaba obligado a seguir el parecer del asesor, podía rechazarlo si le parecía equivoco o injusto y remitir el asunto a otro perito. En las cuestiones de menor importancia podía, sin embargo, dictar sentencia sin su asistencia³³. El asesor no revestía carácter de magistrado ni desempeñaba su cargo de modo estable, por tanto, tampoco gozaba de jurisdicción³⁴. En cuanto los requisitos exigidos para el oficio se recomendaba que sean clérigos, en particular, en las causas de inmunidad y privilegio del fuero y en las causas criminales contra clérigos, sobre todo, las de

carios, SÍNODO DE SANTIAGO DE LEÓN DE CARACAS DE 1687, *Lib. II. De las personas eclesiásticas*, Tít. XVII. *Del oficio de vicario foráneo o particular*, 301, II CONCILIO PROVINCIAL DE LA PLATA, Ses. II. Tít. XI. *Del oficio del vicario*, Const. VIII. *De los vicarios foráneos*.

29. Cf. I. MACHADO DE CHAVES, *Perfecto...*, *Lib. 4, Parte 3, Trat. 2, Doc. VI, 5*.

30. Cf. IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. XI. Del oficio de juez ordinario y del vicario*. §23.

31. Cf. M. BARRAL, *De sotanas por la Pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardocolonial*, Buenos Aires 2007, pág. 75. También en la región andina, cf. SÍNODO DE AREQUIPA DE 1684, *Lib. V, Tít. II, Cap. II. División de los partidos para las vicarias foráneas y calidades de sus vicarios*, 438.

32. Por ejemplo: M. DE LA CUESTA FIGUEROA, *La nulidad matrimonial en Salta en el siglo XVIII*, en *Memoria del X Congreso del Instituto Internacional de Historia del Derecho Indiano*, México 1995, Tomo I, págs. 273 - 274

33. Cf. P. MURILLO VELARDE, *Curso...*, *Lib. I, Tít. XXXII Del oficio del juez*, n. 348.

34. Cf. N. DELLAFERRERA, *Ministros y auxiliares de la justicia eclesiástica...*, pág. 151.

incontinencia³⁵. El nombramiento, generalmente, se realizaba con acuerdo de las partes³⁶ y también se preveía su recusación³⁷. Percibían honorarios que eran regulados por el juez y no podían recibir nada de los litigantes³⁸.

Menos frecuentemente, en casos de particular gravedad, el juez podía requerir el consejo de asesores teólogos³⁹.

2.1.2 Promotor fiscal

De acuerdo al principio vigente en la tradición eclesiástica y en el derecho canónico el obispo, en su diócesis, era el procurador y, además, el administrador de los bienes de la Iglesia. En virtud de ello, para el mejor gobierno episcopal los prelados designaban promotores fiscales que defendían el patrimonio de la Iglesia y denunciaban los crímenes perpetrados en el territorio diocesano. El pro-

35. Cf. II CONCILIO PROVINCIAL DE LA PLATA, *Ses. II, Tít. XI. Del oficio del vicario, Const. IV. De los asesores*, P. MURILLO VELARDE, *Curso...*, Lib. I, Tít. XXVIII *Del oficio del vicario*, n. 297, A. REIFFENSTUEL, *Ius Canonicum Universum...*, Lib. I. *Decretal. Tit. XXXVIII, De officio vicarii, § III. De vicario generali episcopi & capituli sede vacante ac utriusque constitutione*, 69 y Lib. II. *Decretal. Tit. I, De iudiciis, § III. De iudice in causis spiritualibus nec no civilibus ecclesiarum personarumque ecclesiasticarum*, 72.

36. Cf. N. DELLAFERRERA, *Ministros y auxiliares de la justicia eclesiástica...*, pág. 152.

37. Cf. II CONCILIO PROVINCIAL DE LA PLATA, *Ses. II, Tít. XI. Del oficio del vicario, Const. IV. De los asesores*. El mismo Concilio, *Ses. II, Tít. XIV. De los juicios, Const. VII. Sobre la recusación de asesores*, en esta materia específica: “Sucediendo muchas veces que por admitirse la recusación de muchos letrados, el juez eclesiástico que no es profesor no halle abogado de quien pueda tomar dictamen; manda el Concilio que no se admitan recusaciones universales de todos los abogados de la Provincia o del Reino, y que no se puedan recusar tampoco por las partes, sino sólo tres abogados por cada una; lo cual se entienda en el caso de que en la ciudad o su inmediación queden otros idóneos de quienes los jueces puedan valerse, pues no habiéndolos no habrá lugar ni a la recusación de los tres dichos, sino que regulando su juicio los jueces por el número de letrados que quedase y de quienes se pueda oportunamente asesorar admitirán estas recusaciones, de modo que por falta de los mencionados asesores no se hayan de detener las causas, con perjuicio de la justicia y detrimento de cualquiera de las partes litigantes, según todo se halla determinado por Su Majestad para los juzgados reales, y por la identidad de razón, extiende el Concilio esta justa disposición a los jueces eclesiásticos de esta Provincia, encargando a los que hacen de jueces en estos procedan en esto con toda pureza e integridad”.

38. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. IV, Tít. VIII. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §IV.- Nada reciban de los litigantes*, IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. IV, Tít. XIV. Del oficio de juez ordinario y del vicario. §3 y 4*, II CONCILIO PROVINCIAL DE LA PLATA, *Ses. II, Tít. XIV. De los juicios, Const. XII. Sobre que los provisores sean profesores de derecho*.

39. Cf. N. DELLAFERRERA, *Las pericias y las pruebas de informes en la Audiencia Episcopal de Córdoba del Tucumán (1688-1888)*, en AADC 3 (1996) 37 – 38.

motor fiscal o, simplemente, fiscal era el procurador del obispo y el encargado de representarlo de modo permanente en la defensa de los derechos de la Iglesia. Su tarea no consistía solo en inquirir y reprimir los delitos cometidos en la jurisdicción diocesana sino que también le correspondía cuidar y velar de las viudas, huérfanos y de los indios oprimidos⁴⁰.

Para cubrir este oficio, en general, se exigía buena vida, costumbre y suficiencia. El candidato debía ser sacerdote o, al menos, haber recibido el subdiaconado⁴¹.

2.1.2.1 Competencias y deberes

Correspondía al fiscal la función del velar por el honor de Dios y el bien de las almas, defender la inmunidad de las iglesias, los bienes eclesiásticos, y los ministros, seguir las causas eclesiásticas, defender la libertad y derechos de la Iglesia y del prelado. Para ello, debía impulsar el proceso solicitando los testigos y las pruebas necesarias⁴². Al tratarse de uno de los resortes principales del aparato judicial de la Iglesia indiana las funciones del fiscal eran amplísimas. En general, debía velar para suprimir los pecados públicos y escandalosos incluyendo en esta fórmula todo tipo de actos contrarios a la doctrina cristiana. Así, por ejemplo, debía denunciar a usureros, adúlteros, jugadores, blasfemos, etc. actuando siempre en comunión con el juez a quien periódicamente informaba de las denuncias y

40. Cf. N. DELLAFERRERA, *Ministros y auxiliares de la justicia eclesiástica...*, pág. 154 – 157, DELLAFERRERA, N. – MARTINI, M., *Temática de las constituciones sinodales indianas...*, pág. 203.

41. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA, *Acc. III, Cap. 8º. Que los oficios de notario y fiscal se den sin interés*, SÍNODO DE SANTAFÉ DE BOGOTÁ DE 1606, *Cap. 22º. De fiscales y sacristanes*, SÍNODO DE PUERTO RICO DE 1645, *Tít. I, Const. CXXX. De las obligaciones del Fiscal, y juramento que deben hacer*, SÍNODO DE AREQUIPA DE 1684, *Lib. V, Tít. I, Cap. XI. Del oficio del fiscal*, 421, SÍNODO DE SANTIAGO DE LEÓN DE CARACAS DE 1687, *Lib. II. De las personas eclesiásticas, Tít. XI. Del oficio de fiscal*, 219, VI CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA, *Lib. II, Tít. I, Cap. 14. De las cualidades del Promotor Fiscal*, IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. XII. Del oficio del promotor fiscal. §I, J. PALAFOX, Direcciones...*, en *Obras*, Madrid 1762, Tom. III, I Parte, pág. 50, n. 33.

42. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. IX. Del oficio del fiscal y del derecho del fisco. §I.-Los fiscales no ejerzan el oficio sin que preceda su juramento*, SÍNODO DE LIMA DE 1613, *Lib. I, Tít. VIII, Cap. I. De las cosas que son a cargo del provisor y de los vicarios particulares y del fiscal y notarios y demás ministros*, 9, SÍNODO DE PUERTO RICO DE 1645, *Tít. I, Const. CXXX. De las obligaciones del Fiscal, y juramento que deben hacer*, SÍNODO DE SANTIAGO DE LEÓN DE CARACAS DE 1687, *Lib. II. De las personas eclesiásticas, Tít. XI. Del oficio de fiscal*, 219, IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. I, Tít. XII. Del oficio del promotor fiscal. §I.*

estado de las mismas⁴³. Su competencia alcanzaba, asimismo, la tutela del matrimonio, sobre todo, cuando ambos cónyuges solicitaban la nulidad o el divorcio.

2.1.3 Notario

El oficio de notario podía ser ejercido tanto por clérigos como por laicos⁴⁴ y en consonancia con lo dispuesto “por muchos concilios provinciales” no podía venderse ni arrendarse. Solo podía ser confiado a personas virtuosas y hábiles⁴⁵.

2.1.4 El defensor del vínculo

El 3 de noviembre de 1741 constituye un hito en los procesos canónicos de nulidad matrimonial. En esa fecha el Papa Benedicto XIV con la bula *Dei miseratione*⁴⁶ establece la figura del defensor del vínculo o del matrimonio entre cuyas obligaciones se señalaba la de apelar después de la primera sentencia favorable a la nulidad matrimonial. La constitución papal establece que en cada audiencia eclesiástica se elija un sujeto idóneo, si es posible del estado eclesiástico, instrui-

43. Cf. SÍNODO DE SANTAFÉ DE BOGOTÁ DE 1556, Tít. I. *De los artículos de la fe y de lo que los clérigos han de enseñar a los naturales para traerlos en conocimiento de nuestra santa fe católica*, Cap. 5°. *De la amonestación de pecados públicos y notificación de ellos al obispo o provisor* y Tít. X y final. Que trata de estas constituciones, y que no se vendan libros, sin ser por nos vistos y que haya en cada pueblo un fiscal nuestro y libro de denunciaciones, Cap. 6°. Que nuestra audiencia episcopal y cada audiencia y pueblo de nuestro obispado tenga un alguacil o fiscal, III CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, Lib. I, Tít. IX. *Del oficio del fiscal y del derecho del fisco*. § II.- *Tome información de los párrocos sobre los públicos delincuentes para proceder en su contra*, IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, Lib. I, Tít. XII. *Del oficio del promotor fiscal*. § II.

44. Cf. L. FERRARIS, *Prompta canonica, juridica, moralis, theologica necnon ascetica, polémica, rubricistica, historica*, Venecia 1772, Tomo. VI, Voz: notarius, 11, pág. 201. El III Concilio Provincial de Lima, en el texto previo a la aprobación pontificia, exigía que en las causas criminales de clérigos no debían admitirse notarios laicos, por el contrario, debían ser de orden sacro siempre que ello fuera posible (*Acc. III, Cap. 7°. Del notario y fiscal y juez de causas eclesiásticas*). Este requisito, que también estaba previsto en el II Concilio Provincial de Lima (*Const. para españoles, Caput 101. Quod officium notarii sacerdote committatur, nec vendi possit*), fue suprimido en la revisión romana.

45. Cf. III CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA, *Acc. III, Cap. 8°. Que los oficios de notario y fiscal se den sin interés*.

46. El texto del breve puede consultarse en: F. HERNAEZ, *Colección de bulas, breves y otros documentos relativos a la Iglesia de América y Filipinas*, Bruselas, 1879, Tomo. I, págs. 205 – 210. El 15 de febrero de 1742 la Secretaría de Estado remite el documento pontificio a la nunciatura en Madrid. El 21 de julio de 1766 por real cédula de Carlos III se ordena su observancia en Indias.

do en la ciencia canónica, probo y de virtud para ejercer este ministerio. La norma pontificia exhorta a ejercer gratuitamente su oficio.

La legislación canónica indiana posterior a 1741 fue recogiendo el nuevo instituto a veces en forma imprecisa y aprisionado en la normativa precedente estableciendo en algunos casos que la defensa del vínculo matrimonial correspondía simultáneamente al promotor fiscal y al defensor del matrimonio⁴⁷ como dos sujetos procesales distintos, con mayor precisión, otras normas aclaraban que el nuevo oficio podía ser cubierto por el fiscal extendiendo su actuación y las consecuencias de la bula benedictina a las causas de divorcio⁴⁸.

Como ya se ha señalado, hasta la bula *Dei miseratione* el promotor fiscal intervenía no solo en los procesos criminales sino también en las causas matrimoniales, en especial, en las que ambos cónyuges sostenían la nulidad. En estos supuestos le correspondía, de oficio, defender la validez de las nupcias frente a posibles actos dolosos o fraudulentos de las partes o terceros. Es decir, Benedicto XIV crea el oficio específico de defensor del vínculo pero no la tutela del bien público afectado en el matrimonio que desde muy antiguo estuvo a cargo del fiscal. La figura del defensor de matrimonio solo ha sido estudiada en la audiencia episcopal de Córdoba de estas investigaciones se puede verificar un comportamiento fluctuante que se modifica según el tiempo y la formación canónica de los distintos provisosores. De los estudios realizados sobre las actas procesales de este tribunal se deduce que ni los prelados ni sus provisosores parecían tener en cuenta la necesidad de que en todos los procesos de nulidad matrimonial interviniera el defensor del vínculo. Se trata de una actitud confusa y oscilante que no se ajustaba a la normativa benedictina y que también queda anclada en legislación anterior. La situación cambia durante el episcopado de Ángel Mariano Moscoso (1788 - 1804) en ese período el tribunal cordobés se ajustó a la normativa en cuestión. No obstante, no se ha podido determinar si en este tribunal el defensor era designado para todos los casos uniendo este oficio al de promotor fiscal, o bien, si el nom-

47. Cf. IV CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO, *Lib. III, Tít. I. Del oficio de los obispos y pureza de su vida.* §XXVII, VI CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA, *Lib. I, Tít. VI, Cap.8. Del orden y método que se ha de guardar en las causas de nulidad de matrimonio tanto en la primera instancia como en las demás, y Lib. II, Tít. I, Cap.16. De las causas en que deben ser oídos los fiscales y de las que deben defender por razón de su oficio.*

48. SÍNODO DE LA PLATA DE 1773, *Lib. I, tít. 10°. De officio judicis ordinarii vicarii et eorum ministris, Cap. 3°. De lo tocante al oficio de fiscal, 2° y Lib. 2, tít. 1°. De judicis, cap. 9°. Del modo con que se ha de seguir la nulidad en las causas matrimoniales,* II CONCILIO PROVINCIAL DE LA PLATA, *Ses. II, Tít. XIV, De los juicios. Const. XIII. Del modo con que se han de seguir las causas matrimoniales.*

bramiento era realizado *ad casum*. Ocasionalmente, consta que se ha nombrado un defensor de modo estable⁴⁹.

2.2.1. El proceso eclesiástico y el aporte indiano

El criterio IV del *motu proprio* del Papa Francisco hace referencia a la mayor agilidad introducida por la reforma en la tramitación del proceso de nulidad matrimonial y al llamado proceso más breve.

El Libro II de las Decretales se ocupaba ampliamente de los juicios eclesiásticos y fue extensamente comentado por los canonistas de la época⁵⁰. No obstante este esfuerzo doctrinal, a mediados del siglo XVII las fuentes canónicas indianas se lamentaban de la falta de graduados en derecho tanto para el ejercicio de la función jurisdiccional como también para ocupar el oficio de asesor y asistir a quien impartía justicia con sus conocimientos técnicos de modo de sustanciar y concluir las causas. Tal carencia manifestaba como consecuencia lógica que los pleitos “salen errados y torcidos... y se embaraza el despacho corriente y necesario que debieran tener...”⁵¹. Esta situación puede explicar la abundancia de normas procesales que se encuentran en los textos canónicos de América colonial. A partir de ellas y de los autores locales se realiza, a continuación, un esbozo del proceso canónico con las particularidades indianas a partir de un caso concreto de nulidad matrimonial para poner a la luz como también en este ámbito surgen semejanzas evidentes entre ambas legislaciones procesales.

2.2.2. El juicio

En el sistema del Antiguo Régimen el juicio se dividía en plenario u ordinario y solemne por una parte y, por otra, en sumario. Plenario u ordinario era aquel en el que se sustanciaba la causa observando el orden y solemnidades del derecho: presentación del libelo, contestación de la demanda, oposición de excepciones, pruebas, sentencia y, eventualmente, apelación. Éste era el modo regular y ordinario de proceder. Contrariamente, sumario o extraordinario era

49. Cf. N. DELLAFERRERA, *Ministros y auxiliares de la justicia eclesiástica...*, 159 – 167, *Ibid.*, *El Doctor Gregorio Funes juez eclesiástico (1793 - 1810)*, Cuadernos de Historia 19 (2009) 100 - 102.

50. J. DONOSO, *Instituciones...*, Valparaíso 1848, Tomo II, pág. 337.

51. SÍNODO DE SANTIAGO DE LEÓN DE CARACAS DE 1687, *Lib. V. De iudicis et eorum ordine*, introducción.

el pleito en donde se dictaba sentencia sin estrépito ni figura de juicio sino solo atendiendo a la verdad de la causa. Se recurría a este procedimiento en los supuestos que requerían un rápido pronunciamiento como las causas beneficenciales, alimentarias, dotales, decimales, usuras, mercaderías, tributos, de náufragos, pobres y personas miserables entre las que se incluían a los indios. Este juicio también procedía en cuestiones incidentales, de nombramiento de tutores, emancipación o adopción de un hijo, en cuestiones de menor cuantía y en delitos leves⁵².

También, los juicios podían dividirse en civiles o criminales. Los primeros eran aquellos en que el actor no buscaba la venganza pública sino que perseguía, principalmente, un interés particular que surgía de un contrato o cuasi contrato, de un delito o cuasi delito. En el juicio criminal se buscaba la vindicta pública y el castigo del delincuente. Cuando se perseguía tanto el interés público como el privado el juicio se rotulaba mixto como los casos de adulterio, hurto o injuria en donde resultan afectadas ambas esferas⁵³. Por lo pronto, es necesario señalar que en el proceso de nulidad matrimonial debían observarse las formalidades del juicio ordinario.

2.2.3. Desarrollo del proceso

Corresponde, por tanto, analizar las partes fundamentales del proceso ordinario. Es mi intención analizarlo como adelanté a partir de un caso concreto, puntualmente, la nulidad demandada por Catalina Lobo en 1633 ante la audiencia episcopal de obispado de Buenos Aires contra Miguel Calbete⁵⁴.

52. F. DE LA VEGA, *Relectionum...*, Tomo. I, pág. 80, 131, G. SUAREZ DE PAZ, *Praxis ecclesiastica et secularis cum decisionibus Sacrae Rotae Romanae recentissimis*, Lugduni, 1739, Annotatio I, De iudicio, 13 - 17, P. MURILLO VELARDE, *Curso...*, Lib. II, Tít. I De los juicios, n. 4, A. REIFFENSTUEL, *Ius Canonicum Universum...*, Lib. II, Tít. I De Iudiciis, §II nn. 39 - 40, J. HEVIA BOLAÑOS, *Curia filípica*, Madrid 1776, Tomo. I, §8, 2, pág. 43.

53. F. DE LA VEGA, *Relectionum...*, Tomo. I, pág. 15, 59, G. SUAREZ DE PAZ, *Praxis...*, Annotatio I, De iudicio, 19 -29, P. MURILLO VELARDE, *Curso...*, Lib. II, Tít. I De los juicios, n. 4, A. REIFFENSTUEL, *Ius Canonicum Universum...*, Lib. II, Tít. I De Iudiciis, §II nn. 35 - 37.

54. R. MOLINA, *La familia porteña en los siglos XVII y XVIII. Historia de los divorcios en el período hispánico*, Buenos Aires 1991, págs. 227 - 266.

2.2.4. Algunos principios generales

Previamente al estudio del caso en cuestión puede ser útil una referencia genérica a los principios generales en materia matrimonial que la legislación canónica indiana recordaba con insistencia.

Así, se insistía que aunque los cónyuges consideraran nulo su matrimonio no podían separarse por su propia autoridad sino que era necesaria la sentencia del juez eclesiástico competente quien podía compelerlos, incluso con censuras, a volver a la vida matrimonial.

Si la nulidad era notoriamente cierta el juez podía proceder de oficio y declarar inexistencia del matrimonio y, aunque no constara con certeza, si existía fama pública de un impedimento podía también proceder de oficio y compeler a cualquier persona a declarar sobre el punto. Si el impedimento era de impotencia solo podían acusarlo los mismos cónyuges igual en los casos en que éstos podían removerlo como en los supuestos de miedo grave, error acerca de la persona o su condición e incluso en tales casos no se admitía la acusación de los cónyuges si luego de saber del impedimento continuaban la vida marital presumiéndose que renovaron el consentimiento y ratificaron el matrimonio. Pero si el impedimento era de consanguinidad, afinidad, pública honestidad, clandestinidad u otro que no podían renunciar los esposos cualquiera podía impugnar.

La acción no prescribía por el transcurso del tiempo y procedía luego de la sentencia que declaraba la validez del matrimonio en cuanto estas sentencias jamás pasaban a cosa juzgada.

Las causales admitidas para invocar la nulidad matrimonial eran expresas por los doctores en un verso incompleto pero ampliamente difundido:

*Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
Cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas,
Amens, affinis, si clandestinus et impos,
Si mulier sit rapta, loco nec reddita tuto:
Haec facienda vetant connubia, facta retractant.*

2.2.5. El libelo

En el caso que traigo a colación la actora presenta su libelo, representada por su padre, el 4 de diciembre de 1633 ante el provisor del obispado de Buenos Aires alegando la impotencia de su esposo Miguel Calvete. El escrito reunía los requisitos canónicos de brevedad y sencillez narrando los hechos y especificando la petición. No era necesaria la firma de abogado o procurador. El provisor notifi-

ca al demandado quien contesta rechazando el pedido de nulidad alegando la excepción de cosa juzgada. En efecto, se debe tener en cuenta que cuatro años antes la actora había intentado ya la nulidad por la misma causal pero fue rechazada; en la contestación a la excepción Catalina Lobo manifiesta que si bien en la causa anterior había reconocido no ser doncella tal declaración fue nula al ser engañada por su poca edad. Acto seguido el juez admite la demanda, y tiene por notificada y contestada la misma comenzando propiamente el juicio⁵⁵ y realizándose la apertura de la causa a prueba por nueve días. Previamente, se había ordenado el depósito de la actora en casa honesta según estaba previsto para los juicios de nulidad y divorcio. Este depósito debía realizarse en la casa paterna, como en autos, o bien, en algún monasterio o en el hogar de otras personas honestas según la calidad social de la mujer. Correspondía al obispo asegurar que la mujer tuviera los alimentos necesarios y que por falta de ellos no se relajara la medida con salidas de la mujer en su búsqueda⁵⁶.

La doctrina y la praxis judicial distinguían entre prueba plena y no plena. Ésta última, a su vez, podía ser semiplena, semiplena mayor o semiplena menor. Prueba plena era la que hacía al magistrado plena fe de modo que podía dictar sentencia. Se daba mediante un documento público y auténtico o por declaración testimonial de dos mayores de toda excepción, por la confesión judicial del reo, por la evidencia del hecho, por graves presunciones, por juramento, etc.

La prueba en ocasiones podía ser no plena como ya se señaló. Semiplena era la prueba que hacía alguna fe al juez pero no de modo completo siendo insuficiente para dictar la sentencia. Era el caso de la declaración de un solo testigo mayor de toda excepción o la de varios particulares incluso de dos que concuerdan en la declaración pero que carecían de la nota de mayor de toda excepción, también por un escrito privado, un juramento supletorio, una presunción verosímil, por la fama, por comparación de escritos, etc. La prueba semiplena mayor era la que tenía mayor firmeza que la anterior como la declaración de una persona muy excelente y era prueba semiplena menor la que tenía una firmeza menor como alguna leve presunción⁵⁷.

55. P. MURILLO VELARDE, *Curso...*, Lib. II, Tít. V. *De la contestación de la demanda*, nn. 58-60.

56. Por ejemplo: SÍNODO DE AREQUIPA DE 1684, Lib. V, Tít. I, *De iudiciis, eorumque ministris*, Cap. IX. *Cómo se debe obrar en las causas matrimoniales*, II CONCILIO PROVINCIAL DE LA PLATA, Ses. II, Tít. XIV. *De los juicios*, Const. XIV. *Que pendiente la nulidad o divorcio, la mujer se deposite*.

57. P. MURILLO VELARDE, *Curso...*, Lib. II, Tít. XIX. *De las pruebas*, nn. 137-138, G. SUAREZ DE PAZ, *Praxis...*, Tom. I, I Part, *tempus VIII*, nn. 3-5.

Se reconocían seis tipos particulares de prueba, primero por testigos mayores de toda excepción, segundo por privilegios o instrumentos indubitables, tercero por juramento de las partes, cuarto por confesión hecha en juicio, quinto por la evidencia de los hechos y sexto por conjeturas y presunciones⁵⁸. A los seis medios de prueba enunciados se debe agregar la prueba pericial.

La producción de la prueba en caso en cuestión comienza el día 2 de enero de 1634 con la absolución de posiciones por parte de la actora a tenor del pliego presentado por el convenido aunque no se admitía la sola confesión de los cónyuges. Luego se realiza una prueba pericial. La normativa para este medio probatorio era escasa. Se encuentran referencias en el Decreto de Graciano y en las Decretales que establecían normas elementales en proporción a la evolución de las ciencias para su tiempo. Enseñaban los doctores que esta prueba se imponía sobre las demás cuando con ella se obtenía evidencia del hecho, en tal caso, se tenía como verdad el dictamen cuando se excluían otras pruebas por la ley aun luego de la publicación de los testimonios, o admitida la conclusión de la causa⁵⁹. En las actas de los tribunales eclesiásticos indianos la prueba pericial no ha sido solicitada con frecuencia y ello debido al desarrollo de la ciencia y de la técnica, ya que, en el Derecho Canónico este medio probatorio ha sido incorporado tardíamente y se ha desarrollado durante el siglo XX⁶⁰.

El día 3 de enero se realiza la prueba pericial consistente en la “inspección de las partes ocultas de Miguel Calbete Cortes” ello fue realizado ante la presencia testigos y representantes de la parte actora y de un notario. El día 6 de enero se presentaba el informe correspondiente declarando que externamente no se observaba ninguna anormalidad pero ante la necesidad de verificar el funcionamiento interno de los órganos genitales era necesario, siguiendo la autoridad de Avicena (980 - 1037), la llamada experiencia del agua fría que según la respuesta positiva o negativa del sujeto se lo tenía o no capaz de la cópula. También, se haría la prueba del agua caliente recomendada por médicos más modernos como Velazco de Taranta (1382 - 1418) para comprobar la salud del paciente. El día 8 de enero de 1634 ante el provisor, tres médicos y varios testigos se realizaron ambas pruebas. Los físicos presentan sus informes el día 18 de enero declarando la cuestión “confusa y oscura” y así también lo entiende el juez que ordena nuevas medidas de prueba. Vencido el período probatorio el 19 de enero es prorrogado por cinco días para que la actora ofrezca otra prueba que juzgare conveniente antes de la sentencia. En este estado el padre de la demandante, que ejercía su representa-

58. G. SUAREZ DE PAZ, *Praxis...*, Tom. I, I Part, tempus VIII, n. 4.

59. P. MURILLO VELARDE, *Curso...*, Lib. II, Tít. XIX. De las pruebas, n. 146.

60. N. DELLAFERRERA, *Ministros y auxiliares de la justicia eclesiástica...*, en Revista de Historia del Derecho (1997) 182.

ción, solicita la llamada prueba de las pruebas consistente en que ambos esposos intenten el acto conyugal ante dos matronas quienes debían testificar si éste tuvo lugar o no. Este procedimiento, conocido como congreso, no es admitido por el provisor para este caso pasando al alegato de las partes. Ante lo confuso y oscura de la causa el provisor manda absolver posiciones al demandado quien niega su impotencia y, entre otras cosas, ofrece como testigos a varias mujeres con quien dice haber tenido comercio carnal. Estas declaran entre el 12 y 16 de febrero que mantuvieron relaciones normales con el demandado. El 18 de febrero vuelve a ser citada para absolver posiciones la actora quien se ratifica en la anterior.

El 27 de febrero Antonio Lobo en representación de su hija pide se declare la nulidad impugnando los testimonios de las mujeres ofrecidas por el convenido. Finalmente, el 28 de febrero de 1634 se dicta sentencia rechazando la demanda. Se interpone apelación ante el juez metropolitano de Charcas. La actora no continuara la apelación ante el Tribunal de alzada, no obstante, en el año 1637 volverá a intentar y esta vez obtendrá la nulidad de su matrimonio alegando la minoría de edad al momento de la celebración.

2.3 La apelación

Los restantes criterios pendientes de analizar se refieren al sistema recursivo: Es suficiente una sola sentencia a favor de la nulidad de matrimonio para que aquella sea ejecutiva (I), la apelación a la Sede Metropolitana (V) y la, eventual, apelación a la Sede Apostólica (VII).

En América, la legislación pontificia, estableció un régimen especial de apelaciones. Un breve de Gregorio XIII del 15 de mayo de 1573, *Exposcit debitum*, dispuso que en Indias la apelación interpuesta en cualquier causa eclesiástica, civil o criminal, se tramite ante el metropolitano sin que pueda apelarse al Papa. Si se apelaba del metropolitano sería juez el obispo más cercano como delegado pontificio. Confirmada la apelación la sentencia pasaba a ejecución por el juez de primera instancia. En caso de revocación de la primera sentencia se podía apelar a otro obispo más cercano respecto del obispo de la causa y la sentencia de éste debía ser ejecutada por el obispo que dictó la última sentencia sea confirmatoria o revocatoria. Por tanto, mediando dos sentencias conformes se producía la cosa juzgada y se ejecutaba la sentencia en todos sus términos⁶¹.

Villarroel señala admirado la novedad de esta normativa gregoriana, por la cual, se elimina para Indias la apelación al Papa siendo éste, por el derecho

61. El texto del Breve puede consultarse en: J. DONOSO, *Instituciones...*, Valparaíso 1848, Tomo II, pág. 362.

común, el ordinario para este recurso. La razón de la novedad obedece, indica el autor, a la intención del Pontífice de evitar que los pleitos se dilaten y aumenten los gastos. Asimismo, señala que se ha cercenado en gran medida la autoridad de los metropolitanos, ya que, el nuevo derecho convierte, para la apelación, a un sufragáneo en superior suyo alterando el trámite ordinario en cuanto que la apelación no debe bajar la escala jerárquica sino subir⁶². En este punto indica, frente a las objeciones de autores que presentan que el inferior no puede revocar la sentencia del superior, que el sufragáneo más cercano no es inferior en esto en cuanto el Papa lo ha hecho su delegado en esta materia⁶³.

Concretamente, para el caso de los procesos de nulidad las Decretales anteriores a la bula *Dei Miseratione* establecían que no mediando apelación la sentencia que declaraba inválido el matrimonio era inmediatamente ejecutiva siendo suficiente una única instancia que así lo declarara.

3. PALABRAS FINALES

A modo de conclusión se pueden señalar algunas cuestiones. Esta rápida presentación del régimen judicial indiano y del proceso de nulidad matrimonial tramitado antes sus tribunales que, por otra parte, no era otro que el previsto en el régimen del *Corpus Iuris Canonici* y el Concilio de Trento, ciertamente, con algunas particularidades importantes permiten señalar varias similitudes con las recientes reformas procesales del Papa Francisco y los objetivos perseguidos con ella.

Por lo pronto, la administración de justicia correspondía al obispo diocesano quien, normalmente, ejercía esta facultad por medio del provisor y vicario general. Éste constituía con el obispo el tribunal de la diócesis, individual no colegiado, sin embargo, es necesario destacar que la potestad jurisdiccional no quedaba reducida únicamente a ese ámbito sino que se ha de tener presente la figura de los vicarios foráneos residentes fuera de la sede episcopal también ellos jueces que, para el caso que nos ocupa, eventualmente, si gozaban de la correspondiente delegación – como ocurrió en el actual territorio nacional- podían declarar la nulidad matrimonial.

El criterio IV presentando por el Papa Francisco en el *motu proprio* manifiesta la necesidad de un proceso más breve en las causas matrimoniales. La presentación de un caso de nulidad sustanciando hace casi 400 años en esta ciu-

62. G. VILLARROEL, *Gobierno eclesiástico - pacífico,...*, Parte. I, Quest. IV, Art. 2, 18 – 20.

63. G. VILLARROEL, *Gobierno eclesiástico - pacífico,...*, Parte. I, Quest. IV, Art. 2, 26 – 29.

dad creo que es una referencia a tener en cuenta en este sentido. El expediente analizado no alcanza los tres meses el tiempo de sustanciación del proceso, lapso que es también observado en otros litigios del mismo tribunal y de la audiencia de Córdoba⁶⁴. La rapidez en la sustanciación del proceso sumado, es necesario decirlo, a la carencia de recursos humanos y materiales del tribunal porteño no van en desmedro del rigor jurídico ni de la certeza probatoria. En el expediente en cuestión se solicitan pericias especiales y se hace declarar a testigos luego del cierre de la causa a prueba en razón de las dudas de los peritos y del mismo juez buscando éste alcanzar la certeza moral necesaria para resolver en justicia.

El caso interesa, particularmente, por las condiciones en que se desarrolló. En primer lugar, no es menor la valoración del contexto histórico general en qué tuvo lugar. La diócesis de Buenos Aires, a la fecha del proceso, apenas superaba los diez años de su erección y esta aldea era un punto verdaderamente marginal de la monarquía hispana con una población estimada en 1000 personas. Los documentos judiciales que nos han llegado, recordemos que el archivo de la curia porteña desapareció en el incendio de 1955, nos informan y dan testimonio de múltiples causas de nulidad y divorcio iniciadas por españoles, criollos e indios. En nuestro caso la actora intentó tres veces la nulidad de su matrimonio; esta insistencia es indicio del fácil acceso a la justicia que tenían los fieles indios. Litigiosidad que cuantitativamente, al menos, para el territorio que actualmente ocupa nuestro país se encuentra en un nivel similar al de algunas diócesis de Europa. Por ejemplo, ante el provisorato de Cambrai (Francia) se iniciaron, en el siglo XVIII, 37 procesos de nulidad aproximadamente la misma cantidad que los tramitados en las diócesis Lima y Córdoba del Tucumán en ese mismo período que contaban con una población más reducida y un territorio mucho más extenso. También, hay coincidencia en las causales invocadas: vicios del consentimiento, consanguinidad o impotencia del marido y matrimonios clandestinos⁶⁵.

64. Un proceso completo en esa Audiencia puede consultarse en: R. I. PEÑA, *Juicios de declaración de nulidad de matrimonio en Córdoba del Tucumán (Siglo XVIII): Un caso jurisprudencial*, Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba, Separata de Anales 25 (1986) 141 – 167.

65. J. GAUDEMET, *El matrimonio en Occidente*, Madrid 1993, págs. 420 – 421, N. DELLAFERRERA, *Procesos canónicos. Catálogo (1688 - 1888) Archivo del Arzobispado de Córdoba*, págs. 115 – 715. Para la Arquidiócesis de Lima se ha señalado que entre los años 1760 y 1810, los litigios matrimoniales de diversa índole, las nulidades y divorcios sustanciados ante la audiencia episcopal tienden a aumentar. Suman 14 entre 1760 a 1769; en la siguiente década 32; luego suben a 105 y, posteriormente, a 263. Por último, en la última década, de 1800 a 1809, llegan a 305. Este ascenso es interrumpido por fluctuaciones que varían notablemente según el tipo de proceso. Mientras las 42 nulidades presentadas en estos cincuenta años se mantuvieron en el mismo nivel y no hubo, año a año, mayores cambios, los litigios, que inicialmente se dieron en cantidades equiparable a las nulidades, ascendieron rápidamente y alcanzaron su pico más alto en la última década del siglo XVIII.

Siguiendo con el caso analizado, quien reclama la nulidad es mujer y menor de edad con la significación jurídica que ello tenía en la época. Situación que tampoco es excepcional en cuanto que en los procesos matrimoniales de toda América indiana con frecuencia las partes son mujeres, negros, indios o mestizos, es decir, sujetos que se encuentran en estratos inferiores del orden social colonial⁶⁶.

En cuanto al criterio I del *motuo proprio* que suprime el requisito de la doble sentencia conforme de la nulidad del matrimonio para que las partes puedan acceder a nuevas nupcias siendo suficiente la certeza moral alcanzada por el juez en la primera sentencia, se ha visto que hasta la bula de Benedicto XIV la sentencia de nulidad no apelada habilitaba a contraer una nueva unión como, asimismo, la particularidad del sistema indiano que permitía concluir las causas en el continente sin necesidad de recurrir a Roma. La preocupación manifestada por el Papa Lambertini en la referida bula sobre las noticias que llegaban a la Santa Sede denunciando la facilidad con que los jueces eclesiásticos declaraban la invalidez de los matrimonios al punto que tiene conocimiento que algunos han celebrado cuatro nupcias estando vivo el primer cónyuge⁶⁷ no parece darse en los canonistas indianos. Al menos, de la información ofrecida por los textos de la época no se recogen testimonios de tales abusos en América. Excepcionalmente, aparece alguna queja sobre la ligereza con que las mujeres recurren al juicio divorcio o nulidad para separarse de sus maridos⁶⁸ que en cierto sentido podría interpretarse en orden a la accesibilidad a la justicia eclesiástica ya mencionada y, también, podría ser un indicio de la confianza de la mujer en encontrar protección y tutela de sus derechos en el tribunal episcopal. En materia de divorcio, la principal causal invocada eran las sevicias, físicas o morales, sufridas por la esposa.

Concluyo con una breve proyección a nuestros días. Como señalé, al menos desde mi punto de vista, es fácil encontrar paralelos entre el proceso de nu-

Cf. M. CHOCANO MENA, – A. FLORES GALINDO, *Las cargas del sacramento*, en Revista Andina 4 (1984) 405. Estos autores, asimismo, señalan que el índice de procesos matrimoniales tramitados en Lima es superior, por ejemplo, a los sustanciados en Rúa (Francia) en 1792 con la diferencia que en éste último país había ocurrido una revolución y el matrimonio comenzaba a constituirse como un contrato profano.

66. Los estudios realizados sobre los procesos matrimoniales sustanciados ante la audiencia episcopal de Lima para el siglo XVIII demuestran que la mayoría de las actoras son mujeres quienes, a su vez, provienen de las clases populares. Cf. M. CHOCANO MENA, – A. FLORES GALINDO, *Las cargas...*407.409.

67. BENEDICTO XIV, *Dei miseratione* § 2.

68. II CONCILIO PROVINCIAL DE LIMA, *Constituciones para españoles*, *Caput 23. Ne episcopi facile aliquos ad tori divortium admittant*, SÍNODO DE AREQUIPA DE 1684, *Lib. V, Tít. I, De iudiciis, eorumque ministris*, *Cap. IX. Cómo se debe obrar en las causas matrimoniales*

lidad del Antiguo Régimen aquí esbozado y algunas de las reformas procesales recientemente promulgadas por el Papa Francisco (juez único, celeridad de los procesos, descentralización y fácil acceso a la justicia eclesiástica, no apelación obligatoria). Las actas de los procesos eclesiásticos tramitados durante el período colonial en América han sido estudiadas desde diversos ángulos, sin embargo, son pocas las investigaciones realizadas desde una óptica canónica, es posible que estudios en este sentido puedan constituir una contribución para el momento actual sobre la práctica, las luces y sombras de las recientes modificaciones constituyéndose en un valioso aporte a fin de ofrecer una solución pastoral justa, como dice el *motu proprio Mitis Iudex* al “enorme número de fieles que, aunque deseando proveer a la propia conciencia, con mucha frecuencia se desaniman ante las estructuras jurídicas de la Iglesia, a causa de la distancia física o moral”⁶⁹.

69. FRANCISCO, *Motu proprio Mitis Iudex. Dominus Iesus*.

ARTÍCULOS

LA PRESCRIPCIÓN EXTINTIVA Y LA DISPENSA DE LA PRESCRIPCIÓN EN EL DERECHO PENAL CANÓNICO¹

ARIEL DAVID BUSO

SUMARIO: Cuestiones generales: Prescripción del delito y prescripción de pena. La prescripción en el derecho romano. La mención y el uso de la prescripción en el derecho canónico medieval y siguientes. La prescripción criminal y penal en el Código Pio-benedictino. La prescripción criminal y penal en el Código de Derecho canónico de 1983. El uso de la prescripción en las normas canónicas vigente para los llamados delicta graviora. ¿Un proceso canónico con imprescriptibilidad incluida y/o por libre decisión de voluntad superior? 1.- La antropología cristiana. 2.- La equidad canónica. 3.- La naturaleza de la acción delictiva. 4.- La cuestión del tiempo. 5.- El principio de legalidad. Algunas reflexiones finales: ¿Es conveniente la imprescriptibilidad de la acción criminal en el derecho canónico?

RESUMEN: el instituto de la prescripción también está presente en el ordenamiento canónico. El presente estudio desarrolla su pasado, presente y las perspectivas de su aplicación en el derecho penal canónico, considerando las normas vigentes, sobre todo de los llamados delicta graviora y reflexionando acerca de las consecuencias de una posible imprescriptibilidad de la acción criminal.

PALABRAS CLAVE: prescripción; delicta graviora; derecho penal, delito.

ABSTRACT: the statute of limitations is also present in the canon law. This article develops the past, present and perspective of the application of limitation in criminal canon law, taking into account the current regulations, specially the so called delicta graviora and reflecting on the consequences of a possible imprescriptibility of criminal action.

KEYS WORDS: limitations; delicta graviora; criminal law; felony

1. La base de este artículo es la disertación presentada por el autor en el Congreso Internacional de derecho canónico en la Universidad Católica de Estados Unidos de América, Washington (USA), convocado por la *Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo*, en Septiembre de 2014, cuyas actas no han sido publicadas hasta la fecha.

I. CUESTIONES GENERALES: PRESCRIPCIÓN DEL DELITO Y PRESCRIPCIÓN DE LA PENA

La prescripción es definida por Modestino como *adjectio dominii per continuationem possessionis temporis lege definiti*².

Hay que recordar que, en el Digesto la palabra *praescriptio* es sinónimo de excepción. Por lo tanto, la prescripción, es uno de los supuestos de extinción de la acción penal. Por la prescripción se limita la potestad punitiva porque se extingue la posibilidad y con ello la responsabilidad del supuesto autor o autores del delito.

Sin embargo es necesario antes aclarar algunos conceptos que entraña esta antigua institución jurídica.

La de prescripción del delito y la prescripción de la pena no son sinónimos.

La prescripción del delito es la causa de extinción de la responsabilidad criminal que consiste en el transcurso de un determinado lapso desde su comisión sin que el procedimiento se dirija o se reanude en contra del presunto culpable.

La prescripción de la pena, en cambio, extingue la responsabilidad criminal debido al trascurso de un determinado período de tiempo desde la imposición firme de la pena o desde la interrupción de su incumplimiento, sin que la pena se ejecute o se termine de ejecutar.

El fundamento de la prescripción del delito parece ser triple y de diferente relevancia las tres: Primero, la necesidad de declarar la responsabilidad del hecho delictivo y la imposición de la pena; Segundo: el principio de seguridad jurídica; Y tercero, el derecho natural de defensa. Parece bien claro que, si bien los tres son importantes, el argumento más significativo es el primero. Los efectos que se persiguen al declarar la responsabilidad y la imposición de la pena se ven notoriamente afectados por el paso del tiempo. Los posibles efectos al conseguir: el refuerzo de las normas sociales y la reafirmación del ordenamiento jurídico, se atenúan o incluso desaparecen con el devenir temporal. La reacción penal, impuesta con el paso del tiempo, se asemeja a una respuesta dada a destiempo y muchas veces no claramente justa.

También es habitual que el paso del tiempo dificulte progresivamente la posibilidad de obtener pruebas precisas, de verificar la responsabilidad de quién o quienes han delinquido, de asegurar la credibilidad o de permitir una valoración adecuada de los dichos y penas.

Las teorías de los criminalistas sobre la razón de la eficacia de la prescripción criminal son varias: unos hablan de la eficacia del tiempo que todo lo borra,

2. Dig. I. XLI, Tit III, lex 3.

otros del olvido público de los delitos antiguos, otros de desaparición de los fines de la pena cuando de delitos antiguos se trata. Esta última razón tiene cierto valor, porque, pasado algún tiempo de conducta correcta, hay que suponer que el delincuente está arrepentido, y la sociedad, por otra parte, no reclama el castigo del culpable. Bastante castigo ha tenido con la zozobra y el miedo a la pena. Además, después de mucho tiempo, las pruebas del crimen se hacen muy difíciles, porque faltan testigos o éstos ya no tienen interés en declarar o si declaran ya no lo hacen con animosidad de entonces, agregando pareceres que se confunden con los hechos a probar³.

Haciendo referencia ahora al caso de la prescripción de la pena hay que subrayar el principio de necesidad de ejecución sin dilaciones indebidas, para satisfacer también las funciones preventivo-generales o preventivo-especiales con la reafirmación de la vigencia del ordenamiento jurídico vigente. En el fondo se trata de reafirmar con la aplicación de la pena en tiempo oportuno la seguridad jurídica.

La bibliografía sobre el tema es más bien escasa. Históricamente eran pocos los procesos que involucraban a la prescripción y parecen haber llamado poco la atención al canonista. Además los delitos reservados al Santo Oficio o a la Congregación para la Doctrina de la Fe eran imprescriptibles. Recién después, cuando las denuncias de abusos cometidos por clérigos se multiplicaron, aparecieron interpretaciones, estudios y proposiciones al tema. Algunos de ellos muy valiosos.

II. LA PRESCRIPCIÓN EN EL DERECHO ROMANO

Algunos sostienen que tanto en las leyes clásicas como en las bizantinas, al tiempo que se hablaba de la prescripción civil existía un silencio absoluto en relación con la prescripción de los delitos públicos. Al inicio la, prescripción no era un instituto característico del *ius romanum*. No era considerado obstáculo la ausencia de posibilidades de búsqueda de pruebas por el tiempo pasado y que ello suponía inseguridad jurídica, lo mismo que el abandono del derecho de parte del legítimo poseedor. El derecho romano dejaba en manos del Magistrado la resolución del conflicto, sin considerar al tiempo transcurrido, elemento externo a la situación, una especial eficacia jurídica.

3. Cf. T. GARCIA BARBERENA, *Comentario al canon 2223 § 1 del CIC17*, T. 4, Madrid 1964, págs. 315-316.

A excepción de algunos casos específicos en los que se ha fijado un término determinado para intentar la acusación, no se alude –se afirma– a la existencia de una regla general que sirva en el campo del derecho penal⁴.

Sin embargo, se conoce un Decreto de Diocleciano y Maximiano, del año 293, sobre materia del *crimen falsi*.

*“Querella falsi temporalibus praescriptionibus non excluditur nisi viginti annorum exceptionem sicut cetera quoque fere crimina”*⁵.

En este texto, el núcleo de la controversia, se basa en el “*nisi...excepcione*”⁶. Algunos sostienen que el texto es pre-diocleciano y otros, al contrario, afirman que es una innovación de Justiniano.

Pero otros sostienen también que se conoce la existencia de un plazo general de prescripción ya en el siglo III. Algunos delitos, generalmente por sus estatutos de creación, respondían a plazos específicos y más cortos de prescripción. Se mencionan entre otros al “*adulterium* y sus delitos asociados”, el *peculatus*, así como la apertura del testamento ajeno.

Otros delitos eran considerados tan atroces que permitían la persecución a lo largo de toda la vida y, en algunos casos, después de la muerte del malhechor. Entre los casos de prosecución de por vida estaban los delitos de *maiestas* o *perduellio*, *parricidium*, *accusatio suppositi partus* y el tardío delito de apostasía⁷. También las cuestiones de utilidad pública seguían esta norma: *Praescriptio temporis juri publico non debet obsistere*⁸.

En el derecho Romano primitivo las acciones fuera de algunas excepciones eran perpetuas. Después de la introducción del Derecho Pretoriano las acciones que se basaban en este derecho no podían ejecutarse más que durante el año en el que el Pretor ejercía el *imperium*⁹. Recién en el año 424, bajo Theodosio II, una constitución Imperial establece un medio de defensa contra las acciones perpe-

4. Cf. E. VOLTERRA, *En torno a la prescripción del delito en derecho romano*, Rev. De Derecho, UNED, n° 2 (2007) 477.

5. C. 9.99.12.

6. Cf. E. VOLTERRA, *En torno...*; AMELOTI, *La prescrizione delle azioni in diritto romano* (1958) pág. 160ss.

7. Cf. J.A.C. THOMAS, *La prescripción de los delitos en el derecho romano*, Rev. De Derecho, UNED, n° 2 (2007) 493.

8. L. 6 C. de operib. publ.

9. Gaius, Comm., IV, §110.

tuas: *la praescriptio triginta annorum*¹⁰. Es de esta época se le da el nombre de “perpetuas” a las acciones que no podían ser intentadas después de un período de 30 años, y se les llama “temporales” a aquellas que prescribían en un período menor¹¹.

De los textos acerca de la prescripción en el derecho romano puede llegar a concluirse *–brevitatis causa* por la finalidad de este trabajo- que existía una generalización en la limitación específica de 20 años en las disposiciones fiscales, pero también en algunas otras, incluyendo ciertos delitos. Por ejemplo, en épocas, tal vez de Antonino Pío, se introdujo el período de 20 años en conexión con el particular aspecto sobre las propiedades de los fugitivos de la justicia. Es muy probable que la limitación temporal al delito provenga de la prescripción de los procedimientos fiscales¹².

Por otra parte es imposible distinguir en forma tajante entre los derechos civiles y la responsabilidad criminal, fuera de las cuestiones sustantivas claro está, porque los avances procesales se hicieron en forma concomitante¹³. Además, el campo del delito afecta más directamente al Estado y, por eso mismo, si la prescripción penal fuese una extensión de los logros fiscales, no debería sorprenderse que esté menos documentado que el origen del cual deriva.

Parece sensato decir que, ya desde el tercer siglo en adelante había surgido, en ausencia de otra disposición específica, una limitación de la responsabilidad

10. Cod. Just., I. VII, Tit. XXXIX, Lex. 3; Cod. Theod., I.IV, Tit. XIV, Lex 1.

11. Cf. R. NAZ, *Dictionnaire de Droit Canonique* t. IV, (1949) 716-717.

12. Cf. V. FERRINI, *Diritto penale romano* (1899).

13. Al respecto dice Thomas: Se sugiere, a este respecto, que se pueden encontrar apoyos deductivos en la literatura del Derecho Penal. Es imposible no estar impresionado por el hecho de que el material jurídico en temas penales (ciertamente en todo lo que concierne al proceso, procedimiento y pena) que se conserva en los libros del Digesto 47-49 es todo de los últimos clásicos —Scaevola, Calistrato, Venuleio, Papiniano, Paulo, Ulpiano, Macer, Marciano, Hergemoniano, Modestino, etc.— y gran parte proviene de los trabajos *«de officio»*. ¿Se puede no suponer que es, al menos en parte, una consecuencia de la difusión general del procedimiento magistral? El procedimiento magistral trataba las materias civiles y penales con detenimiento. Paralelamente, la antigua, clara y obvia separación de lo civil y penal estaba llegando a ser algo confusa respecto al procedimiento: Tener en cuenta al Derecho Penal y distinguir entre lo civil y lo penal se convirtió en una necesidad que no había sido sentida previamente. En resumen, paradójicamente, es la creciente similitud del proceso la que hubiese hecho más notable la separación entre ellos en contenido e interés. En el campo de la prescripción, a pesar de toda la legislación sobre demandas civiles en el periodo post-clásico, no se dice ni una palabra sobre el ámbito penal. Nuevamente existe una pequeña duda de si el tardío periodo clásico, y, especialmente, el principio del tercer siglo, fue un periodo crucial en el desarrollo del Derecho Penal en generes, con, por ejemplo, el surgimiento de la distinción de *«honestiores»* v *«humiliores»* y la difusión general del *«ius gladii»*. Cf. Jones, *Studies*, cit, 51ss (esp. 63ss) (= *Studies Robinson* II, 918ss); Cardascia, 28 *RHDFE* (1950) 305ss, 461ss.

penal de 20 años¹⁴. Mientras que en la era republicana y en los primeros tiempos imperiales se tenía por norma general la imprescriptibilidad, luego se siguió la regla opuesta. “Mientras desde el comienzo el tiempo de la prescripción dependía del delito cometido y era por eso mismo variable, del siglo II en adelante, el tiempo de la prescripción era de 20 años, independientemente del tipo y de la naturaleza del reato”¹⁵.

Si el derecho romano clásico seguía mayormente la imprescriptibilidad de los delitos, el paso del tiempo y la experiencia, hizo cambiar casi completamente esta praxis en el derecho del Bajo Imperio, ya que, transcurrido un término general, el delito no podía perseguirse más. En la *Novela* de Valentiano, por ejemplo, *De Episcopali iudicio*, que se ocupa de las causas civiles y criminales de los clérigos, declara que cualquier acción debe considerarse extinguida con la *prescriptio XXX annorum*¹⁶. De allí en adelante esta fue la práctica siguiendo el principio de Paulo: *Vetustas Semper protege habetur*¹⁷.

III. LA MENCIÓN Y EL USO DE LA PRESCRIPCIÓN EN EL DERECHO CANÓNICO MEDIEVAL Y SIGUIENTES

En el Corpus Iuris Canonici y sus componentes: el Decreto de Graciano¹⁸, las Decretales o Liber extra de Gregorio IX¹⁹, el Liber Sextus de Bonifacio VIII²⁰, las Clementinae²¹, las Extravagantes de Juan XXI y las *Extravagantes communes*²², simplificando, no se trata más que indirectamente la prescripción penal y se lo menciona a propósito de la prescripción adquisitiva.

14. El “*crimen maiestatis*” parece no estar sujeto a prescripciones temporales. En el Código de Justiniano se declara que se puede intentar también después de la muerte del culpable (L. 6§2 C. ad leg. *Iul. maiest* 9,8). También el crimen de apostasía, surgido en el derecho cristiano, podía ser perseguido sin ninguna limitación de tiempo durante toda la vida del culpable y para los efectos civiles, también contra el difunto con el fin de invalidar su testamento.

15. Cf. D. G. ASTIGUETA, *Delitti imprescriptibili nella chiesa?*, en *Periodica* 101 (2012) 107.

16. Cf. E. VOLTERRA, op. cit. ág. 488. Se refiere, al parecer, a las acciones penales.

17. L. 2 pr. D. de Acqua 39,3.

18. La cuestión de la fecha de composición es controvertida. Friedberg adopta como fecha no más del 1140. Cf. R. NAZ, *Dictionnaire*, t. IV, p. 615.

19. Del 1234.

20. Del 1298.

21. Del 1314.

22. Siglo XIV.

La *Concordantia discordantium canonum* recoge el fruto de la jurisprudencia existente. Con todo, no deja de ser relevante – como matriz común y a modo de hipótesis – que, tal como en los orígenes del derecho romano, la prescripción se ha ido conformando en el tiempo como la excepción a una acción que, a partir de la extinción de un derecho (en este caso la acción criminal o penal) se configure como la adquisición de otro derecho: la de oponer la acción de prescripción extintiva.

El Decreto de Graciano presenta el corazón de su doctrina en la Causa XVI, q. III: *quod autem prescriptione tempora omnia iura tollantur*. La argumentación se afirma sobre lo prescripto en el Concilio de Calcedonia, en la Carta a Siculi del Papa Gelasio y en el canon 14 del Concilio IV de Toledo. Graciano reconoce tres tipos de prescripción:

1. La que proviene del *odio petentis et favore possidentis*;
2. La que proviene sólo del *odio petentis*
3. Las que provienen de la determinación temporal: diez, veinte, treinta y cuarenta años, en el delito de ofensa a lugares religiosos. Las dos primeras requieren de la buena fe. La tercera, fundamentándose en el principio justiniano que la exime, no la requiere²³.

En resumen puede afirmarse que el derecho canónico clásico nunca tuvo una reglamentación de conjunto aplicable a la prescripción. Se observa más bien que en todo este respecto se avino a canonizar la legislación particular de cada país, quedando a salvo algunas disposiciones especiales referentes a los bienes eclesiásticos principalmente.

IV. LA PRESCRIPCIÓN CRIMINAL Y PENAL EN EL CÓDIGO PIO - BENEDICTINO

En el Código Piobenectino no aparece en toda su redacción una clara distinción entre acción criminal y acción penal. Se subraya especialmente la expresión “toda su redacción”, porque en algunas lo hace más expresamente. Ejemplo

23. Los textos más relevantes son el Decreto de Graciano, Causa XVI, q. III y IV, las Decretales, L. II, tit. xxvi, el Liber Sextus, L. I, tit. XIII. F. GERMOVNIK, *Indices ad Corpus Iuris Canonici. Editio altera a Michaële Thériault recognita, Ottavae. Facultas Iuris canonici. Universitas Sancti Pauli*, 2000. R, NAZ, *Dictionnaire...*t. V, págs. 716-720.

de la falta de clara distinción en referencia es el canon 2210 § 1, 1º que llamaba “acción penal” a lo que puede denominarse “acción criminal”²⁴.

Se refiere a que la prescripción criminal no se funda en la renuncia a la acción que es irrenunciable sino en la renuncia del legislador a castigar delitos antiguos. Ha de entenderse que prescribe no sólo la acción penal, sino también la acción criminal²⁵, desapareciendo, por tanto, el derecho de imponer pena alguna por delitos que han sido cometidos hace mucho tiempo.

Algunas normas de la jurisprudencia del derecho canónico ayudan a comprender este paso de la prescripción El 22 de marzo de 1898, la Sagrada Congregación Obispos y Regulares introdujo oficialmente en la Iglesia la prescripción de los delitos. En aquella ocasión, el Obispo de Lublin (Polonia) realizó a la Sagrada Congregación de interpretación del Concilio, el siguiente *quaesitum*:

“1.- Si los delitos carnales de los clérigos prescriben, inhibiendo la acción del inquisidor, del fiscal y del acusador privado.

2.- Cuál es el tiempo de prescripción, en el supuesto de que haya lugar a ella”.

La Sagrada Congregación del Santo Oficio transmitió la pregunta a la Sagrada Congregación de Obispos y Regulares, la cual respondió que la prescripción puede oponerse como una excepción en el juicio criminal y que, en cuanto a los plazos, estableció los del Derecho romano²⁶.

Las prescripciones marcadas en éste Código son relativas a los inmuebles, a los muebles preciosos, a los derechos y a las acciones reales o personales pertenecientes a la Santa Sede y otras personas jurídicas. El período de prescripción para los primeros era de cien años²⁷. En el caso de las demás personas morales eclesíásticas la prescripción extintiva es de treinta años. La acción en *restitutio in integrum* la prescripción era de cuatro años²⁸. Como puede verse la institución de la prescripción se encontraba más fuertemente en los temas de bienes temporales.

Sin embargo la muerte del delincuente, la condonación de la pena por la autoridad respectiva también tenían lugar. *Mors omnia jura solvit*²⁹.

24. “Del delito procede: § 1 Acción penal para declarar o imponer la pena y para pedir satisfacción” (can. 2210 §1, 1 del CIC17).

25. Cf. can. 2240 CIC17

26. Cf. NAZ, *Dictionnaire ...T.V*, pág.719.

27. Can. 1511 § 1.

28. Can. 1688.

29. Can. 1702.

Las acciones contenciosas se extinguían de los mismos modos que los respectivos derechos sustantivos a cuya defensa se ordenaban, ya que no existe acción sin derecho. Varios cánones se debían observar acerca de este hecho³⁰. No existe extinción sobre el estado de las personas, principalmente las que se refieren al matrimonio, a la filiación, a la ordenación sagrada y a la profesión religiosa.

Los mismos principios que establecía el Código para la acción criminal regulaban también la acción penal³¹. En cuanto a los plazos de estas acciones, el canon 1703 establecía que por regla general los delitos prescriben a los tres años de haberse cometido, o si se trataba de los delitos permanentes, continuados o habituales, a los tres años, contados desde el último acto antijurídico realizado³². Tenían plazos especiales los delitos de injuria y difamación, que prescribían en un año; en cinco años de los delitos calificados contra el sexto y el séptimo mandamiento del Decálogo, y en diez, la simonía y el homicidio. El Santo Oficio seguía reglas propias en las causas de delitos de su competencia³³, pero estas reglas prácticamente no eran estrictamente obligatorias, porque el Prefecto de la Sagrada Congregación del Santo Oficio era el mismo Romano Pontífice, el cual no estaba vinculado por ninguna norma jurídica positiva en este sentido. Pero por otra parte, la Sagrada Congregación del Santo Oficio no sólo se guiaba- y se guía- por las normas procesales que ella misma se da, sino también que ella decide a su vez el ámbito de su competencia.

La acción civil o contenciosa que podía haberse derivado del delito no prescribía al prescribir el delito, por ser distinta e independiente de la acción criminal³⁴.

Sobre la prescripción de la reincidencia en el Código piobenedictino no la reconocía expresamente, sino que se aplicaba, por analogía las normas de la prescripción de la acción criminal ya que, “extinguida la acción, no cabe acción moral entre el primero y segundo delito y, por lo mismo, aquél no puede influir en la calificación jurídica de este”³⁵.

30. Cc. 1508, 1512, 1705 § 1 y 1725 § 4.

31. Can. 2240.

32. Cf. can.1705 § 2.

33. Cf. can.1555 § 1.

34. Cf. can. 2210.

35. T. GARCIA BARBERENA, *Comentario...* Vol. IV, pág. 262.

V. LA PRESCRIPCIÓN CRIMINAL Y PENAL EN EL CÓDIGO DE DERECHO CANÓNICO DE 1983

De la prescripción en general se ocupan las Normas Generales en los cánones 197-199 y de la prescripción de las acciones criminales trata el canon 1362³⁶

La prescripción no es la única forma de extinción de la acción criminal. Tal como ya se legislaba en el Código anterior puede ser, además, a causa de la muerte del culpable o por condonación.

La extinción de la acción penal, a su vez, es tratada en el canon 1363³⁷.

El Código actual realiza la distinción entre ambas como ya se ha mencionado anteriormente.

La acción criminal es la acción pública que nace del delito cometido. Lo promueve la autoridad competente a norma del canon 1341, luego de utilizar los otros medios en orden a la enmienda del reo y cuya pretensión o finalidad es declarar o imponer la pena debida. La acción penal, en cambio, nace de la sentencia declaratoria o condenatoria para obtener su ejecución, luego de pasar a ser *res iudicata*.

La acción criminal debe ser entablada en un plazo determinado. Transcurrido ese plazo se extingue. El canon 1362 prevé 3 años, con algunas excepciones: la que se refiere a los delitos reservados a la Congregación *Pro Doctrina Fidei* que posee normas específicas y particulares; la de aquellos delitos que prescriben a los 5 años³⁸, y en tercer lugar a los que las leyes particulares establecen otro plazo.

En línea de principio la prescripción de la acción criminal se completa desde el día en que se cometió el delito y, si hay delito permanente o ininterrum-

36. “§ 1. La acción criminal se extingue por prescripción a los tres años, a no ser que se trate: 1. de los delitos reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe; 2 de la acción por los delitos de los que se trata en los cáns. 1394, 1395, 1397 y 1398, la cual prescribe a los cinco años; 3 de los delitos que no se castigan por el derecho común, si la ley particular determina otro plazo para la prescripción.

§ 2. El tiempo para la prescripción comienza a contarse a partir del día en el que se cometió el delito, o, cuando se trata de un delito continuado o habitual, a partir del día en que cesó”.

37. “§ 1. La acción para ejecutar la pena se extingue por prescripción si dentro de los plazos establecidos en el can. 1362, computados desde el día en que la sentencia condenatoria pasa a cosa juzgada, no se ha notificado al reo el decreto ejecutorio del juez, de que se trata en el can. 1651.

§ 2. Lo mismo vale, con las debidas diferencias, cuando la pena se impone mediante decreto extrajudicial”.

38. Cf. cáns. 1394; 1395 §§1-2; 1397 y 1398.

pido, debe tenerse en cuenta el día en que cesó³⁹. Se considerará que la acción contenciosa para el resarcimiento del daño⁴⁰ que se aneja a la acción criminal no se extingue con esta⁴¹.

En el caso de la acción penal criminal que prosigue a la sentencia y el decreto ejecutorio del magistrado⁴² se debe actuar dentro de los plazos fijados. En el supuesto que el Ordinario, ejecutor nato de la sentencia o decreto, se retrasara, la acción penal se extingue por prescripción. Los plazos son los mismos que los de la acción criminal⁴³. Hay que aclarar que el canon habla solamente de sentencia condenatoria y no declaratoria. Sin embargo, se limita que ésta última también está sujeta a prescripción⁴⁴.

En el derecho vigente, la prescripción del delito no es una excepción perentoria que puede utilizar el acusado, sino una condición legal de impunidad, pues la ley no dice que el imputado puede defenderse alegando la prescripción, sino que ninguna pena puede imponerse si el delito está prescrito; por lo cual el juez mismo o el Superior competente deben tenerla en cuenta *ex officio*, aunque el demandado no la alegue. La legislación canónica establece de un modo general que la acción criminal caduca cuando ha pasado el tiempo útil proponerla, por lo tanto, el Ministerio Público no puede actuar cuando el delito ha prescrito.

39. Por ejemplo, los cáns. 1371, 2º; 1392, etc.

40. Cf. can. 1729.

41. Cf. can. 1704, 1º CIC17.

42. Cf. can. 1651.

43. Cf. can. 1362.

44. En realidad, los trabajos preparatorios del Código guardaron silencio deliberadamente sobre la hipótesis de la sentencia declaratoria: se estimaba a este respecto que no había decreto ejecutorio para las penas *latae sententiae*. Puesto que las penas *latae sententiae* se aplican automáticamente, "*ipso facto commissi delicti*" (can. 1314), no ha lugar a emitir un decreto ejecutorio de sus caos efectos propios. Sin embargo, en lo relativo a su declaración no cabe decir lo mismo, ya que ésta tiene consecuencias específicas, en especial la obligación de observar en el fuero externo ya producidos *latae sententiae* y, a veces, unos efectos suplementarios, que se añaden a los ya producidos. Un buen ejemplo es la previsión por el Código de los efectos suplementarios inherentes a la declaración de una excomunión en la que ya se ha incurrido *latae sententiae* (can. 1331 § 2). Hay que sostener, con J. Arias, que la declaración de la pena *latae sententiae* exige un decreto ejecutorio del juez referido a los efectos propios de la declaración, y no a la ejecución de los efectos simplemente producidos *latae sententiae*. Corresponderá al Ordinario hacer ejecutar la sentencia declaratoria. Por consiguiente, según los términos del can. 1363, una vez transcurrido el plazo, no se podrá exigir ya la ejecución de los efectos de la declaración.

VI. EL USO DE LA PRESCRIPCIÓN EN LAS NORMAS CANÓNICAS VIGENTES PARA LOS LLAMADOS *DELICTA GRAVIORA*

La modificación de las normas relativas a la prescripción de la acción criminal en los delitos reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe ha estado frecuentemente vinculada a la penalización de los delitos sexuales cometidos por clérigos con menores de edad, ya que la norma establecida en la legislación codificada impedía, en algunos casos, la aplicación de las sanciones correspondientes.

El cambio se hizo a petición de los Obispos de los Estados Unidos, el 15 de abril de 1994, para que el Romano Pontífice derogase la norma canónica universal para el caso especial de aquel país y se extendiera por diez años la prescripción de este delito, a contar, además, desde el día en que la víctima hubiera cumplido los dieciocho años. Las normas de la Congregación para la Doctrina de la Fe del año 2001 asumieron estas disposiciones y establecieron para toda la Iglesia que el plazo de prescripción de la acción criminal para los delitos reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe era de diez años, tiempo que se debía computar desde el momento en que se cometió el delito o, si se trataba de un delito permanente o habitual, desde el día que cesó⁴⁵. Pero en el caso del delito contra el sexto mandamiento del Decálogo con un menor de dieciocho años, la prescripción comenzaba a contarse desde el día en que el menor cumplía esa edad fijada⁴⁶.

45. Cf. can.1362 § 2

46. L. A. DI NARDO, resumía así los cambios operados en la prescripción de los delitos contra el sexto mandamiento del decálogo cometidos por un clérigo con un menor de edad en «Canonical penal procedures». *Paper presented at the canon law for media seminar sponsored by the United States Conference of Catholic Bishops and the canon law Society of America, on may, 25 2010 in Washington, D.C.* Citado por F. AZNAR GIL, *Los «Graviora delicta» reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe. Texto modificado (2010)*, en REDC 68 (2011) 283-313:

- delitos cometidos antes del 27 de noviembre de 1983 y denunciados antes de esa fecha: la acción criminal se extinguía a los cinco años de la comisión del delito;
- delitos cometidos después del 27 de noviembre de 1983 y denunciados antes del 25 de abril de 1994: la acción criminal se extingue a los cinco años de su comisión;
- delitos cometidos antes del 25 de abril de 1994 pero denunciados después de esa fecha: la acción criminal se extingue a los cinco años después de que el menor haya cumplido los dieciocho años; delitos cometidos después del 25 de abril de 1994 y denunciados después de esta fecha: la acción criminal se extingue a los diez años después de que la víctima haya cumplido los dieciocho años; y
- delitos cometidos o denunciados después de la promulgación del motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela*, del 30 de abril de 2001: se establece la prescripción generalizada en toda la Iglesia a los diez años que comienza a contar desde el día en que el menor hubiera cumplido los dieciocho años.

El 7 de noviembre de 2002, Juan Pablo II había concedido a la Congregación para la Doctrina de la Fe la facultad excepcional de derogar la norma de la prescripción en casos graves en forma singular y que exigían una acción ejemplar, pero por el tiempo transcurrido, no podía darse una respuesta adecuada al caso. Esa facultad fue confirmada después por Benedicto XVI, el 6 de mayo de 2005.

Las actuales normas sobre los *graviora delicta* reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe asumen estos cambios en la práctica procesal. Así se establece, en primer lugar, que la acción criminal para los delitos a ella reservados se extingue por prescripción a los veinte años. Se recuerda que por la norma del canon 1362 §2 el plazo para la prescripción comienza a contar desde el día en el que delito se cometió o si el delito es permanente o continuado desde el día en que cesó. En caso del delito contra el sexto mandamiento del Decálogo con un menor, la prescripción comienza a contar a partir del día en el que éste cumpla los dieciocho años. En el texto figuran las normas de la facultad concedida a la Congregación para la Doctrina de la Fe por los Romanos Pontífices de derogar la norma de la prescripción⁴⁷.

VII. ¿UN PROCESO CANÓNICO CON IMPRESCRIPTIBILIDAD INCLUIDA Y/O POR LIBRE DECISIÓN DE VOLUNTAD SUPERIOR?

Para poder dar una respuesta a esta realidad existente es necesario considerar varias premisas. Léase bien la pregunta inicial: Dada la dispensa de la prescripción que permite la norma y que se ha visto aplicada ya en muchos casos, de acuerdo a las normas vigentes para incoar procesos penales administrativos sobre algunos delitos, pareciera que la institución de la prescripción pudiera caer, en especiales circunstancias, en desuso o, lo que se observa con alguna regularidad, en la discrecionalidad de la decisión del competente Superior.

Previamente es necesario realizar algunas reflexiones sobre supuestos que, a nuestro humilde entender, se debería basar la institución prescriptiva en el derecho penal usual teniendo en cuenta la justicia y la especial finalidad del derecho canónico.

47. *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis*, del 21-V- 2010, art. 7 § 1, en AAS 102 (2010) 419-434.

1. La antropología cristiana

Sin duda alguna que la aparición específica de los llamados derechos humanos cambia el panorama del derecho penal tanto en los sistemas jurídicos estatales como en el canónico. Esto supone que la concepción del hombre es una elemental base para seguir adelante en este particular tema. Cuando se habla de derechos humanos, de derechos del hombre, nos preguntamos ¿A qué concepción de hombre se refiere? Si la respuesta es: “a aquél hombre que va haciéndose y que el paso del tiempo debe aún precisar”, o el “hombre histórico que sólo consta su finitud”, el concepto de naturaleza humana no sirve como argumento, porque en este criterio está ausente el elemento objetivo. De este modo la concepción del hombre debería aceptarse por vía contractual y quedaría sujeta a la aceptación de la mayoría. Y así, los derechos humanos, serían únicamente aquellos que internacionalmente son aceptados por todos o, por lo menos, por las partes firmantes.

Pero el derecho canónico no puede someterse a esta noción, así simplemente. La noción de “hombre”, de “persona humana”, de “género humano”, de “sociedad” como derivado, proviene de una antropología que lo concibe a la criatura humana como obra de Dios Creador, redimido por el Hijo y santificado por la acción del Espíritu. La visión está condicionada absolutamente por la fe en Dios y en su obrar, teniendo en cuenta definitivamente la doctrina de la Encarnación del Verbo y su efecto en él. De tal modo que al delito se lo considere también pecado, como una interrupción u obstáculo a la relación Dios-hombre porque es “diametralmente opuesto a la obediencia de Jesús que realiza la salvación”⁴⁸.

La vocación de salvación que posee la Iglesia, debe tenerse presente en la antropología que se aplica también en el derecho penal. No por nada la *salus animarum* es fuente y principio del derecho eclesial e impone una impronta imborrable a su aplicación⁴⁹.

48. Cf. Catecismo de la Iglesia católica, n° 1850. “Pero Dios busca siempre al hombre, nuevamente después del pecado”. A este respecto, sigue diciendo el Catecismo: “El pecado es una ofensa a Dios: “...en la Pasión, en la que la misericordia de Cristo vencería, donde el pecado manifiesta mejor su violencia y su multiplicidad: incredulidad, rechazo y burlas por parte de los jefes y del pueblo, debilidad de Pilato y crueldad de los soldados, traición de Judas tan dura a Jesús, negociaciones de Pedro y abandono de los discípulos. Sin embargo, en la hora misma de las tinieblas y del príncipe de este mundo (cf. Jn. 14, 30), el sacrificio de Cristo se convierte secretamente en la fuente de la que brotará inagotable el perdón de nuestros pecados” (n° 1851).

49. Cf. A. D. Busso, *La salus animarum como principio inspirador del derecho canónico*, en *Ius Divinum* (2010) 555-575: “En realidad, se habla de la *salus animarum* en plural, la “salvación de las almas”, y esto pone en relieve el aspecto comunitario, la dimensión social que tiene la Iglesia, y por ende también la misma significación del término “salvación de las almas”. La visibilidad e invisibilidad de la Iglesia, también crea tensión entre lo interno o lo individual, y lo externo o

Ciertamente que este concepto de hombre, y también el de humanidad redimida, debe situársela dentro de la dimensión social, es decir, que vive y se desenvuelve dentro de una sociedad que, a la vez de neumática, posee estructuras y elementos concretos. Y concomitante a esta sociedad eclesial visible, está la otra, la sociedad civil, a la cual el cristiano pertenece como ser social y en condición de ciudadano. Hombre de dos mundos, no puede olvidar que también es “hijo de esta tierra”.

Esta consideración lleva a una clara y doble consecuencia. Por un lado existe la vocación salvífica de la Iglesia que incluye junto con la tutela a las víctimas también al reo o al imputado. Por otra, la vocación trascendente del hombre, que prolonga la dimensión del pecado personal a la comunidad de la cual forma parte. Arrepentimiento personal y restablecimiento de la justicia social heridas son congruentes en el mismo hecho a considerar.

2. La equidad canónica

El carácter genérico del derecho otorga siempre una dificultad continua en la aplicación del derecho mismo. Una vez que es dada la norma, eso no significa todavía otorgar soluciones a los casos concretos que puedan presentarse. Es necesario todavía el trabajo, caso por caso, de llevar la norma abstracta y adherirse a la realidad concreta.

Para que la justa aplicación de la norma se realice, es necesario que, en la búsqueda del significado intrínseco, no se detenga en la letra de la ley sino que la penetre y entienda su espíritu. El significado propio de la norma es, a menudo, superior a la intención de los individuos que la han formulado. Cuando se pone una norma como obligatoria, resulta imposible prever todas y cada una de las aplicaciones que podrá tener en el futuro.

Además, sería incorrecto considerar el significado de la norma jurídica como limitada a la intención genérica de cada uno de sus autores. Basta observar, como ejemplo, a las controversias que nacieron de los descubrimientos e invenciones más recientes (electricidad, aviación, actividades espaciales, etc.) y que

comunitario. La organización, el orden, las instituciones, el accionar exterior de la Iglesia, también sirven a la salvación de las almas y son instrumentos vivos y eficaces de la Gracia santificante. En la aplicación concreta de la norma, la *salus animarum* flexibiliza el *ius*, incluso teniendo en cuenta este aspecto comunitario de la Iglesia. Los elementos que el derecho positivo canónico posee, no son suficientes para salvaguardar siempre estos aspectos de particular exigencia, porque la realidad supera siempre el derecho positivo, especialmente si tenemos en cuenta las fuentes del derecho eclesial y la trascendencia de sus destinatarios. El *ius divinum*, se deja ver con toda su dimensión, como elemento constitutivo de la norma eclesial para su Pueblo”.

pueden, y son efectivamente resueltas, según los principios generales del derecho romano, redactados muchos siglos antes de pensar siquiera en la aparición de ellos.

El jurista, como debe profundizar la norma de todo lo que ella virtualmente contiene, debe hacerlo, también, con el caso concreto en el que la norma se debe aplicar. En cada caso particular debe subrayar lo que es esencial y jurídicamente relevante diferenciándolo de aquello que no lo es. Es en este campo donde el sentido jurídico se ejercita específicamente. La aplicación puramente mecánica desnaturalizaría el derecho, llegando algunas veces a consecuencias absurdas, a aquello que los romanos advertían cuando decían que *summum ius summa iniuria*. De allí la necesaria presencia de la equidad.

Aristóteles, en la *Ética* a Nicómaco, concibe a la equidad –*epiqueia*⁵⁰ como un correctivo de la generalidad de la ley, es decir, como una especie de justicia mejor que la justicia legal, ya que ésta, debido a su carácter genérico, no puede siempre perfectamente adecuarse a cada uno de los casos posibles.

Se ha hecho notar que el concepto griego de *epiqueia* no es idéntico al concepto romano de *aequitas*. El primero significa conveniencia, por lo tanto, mitigación; el segundo denota igualdad, por lo tanto, exactitud en la actuación de la justicia. Pero también en este segundo concepto, los casos no iguales deben tener un tratamiento no igual, y la norma debe ser adaptada a la realidad.

El recurso a la equidad canónica o *virtus qua animus inclinatur ad humanam iuris applicationem* es, en materia procesal, frecuentemente obligado para que la decisión que se tome sea humana y justa⁵¹.

La equidad canónica, en nuestro tema, se suma a una cristiana concepción del hombre, a una justa antropología y, en este sentido, surgen las dos primeras dimensiones en la cuestión de la prescripción: primero la gravedad del daño producido en la persona de la víctima y en el reo (dimensión personal) y, segundo, la herida producida en la comunidad (dimensión social). Pero ambos deben quedar situados en la circunstancia de tiempo en que ha ocurrido el presunto delito, porque “el tiempo” no queda excluido en la aplicación de equidad.

A la concepción de hombre y de equidad aún deben agregarse otros.

50. En griego, *epiikes* quiere decir lo que es conveniente o decente, de *epi* que significa sobre, y de *ikos* que quiere decir obediente, porque en medio de la *epiqueia* se obedece de modo más excelente, observando la intención del legislador donde disuenan las palabras de la ley.

51. Cf. A. D. Busso, *El derecho natural y la prudencia jurídica*, Buenos Aires 2010, págs. 86-89.

3. La naturaleza de la acción delictiva

Existen delitos que, una vez cometidos, producen especial daño, cuyas víctimas son también todos los miembros de la comunidad.

Hacer referencia a la pedofilia es superfluo ya que inmediatamente se hace patente al pensamiento en este caso. Y no importa quien cometa semejante crimen, aunque se haga peculiar referencia a clérigos o consagrados.

Este delito, tomado como ejemplo, prolonga la herida en el espacio y en el tiempo. Los últimos decenios han sido testigos de la desdicha causada en la comunidad de creyentes.

Ahora bien, considerando la gravedad del asunto, nos preguntamos ¿Es posible encuadrar este delito en particular entre los crímenes de lesa humanidad y por ende imprescriptibles?

La respuesta no parece ser positiva. Faltan para ello los elementos y los presupuestos jurídicos. Para responder a la pregunta fundamental sobre la prescripción es necesario abordar la naturaleza del delito a considerar.

En “delitos de lesa humanidad”, según la opinión de un Juez de la Suprema Corte de Argentina, con cierta tendencia a la garantista, “se inscriben aquellas acciones correspondientes que han sido cometidas por un agente estatal en ejecución de una acción o programa gubernamental. La única posibilidad de entender la imputación de delito de lesa humanidad a personas que no son agentes estatales es que ellas pertenezcan a un grupo que ejerce el dominio sobre un cierto territorio con poder suficiente para aplicar un programa, análogo al gubernamental, que supone la ejecución de las acciones criminales”⁵².

Aún así, queda por considerar la expresión inequívoca de “derecho humanitario internacional” y si este tipo de delitos corresponde la inclusión en ellos. Estos derechos, llamados “humanitarios” no están siquiera sujetos a reciprocidad, lo que supone que ningún Estado puede dejar de cumplirlas, aunque los denuncie expresamente con la pretensión de tratar de liberarse así de sus mandatos. La misma Corte Internacional de Justicia tiene dicho que las Convenciones de Ginebra de 1949 son la expresión inequívoca de los “principios fundamentales de los derechos humanitarios”⁵³

Ocurre que esas convenciones, entre las cuales está la cuarta que es aplicable específicamente a los conflictos armados internos, tienen, todas por igual,

52. C. M. ARGIBAY, *Suprema Corte de la República Argentina, Voto en causa “Simón J. H. y otros s/ privación ilegítima de la libertad”* (causa 17.768, del 14-06-05).

53. Caso Nicaragua, en 1986. Citado por E. CÁRDENAS, *Delitos de Lesa Humanidad: “El rincón de impunidad argentino”*, en *El Derecho*, Buenos Aires, del 24-III-12, n° 12.718.

una cláusula tercera común denominada la “Cláusula Martens”⁵⁴. El problema que enfrenta el derecho humanitario es que no hay una interpretación única de la misma⁵⁵.

Ahora bien, entre el “Derecho internacional de los derechos humanos” y el “Derecho humanitario internacional” hay diferencias. Poseen relación intrínseca pero son en esencia distintas. Sobre el caso, un insigne especialista del tema sostiene⁵⁶:

“Es cierto, las dos categorías pretenden defender al ser humano contra las arbitrariedades. Pero el “Derecho internacional de los Derechos Humanos” nació como tal como consecuencia de las aberraciones y crímenes gravísimos contra la humanidad que fueron cometidos por los nazis y sus aliados durante la Segunda Guerra Mundial. Su columna vertebral es la Declaración Universal de los Derechos Humanos, de 1948. En cambio, el “Derecho Humanitario Internacional” ha venido creciendo y codificándose muy lentamente, con claridad, desde comienzos del siglo XIX, en dos planos paralelos, que son el Derecho de Ginebra y el Derecho de La Haya, sus dos troncos vertebrales.

Las obligaciones en materia de “Derechos Humanos”, es cierto, se refieren solamente a los Estados y a sus agentes. La situación en materia de “Derecho Humanitario Internacional” es –en cambio– totalmente distinta: sus normas obligan a todas las partes en un conflicto armado, sea éste internacional o interno. Lo que supone que también tienen vigencia respecto de los insurgentes.

54. Cf. E. J. CARDENAS, *Delitos...* La cláusula de Martens forma parte del derecho de los conflictos armados desde que apareciera, por primera vez, en el Preámbulo del II Convenio de La Haya, en 1899, relativo a las leyes y costumbres de la guerra terrestre. Se expresaba así: «Mientras que se forma un Código más completo de las leyes de la guerra, las Altas Partes Contratantes juzgan oportuno declarar que, en los casos no comprendidos en las disposiciones reglamentarias adoptadas por ellas, las poblaciones y los beligerantes permanecen bajo la garantía y el régimen de los principios del Derecho de Gentes preconizados por los usos establecidos entre las naciones civilizadas, por las leyes de la humanidad y por las exigencias de la conciencia pública».

55. Está por tanto sujeta a una variedad de interpretaciones, tanto restringidas como expansivas. En su forma más restringida, la cláusula sirve como un recordatorio de que el Derecho Internacional consuetudinario continúa aplicándose después de la adopción de la norma de un tratado. ^[2] Una interpretación más amplia es que, como los tratados internacionales relativos a las leyes de los conflictos armados son cada vez más completos, en la Cláusula se estipula que lo que no está explícitamente prohibido por un tratado no está, *ipso facto*, permitido. ^[3] La interpretación más amplia es que la conducta en los conflictos armados no sólo será juzgada de acuerdo a los tratados y a la costumbre, sino también a los principios del derecho internacional al que se refiere la Cláusula.

56. E. J. CÁRDENAS, (Buenos Aires, -Argentina; Michigan, Princeton y California, USA). Embajador y Representante Permanente de la República Argentina ante UN. Presidente de la *International Bar Association* (2003-2005) y Co-Presidente del Instituto de Derechos Humanos de la referida Asociación (2005 al 2009). Miembro del Consejo Editorial de *The Journal of International Economic Law* y Director de la revista *Agenda Internacional*.

La razón de ser de lo antedicho es que existe en sus normas una suerte de prioridad: la protección a los civiles inocentes a quienes se procura salvaguardar. Sus disposiciones, por ello, son exigibles a todos; esto es, al Estado y a sus agentes y a los particulares por igual. Hasta con prescindencia de la ratificación o adhesión específica de los obligados a las respectivas convenciones.

El respeto por los derechos humanos cubre a toda clase de personas, sea en tiempo de paz o en tiempo de conflictos armados. El “Derecho Humanitario Internacional”, por su parte, ampara especialmente a las llamadas “personas protegidas”, fundamentalmente a los civiles inocentes, pero también a los prisioneros, heridos, enfermos y náufragos. Y a algún tipo de bienes, como los culturales. Por que esta categoría del Derecho Internacional se refiere específicamente al fenómeno bélico y tiene como objetivo central tratar de limitar los males que los conflictos armados generan a los civiles inocentes, reglamentado específicamente las conductas de las partes en conflicto, por razones de humanidad”⁵⁷.

Por lo tanto, si bien es cierto que no sólo los Estados y sus agentes pueden cometer delitos de lesa humanidad, siempre debe encuadrarse en tiempos de conflictos armados, sean ellos internacionales o internos⁵⁸.

“Para caracterizar estos delitos bastan dos criterios: primero la acreditación de un mínimo de organización en las partes contendientes de un conflicto armado interno, y segundo un mínimo de intensidad en las hostilidades que no deben ser episodios o incidentes aislados o espasmódicos⁵⁹. Siempre que se ha hablado de este tipo de Derechos y de Derechos humanitarios se han tenido en cuenta estos dos criterios.

Tengamos ahora presente nuestro caso.

Al respecto la siguiente afirmación de un destacado penalista canónico parece dirigirse en la misma dirección:

57. E. CÁRDENAS, *Ibid.*

58. “El artículo de la Cuarta Convención de Ginebra de 1949 –la que es específica a la protección de los civiles inocentes en los conflictos armados internos- dispone que todas las partes contendientes deben tratar a todas las personas que no participen directamente en las hostilidades, incluyendo a los miembros de las fuerzas armadas que hayan depuesto las armas y a las personas que hayan quedado fuera de combate por enfermedad, heridas, detención o por cualquier otra razón o causa, en todas las circunstancias –sin excepciones- con humanidad. Esa es una limitación al andar soberano en los conflictos armados que ha sido instituida para beneficio de los individuos”. E. Cárdenas, *Ibid.*

59. Cf. E. Cárdenas. *Ibid.*

“Sembra, sentando tal volta le diverse dichiarazioni sul tema, che ci fosse non la persecuzione di una nazione o etnia (caratteristica fondamentale dei diritti umani), ma una persecuzione orchestrata di una categoria di persone (chierici) contro un'altra categoria (minorenni). Inoltre si fa evidente, quando si pretende “smorzare gli angoli” delle affermazioni contro i preti, che, come dicevamo prima, uno fosse d'accordo con questo tipo di delitti o per forza, cercassi d'impedire che venga loro applicata una pena.

Nonostante la gravità del crimine, e del dolore che ad esso consegue, non è possibile inserire la pedofilia nell'elenco dei diritti contro l'umanità, perché a tale azione comunque delittuosa, manca una caratteristica essenziale, e cioè l'essere uno “stesso e sistematico attacco contro popolazioni civili e con la consapevolezza di tale attacco”⁶⁰.

Por estas mismas razones no puede considerarse ni confundirse la naturaleza de los *delicta graviora* con los que se inscriben en el “Derecho Internacional de los Derechos humanos”, ni tampoco en el “Derecho humanitario internacional” por el encuadre que, al menos hasta hoy, le otorga el derecho mismo.

Por lo tanto no es apelando a una naturaleza distinta del delito sino a los criterios precisos que establecen el orden justo y equitativo marcados por el legislador⁶¹, prescripción incluida. Esto no significa de ningún modo otorgarle menos importancia de lo que se debe al delito cometido, sino no quitarlo del contexto canónico y, por ende, a misma finalidad eclesial⁶².

4. La cuestión del tiempo

La misma sociedad a la que se quiere proteger, pierde el equilibrio cuando después de tantos años recibe la noticia de un delito cometido otrora. La paz social o concordia no se establece siempre forzando cuestiones ocurridas de mucho tiempo atrás y quizá olvidadas. El escándalo que se desea reparar es, tal vez,

60. D. G. ASTIGUETA, *Delitti imprescriptibili nella Chiesa?*, en *Periodica* 101 (2012)103-158.

61. Cf. can. 1341.

62. Al respecto: “La Iglesia no puede permanecer pasiva o indiferente ante los delitos que se cometen dentro de ella. Sería traicionar su propia misión, y por parte de los Pastores sería hacer dejación de sus responsabilidades. Ciertamente el c. 1341 no puede significar indiferencia ante el delito o pasividad en la tarea de restablecer la justicia o de ayudar a los fieles para que retomen al camino de la conversión y de la salvación. El problema es más bien discernir qué camino hay que seguir para eliminar las consecuencias de las acciones delictuosas. La vía penal es un camino, pero no es el único, ni siquiera es el más adecuado”. V. DE PAOLIS, en CECIC IV/1 (1995) 398.

inexistente en esos casos y se hace evidente que se establece abriendo casos olvidados. A veces tiene más semejanza a la venganza que a la justicia.

Conocemos la experiencia que siempre la humanidad fue esclava del tiempo. Siempre ha percibido su poderosa presencia, pero nunca pudo definirlo. San Agustín de Hipona, en el siglo IV, filosofaba: “Te confieso, Señor, qué es el tiempo... ¿Qué es el tiempo? Si nadie me lo pregunta lo sé, pero si deseara explicárselo a alguien que me lo preguntara está claro que no lo sé”⁶³. Mil seiscientos años después Stephen Hawking sigue con sus dudas y deja el mismo interrogante.

Todos, sin embargo, han tratado de medirlo, de matematizar su paso. Nuestros antepasados aprendieron a medir las horas, los días, los meses y los años. No es un secreto que la supervivencia fue uno de los incentivos para medir el tiempo. Se comenzó a hacerlo para saber cuando había que plantar y cosechar y así poder nutrirse y sobrevivir.

Pero también es cierto que cuando empezamos a dividir el tiempo, éste, a veces, nos domina. “El hombre mide el tiempo y éste mide al hombre”, se suele decir refiriéndose al calendario, al reloj como medidor del tiempo⁶⁴.

El paso del tiempo hace desaparecer la memoria del crimen cesando el daño social y el escándalo, cuya reparación constituye el fin de la pena. Además, después de largo tiempo, la prueba del delito y la defensa del acusado, encuentran dificultades intrínsecas. Podría ocurrir así la condena de un inocente porque no puede, por razón del tiempo, demostrar su inocencia. Por eso, aunque la malicia de muchos comportamientos conlleva particular escándalo, es necesario ponde-

63. *Confesiones*, Lib XI, cap. 14.

64. “Asesinato en la Catedral”, la obra teatral de T.S. Elliot, fue estrenada en Canterbury, en 1935. En esta obra describe la vida de santo Tomás Beckett, canciller de Inglaterra, y arzobispo de Canterbury. Amigo de Enrique II, por defender la fe y los derechos de la Iglesia, es asesinado por nobles enviados por el mismo rey, precisamente en la catedral de Canterbury, el 29 de diciembre de 1170. En la obra de Elliot, Beckett acepta –el verbo aceptar es singularmente activo– el destino que le espera, aunque debe pasar antes por el asalto de las tentaciones. En total son cuatro, pero nos interesa solamente la primera tentación. Es nuestro tema. Esa primera tentación –los deleites de todo tipo– asume el aspecto de un frívolo cortesano de sus tiempos juveniles. Él le trae a la memoria aquel “buen tiempo pasado”, “del viejo Tom, alegre Tom”, “Becket de Londres”, “cuando el rey, tú y yo éramos amigos”, y todo era disfrutar “buenos momentos”. Y ¿Qué le propone ahora?: “¡Vuelve a la alegría!”, todo eso podría retornar si sabes aprovechar la buena disposición del rey. Pero Beckett rechaza esta irrealidad: “Has venido veinte años después” –le dice– “En la vida del hombre, jamás el mismo tiempo vuelve”. Claramente Beckett ve que esa fantasía interfiere en el momento actual. Elliot pone en sus labios la siguiente frase: “Vete sola, fantasía del tiempo primaveral, tal como un pensamiento se va silbando con el viento. Lo imposible... Voces dormidas, despertando un mundo muerto, para que la mente no pueda estar toda entera en el presente”. La tentación de “la vuelta atrás” constituye una constante atracción ilusoria para recuperar lo anterior, desconociendo los tres pasos inexorables: el pasado, el presente y el futuro.

rar con prudencia aquellos testimonios de los hechos principales que el paso del tiempo suelen desfigurar⁶⁵. El profesor Cito recuerda que existen también otras teorías a tener en cuenta, como la “teoría de la enmienda” que presume que el reo en el transcurso del tiempo haya revisado su comportamiento o que durante ese lapso haya expiado la culpa en el remordimiento del mal cometido (“teoría de la expiación indirecta); y otras que ligan el menor interés que constituye perseguir delitos que pasaron hace mucho tiempo. Todo esto en el caso del derecho penal civil⁶⁶. En el ámbito canónico Wernz, Lega y Roberti, concuerdan y agregan motivos para adoptar la prescripción, por razón de tiempo transcurrido en el ámbito canónico⁶⁷.

Por otra parte para verificar de la veracidad de los hechos se exige una acción en el menor tiempo posible, garantizando siempre con los elementos esenciales del derecho, el justo proceso, sea este judicial o administrativo, teniendo en cuenta el principio «*quam primum, salva iustitia*»⁶⁸. Y este es precisamente el punto central donde se apoya la institución de la prescripción extintiva: la rapidez en hacer justicia.

5. El principio de legalidad

Se ha dicho con razón que el poder penal no es absoluto ni ilimitado y, dentro de los límites legales establecidos a favor de toda persona, se realiza el proceso penal. De este modo no se puede avanzar sobre la incoercibilidad del acusado, ni puede presumir en su contra, ni puede utilizar lo que no sea prueba. Tampoco rehacerse el juicio mal realizado siguiendo la protección del *ne bis in idem*.

Es verdad que la impunidad produce una sensación de vacío y de impotencia. La vida comunitaria sufre como una herida abierta cuando los crímenes quedan sin castigo. Sin embargo la misma sociedad no debe tolerar que el valor Justicia sea realizado a cualquier costo, en abandono de los ideales limitadores de

65. Recomendando especialmente el artículo de D. CITO, *La prescrizione in materia penale en Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, Milano 2005, págs. 209-233.

66. Cfr. V. MANZINI, *Trattato di diritto penale italiano*, III, Torino 1934 págs. 425-427 . Citado por D. Cito, ib.

67. F. X. WERNZ, *Ius Decretalium*, V-2, Roma (1906-1914) pág. 6; M. LEGA, *Praelectiones in textum iuris canonici de iudiciis ecclesiasticis*, IV, Roma (1989-1905) págs. 252-253; F. ROBERTI, *De Processibus*, T. I, Roma 1956, pág. 605. También citados por el profesor D. Cito en su artículo *supra*.

68. Cf. can. 1453.

la potestad de juzgar. El verdadero escándalo ocurriría si se viese a los tribunales condenar siempre. Las sentencias o decretos que consideren también el paso del tiempo para administrar Justicia— repito: hago mención a un tiempo considerablemente extenso en los delitos más graves— es también prueba de que la Justicia funciona bien. Refuerzan las sentencias condenatorias y reafirman en las personas la opinión de la propia seguridad. Mientras que, por el contrario, las condenas recaídas sobre la base de argumentos no muy claros, o escondidos a la defensa, generan, en quien reflexiona, un sentimiento de peligro mucho más pavoroso de lo que es la impunidad de un culpable. El deseo de ver siempre condenado al acusado no siempre es prueba de Justicia.

Esta consideración es para subrayar el principio de legalidad tan celosamente custodiado en todos los sistemas de derecho. En los principios que guiaron la revisión del Código de derecho canónico existe la necesidad de regular el ejercicio de la autoridad de la Iglesia, para evitar que se diera, en efecto o en la sospecha de alguna arbitrariedad en la *potestas regimini*.

VIII. ALGUNAS REFLEXIONES FINALES: ¿ES CONVENIENTE LA IMPRESCRIPTIBILIDAD DE LA ACCIÓN CRIMINAL EN EL DERECHO CANÓNICO?

Por todo lo dicho es necesario llegar a una respuesta conclusiva y no parece que pueda ser afirmativa. Existen muchas objeciones de derecho sustantivo y procesal al respecto.

Teniendo en cuenta todo lo anteriormente expuesto, se puede concluir que:

1.- Es necesaria la institución canónica de la prescripción penal en el derecho de la Iglesia. Es necesario mantenerla y reglarla como se ha hecho hasta el presente. Y respetarla luego. Un fundamento de la prescripción — no es la única— puede considerarse que al paso del tiempo se le agrega la conducta del sujeto, que podría demostrar en este caso concreto la inutilidad de penarlo si su actitud posterior demostrada en suficiente y en largo período acreditara una ausencia de peligrosidad. Además, debe tenerse por valioso la defensa de la paz social o concordia. Entre los poderes del hombre, que por definición es finito y terrenal, no parece dar lugar a eternidades. Por eso la imprescriptibilidad en un sistema que tenga al hombre como centro, no debería considerarse en su aplicación para los casos que nos ocupan, porque es contraria la esencia misma del ser humano finito. En nuestro caso no compartimos la opinión de que la prescripción en la Iglesia haya comenzado en la respuesta del Santo Oficio al Obispo de Lublin en 1898 a la que se hizo referencia, sino que sólo es su antecedente inmediato. La evolución del derecho romano en la época cristiana deja ver antecedentes del caso al ponerle un plazo a la extinción.

2.- La prescripción debería ser de tiempo extenso para los delitos más graves. Es razonable pensar en una limitación específica. El principio que dice: “todo crimen debe ser penado”, independientemente del tiempo, de los principios jurídicos comunes y universales y de los derechos naturales también de los imputados, puede causar el efecto contrario al deseado. El ejercicio de la violencia penal sin límites tiene el precio de la absolutización de la punición. La pena se transforma en el único o en el principal objetivo del derecho penal, la víctima su único y absoluto objeto, aunque su tutela sea la principal. En este contexto, el instituto de la prescripción se presenta como derivado de la naturaleza del ser temporal humano y de sus acciones. Si la pena no ha prescrito es que no prescribirá jamás y, por lo tanto, habrá un giro en el fin penal: todo tendrá por centro únicamente a la víctima, real o presunta, y al daño provocado. De este modo la pena pasaría a ser de medio a fin, del restablecimiento de la justicia y medicina para el delincuente a su simple aplicación. La prescripción es también garante de la justicia penal como mediación entre la víctima y el victimario, evitando toda venganza y la involución a un presumible estado pre-jurídico.

3.- No parece conveniente la concesión de otorgar a los Ordinarios la facultad de solicitar el levantamiento de la prescripción en los delitos reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe. Así como a ésta para concederla. Si bien la dispensa constituye un instituto canónico adecuado en la aplicación de la equidad jurídica, sin embargo, enarbola en este caso una ingerencia de corte voluntarista en la concepción legal. Sin detenerse en un formalismo legal y junto a la preocupación de tutelar el bien público a través de una justicia clara y determinada, deben quedar al mínimo los márgenes de discrecionalidad en un tema tan grave. Resulta altamente dificultoso conciliar, no sólo al derecho canónico vigente sino al de todo otro sistema jurídico, la aplicación de la retroactividad de la ley penal a un caso particular. Una parte integrante del bien público es el principio del *favor rei* que excluye la existencia del ilícito o que produce efectos más leves a los efectos que se verificarían. Este principio general del derecho ha sido recibido clásicamente en el derecho penal. Toda discrecionalidad en materia penal resulta particularmente odiosa y produce una profunda sensación de arbitrariedad.

4.- En los casos donde los delitos hayan prescrito según en derecho canónico y adquieran notoriedad mediática que condiciona a la vida de la comunidad eclesial, que se haga lugar al derecho penal estatal y a sus efectos en materia criminal. De este modo se seguiría correctamente el orden de la Justicia castigando al reo, tutelando los derechos de la víctima y respetando el orden público en el que también se inserta la comunidad eclesial.

5.- Que en los casos en los que está en juego la prescripción se reavive el ánimo de perseguir los delitos más graves a través de un proceso penal judicial y no de un proceso administrativo, aunque esto escape a tema directo de esta

reflexión pero no al de la aplicación de la prescripción. Nos preguntamos: el temor al escándalo mediático ¿Constituye el único o el principal criterio jurídico técnico y práctico para el levantamiento de la prescripción? ¿Es legítimo? El levantamiento de la prescripción sin la debida ponderación legal y jurisprudencial puede concurrir con el condicionamiento de los medios de comunicación social. En no pocas ocasiones estos generan “nuevas ordalías”, que atentan tanto contra los derechos de los fieles como contra la paz social.

Los delitos, en el derecho canónico, no pueden ubicarse solamente en “el umbral de la sensibilidad pública” sino en el marco de la *suprema lex*, a saber, la *salus animarum* como principio ordenador del derecho⁶⁹.

6.- No se puede considerar a los llamados “*delicta graviora*” ni delitos contra los derechos humanos ni delitos contra el derecho humanitario internacional. Porque si bien no sólo los Estados y sus agentes pueden cometer delitos de lesa humanidad y, como ya se ha visto los particulares también pueden cometerlos, sin embargo, deben ser en circunstancias de conflictos armados, sean ellos internacionales o internos, según marcan las consideraciones del derecho internacional. No corresponde al derecho canónico salirse de sus fuentes y agregar consideraciones improcedentes en las calificaciones de los delitos cometidos por sus fieles, aún a costa de sufrir incompreensión por ello.

7.- Existe un renovado interés por la prescripción en materia penal. La extinción de la responsabilidad penal por el trascurso del tiempo debe evitar los extremos de, por una parte, que lo penal en la Iglesia sea ajeno al ejercicio de la caridad y, por otra parte, la utilización del medio penal sin equidad. En resumen, que se haga justicia cuanto antes con todas las condiciones para tutelar los derechos de todos.

69. En el film danés “La cacería” (*Jagten*) de Thomas Vinterberg, estrenada en 2012, puede verse a un hombre involucrado en lo que él no provocó, condenado con anterioridad por la divulgación oral de un presunto hecho.

LA RENUNCIA DEL ROMANO PONTÍFICE A SU OFICIO

HUGO HÉCTOR CAPPELLO

SUMARIO: Actualidad del tema e implicancias canónicas. I. La legislación actual: 1. La potestad plena y suprema del Romano Pontífice; 2. La pérdida del oficio petrino por renuncia. 3. El carácter irrevocable de la renuncia. II. La renuncia al pontificado a través de la historia: 1. El cisma de Occidente. 2. Biografía del papa Celestino V. 3. Algunas consideraciones en torno a la renuncia de Celestino V. 4. ¿Cuál fue el primer Jubileo de la historia? III. Perspectivas de futuro.

RESUMEN: Este artículo analiza una de las razones de la finalización de un Pontificado: la renuncia. El autor explica las principales características de esta institución, así como sus orígenes en el pasado. Desarrolla también la legislación actual sobre este tema y la histórica renuncia del Papa Benedicto XVI.

PALABRAS CLAVE: Papa – Renuncia – Benedicto XVI – Papa Francisco

ABSTRACT: this article analyzes one of the reasons of the Pope's dismissal: renunciation. The author explains the main characteristics of this institution, as well as its origins in the past. He develops also the current legislation about the issue and the historical resignation of Pope Benedict XVI.

KEY WORDS: Pope – Resignation – Benedict XVI – Pope Francis

ACTUALIDAD DEL TEMA E IMPLICANCIAS CANÓNICAS

La renuncia al oficio de Obispo de Roma y Sucesor de San Pedro que anunció el Papa Benedicto XVI el 11 de febrero de 2013, conmocionó no sólo a la Iglesia Católica, sino a gran parte del mundo, creyente y no creyente. En efecto, la renuncia de un Papa¹ a su oficio primacial es una noticia de gran impacto

1. Técnicamente es más preciso hablar de “renuncia” al oficio petrino, ya que “dimisión” es más propio de aquellos oficios o cargos que requieren aceptación del superior inmediato. Mientras

social, primero porque el Papa es siempre una personalidad de relieve mundial y, después, porque un acontecimiento histórico de esta magnitud se produce muy raramente en la historia de la Iglesia y de la humanidad. Prueba de ello es que la última renuncia al ministerio petrino se había producido a finales del siglo XIII, cuando renunció al trono de San Pedro el Papa San Celestino V.

En aquella mañana tan especial, por la magnitud de tal decisión, el mismo Benedicto XVI decía en su discurso: “Queridos hermanos: Os he convocado a este consistorio no sólo para tres canonizaciones, sino también para comunicaros una decisión de gran importancia para la vida de la Iglesia... Por esta razón, y muy consciente de la gravedad de este acto, con plena libertad, declaro que renuncio al ministerio de Obispo de Roma, Sucesor de San Pedro, que me confiaron los Cardenales el 19 de abril de 2005, de modo que a partir del 28 de febrero de 2013, a las 20 horas, la Sede de Roma, la Sede de San Pedro, estará vacante y se convocará un cónclave que elegirá al nuevo Pontífice Supremo”.

Conocida la noticia de la renuncia papal de Benedicto XVI, casi todos los medios de comunicación, en las diversas lenguas y países de la tierra, se hicieron eco de la noticia con grandes y llamativos titulares, convirtiéndose en poco tiempo en la noticia excluyente durante varios días.

Un mes después de aquel anuncio, el 13 de marzo de 2013, un impacto semejante lo producía la noticia de la elección del nuevo Sucesor de San Pedro, el cardenal Jorge Mario Bergoglio, Arzobispo de Buenos Aires, quien eligió para sí el nombre de Francisco, convirtiéndose en el primer Papa de la historia que lleva ese nombre.

Calmados los ánimos y en un clima de mayor serenidad en cuanto al impacto mediático, me propongo estudiar el instituto jurídico de la renuncia del Papa a su oficio petrino, consciente de que la temática ha sido abordada por prestigiosos teólogos y canonistas contemporáneos². Tratándose de una decisión libre del Sucesor de San Pedro, el tema nos ofrece una amplia gama de enfoques del tema. En el presente artículo me propongo estudiar la cuestión en la legislación vigente, pero remontándome desde la actualidad, a través de la historia de la Igle-

que abdicación se aplica preferentemente cuando se trata de un rey. Así lo aclaró el vocero papal, P. Federico Lombardi, en la conferencia de prensa del 12 de febrero de 2013.

2. Cf. G. GHIRLANDA, *Cessazione dall'ufficio di Romano Pontefice*, en *Civiltà Cattolica* 3905 (2013) 445-462; S. VIOLI, *La rinuncia de Benedetto XVI. Tra storia, diritto e coscienza*, en *Rivista Teologica de Lugano* XVIII/2 (2013) 155-166; R. DE MATTEI, *Reinante y emérito. El enigma de los dos Papas*, en www.chiesa.espressonline.it, Roma/15/11/2014). Por su parte Manuel J. Arroba, docente de la Pontificia Universidad Lateranense expresó el 13 de febrero de 2013: “Jurídicamente, Papa sólo hay uno. Un Papa ‘emérito’ no puede existir”.

sia, hasta llegar a los orígenes de este instituto canónico multiseccular como es la renuncia del Romano Pontífice a su *munus* petrino³.

I. LA LEGISLACIÓN ACTUAL

En el Código vigente la normativa específica está contenida en el párrafo 2 del canon 332⁴. En tanto que, en el Código de Cánones de las Iglesias Orientales, la misma disciplina está en el canon 44, párrafo 2.

1. La potestad plena y suprema del Romano Pontífice

El canon 332 § 1, establece los requisitos para la obtención de la potestad plena y suprema por parte del Romano Pontífice⁵. La obtención de la potestad pontificia se produce cuando convergen simultáneamente dos elementos, los cuales tienen carácter constitutivo de dicha potestad: 1) la elección legítima, seguida de la aceptación por parte del elegido; y 2) la consagración episcopal del elegido. Por tanto la potestad del Romano Pontífice no queda plenamente constituida hasta que no confluyen ambos elementos mencionados. Arduo fue el itinerario redaccional hasta llegar a la actual formulación, con avances y retrocesos, como lo explica magistralmente José Manuel Fernández en su tesis doctoral⁶. Esta problemática se planteó durante la discusión de los diversos esquemas redaccionales y figuraba en el proyecto de *Lex Ecclesiae Fundamentalis*. Luego se dijo que, para ser coherentes con el principio de que no se debía definir la cuestión por la vía de la autoridad, se decidió suprimir la expresión *iure divino*, que figuraba en el proyecto desde sus orígenes junto a la fórmula que finalmente se aprobó⁷.

Sabemos que el Legislador no ha querido definir la cuestión teológica y canónica acerca del origen de la potestad pontificia y, consecuentemente, tampoco

3. P. MAJER, voz *Renuncia del Romano Pontífice*, en AA. VV., *Diccionario general de Derecho Canónico*, Pamplona 2012, T. VI, págs. 930-933; J. MANZANARES, *Romano Pontífice e la collegialità dei Vecovi*, en *Il Codice del Vaticano II. Collegialità e Primato. La Suprema autorità della Chiesa*, Bologna 1993, págs. 21-68; P. GRANFIELD, *Papal resignation*, en *The Jurist* 38 (1978) 118-131.

4. Cf. E. MOLANO, *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, vol. II, Pamplona 1995, 575-577; A. D. BUSSO, *Autoridad Suprema de la Iglesia*, Buenos Aires 1996, pág. 28; J. M. FERNÁNDEZ, *El sistema electivo del Romano Pontífice*, Buenos Aires 2011, págs. 65-87 y 193-195;

5. CIC 17, can. 219.

6. Cf. J. M. FERNÁNDEZ, *El sistema electivo...* págs. 66-77.

7. Cf. *Communicationes* 8 (1976) 94-96 y J. M. FERNÁNDEZ, *El sistema electivo...* págs. 66-73.

lo hizo respecto del rol que en su conformación desempeñan la elección legítima, seguida de la aceptación por parte del elegido, y la consagración episcopal del designado. El texto legal actual, lejos de resolver la cuestión de fondo, termina uniendo dos posturas contrapuestas. La primera defiende la posición según la cual el Romano Pontífice, en consonancia con el Código de 1917⁸, “legítimamente elegido, tan pronto como hubiera aceptado la elección, recibe por derecho divino la plenitud de la jurisdicción”. Y esto aún cuando no poseyera la consagración episcopal. La segunda corriente, basada principalmente en *Lumen Gentium*, 22, afirma que el Romano Pontífice sólo puede ser Cabeza del Colegio de los Obispos en cuanto previamente sea miembro del mismo. Y para serlo a título pleno requiere: la consagración episcopal y la comunión jerárquica. Nótese que esta segunda vertiente fue asumida, en congruencia con lo establecido por el Vaticano II, prácticamente con su misma formulación, en el canon 336⁹.

En el sustrato de esta problemática se encuentra la difícil cuestión, aún en disputa teológica y canónica, acerca del origen de la potestad de régimen en general. Por consiguiente, la solución está en estrecha relación con la postura que se tenga respecto al origen y fundamento de la potestad eclesiástica, esto es, la relación que tienen para su constitución el sacramento del Orden y la *missio canonica*. En lo que se refiere específicamente a la potestad pontificia, la cuestión se centra en el rol que tiene la consagración episcopal del elegido y su relación con la misión canónica que se recibe mediante el acto jurídico compuesto por el binomio elección-aceptación. En el texto del canon que comentamos se utiliza la expresión *una cum*, señalando que en la persona que ha sido elegido para el ministerio de Pastor supremo de la Iglesia, ambas realidades, a saber, la elección-aceptación y la consagración episcopal, deben confluir simultáneamente, es decir, nunca una sin la otra, sino *una cum*, para que pueda obtener la potestad plena y suprema en la Iglesia.

La misma normativa prevé la posibilidad de la elección de un fiel que no sea Obispo (y por tanto, podría ser un laico, un diácono o un presbítero), en ese caso “ha de ser ordenado Obispo inmediatamente”. Sin dar ninguna motivación, la norma, de derecho eclesiástico, -sin declarar en qué medida lo es también de *iure divino*-, ofrece una solución práctica a la cuestión, en congruencia con la doctrina conciliar y posconciliar¹⁰.

La consagración episcopal es requerida por una doble exigencia: 1º) el Romano Pontífice es el Obispo de la Iglesia Romana (canon 331), y para ejercer este ministerio debe poseer el carácter episcopal; 2º) además, es imposible ser

8. Cf. canon 219.

9. CCEO, can. 49.

10. LG 20, 22 y 23; CD 4, 44 y 49 y AG 38.

Cabeza del Colegio de los Obispos, sin antes pertenecer a dicho Colegio como miembro. Ahora bien, para incorporarse al Colegio de los Obispos son necesarios dos requisitos: la consagración sacramental y la comunión jerárquica con la Cabeza y miembros del Colegio (canon 336). Este requisito, indispensable para cada uno de los miembros del Colegio episcopal, también lo es y con mayor exigencia para quien tiene la función de ser Cabeza del mismo. Por tanto, la consagración episcopal es un requisito indispensable por este doble motivo recién apuntado.

2. La pérdida del oficio petrino por renuncia

La lógica impone que, después de tratar acerca del modo de adquisición de la potestad plena y suprema del Romano Pontífice, se trate a continuación de la pérdida del oficio petrino, contemplada en el segundo párrafo del canon 332¹¹. De este manera, en el mismo canon citado, se trata de ambas realidades, a saber: la adquisición de la plena y suprema potestad del Romano Pontífice sobre la Iglesia Católica (canon 332 § 1); y la pérdida de dicho oficio, por renuncia al oficio, y, consecuentemente, la pérdida de dicha potestad y la vacante del oficio una vez consumada la renuncia al oficio (canon 332 § 2). El primer Código recogía esta normativa en el canon 221.

Dos son las causas por las cuales se puede perder el oficio primacial: a) la muerte y b) la renuncia. La primera de ellas, la más frecuente verificada a través de la historia, y que podríamos encuadrarla dentro de las causas ordinarias, por las cuales fácticamente se pierde el oficio eclesiástico, por su evidencia intrínseca no la menciona ni es tratada en el Código. La segunda, es decir, la renuncia, es una causa que podríamos denominar extraordinaria, lo cual se percibe en la misma formulación del texto, indicando una acción posible y a la vez poco frecuente: “*Si contingat (...) renuntiet*”. Esto ha sido así, al menos, a lo largo de la historia del papado, como más adelante desarrollaremos¹².

En cambio, están mencionadas ambas causas -muerte y renuncia- en la Constitución *Universi Dominici Gregis*¹³. Respecto de la muerte del Romano Pontífice en el documento citado se establecen las normas que se aplicarán para comprobar oficialmente la muerte¹⁴ y luego cuanto se refiere a la celebración de

11. En el CCEO, can 44 § 2.

12. El carácter extraordinario de esta norma se percibe, por ejemplo en que D. BOUX, *Tractatus de Papa, tomus primus, Parisiis-Lugduni* 1869, en un estudio profundo de 679 páginas, ni siquiera menciona el tema de la renuncia papal.

13. Cf. *Universi Dominici Gregis*, en AAS 88 (1996) 305-343.

14. UDG, n° 17.

las exequias del Pontífice difunto¹⁵. Cumplido todo el ritual allí protocolizado, los Padres Cardenales procederán a la elección del nuevo Sucesor de San Pedro. Después de establecer minuciosamente el mecanismo que se deberá seguir para la elección del Papa¹⁶; seguida de la aceptación del oficio por parte del elegido; y la proclamación e inicio del ministerio pontifical¹⁷, se menciona explícitamente la aplicabilidad de esa misma normativa en el caso de renuncia del Sumo Pontífice a su oficio primacial: “Establezco que las disposiciones concernientes a todo lo que precede a la elección del Romano Pontífice y al desarrollo de la misma deben ser observadas íntegramente, aun cuando la vacante de la Sede Apostólica pudiera producirse por renuncia del Sumo Pontífice...”¹⁸.

La renuncia es un acto jurídico y en cuanto tal se rige por los cánones 124-128. Es al mismo tiempo una de las formas de perder el oficio eclesiástico, y de este instituto jurídico se ocupan los cánones 187-189.

Se entiende por renuncia, en sentido amplio, “la dimisión espontánea de un oficio o beneficio, hecha en manos de un superior y aceptada por éste”¹⁹. En sentido propio, jurídico, en la doctrina tradicional, se la define como “la libre cesión, dimisión o abdicación del oficio eclesiástico, por justa causa, en manos de la legítima autoridad, a quien compete aprobarla o rechazarla”²⁰. Para que la renuncia produzca su efecto principal que es la vacante del oficio, puede requerirse o no la aceptación de la autoridad²¹. En sentido estricto, en cuanto a nuestro estudio se refiere, consiste en el abandono voluntario del oficio primacial del Romano Pontífice.

En el campo doctrinal de la canonística, a través de la historia, se plantearon otros posibles modos de cesación en el ministerio petrino, como por ejemplo, la pérdida cierta e incurable del uso de razón (demencia perpetua) y el hipotético caso de la caída del Sumo Pontífice en herejía, apostasía y cisma²². Ahora bien, la legislación actual sólo contempla la posibilidad de la renuncia, como inmediata-

15. UDG, Cap. V, n° 27-32.

16. *Ibid.*, UDG, Cap. V, n° 62-67.

17. *Ibid.*, n° 87-92.

18. *Ibid.*, n° 77.

19. Cf. voz “Renuncia”, en AA, VV., (O. DE LA BROSSE dir.), *Diccionario del Cristianismo*, Barcelona 1986, pág. 643.

20. F.X. WERNZ-P. VIDAL, *Ius canonicum*, II, Romae 1943, 389, n°324.

21. Cf. A.W. BUNGE, *Las claves del Código*, Buenos Aires 2006, págs. 327-329.

22. Cf. A. GARCÍA Y GARCÍA, *Historia del Derecho Canónico* (desde el año 1000 hasta el 2000), Salamanca 1967. Capítulo III: El Pontificado Romano, IV: La plenitudo potestatis del Papa.

mente veremos, como posible causa de la pérdida de la potestad plena y suprema del Romano Pontífice²³.

Redactado el canon 332 § 2 en modo subjuntivo, indica el carácter excepcional y extraordinario que tiene el cese de la titularidad del oficio pontifical por renuncia. Es preciso recordar el carácter único del titular de este oficio, ya que el Pontificado Romano es una realidad absolutamente excepcional en la historia del mundo, es exclusiva del cristianismo, y por tanto, tratándose de un oficio de naturaleza teológica y canónica tan peculiar, no le son aplicables todas las cláusulas jurídicas referidas a la pérdida de cualquier otro oficio eclesiástico²⁴.

Para que el acto jurídico de la renuncia del Sumo Pontífice sea válido, esto es, para que tenga relevancia jurídica y sea eficaz en cuanto a sus efectos, la normativa codicial prescribe dos condiciones indispensables: a) que se haga libremente (*libere fiat*) y b) que se manifieste formalmente (*rite manifestetur*). Veamos cada una de estas condiciones.

a) Que se haga libremente. Es uno de los requisitos de todo acto jurídico. En efecto, el canon 124, sin definir lo que es un acto jurídico, establece cuáles son sus presupuestos y cuáles son los elementos indispensables para su existencia y validez. Entre los presupuestos está el que haya sido realizado por una persona capaz. La capacidad operativa de la persona física requiere que esté dotada de inteligencia, voluntad y que pueda actuar libremente. Si la persona careciera de libertad, el acto realizado no sería un acto humano, y por tanto, tampoco sería un acto jurídico válido, porque carecería de uno de sus elementos constitutivos esenciales, y en consecuencia, no estaríamos en presencia de una persona capaz, (jurídicamente entendido el término). La normativa contempla los defectos y vicios que hacen inválido un acto jurídico (cánones 125-127). Teniendo en cuenta estos principios generales formulados, una aplicación concreta se tiene en la renuncia a un oficio eclesiástico: es inválida la renuncia que ha sido causada bajo el influjo de miedo grave e injustamente padecido por el sujeto actuante, ya que debe ser un acto libremente realizado²⁵. Por lo cual, para que la renuncia al oficio primacial sea válida, y aquí debe tenerse en cuenta la altísima condición y especificidad del oficio al que nos referimos, es lícito decir que se requiere un especial acto de deliberación y libertad en el Romano Pontífice que renuncia a su oficio primacial. Sin dudas, hacía referencia a esta condición indispensable de libertad cuando Benedicto XVI, en su discurso de renuncia, decía: “Por esta razón, y muy

23. Ambas posibilidades: la muerte y la renuncia, en cambio, estudiaba M. CONTE A CORONATA, *Institutiones Iuris Canonici*, T I, Torino 1947, págs. 372-373.

24. Cf. cáns. 184-196.

25. Nótese que se han agravado las exigencias comunes requeridas para los actos jurídicos contenidas en el can. 125 § 1.

consciente de la gravedad de este acto, con plena libertad, declaro que renuncio al ministerio de Obispo de Roma, Sucesor de San Pedro...”

b) Que se manifieste formalmente. Así lo reclaman la seguridad jurídica, en orden a obtener una necesaria certeza, máxime tratándose de un acto tan importante y con consecuencias jurídicas tan relevantes para toda la Iglesia, como es la renuncia del Romano Pontífice y la consecuente vacante que se produce de Sede Apostólica. Esto exige que la voluntad de renunciar sea formalmente manifestada, de modo que no queden dudas al respecto. No se establecen, sin embargo, los modos a través de los cuales el Sumo Pontífice deba dar a conocer o manifestar formalmente este acto jurídico de la renuncia. Lo cual señala que posee en este campo la más absoluta libertad. En este sentido, puede hacerlo verbalmente o por escrito; eligiendo igualmente el auditorio ante quien desea manifestar su renuncia. Podría igualmente formalizarla ante dos o más testigos e incluso estaría haciendo uso de la potestad que tiene de elegir cualquier otro modo legítimo y posible.

En todo caso, la seguridad y certeza jurídica reclaman que lo haga de un modo claro y preciso, que no deje lugar a dudas. También es conveniente que lo haga personalmente y no a través de terceras personas, porque podría suscitar sospechas acerca de la libertad de la decisión. Por otra parte, deberá tener siempre un carácter absoluto, esto es, que no esté sujeta a condicionamientos externos de personas o de hechos que deban producirse, pues en este caso la renuncia ya no sería enteramente libre, sino que dependería ya sea del cumplimiento de ciertos hechos ajenos a la voluntad del Sumo Pontífice (por ejemplo, si no cesara la guerra) o de la decisión que tomen otras personas físicas o jurídicas (por ejemplo, si dependiera del Secretario de Estado, del Colegio de Cardenales, etc.).

El Código establece para el caso de la renuncia a cualquier oficio eclesiástico una determinada forma externa para su validez, señalando que puede hacerse por escrito o bien de forma verbal, pero en este segundo supuesto deberá ser manifestada ante dos testigos (canon 189 § 1), hecho del que deberá levantarse un acta posteriormente. Esta prescripción obedece a la certeza jurídica que debe poseer un acto de tanta importancia como es la renuncia a un oficio eclesiástico y de las consecuencias que se originan a partir del mismo. En el caso del papa Benedicto XVI, decidió hacerlo mediante un discurso elaborado cuidadosamente en lengua latina, ante el consistorio de Cardenales convocado para conocer el voto de los purpurados sobre tres futuras canonizaciones.

Otra cuestión que no puede soslayarse es que la renuncia al oficio primacial no tiene que ser aceptada por nadie. Es una consecuencia de que no hay sobre la tierra una autoridad superior ante quien pueda efectuarse el acto de renuncia. Así lo establecía también el canon 221 del Código anterior, que expresaba lo siguiente: “Si aconteciese que el Romano Pontífice renunciase, no es necesaria para la validez de su renuncia la aceptación de los Cardenales ni ninguna otra”. El

fundamento de esta norma está en un principio clásico en la canonística medieval. Según el pensamiento común, el Papa sólo podía ser juzgado por Dios y después por la historia. Más aún, ni siquiera podía juzgarse a sí mismo, porque el juicio definitivo pertenecía a Dios. La razón que daban de esta postura doctrinal era que ningún superior podía ser juzgado por sus inferiores; y esta norma la aplicaban indistintamente tanto al juez eclesiástico como al juez secular. A partir de entonces se acuñó en el *Corpus Iuris Canonici*, en la segunda parte del Decreto de Graciano, la fórmula *Romanus Pontifex a nemine iudicatur*²⁶, que se mantuvo casi sin modificaciones hasta que fue recogida por el Código Pío Benedictino en el canon 1556 y luego pasó al canon 1404 de texto vigente. Una consecuencia jurídica del principio enunciado se encuentra en el canon 333 § 3, que expresa: “No cabe apelación ni recurso contra una sentencia o un decreto del Romano Pontífice”. Con una formulación muy semejante aparece en el canon 1058 de Código para las Iglesias Orientales.

3. El carácter irrevocable de la renuncia

Es una consecuencia jurídica de la renuncia válidamente realizada. De modo que, en el mismo instante en que el Romano Pontífice efectiviza su renuncia al ministerio petrino, pierde la potestad plena y suprema (canon 332 § 1), y habiendo perdido ésta, no puede revocar posteriormente su decisión. Como ya se dijo, tras la renuncia válida, la Sede Apostólica ha quedado vacante y, mientras esté vigente *Universi Domnenici Gregis*, la única forma de provisión canónica del oficio primacial es la elección válida del nuevo Romano Pontífice por parte del Colegio de Cardenales, cuyos miembros no hayan cumplido los ochenta años hasta el día en que se produce la vacante de Sede Romana²⁷. De allí que carece de toda eficacia jurídica cualquier mandato, consejo, disposición o acto parecido que el Romano Pontífice renunciado pudiera dirigir a la Iglesia, al futuro cónclave o respecto de su sucesor en la cátedra de San Pedro.

Sin embargo, nada obsta para que el Colegio de Cardenales vuelva a elegir al que formalmente había renunciado al oficio primacial. En este caso hipotético, si el elegido aceptase, se convertiría nuevamente en Romano Pontífice y, en consecuencia, obtendría *ipso iure*, junto al oficio petrino, la plena y suprema potestad sobre la Iglesia.

26. Cf. C. 9 q. 3.

27. Ver el Proemio, sin numeración, donde el Papa asume cuanto disponía el m.p. *Ingravescentem aetatem* de Pablo VI, 21/11/1970 y la Const. Apost. *Romanus Pontifici eligendo*, 33, del mismo Papa, 1/10/ 1975.

II. LA RENUNCIA AL PONTIFICADO A TRAVÉS DE LA HISTORIA

Mucho se ha escrito al respecto, en la actualidad y también en el pasado²⁸. Los autores suelen mencionar el caso de varios Papas que renunciaron a través de la historia. En algunos casos se tiene poca documentación para corroborar este hecho y en otros, más que de una renuncia se trató más precisamente de una deposición o forzada dimisión. Por tanto, si fue impuesta y contraria a la decisión del interesado, no se trató de una verdadera renuncia, pues ésta requiere que se haga libremente.

1. El cisma de Occidente

El caso más cercano que tenemos en la historia de la Iglesia se produjo en los tiempos modernos, en el siglo XV, es la renuncia del Papa Gregorio XII, en 1415, durante el llamado Cisma de Roma o también Cisma de Occidente, cuando hubo simultáneamente tres papas. Dice Orlandis: “Se trata de un problema apasionante (...) porque representa uno de los momentos -un largo momento- más trascendentales para la historia del Pontificado Romano y del Primado del Papa”²⁹. Ocurrió, pues, que un año después del regreso del Papa desde Avignon a Roma, muere el papa Gregorio XI, el 27 de marzo de 1378, poniendo fin a ochenta años de permanencia de los papas en Francia. Había por entonces dos facciones bien definidas y enfrentadas. Por una parte el Colegio cardenalicio, formado por 16 cardenales, de los cuales 11 eran franceses, 4 italianos y 1 español. Los cardenales franceses, siendo mayoría del Colegio, tenían nostalgia de un papado radicado en tierras francesas, donde se sentían más seguros en su propio territorio, y deseando el retorno a Avignon. Por otra parte, el pueblo romano, harto de una situación considerada hasta por los mismos papas como provisional y precaria, propugnaba por la elección de un Papa romano, o al menos italiano, para evitar que el regreso a Avignon³⁰.

El cónclave se inició el 7 de abril de 1378, en medio de una verdadera agitación popular, no exenta de actos de amenazas y violencias, donde el pueblo clamaba y exigía la elección de un papa italiano. Resultó electo el Arzobispo de

28. Además de A. GARCÍA Y GARCÍA, y su obra inédita citada; J. ORLANDIS, *El Pontificado Romano en la Historia*, Madrid 1996, págs. 144-150; F. LABARGA GARCÍA, *La renuncia de Benedicto XVI a la luz de la historia*, en *Scripta Theologica* 45 (2013) 477-488; D. SALVATORI, *La cessazione dell'ufficio del Romano Pontifice*, en *Quaderni de Diritto Ecclesiale* 22 (2009) 275-282.

29. Cf. J. ORLANDIS, *El Pontificado Romano en la Historia...*, págs. 159-173.

30. *Ibid.*, pág. 156.

Bari, Bartolomé Prignano, quien adoptó el nombre de Urbano VI³¹. Los primeros meses del pontificado fueron normales, pero poco a poco el clima se fue haciendo cada vez más turbio y espeso. Varias fueron las causas que lo provocaron, entre ellas: la falta de prudencia política en el tratamiento de las cuestiones y, especialmente, agravado por el carácter intempestivo del nuevo pontífice, quien no tenía moderación al recriminar la vida mundana de los mismos cardenales que lo habían elegido. Dolidos por esta actitud, uno tras otro los cardenales franceses fueron abandonando Roma y dejando cada vez más solo a Urbano VI, en tanto que se iban reuniendo también uno tras otro en Anagni. Mientras tanto, se iba afianzando y extendiendo la idea de la invalidez de la elección papal, puesto que pretendidamente los cardenales la habían hecho sin plena libertad, bajo la presión y amenazas del pueblo de Roma. Por eso, convencidos de la invalidez de la designación del pontífice, el 20 de setiembre del mismo año de la elección, los Cardenales procedieron a una nueva elección, recayendo esta vez en Roberto de Ginebra, quien tomó el nombre de Clemente VII, y trasladó su sede nuevamente a Avignon, como un modo de poner distancia de las tensiones que agitaban a Roma. El cisma se había puesto en marcha, y sus consecuencias nefastas eran inevitables.

Como consecuencia del cisma, la cristiandad se dividió, siguiendo a uno u otro Papa. Algunas naciones cristianas tomaron partido a favor de Urbano VI, el papa de Roma; y otras en pos de Clemente VII, el papa de Avignon. Incluso hubo santos que apoyaron a uno y otro pontífice. La crisis se profundizó cuando estos dos Papas murieron, dado que se eligieron sucesores de uno y de otro. Como sucesor de Urbano VI en Roma fue elegido Gregorio XII (Angel Correr, 1406-1415) y sucesor del papa Clemente VII en Avignon eligieron a Benedicto XIII (Pedro de Luna, 1394- 1423). Dado que todos los intentos de poner fin a un cisma que llevaba treinta años eran inútiles, veinticuatro cardenales, procedentes de ambas facciones, convocaron un concilio con la finalidad de deponer a ambos pontífices, y elegir a uno que pudiese restaurar la unidad de la Iglesia de Cristo.

El Concilio se reunió en Pisa y depusieron a ambos Pontífices, para proceder después a la elección del Arzobispo de Milán, Pedro Filargio, quien adoptó el nombre de Alejandro V. Breve fue su pontificado en razón de una muerte repentina a poco de su elección. Fue elegido rápidamente como sucesor Baltasar Cossa, quien adoptó el nombre de Juan XXIII. Pero ni el Papa de Roma ni el Papa avignonés renunciaron a sus respectivos tronos, de modo que el cisma, lejos de terminar e instaurar la unidad perdida, produjo una escisión mayor, y ahora había

31. Cf. A. FLICHE- V. MARTIN, *Historia de la Iglesia*, XV, Valencia 1977, págs. 24-25.

tres Papas: Gregorio XII, en Roma³²; Benedicto XIII, en Avignon y, para colmar la copa, el papa de Pisa, Juan XXIII.

El Concilio de Constanza, intentando poner fin a cuarenta años de cisma, destituyó a los tres Papas: Gregorio XII, Roma, abdicó voluntariamente; Benedicto XIII, de Avignon, mantuvo su posición de no renunciar, por lo que fue depuesto, más tarde procesado, y finalmente recluído en su castillo de Peñíscola hasta su muerte, acaecida en 1423. Juan XXIII, mientras tanto, esperaba que el Concilio de Constanza reconociera su legitimidad a fin de poder tomar las riendas del gobierno universal de la Iglesia. Pero fue depuesto sin miramientos y encarcelado.

El 11 de noviembre de 1417 fue elegido como sucesor legítimo de Gregorio XII, quien abdicó ante la terrible situación como un modo de descomprimir la difícil situación, el cardenal Ottone Colonna, quien adoptó el nombre de Martín V. Así, tras cuarenta años de cisma, la Iglesia recuperó la unidad bajo el pontificado de Martín V (1417-1431), poniendo fin al llamado Cisma de Occidente. En esta etapa no queda muy claro que la renuncia del Papa Gregorio XII haya sido totalmente voluntaria; más bien toda la situación pareciera indicar que el peso de los acontecimientos y ante la imposibilidad de poner fin a un cisma, renunció como un modo de allanar el camino hacia una solución más ecuánime y lograr la pacificación de la Iglesia, que se había desangrado en un cisma durante cuatro décadas.

2. Biografía del papa Celestino V

El antecedente más remoto y comprobable de un Papa que haya renunciado al trono de San Pedro es el de San Celestino V en 1294. Murió en 1296, está sepultado en la basílica de Santa María de Collemaggio, en L´Aquila. El papa Benedicto XVI, visitó su tumba y rezó ante sus reliquias el 28 de abril de 2009, con motivo de su visita a los damnificados por el terremoto que azotó la región de Los Abruzos el 6 de abril.

Con motivo de los 800 años del nacimiento de San Celestino (1209), Benedicto XVI declaró el Año Santo Celestiniano y concedió la indulgencia plenaria a quienes visitaran la basílica de Collemaggio durante el año 2009, la cual sufrió las graves consecuencias del terremoto, donde se desplomó la cúpula y parte del edificio, pero quedaron intactas la tumba y las reliquias del Papa, cuyo cadáver,

32. Este Papa es el único reconocido como legítimo en el Anuario Pontificio 2015 y su sucesor a Martín V. Mientras que entre paréntesis se menciona a Clemente VII; Benedicto XIII; Alejandro V y Juan XXIII como antipapas.

revestido con ornamentos pontificales, permanece incorrupto y expuesto en una urna de vidrio para la veneración de los fieles.

La biografía de este papa medieval es verdaderamente interesante y tiene aristas especiales, como veremos³³. Su nombre en el mundo fue Pietro Angeleri de Murrone. Nació en Isernia, (Molise, en el sur de Italia) en 1209³⁴. Fue el Papa 192 de la Iglesia Católica. Pontificó desde el 7 de julio de 1294 hasta el 13 de diciembre del mismo año. Esto quiere decir que gobernó la barca de la Iglesia durante 5 meses y 6 días.

Fue el hijo undécimo de Angelo Angeleri y María Leone. Ingresó en 1232 a la abadía benedictina de Santa María in Faifoli, Diócesis de Benevento, demostrando una extraordinaria predisposición al ascetismo, por lo cual en 1239 se retiró a una cueva situada en el monte Murrone, donde permaneció cinco años en rigurosa penitencia y oración. Convencido por un grupo de amigos y discípulos fue a Roma, donde fue ordenado presbítero.

Junto a dos compañeros se trasladó a otra cueva situada en la montaña de Maiella, en la región de Los Abruzos (centro de Italia), donde fundó en 1244 una rama de la familia benedictina llamada Orden de los Celestinos, la cual fue aprobada por el Papa Urbano IV en 1264.

Tras la muerte de Nicolás IV, el 4 de abril de 1292 y por aclamación, fue elegido Pietro de Murrone³⁵, poniendo fin a dos años y tres meses de vacante de la silla de San Pedro, debido a la división del Colegio Cardenalicio, escindido en dos facciones, encabezadas por las influyentes familias Colonna y Orsini.

Pietro de Murrone, además de su avanzada edad, contaba más de 80 años, sabía muy poco latín y casi nada de derecho canónico, lo cual le llevó a cometer gruesos errores. Era inexperto tanto para el gobierno de la Iglesia como para el manejo de los asuntos políticos y diplomáticos, a pesar de lo cual abandonó su retiro y aceptó el oficio primacial que fueron a comunicarle algunos prelados, haciéndole saber que los cardenales reunidos en cónclave en Perugia lo habían elegido para el Sumo Pontificado. Tomó el nombre de Celestino V, y en continuidad con su estilo de vida precedente, adoptó como característica de su pontificado la simplicidad y pobreza, conforme a la enseñanza de Cristo. Siguiendo el consejo del rey de Nápoles, Carlos II, instaló su sede en Nápoles en vez de Roma. Esta medida irritó a los cardenales de Roma. Hizo su entrada a la ciudad de Nápoles

33. Cf. A. BUTLER, *Vida de los Santos*, ver S. Pietro Celestino V, papa; MANN, *Lives the Popes in the Middle Ages*, págs. 247-341.

34. No coinciden los autores respecto del año de nacimiento. Oscilan entre 1209 y 1215. El Anuario Pontificio 2015 dice: "hacia el 1215".

35. A. MERCATI, *Il decreto e la lettera dei Cardinali per l'elezione de Celestino V*, en *Bullettino dell'Istituto Storico Italiano per il Medio Evo e Arch. Muratoriano* 48 (Roma 1932) 1-16.

en un asno, imitando a Jesús en su entrada triunfal en Jerusalén, en medio de la algarabía general, mientras el borrico era conducido por Carlos II de Aragón, rey de Nápoles³⁶ y su hijo Carlos Martel Anjou-Sicilia. Era obvio que ambos monarcas iban a aprovechar políticamente esta circunstancia de cercanía para intentar manejar desde los comienzos al nuevo Pontífice, conforme a sus aspiraciones y conveniencias.

Recibió la consagración episcopal y la coronación pontificia en la Iglesia de Santa María in Collemaggio de L´Aquila, como él mismo lo afirma en la bula del Perdón: “Nos, que en la iglesia de Santa María de Collemaggio, de la Orden de San Benito, hemos recibido la insigne tiara impuesta sobre nuestra cabeza en el mismo día conmemorativo del Deguello de la cabeza de San Juan Bautista...”³⁷.

En cuanto a su pontificado, ya dijimos que fue breve, apenas cinco meses y unos días. Instituyó un jubileo especial, que aún se sigue celebrando cada año en la basílica de Santa María de Collemaggio, -donde fue sepultado en 1327 y descansan sus restos desde entonces-, durante el mes de agosto, y que es conocido como “perdonanza”³⁸. Al final ofrezco una traducción de la misma, como apéndice documental, y un comentario sobre la novedad que significó este jubileo.

Favoreció el movimiento de reforma de los franciscanos “espirituales”, liderados por Angelo Clareno y Pietro de Macerata, permitiéndoles vivir conforme a la regla estricta de San Francisco y a su testamento, separándolos de la Orden de los Frailes menores y sujetándoles directamente a la obediencia del Papa.

Las reformas adoptadas, especialmente la designación de doce cardenales, de los cuales cinco eran monjes y ninguno romano (siete franceses y cinco italianos), le ganó rápidamente enemigos en la corte pontificia de Roma. Esta decisión fue considerada por muchos como un claro intento de introducir profundas reformas en la corte romana, especialmente difundiendo la sencillez y austeridad de vida, conforme al Evangelio. Realizó nombramientos y concedió privilegios que causaron gran confusión, ya que a veces nombró para el mismo oficio a dos personas distintas.

Nada en la vida anterior de Pietro de Murrone, siendo monje y ermitaño, le había preparado para el gobierno de la Iglesia universal y, además, se percató prontamente que desde los diversos sectores de la misma Iglesia, al igual que

36. Era sobrino de San Luis, rey de Francia (1214-1270).

37. El pergamino original de la “Bolla del Perdono”, escrita en latín, se conserva en la capilla blindada de la Torre del Palazzo Civico de L´Aquila, fechada el 29 de setiembre de 1294.

38. Nombre que proviene de la *Bolla della perdonanza* como se la denomina en italiano. La bula se denomina oficialmente *Inter sanctorum solemnia*.

desde la política, corría el riesgo de ser manejado por los grupos en pugna por el poder.

Renunció voluntariamente al trono de San Pedro, en presencia de los Cardenales, a quienes había convocado para tal efecto, aludiendo como razones de su dimisión: la edad avanzada (tenía más de ochenta años), la falta de salud -como consecuencia de la primera-, y la falta de conocimiento para cargar sobre sus hombros el gobierno de la Iglesia; y, simultáneamente, les anunciaba su decisión de volver a la vida de ermitaño. La motivación de tan drástica decisión estaba en que Celestino había perdido el sosiego; incluso se había hecho construir una celda dentro del palacio que habitaba en Nápoles y pensó retirarse definitivamente a dicha celda, confiando previamente el gobierno de la Iglesia universal a tres Cardenales. Sus consejeros, sin embargo, le hicieron ver que esto en la práctica equivalía a crear tres papas rivales y, por tanto, a suscitar un cisma en la Iglesia.

Consciente de su fracaso, pronto se sintió desalentado y abrumado por el peso de las cargas. Aconsejado principalmente por el cardenal Benedicto Gaetani, le hizo ver que en tales circunstancias la renuncia no sólo era lícita, sino también aconsejable. Una férrea oposición a esta decisión le hacían el rey napolitano Carlos II y otros principales de la época. No obstante, en un consistorio que convocó el 13 de diciembre de 1294, ante los Cardenales, leyó su solemne renuncia, haciendo referencia a su edad avanzada (entre 80 y 85 años); su ignorancia e incapacidad, como también sus modales y lenguaje rudos, por su condición de asceta y eremita. Luego se quitó las vestiduras pontificales y revistió nuevamente su hábito de monje.

Diez días después de su abdicación, el cónclave eligió como sucesor al cardenal Benedicto Gaetani, quien adoptó el nombre de Bonifacio VIII.

La renuncia del Papa provocó una gran discusión entre los teólogos y juristas de la época, especialmente en la universidad de París, durante el siglo XIV³⁹. La mayoría de los autores respondió afirmativamente, esto es, que el Papa podía renunciar a su oficio primacial, siempre que lo hiciera libremente. Ya mencioné que otra de las cuestiones que estudiaron los canonistas medievales fue la de si el Papa podía ser juzgado por alguna autoridad terrena. A lo cual respondieron de modo negativo la gran mayoría de los canonistas. En estrecha relación con la discusión en torno a la renuncia, se suscitó la cuestión del Papa *a fide devius*, entendiéndose por esta fórmula, al menos desde Huguccio de Pisa, la posibilidad de

39. A. GARCÍA Y GARCÍA, menciona la repercusión que tuvo también en España, citando el ejemplo de *Ioannes Burgundus Maioricensis* en la nota 38. Otros autores también escribieron científicamente sobre el tema. Así, por ejemplo, Egidio de Viterbo, conocido como Egidio Romano, (1243-1316), escribió *De renuntiatione Papae*; y Agostino Trionfo de Ancono (1275-1328), *Summa de potestate ecclesiastica*.

que el Papa cayera en herejía. A la herejía Huguccio equiparó el crimen notorio, equiparación que no todos los autores admitieron posteriormente.

El papa Gaetani, Bonifacio VIII, pidió al rey de Nápoles que le enviase a Roma a Celestino, cuya presencia junto al nuevo Pontífice podía ayudarle, primero, a legitimar su condición de Sumo Pontífice, que era impugnada por varios sectores opositores y, segundo, la fama de santidad del Papa renunciado podía evitar que se produjera un cisma, ya que muchos sospechaban que Celestino había decidido renunciar bajo la presión del cardenal Gaetani y, por tanto, era inválida dicha renuncia. Éstos querían, en consecuencia, reinstalarlo en la Sede de San Pedro. Lo cierto es que, al enterarse Celestino de que iban a llevarlo a Roma, intentó huir cruzando el mar Adriático para ponerse a salvo, pero fue detenido mientras vagaba por los montes y encarcelado. Bonifacio VIII lo encerró en la cárcel del castillo de Fumone, cerca de Anagni, donde murió diez meses más tarde, el 19 de Mayo de 1296.

Ninguna de las vicisitudes mencionadas pudieron eclipsar la fama de santidad de Celestino. Pocos años después de su muerte, en 1313, fue canonizado por el papa Clemente V (quien pontificó desde 1305 al 1314). Su fiesta litúrgica se celebra el día de su muerte, el 19 de mayo. La devoción a San Celestino V se difundió no sólo en Italia, sino en toda Europa.

3. Algunas consideraciones en torno a la renuncia de Celestino V

La renuncia del papa Celestino V reviste una especial significación por los 3 motivos siguientes: a) En otros casos que se dieron a través de la historia⁴⁰, y fueron al menos nueve, no hay certeza de que hayan renunciado voluntariamente, al contrario, en la mayoría de los señalados fueron depuestos autoritariamente; b) En la renuncia celestiniana, en cambio, ésta se produjo libre y voluntariamente; y c) Con su declinación del oficio pontifical, Celestino formalizó en el derecho canónico la renuncia de los pontífices romanos. Será su sucesor, Bonifacio VIII (1294-1303), quien profundizará en la regulación jurídica de la renuncia papal, poniendo de relieve que la misma deberá ser libre de toda coacción. Utilizó la fórmula: *posse libere resignare*.

Es llamativo que el cónclave reunido en Perugia haya elegido sucesor de San Pedro a Pietro de Murrone, un monje benedictino que vivía como eremita en

40. Como el de San Ponciano (230-235), San Silverio (536-537); San Martín I (649-655); Juan XII (955-964); León VIII (963-965); Benedicto V (964-966); Benedicto IX (fue papa tres veces: 1º 1032-1045; 2º 1045 y 3º 1047-1048); Silvestre III (1045: 21 días de pontificado) y Gregorio VI (1045-1046). Estos datos están tomados del Anuario Pontificio 2015.

las montañas. ¿Cómo pudieron aquellos cardenales elegir a un desconocido? En realidad, Pietro de Murrone no era ningún desconocido ni para los eclesiásticos ni para la nobleza ni tampoco para el pueblo fiel de su época. La gente del pueblo conocía la fama de santidad que tenía ya siendo monje, a quien visitaban en su retiro; incluso algunos altos dignatarios trepaban hasta la cueva que habitaba en la montaña, acudiendo a él para pedirle consejo. De allí que, el día de su consagración episcopal y coronación pontificia en la ciudad de L´Aquila, acudieron miles de personas que celebraban festivamente su designación como Sucesor de San Pedro. Otro dato es iluminador en este sentido: siendo monje aún, fue el iniciador en 1275 (a partir de un sueño en el que la Santísima Virgen le habría manifestado el deseo de que en esa colina se le edificase una iglesia) y luego gran impulsor de la construcción de la iglesia dedicada a Santa María in Collemaggio, la cual fue dedicada en 1288, en cuya consagración participaron ocho obispos. De allí que, al momento de notificarle su designación como Sumo Pontífice, manifestó su deseo de ser consagrado Obispo en dicha iglesia, a la cual lo unía una gran devoción.

Otro factor a tener en cuenta es el que menciona José Orlandis: “En la elección de Celestino V se dejó sentir el influjo de las doctrinas del célebre abad cisterciense Joaquín de Fiore, que había anunciado el advenimiento de un ‘papa angélico’, que inauguraría en la Iglesia la ‘edad del Espíritu Santo’”⁴¹.

Por otra parte, fue convocado por el papa Gregorio X para que participara en el II Concilio ecuménico de Lyon, celebrado en 1274, cuya intervención tuvo gran peso para evitar la supresión de la Orden de los Templarios. Grandes personalidades eclesiásticas se darían cita en este Concilio. Así, por ejemplo, para participar en este Concilio viajaban, también convocados por el Papa, el franciscano San Buenaventura, quien preparó cuidadosamente los temas que debía discutirse en las reuniones⁴²; y el dominico Santo Tomás de Aquino, quien no llegó a tomar parte de las asambleas conciliares, dado que murió en el camino en Fossanova, el 7 de marzo del mismo año, a los 49 de edad.

Además, el monje Pietro Angeleri era conocido por los cardenales electores, a quienes les envió una carta en la que les reprochaba la demora, que ya llevaba dos años y tres meses, en elegir al nuevo Romano Pontífice, que debía suceder al difunto Nicolás IV, fallecido en 1292. En esa misiva, con términos muy duros, los amenazaba con los fulminantes rayos de la cólera divina que caerían sobre los cardenales díscolos. Por tanto, cuando eligieron a Pietro de Murrone para el Pontificado Romano, bien sabían a quién elegían.

41. Cf. J. ORLANDIS, *El Pontificado Romano en la Historia...*, pág. 144.

42. BENEDICTO XVI, *Audiencia general 3/03/ 2010*: San Buenaventura. Ver en w2/vatican.va.

De Bonifacio VIII debemos reconocer que fue un eclesiástico dotado de un agudo sentido político y gran erudito en el derecho canónico. Además de haberse doctorado en derecho civil, estudió derecho canónico en Anagni, Todi, París y Roma. Fue legado papal en Francia y Sicilia; y colaborador y consejero de Celestino V. Tras la renuncia inesperada de éste, le urgió para que dictase una constitución en la que declarase la legalidad de la renuncia papal y la obligación del Colegio Cardenalicio de aceptarla sin objeciones. Pero no consiguió que el Papa renunciado hiciera tal cosa.

Bonifacio VIII fue consagrado Obispo y coronado Pontífice Supremo el 24 de diciembre de 1294. Al día siguiente de su consagración y asunción como Romano Pontífice emitió la primera decretal en la que anunciaba la renuncia de su antecesor y su propia elevación a la máxima dignidad de la Iglesia Católica. Inmediatamente después revocó todos los derechos, cargos y privilegios que había otorgado Celestino V. Siendo consciente que su pontificado se inició con un clima borrascoso, se apresuró para legitimar canónicamente la renuncia de su predecesor. Lo hizo mediante una decretal, en la que expresaba textualmente: *“Nuestro antecesor, el Papa Celestino V, mientras gobernaba la Iglesia, constituyó y decretó que el Pontífice Romano puede renunciar libremente. Por tanto, no sea que ocurra que este estatuto con el transcurso del tiempo caiga en el olvido, o que debido al tema, esto se preste a futuras disputas. Por eso hemos determinado, con el consejo de nuestros hermanos, que debe ser colocado entre las otras constituciones para que quede perpetuamente fijado”*⁴³.

A partir de esta decretal se puso fin a las opiniones encontradas entre los diversos autores y la canonística posterior consideró definitivamente zanjada la cuestión en torno a la posibilidad de la renuncia del Papa a su oficio de Obispo de Roma y Sucesor de San Pedro⁴⁴. Del *Corpus Iuris Canonici* pasó al canon 221 del primer Código y de éste canon 332 § 2 del Código de 1983 y al canon 44 § 2 del Oriental. Finalmente, teniendo como fuente inspiradora este canon, ha sido asumido en *Universi Dominici Gregis*.

43. Decretales de Bonifacio VIII, L. I, tít. 7: De renuntiatione, cap. 1: “ (...) *Coelestinus Papa V, praedecessor noster, dum eiusdem Ecclesiae regimini praesidebat, volens super hoc haesitationis cuiuslibet materiam amputare, deliberatione habita cum suis fratribus Ecclesiae Romanae cardinalibus, de quorum numero tunc eramus, de nostro et ipsorum omnium concordia consilio et assensu auctoritate apostolica statuit et decrevit, Romanum Pontificem posse libere resignare*”. En A. E. FRIEDBERG., *Corpus Iuris Canonici* II, Pars secunda: *Decretalium Collectiones*, Graz 1959, pág. 971.

44. *Institutiones iuris canonici* I, págs. 372-374.

4. ¿Cuál fue el primer Jubileo de la Historia?

Las fuentes oficiales de la Iglesia señalan que fue el papa Bonifacio VIII quien proclamó el primer Año Santo Jubilar, con ocasión del décimo tercer centenario del nacimiento de Cristo⁴⁵. Concedió la indulgencia plenaria a todos los que acudiesen a Roma en calidad de peregrinos, para visitar los grandes santuarios dedicados a los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, en la ciudad que es la capital del orbe cristiano.

Sin embargo, los datos históricos recogidos nos permiten hacer algunas precisiones. El primer Jubileo, propiamente hablando, con la concesión de la indulgencia plenaria, fue el que convocó San Celestino V en 1294, con el fin de solemnizar el día del martirio de San Juan Bautista, en la Iglesia de Santa María en Collemaggio, día en que fue entronizado como Romano Pontífice, según consta en la bula del Perdón. Lo que no podemos dilucidar es a quién perteneció la idea original: ¿a Celestino o a Bonifacio?. Si la idea surgió de Celestino, entonces hay que afirmar que Bonifacio, al proclamar el primer Jubileo de la historia en 1300, no hizo sino poner en práctica algo que desde hacía 6 años ya se venía celebrando, regionalmente en el centro de Italia, y que él amplió a todo el orbe cristiano, esto es, a Europa. Si, en cambio, la idea fue concebida por el entonces cardenal Benedicto Gaetani, colaborador inmediato y consejero del papa Celestino, entonces hay que decir que aquella idea que lo tuvo como autor, y realizada históricamente por Celestino V, fue desarrollada y perfeccionada, cuando siendo papa con el nombre de Bonifacio VIII, convocó el primer Jubileo de la historia.

Sea quien sea el autor intelectual del jubileo, la comparación entre las respectivas bulas mediante las cuales se convocó los jubileos, uno en 1294 y otro en el 1300, tienen semejanzas que merecen ser destacadas. En efecto, Celestino V, en la Bula del Perdón, concedió la absolución de “toda culpa y pena (...) a todos aquellos que verdaderamente arrepentidos y confesados, visitarán la antedicha iglesia”. Las palabras utilizadas por Celestino: *vere paenitentibus et confessis*, vuelven a mencionarse exactamente en los mismos términos en la bula *Antiquorum habet*, de Bonifacio VIII sobre las indulgencias, del 22 de febrero de 1300⁴⁶.

45. Así lo consigna el Anuario Pontificio y ratificado en AA.VV. (O. DE LA BROUSSE, dir.) *Diccionario del Cristianismo*, Barcelona 1986, pág. 407; J. ORLANDIS, pág. 145-146 y G. M. AGNELLO, *Asiduos y concordes en la oración*, en AA.VV., *Comité Central para el Gran Jubileo del Año 2000*, Toledo 2000, art. 17-18.

46. Cf. DENZINGER-SCHONMETZER, *Enchiridion Symbolorum*, Barcelona-Friburgo-Roma²⁶ 1976, pág. 278.

Por tanto, el don de esta indulgencia, conocida como el Perdón Celestiano, es el verdadero precursor de lo que conocemos como “jubileo”, establecido como el primer Año Santo de la historia por el papa Bonifacio VIII, mediante la bula anteriormente mencionada. Hasta ese momento, la indulgencia era una gracia que sólo se otorgaba a los cruzados que partían hacia Tierra Santa⁴⁷. Desde el Papa Celestino V, lo que era un don exclusivo para los cruzados, se extendió, conforme a su expresa voluntad “...a todos los fieles de Cristo que tengan conocimiento de esta Carta (...) y que verdaderamente arrepentidos y confesados, visitarán la antedicha Iglesia...”. Es decir, se universalizó lo que anteriormente era un privilegio. Será Bonifacio VIII quien, con motivo del jubileo del Año Santo del 1300, bajo la inspiración del Espíritu Santo, amplió el beneficio de la indulgencia para utilidad de toda la Iglesia y el aprovechamiento espiritual de todos los fieles de Cristo.

III. PERSPECTIVAS DE FUTURO

En modo alguno podemos afirmar que la problemática en torno a la renuncia papal está cerrada, puesto que jurídicamente sería conveniente que algunos aspectos se vayan precisando con el paso del tiempo. Una cuestión discutida entre los autores es si se puede o no hablar de “Papa emérito”. En este sentido, la terminología ha sido acuñada tanto por Benedicto XVI como por Francisco, y de hecho parece que ya no hay elementos para seguir debatiendo sobre este tema.

Afirmó Benedicto XVI: “El ‘siempre? Es también un ‘para siempre’. Ya no existe una vuelta a lo privado. Mi decisión de renunciar al ministerio no revoca esto. No vuelvo a la vida privada... No abandono la Cruz, sino que permanezco de una manera nueva junto al Señor Crucificado. Ya no tengo la potestad del oficio para el gobierno de la Iglesia, pero en el servicio de la oración permanezco -por así decirlo- en el recinto de San Pedro. San Benito, cuyo nombre llevo como Papa, me será de gran ejemplo en esto. Él nos mostró el camino hacia una vida que, activa o pasiva, pertenece totalmente a la obra de Dios”⁴⁸.

Haciendo las salvedades correspondientes, se podrían aplicar al Papa emérito, reitero teniendo en cuenta su peculiar condición, algunas de las normas que figuran en el documento de la Congregación para los Obispos *Il Vescovo emerito*

47. El papa Alejandro II (1063) concedió la *plenariam remissionem militibus christianis contra Saracenos dimicantibus donasse videtur*; y Urbano II (1095), hizo lo propio con todos los que fueran a liberar a la Iglesia de Dios que estaba cautiva en Jerusalén, cf. DS 868).

48. Palabras pronunciadas en la última Audiencia general, 27 de Febrero de 2013, en la Plaza de San Pedro.

(2008)⁴⁹. Obviamente esto requiere un estudio particular que excede los límites del presente trabajo.

Muchos interrogantes deberán irse decantando con el paso del tiempo y el surgimiento de nuevas circunstancias. Por ejemplo: ¿Qué pasaría en el caso de que existiesen dos Papas eméritos y un tercero en funciones? Algunas pautas ya fueron delineadas por Benedicto XVI con respecto a determinar la residencia que va a ocupar, la vestimenta que va a llevar y el tratamiento honorífico que le corresponde. En este caso concreto, la humildad, la sabiduría y la prudencia de Benedicto XVI, corroboradas por su decisión de retirarse a un monasterio de clausura dentro del Vaticano para orar por la Iglesia, han evitado que pueda pensarse en una diarquía en el Sumo Pontificado. Aunque aquí es oportuno recordar y debe aplicarse lo ya expresado acerca de la irreversibilidad que produce la renuncia pontificia: una vez presentada conforme a las exigencias canónicas, puesto que no requiere aceptación de nadie, el efecto jurídico de la sede pontificia vacante se sigue necesaria e inmediatamente y el Romano Pontifice renunciado pierde desde ese mismo instante la potestad plena, suprema y universal sobre la Iglesia. Luego, ninguna injerencia podrá tener respecto de su sucesor en la sede petrina ni tampoco respecto de los actos de gobierno que aquél pudiera ejercer.

ANEXO DOCUMENTAL

BULA DEL PERDÓN⁵⁰, de S. Celestino V, papa

“Nos, Celestino, Obispo, Siervo de los siervos de Dios, a todos los fieles que tengan conocimiento de esta Carta: salud y bendición Apostólica.

De entre las conmemoraciones solemnes de los Santos, la memoria de San Juan Bautista debe ser honrada más solemnemente puesto que éste, nacido del vientre de una madre estéril, fue fecundo en obras de virtud y fecunda fuente de sagradas enseñanzas.

San Juan Bautista fue voz de los Apóstoles, habiendo concluido el ciclo de los profetas, y con el sonido de su palabra, con la admirable indicación de su dedo, anunció la presencia en la tierra, cubierta por las tinieblas de la ignorancia, de Cristo, Luz del mundo, ofuscado por las tinieblas. De aquí su martirio misteriosamente impuesto y ejecutado por una mujer impúdica.

49. Città del Vaticano, 2008.

50. Traducción del latín realizada por el autor.

Nos, que en la iglesia aquilense de Santa María de Collemaggio, de la Orden de San Benito, hemos recibido la insigne tiara impuesta sobre nuestra cabeza en el mismo día conmemorativo de la decapitación de San Juan Bautista, deseamos que dicha decapitación sea honrada con una mayor veneración, con himnos, cantos y devotas oraciones de los fieles.

Por ello, para que la solemnidad de la Decapitación en dicha iglesia sea exaltada con festejos extraordinarios y sea honrada tan piadosa y fervorosamente por la devota concurrencia del pueblo de Dios, aquí donde la oración de aquellos que buscan al Señor descubrirá los tesoros de la Iglesia, resplandecientes por los dones espirituales que facilitarán la entrada en los eternos Tabernáculos del Paraíso, invocando la misericordia del Señor omnipotente y confiando en la autoridad de los Santos Apóstoles Pedro y Pablo, anualmente absolvemos de toda culpa y pena, que merecen por todos los pecados y fechorías cometidos desde el Bautismo, a todos aquellos que verdaderamente arrepentidos y confesados, visitarán la antedicha iglesia, desde las vísperas de la vigilia de la solemnidad hasta las vísperas inmediatamente siguientes.

Dado en L'Aquila, el veintinueve de Setiembre de 1294, año primero de nuestro pontificado”.

**EL PROCESSUS BREVIOR DEL MOTU PROPRIO MITIS IUDEX
DOMINUS IESUS
UNA INTERPRETACIÓN DOCTRINAL**

LUIS DE RUSCHI

SUMARIO: I. Introducción. II. La celeridad de los procesos y la necesidad de la tutela de la indisolubilidad del vínculo matrimonial. III. Los llamados “casos exceptuados” del Código pío-benedictino. IV. La competencia de la Sagrada Congregación para la disciplina de los Sacramentos en materia de nulidad de matrimonio. El canon 249 § 3 del CIC17. V. Los “casos especiales” del motu proprio Causas matrimoniales de 1971. VI. Asunción de la facultad prevista en el canon 249 § 3 CIC17 por la Signatura Apostólica. VII. El artículo 118 de la Lex propria de la Signatura Apostólica. VIII. El Sínodo de 2014 y las propuestas de reforma de los procesos matrimoniales. IX. La Comisión Especial de reforma de los procesos. El motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus. IX.1. Orientación pastoral preliminar y asesoramiento a los fieles. IX.2. Requisitos para el processus brevior: competencia y condiciones. IX.3. Requisitos de la demanda por la que se solicita el processus brevior. IX.4. Decreto de fórmula de dudas y designación de instructor y asesor. IX.5. Sesión de instrucción del processus brevior. IX.6. Sentencia y apelación. X. Algunas conclusiones. Addenda.

RESUMEN: Este trabajo se ocupa exhaustivamente del proceso más breve de nulidad matrimonial, una de las novedades de la última reforma del Papa Francisco en la materia. El autor se propone realizar una interpretación doctrinal de este nuevo proceso, y demostrar que éste encuentra sus raíces en la más pura tradición canónica

PALABRAS CLAVE: matrimonio – proceso más breve – reforma – Papa Francisco

ABSTRACT: this article thoroughly studies the shorter proceeding in matrimonial nullity, which is one of the Pope Francis last change’s news in the subject. The writer aims to make a doctrinal interpretation about this new proceeding and to prove that it has its roots in the purer canonical tradition.

KEY WORDS: marriage – shorter proceeding – change – Pope Francis

I. INTRODUCCIÓN

El día 8 de septiembre de 2015, en vísperas del inicio de la XIV Asamblea General del Sínodo de los Obispos convocada para tratar el tema “*La vocación y misión de la familia en la Iglesia y en el mundo contemporáneo*”, el papa Francisco sorprendió a la Iglesia con la promulgación de dos cartas apostólicas promulgadas *motu proprio* por las que se modificaron los procesos matrimoniales tanto del Código de Derecho Canónico de la Iglesia Latina como del Código de Cánones de las Iglesias Orientales. Decimos sorpresa ya que si bien oportunamente se había anunciado la creación de una comisión de especialistas para la reforma de los procesos matrimoniales, se creía que los resultados de esta comisión se plasmarían tiempo después de finalizado el Sínodo de la familia, máxime teniendo en cuenta la parsimonia con que suelen desarrollarse los procesos de reforma legislativa en la Iglesia.

Urgidos por la inminencia de la entrada en vigencia de la nueva normativa, nos avocamos a su lectura y análisis. Algunas de las novedades del nuevo proceso de nulidad de matrimonio no presentaron mayores problemas interpretativos; otras sí. En vista de ellos, recurrimos a lugares paralelos en la legislación eclesial y comenzamos a tomar apuntes de los que entendemos han sido los antecedentes que el legislador tuvo en cuenta para la elaboración de los nuevos institutos y que podrán ser de ayuda para una adecuada interpretación de las nuevas normas.

En el presente estudio nos avocaremos exclusivamente a una de las novedades de la reforma del *corpus* normativo de la Iglesia latina, el denominado proceso más breve bajo responsabilidad del obispo, que constituye un *novum* para los tribunales ordinarios y que ha sido el que suscitó más comentarios e inquietud en la opinión pública católica, ya que la brevedad prevista para su resolución ha sido presentada periodísticamente como una suerte de introducción del divorcio en la Iglesia Católica.

Nuestro propósito es realizar una interpretación doctrinal de este nuevo proceso, y demostrar cómo más allá de los riesgos ciertos que existen ante un uso eventualmente abusivo del proceso más breve bajo responsabilidad del obispo, objetivamente considerado, éste encuentra sus raíces en la más pura tradición canónica. Si bien no se han dado a conocer los trabajos de la comisión de reforma, la cláusula «*quae accurationem disquisitionem aut investigationem non exigant*», una de las condiciones que habilita al Vicario Judicial a definir que una causa de nulidad de matrimonio sea tratada por este proceso especial, tiene una genealogía que arranca, entre otros antecedentes de prestigio, en la constitución apostólica *Sapienti consilio* del papa Pío X, pasa por el Código de Derecho Canónico de 1917, se extiende en una solemne declaración de la Signatura Apostólica del año

1970 y se prolonga en el artículo 118 de la *Lex Propria* de la Signatura Apostólica promulgada en el año 2008.

Esta facultad para declarar la nulidad de un matrimonio omitidas la mayoría de las formalidades del proceso ordinario cuando la causa no requiriese una investigación o examen más cuidadosos, estuvo a su vez vinculada y de algún modo condicionada a los llamados “casos exceptuados” del Código pío-benedictino, y sufrió posteriormente una modificación de relevancia en relación a su ámbito de aplicación con la promulgación de las normas del *motu proprio Causas matrimoniales* del papa Paulo VI en 1971.

Hoy nos encontramos ante un instituto propuesto a los tribunales de primera instancia sin más requisitos que los consagrados en el nuevo canon 1683, por lo que nos parece que recordar con cierto detalle los procesos especiales en los que indudablemente se ha inspirado el legislador, permitirá a los operadores de los tribunales eclesiásticos tener una visión más afinada al momento de definir el modo de presentación de una causa, para el caso de los abogados que patrocinan causas eclesiásticas, o bien el proceso a ser utilizado para su sustanciación, para el caso de los oficiales de los tribunales eclesiásticos.

Por ello, comenzaremos nuestro trabajo analizando estos antecedentes del proceso más breve, las diversas opiniones doctrinales vertidas en esta materia, la jurisprudencia emitida por la Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos y posteriormente la Signatura Apostólica, para tener a la vista los criterios que se utilizaron para evaluar la pertinencia de esta vía extraordinaria. Seguidamente haremos un análisis concreto de los cánones 1683-1687 según el *motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, para plantear por último algunos aspectos problemáticos del nuevo proceso y una conclusión valorativa.

II. LA CELERIDAD DE LOS PROCESOS Y LA NECESIDAD DE LA TUTELA DE LA INDISOLUBILIDAD DEL VÍNCULO MATRIMONIAL

La preocupación de la Iglesia por favorecer una administración de justicia rápida ha sido una constante a lo largo de su historia. En el derecho canónico antiguo, la duración de las causas se regulaba por la ley justiniana, que establecía que las causas civiles no debían durar más de tres años. En el siglo XIII, el papa Gregorio IX determinó como duración máxima de un proceso matrimonial tres años para la primera instancia y un año la para segunda, extendible ésta a dos años si hubiere causa evidente y necesaria (Dec. Greg. IX, 1, II, tit. 1, c.20) ¹.

1. Cf. I. GORDON, *De nimia processum matrimonialium duratione*, en *Periodica* 58 (1969) 497.

Siglos después, en el Concilio de Trento, en la Sesión XXIV *De reformis*, canon 20, se fijó como plazo máximo dos años para la primera instancia y uno para la resolución de la apelación, mientras que el Código pío-benedictino de 1917, en su canon 1620, manteniendo los plazos del tridentino exhortaba a que “*ut quam primum, salva iustitia, causae terminentur*”. Por su parte, Juan Pablo II, en el canon 1453 Código de Derecho Canónico promulgado en 1983, estableció como plazo máximo de duración de los procesos un año para la resolución en primera instancia y seis meses para la segunda, consignando la misma exhortación a la celeridad, salvada la justicia, que prescribía el anterior Código².

Pero esta preocupación por una justicia rápida y ágil en la Iglesia nunca ha ido en detrimento de la búsqueda de la verdad sobre el vínculo matrimonial, tutelado tanto desde lo sustantivo por la presunción de validez de que goza el matrimonio, hoy consagrada en el canon 1060, como desde lo adjetivo, a través de diversos institutos procesales que garantizan un juicio objetivo, en orden a facilitar la tarea de los jueces de procurar alcanzar, con certeza moral, la verdad del caso puesto bajo su jurisdicción³.

Desde comienzos del siglo XIII algunas disposiciones tomadas por Inocencio III admitieron la flexibilización del proceso solemne para determinadas causas, entre ellas las matrimoniales. Esta tendencia se consolidó en la praxis de la Curia Romana en orden a acelerar el tratamiento de las causas urgentes con las interpretaciones de Inocencio IV y del Hostiense. Con las clementinas *Saepe* y *Dispendiosam* de Clemente V⁴ se determinaron las características de un proceso llamado *sumario* y los casos de aplicación, entre los que se encontraban las causas matrimoniales⁵. La facilidad de esta vía, sumada a su aplicación de facto a las

2. Sobre las intervenciones de la Santa Sede ordenadas a la agilización de los procesos de nulidad de matrimonio durante el siglo XX, puede verse el exhaustivo estudio de F. D’OSTILLIO, *Necessità di favorire una giusta rapidità nelle cause matrimoniali*, en *Monitor Ecclesiasticus* 112 (1987) 341-377.

3. Es claro que la tutela de la indisolubilidad del matrimonio tiene su fundamento en el derecho natural y divino y que por lo tanto también debe ser tutelada por las normas procesales. La presunción de validez del matrimonio no admite excepción a no ser que la contraria sea probada con certeza: “*Lege naturale omnino necessarium est matrimonium semel contractum firmum remanere et in dubio insolubili circa eius validitatem favore iuris seu praesumptione validitatis frui. Ipsa haec firmitas est ratio, cur praesumptio haec sit vehementissima nullamque exceptionem admitat, nisi moraliter certo probetur*”, C. RECKERS, *De favore quo matrimonium gaudet in iure canonico*, Roma 1951, págs. 111-112.

4. *Clement. Lib. V, T.11, c. 2* y *Clement. Lib. II, T.1, c.2*.

5. Las causas debían resolverse “*simpliciter et de plano, ac sine strepitu et figura iudicii*”.

causas que habitualmente se sometían a la jurisdicción eclesiástica, terminó por hacer del proceso sumario el ordinariamente utilizado en la Iglesia⁶.

Como es suficientemente conocido, en la compleja vida de la Iglesia en aquellos años, no faltaron irregularidades en los procesos de nulidad de matrimonio llevados adelante por medio del proceso sumario, en particular en algunas naciones católicas, entre las que se destacaron el Reino de Polonia y el Gran Ducado de Lituania. Estas prácticas abusivas, intolerables por estar en juego el derecho divino positivo de la indisolubilidad del vínculo matrimonial, provocaron la intervención de la Santa Sede, recabando informaciones en primer término, y promulgando normas específicas después⁷.

Entre los pronunciamientos magisteriales que merecen destacarse por la tutela del vínculo matrimonial figura, en primer lugar sin duda, la constitución de fecha 3 de noviembre de 1741 *Dei miseratione*⁸ del papa Benedicto XIV, el célebre canonista Prospero Lambertini. En ella se estableció la figura del *defensor del vínculo*, de presencia obligatoria en todos los procesos en los que esté en juicio el vínculo matrimonial, y la necesidad de una doble decisión conforme para poder contraer nupcias. Este pronunciamiento, precedido de otros del mismo pontífice⁹, vino a poner coto a los abusos de algunos obispos y tribunales que declaraban la nulidad de matrimonio con mucha ligereza e impericia¹⁰.

A pesar de lo señalado, la Iglesia no dejó de reconocer circunstancias en las que no obstante la presunción de validez del vínculo matrimonial, el caso era tan palmario que permitía la resolución *pro nullitate* de manera expedita. En la modernidad, un primer antecedente de esta modalidad procesal simplificada lo encontramos en la facultad concedida al Obispo de Angulema en 1888, por la cual el Ordinario, para los casos en que la nulidad fuese provocada por los impedimentos de disparidad de culto, ligamen, consanguinidad o afinidad, cognación

6. Ch. LEFEBVRE, *Procedure*, en R. NAZ, *Dictionnaire de droit canonique*, Paris 1965. T.VII, col. 295. En la tradición canónica el carácter sumario de un proceso viene dado *ratione formae*, es decir por la omisión de las solemnidades del proceso ordinario, cf. A. REIFFENSTUEL, *Ius Canonikum Universum*, Parisiis 1875, T. II, Tit. I, § II, n° 39, 172 (edición Victor Pelletier). La doctrina procesal secular y actualmente algunos procesalistas del derecho canónico atribuyen el carácter sumario de un proceso a la acotación de la *cognitio veri*.

7. Cf. A. STANKIEWICZ, *La natura giuridica dell'Istruzione Dignitas Connubii nel quadro delle leggi processuali canoniche vigente*, en *Periodica* 104 (2015) 212.

8. P. GASPARRI, *Fontes*, Romae 1926, I, n° 318.

9. Constituciones *Matrimonii* del 11 de abril de 1741 y *Quamvis paternae* del 26 de agosto de 1741, P. GASPARRI, *Fontes*, Romae 1926, I, n° 307 y 315.

10. "Iudices isti nimis faciliter nullitatem declarabant matrimonii dubii, sive malitia, sive nescientia et imperitia Juris Canonici acti", C. RECKERS, *De favore quo matrimonium gaudet in iure canonico*, 115.

espiritual o clandestinidad, podía declarar la nulidad de matrimonio omitiendo las formalidades de la constitución *Dei miseratione*, aunque contando con la intervención obligatoria del Defensor del vínculo. Esta facultad fue extendida luego a la Iglesia Universal por decreto del Santo Oficio de fecha 5 de junio de 1889¹¹.

También se pueden encontrar otros casos en que se concedió la facultad de utilizar un proceso simplificado por las dificultades de los obispos diocesanos para constituir sus tribunales y aplicar el proceso ordinario. Ejemplos de esta praxis los podemos ver en la autorización a los ordinarios de Madagascar para constituir tribunal unipersonal para las causas matrimoniales y adoptar el proceso sumario “*sola substantia servata*”, según las normas aprobadas por Benedicto XIV en *Dei miseratione*¹², o en la facultad concedida por un quinquenio al Vicario Apostólico de Suecia para tratar las causas de nulidad de matrimonio de acatólicos en forma sumaria “*ad disciplinae tramitem, omissa forma stricte iudiciali*”¹³.

A fines del pontificado de Pío XI hubo un proyecto de reforma de los procesos matrimoniales, y que fuera dado a conocer con cierto detalle por el insigne canonista Vittorio Bartocetti, miembro de la comisión encargada de la cuestión¹⁴. Las innovaciones propuestas apuntaban a cuatro puntos principales. El primero se refería a la prohibición de acusar la nulidad de matrimonio contraído con forma canónica por los capítulos de simulación y condición. El segundo y el tercero prevenían la convalidación automática luego de un cierto tiempo de cohabitación pacífica para matrimonios nulos por condición, simulación, error y miedo; mientras que el cuarto limitaba el ejercicio del patrocinio letrado ante los tribunales eclesiásticos, pudiendo actuar solamente abogados designados *ex officio* por los propios tribunales.

Bartocetti explica el fundamento de tan drásticos cambios:

“È recente infine la prassi di trattare queste cause relative alla nullità di un sacramento, e quindi, per loro insopprimibile natura, spirituali, con una procedura «stricte contenciosa» quale si applica alle cause patrimoniali (con l’aggravante

11. P. GASPARRI, *Fontes Romae* 1926, IV, n°1118. El 14 de febrero de 1894, la Sagrada Congregación del Santo Oficio emitió una respuesta afirmativa acerca de la duda sobre el carácter general del Decreto de junio de 1889, P. GASPARRI, *Fontes* IV, n° 1168.

12. Rescripto particular de la Sagrada Congregación *de Propaganda Fide* de fecha 21 de noviembre de 1931, en X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, III (1972) 3881/379n.

13. X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, III (1972) 3393/1960m. El Santo Oficio libró una Instrucción para ser utilizada por el Vicariato Apostólico, cf. *Leges Ecclesiae*, III (1972) 3900-3905/2222n.

14. G.P. MONTINI, *Dall’istruzione Provida Mater all’istruzione Dignitas Connubii*, en AA.VV. *Il giudizio di nullità matrimoniale dopo l’istruzione Dignitas Connubii*, Città del Vaticano 2007, pág. 23.

fortissima nelle cause di nullità di matrimonio che l'attività dell'avvocato del coniuge desideroso della nullità non viene che molto di rado equilibrata da quella dell'avvocato della parte convenuta, come invece si verifica sempre e inderogabilmente nelle cause iurium). Fino a 1908 quasi tutte le cause di nullità di matrimonio venivano trattate presso la S.C. del Concilio con una procedura sui generis, in cui aveva bensì luogo l'avvocato di parte attrice e venivano tutelati rigidamente i diritti della verità ma si evitavano molti inconvenienti dello «*strepius iudicialis*»¹⁵.

La explícita referencia a las clementinas *Saepe* y *Dispendiosam* («*strepius iudicialis*») con que cierra Bartocetti su tajante afirmación, habla a las claras de la intención – en esa tentativa de reforma – de volver a la praxis procesal anterior a la constitución *Dei miseratione*, aunque por medio de las convalidaciones automáticas previstas, se tutelaba de manera férrea la indisolubilidad del vínculo matrimonial¹⁶. En este caso, el abandono del proceso contencioso ordinario tenía por finalidad no la facilitación de los procesos, sino lo contrario, ya que en la mente de Bartocetti, el carácter contencioso del proceso y la intervención preeminente del abogado de la parte actora, favorecían el incremento de causas de nulidad de matrimonio presentadas ante los tribunales de la Iglesia.

Luego de la celebración del Concilio Vaticano II, la cuestión de la duración de los procesos matrimoniales fue ampliamente debatida en los ámbitos académicos. Entre las propuestas planteadas durante el inmediato post concilio, algunas de ellas radicales, encontramos: la abolición de los tribunales eclesiásticos para las causas matrimoniales¹⁷; la descentralización de la potestad legislativa en materia procesal; la reforma del proceso; el otorgar el carácter de plena prueba a la confesión judicial de las partes; la derogación de la norma que consagraba el *favor iuris* del matrimonio y la modificación del sistema de apelaciones vigente¹⁸.

En lo que hace a la reforma del proceso matrimonial, desde hacía algunos años se venía postulando tímidamente una vuelta al proceso sumario creado por Clemente V tomando como pauta para su elaboración el proceso para los casos

15. V. BARTOCETTI, *Codicis J. C. emendatio a S.P. Pio XI circa leges et causas matrimoniales disposita anno 1938*, en *Revue de Droit Canonique* 11 (1961) 22, citado por G.P. MONTINI, *Dall'istruzione Provida Mater all'istruzione Dignitas Connubii*, 24.

16. Cf. A. RAVA, *Il requisito della rinnovazione del consenso nella convalidazione simple del matrimonio (can. 1157 § 2)*, Roma 2001, págs. 227-244.

17. La propuesta de abolición de los tribunales estaba directamente vinculada a la tesis de Stephen Kelleher, Oficial del tribunal de Nueva York, relativa a los denominados “*matrimonios intolerables*”, es decir aquellos en que los cónyuges eran incapaces de la vida en común o de reanudar la convivencia si se hubieren separado. Kelleher propugnaba lisa y llanamente la disolución de estos matrimonios.

18. Cf. I. GORDON, *De nimia processum matrimonialium duratione*, 641-735.

exceptuados previsto en el canon 1990 CIC 1917¹⁹. También se propuso directamente la instauración de un procedimiento administrativo²⁰. La mayoría de estas propuestas no tuvieron eco en la reforma del Código de Derecho Canónico promulgada por Juan Pablo II.

En los últimos años del siglo XX algunos autores volvieron a proponer una apertura hacia los procedimientos de índole administrativa como herramienta idónea para asegurar la rapidez en las causas de nulidad de matrimonio²¹, aunque la mayoría de la doctrina se inclinó por la conservación del *ordo iudicialis* para el tratamiento de las causas matrimoniales, especialmente por las garantías que conlleva en relación a la tutela de los derechos de los fieles involucrados en los procesos. En términos categóricos lo afirmó Peña García: “*Aún siendo una solución que favorece la rapidez y falta de formalismo de los procesos, a mi juicio, lleva consigo un riesgo notable para la seguridad jurídica de los fieles, al privar a éstos – en causas en que está en juego una cuestión tan grave como la determinación del propio estado de vida en la Iglesia – de garantías y derechos procesales básicos que sólo el proceso judicial salvaguarda adecuadamente*”²².

Si bien es verdad que una justicia lenta puede devenir en una injusticia, máxime en una materia que toca nada más y nada menos que el estado de las personas en la Iglesia, con implicancias espirituales, morales y sacramentales, este afán de celeridad nunca puede ir en detrimento de la verdad en los procesos, como lo recalcará Juan Pablo II en su discurso a la Rota Romana en la apertura del año judicial 2005²³. Al respecto mantiene plena vigencia la observación que realizara Arrieta con relación a la celeridad en la administración de justicia: “*Es cierto que la justicia debe ser rápida, pero sólo con aquella celeridad que la prudencia y la adecuada garantía permitan. La rapidez, en cambio, es principio*

19. Cf. M. CABREROS DE ANTA, *Algunas reformas de la legislación eclesiástica*, en Revista Española de Derecho Canónico 19 (1964) 180.

20. En el Apéndice IX de la primera parte del estudio *De nimia processum matrimonialium duratione*, 586-594, luce el proyecto de procedimiento administrativo elaborado por S. Kelleher (“*An alternative to the Marriage Tribunal*”) para la resolución de causas matrimoniales.

21. Por ejemplo, un reconocido abogado rotal ha manifestado: “*Io ritengo che, senza scandalizzare nessuno, una buona parte de nostre cause matrimoniali possa essere risolta in via amministrativa o di volontaria giurisdizione. I precedenti nella legge canonica non mancano*”, C. GULLO, *Celerità e gratuità dei processi matrimoniali canonici*, en AA.VV. *La giustizia nella Chiesa: fondamento divino e cultura processualistica moderna*, Città del Vaticano 1997, pág. 240.

22. C. PEÑA GARCÍA, *Derecho a una justicia rápida: sugerencia de iure condendo para agilizar los procesos canónicos de nulidad matrimonial*, en Revista Española de Derecho Canónico 67 (2010) 747.

23. AAS 97 (2005) 164-166.

rector de la actividad administrativa, pues está en relación íntima con la perseguida eficacia en la gestión de los intereses colectivos”²⁴.

Como hemos podido ver en este rápido repaso, no es que el derecho natural establezca éste o aquel modo de proceder para la tutela de la indisolubilidad del matrimonio en el proceso o que asigne a tal o cual órgano la función de ejercerla, pero sí que se custodie con el mejor medio disponible en la experiencia jurídica de la Iglesia, la firmeza del matrimonio atendiendo a las circunstancias del caso²⁵. Habrá que conciliar armónica y prudencialmente esta tutela de la indisolubilidad con la celeridad que razonablemente debe aplicarse a la resolución de las dudas que plantean los fieles relativas a su vínculo matrimonial²⁶.

III. LOS LLAMADOS “CASOS EXCEPTUADOS” DEL CÓDIGO PÍO-BENEDICTINO

Ya hemos señalado que en algunos supuestos, dado el carácter manifiesto de la causal de nulidad del matrimonio, la Iglesia permitía su resolución por medio de procesos sencillos y breves. El Código de Derecho Canónico de 1917 previó la existencia de un proceso especial sumario, aplicable a ciertos casos determinados por la misma ley. Esta modalidad, conocida como “*de casibus exceptis*”, estaba tratada en los cánones 1990-1992 de aquel cuerpo normativo.

El canon 1990 establecía: “*Cum ex certo et authentico documento, quod nulli contradictioni vel exceptioni obnoxium sit, constiterit de existentia impedimenti disparitas cultus, ordinis, voti sollemnis castitatis, ligaminis, consanguinitatis, affinitatis aut cognationis spiritualis, simulque pari certitudine apparuerit dispensationem super his impedimentis datam non esse, hisce in casibus, praetermissis sollemnitatibus hucusque recensitis poterit Ordinarius, citatis partibus, matrimonii nullitatem declarare, cum interventu tamen defensoris vinculi*”.

De la lectura del canon podemos extraer los principales rasgos de este proceso especial. En primer lugar se trataba de un proceso de naturaleza documental, reservado al Ordinario, en el que, omitidas las restantes formalidades del proceso ordinario se debía citar a las partes y debía contarse con la intervención del Defensor del vínculo. El proceso era aplicable para los casos de nulidad de

24. J. ARRIETA, *La noción de «Processus»*, en *Ius Canonicum* 18 (1978) 373.

25. “*Solummodo necessarium videtur ex iure naturae ut, quocumque modo meliori, firmitas matrimonii in iudicio protegatur vel, quod in idem recidit, ut iudex ipse maximam sollertiam in his causis adhibeat*”, C. RECKERS, *De favore quo matrimonium gaudet in iure canonico*, 113.

26. Cf. P. WESEMANN, *Il tribunale di I istanza e i suoi compiti pastorali*, en *Monitor Ecclesiasticus* 109 (1984) 353-355.

matrimonio por impedimento de disparidad de cultos, orden, voto solemne de castidad, ligamen, consanguinidad, afinidad o cognación espiritual. No aparecía con claridad, por no indicarlo el canon, si era aplicable a otros impedimentos que también podían ser demostrados por vía documental, como ser el impedimento de edad. El proceso terminaba con la declaración de la nulidad del matrimonio²⁷. El legislador, teniendo a la vista aquellos casos en que la causa de nulidad aparecía de manera palmaria, permitía una resolución expedita, excluyendo varias de las formalidades del proceso ordinario, aunque no todas ellas²⁸.

De la apelación de la sentencia trataban los cánones 1991 y 1992. Ésta procedía cuando el Defensor del vínculo juzgaba prudentemente que los impedimentos enunciados en el canon 1990 no eran ciertos o parecía probable la concesión de la dispensa, y en este supuesto el derecho imponía la obligación de recurrir al juez de segunda instancia, a quien se le debían remitir las actuaciones con la explícita mención de que se trataba de un caso exceptuado. El juez de segunda instancia, que podía ser el Ordinario o el tribunal de segunda instancia, con la sola intervención del Defensor del vínculo, decretaba si la causa se podía confirmar o bien si debía procederse según el trámite ordinario. En este último supuesto, remitía las actuaciones al tribunal de primera instancia para que allí se sustanciara la causa por medio del proceso ordinario.

El canon 1990 fue objeto de numerosas interpretaciones auténticas por parte de la Santa Sede a los fines de establecer la naturaleza del proceso, su alcance y el ámbito de aplicación de los casos exceptuados.

La primera interpretación fue emitida en fecha 16 de octubre de 1919 y se refería a tres supuestos de matrimonios celebrados en zona sujeta al Decreto *Tametsi* (luego al Decreto *Ne Temere*) y al modo de determinar su validez. El primer caso se refería a dos católicos que omitido el rito eclesiástico, habían contraído el denominado matrimonio civil, y luego obtenido sentencia de divorcio. El segundo supuesto trataba de matrimonios celebrados entre un bautizado católico y bautizado no católico ante un ministro acatólico, mientras que el tercer supuesto se refería al caso de apostatas que habían celebrado o bien matrimonio civil o bien matrimonio ante ministro acatólico, obteniendo posteriormente el divorcio civil. Para los tres casos propuestos se preguntó si para la cuestión relativa a la nulidad

27. Según de Diego Lora, esta limitación de la *cognitio veri* sobre el objeto litigioso, es la que le daba el carácter de sumario a este proceso especial: C. DE DIEGO LORA, *Naturaleza y supuesto documental del proceso «de casibus specialibus»*, en *Ius Canonicum* 14 (1974) 248-252. Ya hemos visto que para la tradición decretal, el carácter sumario de un proceso venía *ratione formae*.

28. Cf. J. TORRE, *Processus Matrimonialis*, Neapoli 1951, págs. 494-495. E. EICHMANN afirmaba radicalmente que en los supuestos de caso exceptuado, la formación del proceso ordinario se hacía inútil, Cf. *El derecho procesal según el Código de Derecho Canónico*, Barcelona 1931, pág. 303 (traducción de N. DE OTTO y A. SÁNZ LAVILLA).

de esos matrimonios era aplicable el canon 1990, respondiendo la Santa Sede que “*nullum iudiciale processum requirunt aut interventium defensoris vinculi, sed resolvendi sunt ab Ordinario ipso, vel parrocho consulto Ordinario, in praevia investigatione ad matrimonii celebrationem, de qua in can. 1019 et seqq.*”²⁹. No se requería proceso, siquiera sumario, para establecer el estado libre de los contrayentes, siendo suficiente la investigación previa ordinaria, un procedimiento de indudable naturaleza administrativa³⁰. En una respuesta particular al Obispo de Bratislava del año 1923, la Santa Sede indicó que podía procederse de igual modo aún cuando no se hubiera declarado el divorcio del matrimonio registrado civilmente, debiendo las partes prestar juramento de que obtendrían el estado libre ante la ley del estado³¹.

En el año 1931 se produjeron tres nuevos pronunciamientos relativos a los casos exceptuados. Dos correspondieron a la Suprema Congregación del Santo Oficio, que declaró que el procedimiento determinado en los cánones 1990-1992 podía aplicarse para las causas de matrimonios mixtos³², y el tercero fue una respuesta de la Pontificia Comisión para la Interpretación Auténtica de los cánones del Código del 15 de abril por la que se definió que la certeza de la que hablaba el canon relativa a la falta de dispensa del impedimento podía obtenerse también por otra vía que no sea la documental y que la citación a las partes debía ser previa a la declaración de la nulidad del matrimonio, lo que aseguraba el contradictorio en el proceso³³.

La Instrucción *Provida Mater* del año 1936 trató los casos exceptuados en sus artículos 226-231³⁴. La instrucción, que tenía unas ligeras variaciones en relación al Código, establecía el siguiente procedimiento: cada vez que se tratase de un caso exceptuado a norma del canon 1990, el Provisor, oídos los cónyuges, si comparecieran, evaluará la existencia del impedimento por medio de un documento cierto y auténtico, no sujeto a excepción, debiendo constatar con igual certeza si el impedimento no fue dispensado. Cumplidos estos extremos, debía remitir las actuaciones al Ordinario, que actuaba de juez. Éste, oído el Defensor del vínculo y el Promotor de Justicia si hubiere intervenido en el caso por ser el que acusó la nulidad del matrimonio o bien a requerimiento del Obispo, dictaba sentencia declarando la nulidad del matrimonio indicando brevemente las razo-

29. AAS 11 (1919) 477.

30. De modo análogo, en 1984, se interpretó el canon 1686 CIC 1983, cf. AAS 76 (1984) 746-747.

31. X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, I (1966) 616/552.

32. X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, I (1966) 1244/1022 y 1023.

33. AAS 23 (1931) 353-354.

34. AAS 28 (1936) 358-359.

nes de hecho y de derecho del caso. Si el Ordinario juzgaba que no concurrían las circunstancias del canon 1990, debía remitir las actuaciones al Tribunal de primera instancia para que procediese de acuerdo al proceso ordinario. En caso de ausencia o impedimento del Ordinario, la sentencia la dictaba el Provisor dotado de mandato especial.

La sentencia *pro nullitate* podía ser apelada por el Defensor del vínculo de conformidad al canon 1991, si prudentemente hubiere estimado que no se había probado la existencia del impedimento o que probablemente se había concedido la dispensa. El tribunal de segunda instancia definía, con la sola intervención del Defensor del vínculo, si la sentencia era confirmada o si debía procederse de conformidad al trámite ordinario, remitiendo en ese caso las actuaciones al tribunal de primera instancia. Por el artículo 231, y de conformidad a lo que ya había establecido la Santa Sede en relación a los matrimonios de personas obligadas a la forma canónica que atentasen matrimonio ante oficial civil o ministro acatólico, se instruía que su estado libre para contraer nupcias era determinado a norma del canon 1019 y siguientes, no requiriéndose de este proceso sumario.

En diciembre de 1943 la Pontificia Comisión para la Interpretación Auténtica de los cánones del Código emitió una importante respuesta relativa a cuatro aspectos de la norma. En primer término se preguntó si la enunciación del canon era taxativa o meramente enunciativa. En segundo, si el proceso del canon 1990 era de naturaleza judicial o administrativa. En tercer término, se planteó la duda si en el término “Ordinario” utilizado en el canon incluía al Vicario General, especialmente si poseía mandato especial y la cuarta duda estaba vinculada a los cánones 1991-1992 y se refería a si la expresión “*iudex secundae instantiae*” incluía al Obispo y también al Oficial (Provisor). En relación a las dos primeras dudas, se determinó el carácter taxativo de la norma y la naturaleza judicial del proceso. Con relación a la tercera y cuarta dudas, se estableció que el Vicario General no estaba incluido dentro de la referencia al Ordinario y que la indicación *iudex secundae instantiae* no incluía al Obispo, pero sí al Provisor³⁵.

La interpretación relativa al carácter taxativo de la enunciación del canon 1990 tuvo gran incidencia en la actividad forense, ya que se confirmó la exclusión por medio de este tratamiento sumario de otros casos en que la causa de la nulidad era fácilmente demostrable por medio de documentos, como ser el impedimento de edad o bien el defecto de mandato, para los casos de matrimonio por procuración, muy común en aquellos años. Como veremos más adelante, ha sido sobre estos casos en que la Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos hizo uso ordinariamente de la facultad que le había asignado

35. AAS 36 (1944) 94.

la constitución apostólica *Sapienti Consilio* y que luego fuera consagrada en el canon 249 § 3 CIC 1917³⁶.

En cuanto a la naturaleza judicial de los casos exceptuados, señalemos brevemente algunas de las consideraciones realizadas por la doctrina. Antes de la respuesta de la Pontificia Comisión los autores disputaban acerca de la naturaleza administrativa o judicial de este proceso, e incluso después de ésta algunos autores, como Lazzarto, siguieron sosteniendo que el origen de este proceso sumario era lisa y llanamente administrativo³⁷. Otros, como Ferdinando Della Rocca, afirmando su naturaleza judicial, señalaban que la posible promiscuidad de los órganos y de las formas, impedían obtener tanto de unos como de otras un criterio diferencial preciso con relación a la naturaleza judicial o administrativa de este proceso³⁸. Una observación similar apuntaba Carmelo de Diego Lora al analizar los cánones correspondientes a los casos exceptuados, indicando que el hecho de ser el Ordinario quien tuviera que decidir en estos casos de nulidad, podía hacer aparecer tal decisión como de naturaleza administrativa³⁹. Como veremos más adelante, la índole judicial o administrativa de este tipo de procesos tiene grandes implicancias prácticas y doctrinales en razón de la diversa finalidad de uno y de otro, y en virtud de ello, de los principios que inspiran el ejercicio de una y otra función.

IV. LA COMPETENCIA DE LA SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS EN MATERIA DE NULIDAD DE MATRIMONIO. EL CANON 249 § 3 DEL CICI7

Unas líneas atrás hemos hecho mención a la facultad que poseía la Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos para declarar la nulidad de matrimonio en aquellos casos que no requiriesen una cuidadosa investigación o examen y que no se encontraban incluidos dentro de los llamados casos exceptuados. Veamos ahora sucintamente los orígenes de esta facultad.

36. Cf. M. LEGA – V. BARTOCETTI, *Commentarius in Iudicia Ecclesiastica iuxta Codicem Iuris Canonici*, Roma 1950, T.III, *29 e I. GORDON, *De m.p. Causas matrimoniales. De foro competentis, de constitutione Tribunalium, de regulis in casibus specialibus*, en AA.VV. *Adnotationes professorum – Cursus renovationis canonicae pro iudicibus*, Romae 1974, págs. 283-284.

37. Citado por C. RECKERS, op. cit., 122 nota 1.

38. F. DELLA ROCCA, *Instituciones de derecho procesal canónico*, Buenos Aires 1950, págs. 20-21 (traducción de P. DE IRAGUI).

39. Cf. C. DE DIEGO LORA, *Naturaleza y supuesto documental del proceso «de casibus specialibus»*, 225.

Antes de la reforma de la Curia Romana promovida por el papa Pío X, la competencia en materia matrimonial en la Sede Apostólica concurría entre la Rota Romana y la Congregación para el Concilio⁴⁰, aplicándose en el seno de la Congregación un proceso *sui generis* para la resolución de las causas matrimoniales. Del esquema *manuscripto* para la reforma de la Curia Romana de noviembre de 1907, surge que el papa Pío X deseaba crear una congregación dedicada de manera exclusiva al matrimonio, a la que quería denominar *Congregationis de Matrimonio*, otorgándole competencia en cuestiones relativas a la validez del vínculo (*quaestiones de validitate*), más no en las relativas a la nulidad (*causas nullitatis*), que quedaban en cabeza de la Rota Romana. Posteriormente, en el *schema latino*, esta facultad aparece otorgada, junto a la atinente a las causas de la sagrada ordenación, a una congregación de diverso nombre y competencia, la denominada *Sacram Congregationem de Sacramentis*⁴¹.

Finalmente, por la constitución *Sapienti Consilio*, en su artículo 3° 3, se otorgó a la postre denominada Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos la siguiente competencia:

*“Quaestiones quoque de validitate matrimonii vel sacrae ordinationis... eadem Congregatio dirimit incolumii iure Sancti Offici. Si tamen eadem Congregatio iudicaverit huiusmodi quaestiones ordine judiciali servato esse tractandas, tunc, eas ad Sacrae Romanae Rotae tribunal remittat”*⁴².

Sapienti Consilio excluía por tanto la competencia judicial de la Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos, ya que si a juicio del dicasterio la cuestión relativa a la validez del matrimonio tenía que ser tratada siguiendo el proceso judicial, debía remitir la causa a la Sacra Rota Romana para su resolución.

El 29 de septiembre de 1908 el papa Pío X promulgó las *Normae peculiares* del *Ordo servandus* en la Curia Romana. En ellas también se hacía mención a esta facultad al establecer el modo de proceder en las cuestiones relativas a la validez del matrimonio dentro de la estructura de la Congregación para la Disciplina de los Sacramentos: *“Alter Subsecretarius cum adiutore ac scriptoribus aliquot*

40. *“Ad Congregationem Concilii vel ad Rotae auditorum privative spectant causae matrimoniales ad Sedem Apostolicam delatae”*, D. BOUÏX, *De Curia Romana*, Paris 1880, págs. 166-167.

41. Cf. G. ZUR, *De nullitate matrimonii a S. Congregatione de Sacramentis declaranda*, en *Ephemerides Iuris Canonici* 18 (1962) 50-51.

42. AAS 1 (1909) 11.

*ceteras curabit preces ad matrimonia pertinentes, uti... quaestiones de iustis aut irritis coniugiis vel de dispensatione in matrimonio rato*⁴³.

Georg Zur analizó, en un extenso y erudito estudio, la competencia de la Congregación para la Disciplina de los Sacramentos para declarar la nulidad de matrimonio en los esquemas preparatorios del Código de Derecho Canónico del año 1917. En el primer *schema* compilado en el año 1912, la cuestión fue tratada de la siguiente manera: a la Sagrada Congregación se podía recurrir en cuestiones relativas a la validez del matrimonio y si ésta juzgase que la causa debía tratarse por medio de proceso judicial, debía remitir las actuaciones al tribunal competente: “*Pariter ad eam deferri possunt quaestiones de validitate matrimonii, sed a ipsa iudicaverit huiusmodi quaestione iudiciario ordine esse tractandas, tunc eas ad tribunal competens remittat*”. Se separó la cuestión de la validez del matrimonio de la validez de las sagradas órdenes como lo prescribía la *Sapienti Consilio* y se substituyó a la Rota Romana por el tribunal competente para el supuesto de que la causa requiriese de tratamiento judicial ordinario.

En el tercer *schema* del año 1916 se produjo un cambio importante con la introducción de la cláusula “*si accuratiorem disquisitionem aut investigationem [non] exigant*” que resultó determinante para evaluar la pertinencia del recurso a la Congregación⁴⁴, quedando la definitiva redacción del parágrafo 3 del canon 249 de la siguiente manera:

“Ipsa cognoscit quoque et exclusive de facto inconsummationis matrimonii et de existentia causarum ad dispensationem concedendam, nec non de iis omnibus, quae cum his sunt connexa. Potest tamen cognitionem horum omnium, si id expedire iudicaverit, ad Sacram Romanam Rotam remittere. Pariter ad eam deferri possunt quaestiones de validitate matrimonii, quas tamen, si accuratiorem disquisitionem aut investigationem exigant, ad tribunal competens remittat. Eodem modo ad ipsam pertinet videre de obligationibus ordinibus maioribus adnexis, atque examinare quaestiones de ipsa validitate sacrae ordinationis, aut eas ad tribunal competens remittere. Et ita porro de aliis Sacramentis”. [negritas nuestras]

Posteriormente esta facultad fue confirmada en la Instrucción *Provida Mater*, que en su artículo 2 § 4 establecía: “*Ad. S.C. de disciplina Sacramentorum deferri «possunt quaestiones de validitate matrimonii, quas tamen si accuratiorem disquisitionem aut investigationem exigant, ad tribunal competens ipsa remittit» (can.249 § 3)*⁴⁵ y reconocida también en el canon 196 § 3 del *motu proprio*

43. AAS 1 (1909) 85-86.

44. G. ZUR, *De nullitate matrimonii a S. Congregatione de Sacramentis declaranda*, 54.

45. AAS 28 (1936) 315.

sobre las Iglesias Orientales Orientales *Cleri sanctitati*: “*Ad eam referri possunt quaestiones de validitate matrimonii quas, tamen, si accuratorem disquisitionem aut investigationem exigant, ad tribunal competens remittat*”⁴⁶.

Por último, en julio de 1940, la Pontificia Comisión para la Interpretación Auténtica de los cánones del Código emitió una respuesta relativa a algunas dudas vinculadas a la competencia de la Congregación en materia matrimonial surgidas luego de la promulgación en 1938 del *motu proprio Qua Cura* de Pío XI, confirmando la competencia de la S. Congregación para la Disciplina de los Sacramentos para declarar la nulidad de matrimonio en los términos del canon 249 § 3:

“*Sacrae Congregationi de Disciplina Sacramentorum in causis nullitatis matrimonii competere a) ius dirimendi quaestiones de validitate matrimonii, quae ad eam defereantur, dummodo eadem accuratorem disquisitionem aut investigationem non exigant, ad normam canonis 249 § 3*”⁴⁷.

En relación a la naturaleza de esta facultad, Zur examinó detalladamente las opiniones de una treintena de autores de primer nivel, clasificándolos de manera cronológica según los decenios pasados desde la promulgación del Código: la doctrina canónica fue conteste y constante durante esos más de cuarenta años en cuanto a la naturaleza administrativa de este procedimiento ante la S. Congregación para la Disciplina de los Sacramentos, principalmente en razón del órgano emisor de estas declaraciones de nulidad de matrimonio⁴⁸. Dentro de los comentaristas del primer decenio posterior a la promulgación del Código, encontramos a los siguientes autores que consideraron a esta declaración de nulidad de matrimonio como de naturaleza administrativa: Maroto (“*administrativo modo pertinet ad Sacram Congregationem de Sacramentis*”), De Meester (“*per proceduram non stricte iudicalem*”), Chelodi (“*Sed etiam causas nullitatis dirimere valet, si hae ordine procedendi administrativo definiri posse videantur*”), Perathoner y Prümmer. En el segundo decenio sostuvieron esta postura Claeys-Bouuaert – Simenon, Pöschl, Sägmüller y Vermeersch-Creusen (“*si tractantur non servato ordine iudiciario*”). Dentro del tercer y cuarto decenio confirmaron su naturale-

46. AAS 49 (1957) 491.

47. AAS 32 (1940) 317-318.

48. Un gran procesalista de la época afirmaba: “*Verum S. haec Congregatio non cognoscit iudicialiter nempe cum contraddictorio causas matrimoniales, proinde, si quae ei defereantur, remittet solvendae competenti tribunal. Quod si res «accurationem disquisitionem aut investigationem non exigant» poterit etiam ex se solvere (c.249 § 3). In hac re ipsa est habilis ad suam competentiam determinandam et ad eiusdem limites praefiniendos, cum eius competentia sit ex generalis et specifica quoad matrimonii sicut aliorum Sacramentorum disciplina*”, M. LEGA – V. BARTOCETTI, *Commentarius in Iudicia Ecclesiastica iuxta Codicem Iuris Canonici*, Roma 1950, T.III, *29.

za administrativa Bride, Del Re, Regatillo, Bartocetti, Cappello, Sipos-Galos (“*in via disciplinari*”), Sheehy, Marchesi (“*si administrative definiri posint*”), Torre (“*dirimit quaestiones ritu administrativo pertractandas*”) y Pugliese (“*nulla etiam iudiciali forma servata*”)⁴⁹.

En otro orden, a los fines de evaluar la no exigencia de la *accurator disquisitio aut investigatio*, resulta sumamente esclarecedora la reseña que realizó G. Zur de la jurisprudencia de la Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos entre los años 1939 y 1959, con un breve resumen de cada caso⁵⁰. De los diecisiete casos reseñados, ocho se refieren a la insuficiente presencia del varón en la celebración (defecto de mandato o sustitución de procurador), seis casos al impedimento de edad no dispensado, dos casos al impedimento de impotencia y un caso al impedimento de orden sagrado.

Se trataba claramente, salvados los casos de impedimento de impotencia e impedimento de orden sagrado, de supuestos no contemplados en los casos exceptuados del canon 1990 y cuya resolución por vía documental no requería de un cuidadoso examen o investigación. Generalmente estos casos comenzaban a ser tratados en la instancia diocesana, ya sea por proceso ordinario, ya sea por solicitud de dispensa *super rato*, y ante la facilidad de la causa, para evitar el dispendio del proceso ordinario, se recurría a la Santa Sede para su resolución expedita. En razón de ello, las solicitudes de declaración de nulidad de matrimonio llegaban al Dicasterio con un cuerpo de pruebas, y en algunas ocasiones, la misma Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos solicitaba alguna medida de prueba adicional, ya que el hecho que la causa no requiriese de un examen o investigación cuidadosos, no significaba que no necesitase algún tipo de examen o investigación posterior.

En algunos de los casos jurisprudenciales analizados, las actuaciones habían sido remitidas a la Congregación al modo de súplica de dispensa de matrimonio rato y no consumando (Casos I, IV, V, IX, X y XI), pero habiendo sido analizadas por el Oficio competente, ante la evidencia de estar frente a un matrimonio nulo (en los casos I, V, IX y X por defecto del mandato procuratorio; en los casos IV y XI por impotencia perpetua de la mujer por falta de vagina⁵¹),

49. Cf. G. ZUR, *De nullitate matrimonii a S. Congregatione de Sacramentis declaranda*, 55-67.

50. *Ibid.* 67-80 y 295-327.

51. La jurisprudencia consolidada de la Rota ha entendido que la carencia de vagina o ciertas malformaciones que impiden la consumación, configuran impedimento de impotencia perpetua. Véase, por ejemplo, la sentencia *coram* Filipiak del 26/01/ 1966, SRRD 1966, Vol. LVIII, 46-47, n° 2, que a su vez remite a las sentencias *coram* Heiner del 03/01/1914, *coram* Massimi del 08/03/1924 y *coram* Filipiak del 01/12/1948.

se remitieron las actuaciones al respectivo Oficio competente dentro del mismo Dicasterio para que proceda a la declaración de la nulidad del matrimonio.

Singular resulta uno de los casos analizados (Caso XV), ya que tratándose de un supuesto previsto en el canon 1990 (impedimento de orden), el obispo diocesano, para no instaurar el proceso en la pequeña diócesis donde habían ocurrido los hechos, solicitó la intervención de la Santa Sede, la que le propuso resolver el caso de conformidad a la facultad prevista en el canon 249 § 3⁵².

El procedimiento en el seno de la Congregación era sencillo: recibidas las actuaciones, eran analizadas por algún consultor que emitía un voto acerca de la admisibilidad o no del caso, o eventualmente, indicaba si se requería de alguna instrucción supletoria. Efectuada esta última, y habiendo voto afirmativo, el Congreso de la Congregación, oído el Defensor del vínculo, declaraba la nulidad del matrimonio y esa decisión era sometida a la aprobación del Romano Pontífice. Recién entonces se notificaba al obispo diocesano⁵³.

Esta facultad para la declaración de nulidad de matrimonio perduró en cabeza de la Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos hasta la reforma de la Curia Romana realizada por Pablo VI por medio de la Constitución Apostólica *Regiminis Ecclesiae Universae*⁵⁴, en la que desaparece de su competencia, sin ser asignada a ningún otro dicasterio. Prueba de ello es que en las cartas de fecha 13 de julio de 1969 relativas a las competencias en materia matrimonial de la Signatura Apostólica y la Congregación para la Disciplina de los Sacramentos, remitidas a los obispos de todo el mundo, la facultad relativa a la declaración de la nulidad de matrimonio en los casos que no se exija un examen o investigación cuidadosos, no aparece mencionada.

52. Cf. G. ZUR, *De nullitate matrimonii a S. Congregatione de Sacramentis declaranda*, 311-314.

53. A este respecto, resulta curioso lo sucedido en el caso IX. Se trataba de un matrimonio celebrado por procurador en el que no hubo vida en común. El varón solicitó a su ordinario propio la dispensa *super rato*. Las actuaciones se remitieron a la S. Congregación de los Sacramentos y allí, el oficial interviniente al revisar la documentación remitida detecta un defecto en el mandato. Con voto favorable del consultor, el Congreso declara la nulidad del matrimonio a tenor del canon 249 § 3, remitiendo el rescripto para su aprobación al Romano Pontífice. Notificado el obispo del orador, éste manifiesta su respetuosa perplejidad a la Congregación por la resolución del caso, ya que en los archivos de su curia diocesana obraba un mandato hecho en debida forma, enviando copia de la documentación a la Santa Sede. La Congregación notificó al obispo que debía considerar al decreto remitido como inexistente, y el caso es pasado *directe* al Sumo Pontífice, quien concedió dispensa por inconsumación. Cf. G. ZUR, *De nullitate matrimonii a S. Congregatione de Sacramentis declaranda*, 298-299.

54. AAS 59 (1967) 885-928.

V. LOS “CASOS ESPECIALES” DEL MOTU PROPRIO CAUSAS MATRIMONIALES DE 1971

Luego de la celebración del Concilio Vaticano II, y ya puesta en marcha la reforma del derecho canónico, el papa Pablo VI promulgó el *motu proprio Causas matrimoniales*, por el que se dieron algunas normas ordenadas a facilitar una rápida resolución de las causas de nulidad de matrimonio⁵⁵.

En lo que hace a nuestra materia, en los artículos X-XIII se reformuló el proceso sumario de los casos exceptuados y sobre esa base, se creó un nuevo proceso sumario para los ahora denominados “casos especiales” reservados el Ordinario. Al igual que en el canon 1990, la nota distintiva era la vía documental por la cual se acreditaba la existencia del impedimento, aunque a diferencia del canon 1990, el artículo X⁵⁶ hacía una referencia genérica a los impedimentos dirimentes, eliminando la problemática de los casos excluidos en razón de la enumeración taxativa del canon. Como en el instituto de los casos exceptuados, se trataba de un proceso reservado al Ordinario. Debían ser citadas ambas partes antes de la declaración de la nulidad del matrimonio y debía intervenir el Defensor del vínculo. Como en el supuesto de los casos exceptuados, el Ordinario debía fallar *pro nullitate* o bien remitir las actuaciones al tribunal competente.

En lo atinente al alcance de la norma, es decir si abarcaba o no todos los impedimentos dirimentes, al indicar genéricamente el artículo X “*impedimenti dirimentis*”, debería ser aplicable el proceso especial a todos los impedimentos contenidos en los cánones 1067-1080: edad (can.1067), impotencia (can.1068), ligamen (can.1069), disparidad de culto (can.1070), orden sagrado (can.1072), voto solemne de castidad (can.1073), raptó (can.1074), crimen (can.1075), consanguinidad (can.1076), afinidad (can.1077), pública honestidad (can.1078), cognación espiritual (can.1079) y parentesco legal (can.1080).

Por otra parte, en el artículo XI se habilitaba el tratamiento de las causas de nulidad de matrimonio en que se hubiere invocado el defecto de forma canónica o el defecto de mandato procuratorio por medio de este proceso especial en el que, omitidas las formalidades del proceso ordinario, salva la citación previa a las partes y la intervención del Defensor del vínculo, se podía declarar la nulidad

55. AAS 63 (1971) 441-446.

56. “*Cum ex certo et authentico documento, quod nulli contradictioni vel exceptioni obnoxium sit, constiterit de existentia impedimenti dirimentis, simulque pari certitudine patuerit dispensationem super his impedimentis datam non esse, hisce in casibus, praetermissis sollemnitatibus in iure recensitis, poterit Ordinarius, citatis partibus et interveniente defensore vinculi, matrimonii nullitatem declarare*”.

del matrimonio⁵⁷. El proceso de casos especiales en materia de defecto de forma canónica presentó sus dificultades, en particular por fuerza del canon 209 CIC 1917 que consagraba la jurisdicción suplida por el error común de hecho o de derecho. Distinto era el caso de los matrimonios celebrados ante ministro acatólico u oficial civil, que como ya hemos visto, en atención a su absoluta falta de forma, no requería de proceso alguno para que quienes hubieran atentado matrimonio de esa manera, acreditarasen su estado libre para nupcias canónicas.

El artículo X también ponía en paridad las dos condiciones para la procedencia de este proceso sumario: por un lado que la existencia del impedimento sea acreditada por un documento auténtico no sujeto a excepción o contradicción alguna y por otro que con la misma certeza conste que dicho impedimento no había sido dispensado. Por esta razón, algunos autores se plantearon si el proceso sumario era aplicable en los casos de impedimentos que no pueden ser dispensados (vgr. impotencia) o en los casos en que el impedimento no puede ser acreditado documentalmente (vgr. raptó)⁵⁸. También se planteó la doctrina si el proceso especial sumario era aplicable a los llamados *impedimentos improprios*, (vgr. amencia).

Algunos juristas, como Orlando Di Jorio y Emilio Colagiovanni, sostuvieron que este proceso especial no era aplicable ni al impedimento de impotencia ni a los casos de falta de consentimiento por amencia (can. 1982 CIC), tanto en razón de la dificultad de demostrar documentalmente con la certeza que exige el caso la existencia del impedimento, como en razón de su carácter indispensable⁵⁹. Otros, como Ignacio Gordon, señalaban que el artículo X también incluía al impedimento de impotencia a pesar de su carácter indispensable, ya que la cláusula “*simulque pari certitudine patuerit dispensationem super his impedimentis datam non esse*” era aplicable en el supuesto de que el impedimento pudiese ser dispensado. Negaba Gordon, aquí en consonancia con los doctrinarios mencionados, que el artículo X pudiese ser aplicado a los llamados *impedimentos improprios*⁶⁰.

57. “*Item sub iisdem clausulis et eodem modo, de quibus in n. X, Ordinarius matrimonii nullitatem declarare tunc etiam poterit, cum causa instituta est ex defectu formae canonicae vel ex defectu validi mandati procuratoris*”.

58. Sobre las características que debe reunir el documento por el que se acredita el impedimento, puede verse el detallado estudio de C. DE DIEGO LORA, *Naturaleza y supuesto documental del proceso «de casibus specialibus»*, 287-347.

59. Cf. O. DI JORIO, *De motu proprio Pauli PP. VI Causas matrimoniales quibusdam adnotationibus instructo*, Roma 1971, pág. 19 y E. COLAGIOVANNI, *De innovatione processus matrimonialis*, Neapoli 1973, págs. 54-55.

60. Cf. I. GORDON, *De m.p. Causas matrimoniales. De foro competenti, de constitutione Tribunalium, de regulis in casibus specialibus*, 284-285.

En cuanto a la apelación, al igual que en el procedimiento de los casos exceptuados de los cánones 1990-1992, si el Defensor del vínculo estimaba prudentemente que no se había acreditado de manera cierta la existencia del impedimento o bien que probablemente se había concedido la dispensa, debía apelar al juez de segunda instancia, a quien se le debían remitir las actuaciones con la explícita mención de que se trataba de un caso especial⁶¹. El juez de segunda instancia, dando intervención al Defensor del vínculo, debía definir si la sentencia podía ser confirmada o por el contrario, si debía ser resuelta por trámite ordinario, en cuyo caso debía remitir las actuaciones al juez de primera instancia⁶².

No escapó a la doctrina el posible uso abusivo del proceso sumario, y testimonio de ello son las palabras del luego decano de la Rota Romana, Mons. Charles Lefebvre:

*“Si vorrebbe solo osservare, circa tutto il tema dei casi speciali, che, se il processo matrimoniale sommario, esteso ad altri impedimenti dirimenti nonché a difetti di forma canonica e di mandato procuratorio alle nozze, apre una via, finora rimasta chiusa, a casi di grande importanza, non bisogna peraltro nascondere il pericolo di abusi derivabile da tale estensione e quindi la necessita di ancor maggiore attenzione e vigilanza da parte dei Difensori del vincolo nello svolgimento di questi processi”*⁶³.

Este proceso, con algunas variaciones, pasó de denominarse *Proceso documental* en el Código de Derecho Canónico de 1983, previsto en los cánones 1686-1688. A diferencia del Código pío-benedictino, será el Vicario Judicial y no el Ordinario, el juez en el proceso documental⁶⁴.

61. “XII: *Adversus hanc declarationem defensor vinculi, si prudenter existimaverit impedimenta aut defectus, de quibus in nn. X et XI, non esse certa aut dispensationem super eisdem probabiliter intercessisse, provocare tenetur ad iudicem secundae instantiae, ad quem acta transmittenda sunt, quique scripto monendus est agi de casu speciali”*.

62. “XIII: *Iudex alterius instantiae, interveniente tantum defensore vinculi, decernet eodem modo, de quo in n. X, utrum sententia sit confirmanda, an potius procedendum in causa sit ad ordinarium tramitem iuris; quo in casu eam remittit ad Tribunal primae instantiae”*.

63. Ch. LEFEBVRE, *Il motu proprio Causas Matrimoniales*, Milano 1972, pág. 60.

64. Cf. C. DE DIEGO LORA, *sub* cánones 1686-1688, en *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, Vol. IV/2, 1946-1960. El canon 1688 del motu proprio *Mitis Iudex* prevé que tanto el Obispo, el Vicario Judicial o un juez designado por el Obispo, resuelva las causas matrimoniales por medio del proceso documental.

VI. ASUNCIÓN DE LA FACULTAD PREVISTA EN EL CANON 249 § 3 CICI7 POR LA SIGNATURA APOSTÓLICA

En 1970 el arzobispo de Semarang (Indonesia) se dirigió a la Santa Sede exponiendo un caso, a su juicio clarísimo, de nulidad de matrimonio por miedo, aunque con grave dificultad de ser resuelto en proceso ordinario en su diócesis. Recibida la consulta en la Congregación *de Propaganda*, ésta lo remitió a la Congregación para la Disciplina de los Sacramentos, la que se declaró incompetente y lo pasó en consulta a la Rota Romana. Ésta, indicando su propia incompetencia por no haber gozado nunca de la facultad para declarar la nulidad de matrimonio omitido el proceso judicial, lo pasó a la Secretaría de Estado, quien a su vez lo remitió a la Signatura Apostólica, solicitándole se expida acerca de cómo proceder⁶⁵.

El Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica se declaró competente para resolver el caso con la máxima diligencia, siendo este proceder admitido por la Secretaría de Estado. Esto provocó la *Declaratio* del 22 de octubre de 1970⁶⁶ por la cual el Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica se declaró competente para tratar las causas remitidas a la Santa Sede para ser resueltas aplicando el canon 249 § 3 de 1917, y ello en virtud del artículo 105 de la constitución *Regiminis Ecclesiae Universae*⁶⁷ que atribuía a la Primera Sección del Supremo Tribunal la función de vigilancia sobre los tribunales eclesiásticos para una recta administración de justicia en la Iglesia, ya que se entendió que fue bajo esa función que la Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos declaraba la nulidad de matrimonio⁶⁸. La Signatura Apostólica en su Declaración estableció el

65. Las *Normae Speciales* de la Signatura Apostólica aprobadas *ad experimentum* (X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, III (1972) 5321-5332/3636) no hacían referencia a la facultad de declarar la nulidad de matrimonio cuando el caso no requiriese un cuidadoso examen o investigación.

66. X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, IV (1974) 5907-5908/3909.

67. “*Per Sectionem Primam Tribunal ea cognoscit, aut ex potestate ordinaria aut ex potestate delegata, quae eidem tribuuntur in Codice iuris canonici competentiam tribunalium, etiam pro causis matrimonialibus constitutorum, prorogat; forum peregrinorum in Urbe, donec aliter provideatur, extendit ad processum nullitatis matrimonii, extraordinariis dumtaxat in adiunctis et gravissimis de causis; ad normam sacrorum canonum invigilat pro munere suo rectae administrationi iustitiae; tribunalium regionalium vel interregionalium erectionem curat; iuribus gaudet, quae eidem tribuuntur in Concordatis inter Sanctam Sedem et varias Nationes*”.

68. Esta afirmación, como bien apuntó Raffaele Melli, citado por Raymond Burke, tiene sus matices, ya que la Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos tuvo esta facultad mucho antes de que se le asigne competencia en materia de vigilancia sobre los tribunales, cf. R. BURKE, *La procedura amministrativa per la dichiarazione di nullità del matrimonio*, en AA.VV. *I Procedimenti speciali nel diritto canonico*, Città del Vaticano 1992, pág. 97, nota 18.

modo en que procedería ante estas solicitudes: en primer término, se utilizaría el proceso sumario al modo de los casos exceptuados del canon 1990 CIC 1917 para casos no previstos por la norma⁶⁹; en segundo término, por la llamada vía administrativa, con remisión de la decisión para la aprobación del Romano Pontífice, al modo de cómo actuó en su momento la S. Congregación para la Disciplina de los Sacramentos. A pesar de todo este despliegue curial, la causa que generó la consulta fue abandonada⁷⁰.

En 11 de enero de 1974 el Congreso de la Signatura declaró por primera vez la nulidad de matrimonio en una causa de *metus* en virtud de esta facultad, sometiendo la decisión a la Plenaria del Tribunal, quien confirmó el caso el 26 de enero, precisando que la sentencia “*est executiva ita ut fas sit partibus transire ad alias nuptias servatos de iure servandis*”. De conformidad a lo indicado en la *Declaratio*, la decisión fue presentada al Sumo Pontífice para su aprobación, actuando el Supremo Tribunal con extrema solemnidad⁷¹. No pasados ni dos meses de esta primera decisión, la Signatura Apostólica, al afirmar que le habían llegado pedidos similares provenientes de territorios de misión, manifestó al Romano Pontífice la oportunidad de que las decisiones en esta materia sean tomadas por el Congreso, con voto *pro rei veritate*, y ello por dos razones: se trataba de casos simples y palmarios, y exigían un procedimiento rápido. El 21 de marzo de 1974 el papa concedió la gracia *iuxta preces*. A la muerte de Pablo VI, esta facultad fue confirmada por Juan Pablo I y a la muerte de éste, por Juan Pablo II con la cláusula *donec aliter provideatur*⁷².

Para Zenon Grocholewski no cabía duda acerca de la naturaleza administrativa de estos pronunciamientos, toda vez que esta actividad antes de 1968 así era considerada por la unanimidad de la doctrina y así fue ratificado por la Signatura Apostólica en la *Declaratio* de 1970. Ordinariamente intervenían en el Congreso el Cardenal Prefecto, el Secretario, el Promotor de Justicia, el Defensor del vínculo, y eventualmente algún votante o refrendario, y cabe señalar que luego

69. Téngase presente que la *Declaratio* de la Signatura Apostólica es anterior al motu proprio *Causas matrimoniales* que reformó los cánones 1990-1992 del CIC17.

70. Cf. Z. GROCHOLEWSKI, *Dichiarazioni di nullità di matrimonio in via amministrativa da parte del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica*, en *Ephemerides Iuris Canonici* 37 (1981) 180-184. El mismo autor había tratado esta temática anteriormente en un estudio titulado *La facoltà nel Congresso della Segnatura Apostolica di emettere dichiarazioni di nullità di matrimonio in via amministrativa*, en AA.VV. *Investigationes theologico-canonicæ*, Roma 1978, pág. 221-232.

71. Cf. Z. GROCHOLEWSKI, *Dichiarazioni di nullità di matrimonio in via amministrativa da parte del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica*, 184-185.

72. *Ibid.*, 185-186.

de la confirmación pontificia de 1974, las decisiones no se sometieron más a la aprobación del Sumo Pontífice⁷³.

Vale preguntarse cuáles se consideraban los límites para el ejercicio de esta facultad. De la lectura de la *Declaratio* parecería que el límite venía dado por la evidencia del caso, lo que no es compatible ni con la certeza requerida para declarar la nulidad ni con la letra del canon 249 § 3 CIC 1917. Grochowski opinaba que la *accurator disquisitio aut investigatio* no era otra cosa que la investigación judicial del proceso, por lo que podemos decir que el Supremo Tribunal no sería competente si para llegar a la certeza moral – según el propio juicio de la Signatura – hubiese tenido que recurrir al proceso judicial ordinario de nulidad de matrimonio⁷⁴.

Ordinariamente la Signatura Apostólica recibía este tipo de solicitudes en razón de las dificultades fácticas para resolver el caso en la diócesis de origen, especialmente por la imposibilidad de constituir tribunal. Para Grochowski, todos los casos planteados podrían haber sido resueltos judicialmente en poco tiempo si en los lugares de radicación de las causas hubiese tribunales regularmente constituidos. La Signatura intervino supliendo la defectuosa organización judicial diocesana, tratándose siempre de casos que no exigían del proceso judicial para alcanzar la certeza moral requerida para la declaración de la nulidad de matrimonio. Como ya señaláramos con referencia a esta facultad en el seno de la Congregación para la Disciplina de los Sacramentos, se trataba de casos que requerían alguna investigación, pero que al mismo tiempo eran simples y palmarios y por esta razón exigían una resolución rápida. Por estas razones, Grochowski se preguntaba por qué debía dedicarse la Signatura a cosas tan simples. ¿No exigiría el principio de subsidiaridad que las causas fueren definidas por la autoridad inferior? En su opinión, la oportunidad de la intervención de la Signatura Apostólica venía de su función de cuidar de que la justicia en la Iglesia se efectúe de una manera razonablemente breve, y por ello, intervino solamente a tal fin, supliendo la falta de organización judicial, especialmente en los países de misión, donde por falta de personal idóneo no era posible constituir un tribunal que juzgase la causa. Siendo casos simples, que no requerían una cuidadosa investigación para su resolución, se avocó a ellos y solamente a ellos. De allí la preocupación de la Signatura Apostólica en promover la erección de tribunales regionales o interdiocesanos que hagan posible la tarea de una correcta administración de justicia en las Iglesias particulares⁷⁵.

73. *Ibid.*, 187-188.

74. “è cosa logica e naturale che un giudizio circa tale fatto spetti al Supremo Tribunale stesso”, *Ibid.*, 192.

75. *Ibid.*, 189-200.

Desde 1974 a 1981 se registraron 16 casos planteados ante la Signatura⁷⁶, a los que se pueden que agregar otros cinco reportados por Raymond Burke, quien reseñó la jurisprudencia del Supremo Tribunal hasta el año 1991⁷⁷:

1. 26 de enero de 1974, *Kaohsiungen.*, prot. N. 5064/1973 VT⁷⁸
2. 19 de julio de 1974, *Hanoien.*, prot. N. 5244/74 VT
3. 19 de octubre de 1974, *Hung-Hoaen.*, prot. N. 5907/74 CG
4. 29 de octubre de 1974, *Chilaven.*, prot. N. 5347/47 CP
5. 7 de octubre de 1975, *Babylonen. Chaldeorum.*, prot. N. 322/75 CG
6. 27 de enero de 1976, *Chilaven.*, prot. N. 6953/75 CG
7. 8 de junio de 1976, *Hung-Hoaen.*, prot. N. 7564/1976 CG
8. 18 de enero de 1977, *Teheranen.*, prot. N. 8650/77 CG
9. 23 de agosto de 1977, *Barquisimeten.*, prot. N. 8622/77 VT
10. 3 de noviembre de 1977, *Gallupien.*, prot. N. 9214/77 CG
11. 26 de mayo de 1978, *Atambuen.*, prot. N. 10.135/78 VT⁷⁹
12. 10 de noviembre de 1978, *Kaohsiungen.*, prot. N. 10.392/78 VT
13. 19 de octubre de 1979, *Catanen.*, prot. N. 11.347/79 VT
14. 11 de enero de 1980, *Hung-Hoaen.*, prot. N. 11.406/79 VT
15. 21 de marzo de 1980, *Buichuen.*, prot. N. 11.952/80 VT
16. 3 de enero de 1981, *Suratthanen.*, prot. N. 12.810/80 VT
17. 12 de marzo de 1982, *Dilien.*, prot. N. 14012/82 VT
18. 30 de noviembre de 1982, *Ndolaen.*, prot. N. 13.369/81 VT
19. 20 de noviembre de 1985, *Chanthaburien.*, prot. N. 17.035/85 VT
20. 20 de noviembre de 1985, *Chanthaburien.*, prot. N. 17.255/85 VT
21. 18 de mayo de 1991, *Phat Diem.*, prot. N. 20.918/89 VT

76. *Ibid.*, 195, nota 56.

77. Cf. R. BURKE, *La procedura amministrativa per la dichiarazione di nullità del matrimonio*, 101-104.

78. VT: Vigilancia Tribunales – CG: Contencioso judicial – CP: Comisión Pontificia.

79. Se trataba de una causa de *metus*. Analizada la prueba remitida, surgieron dudas acerca de la coacción, pero aparecía clara la inconsumación del matrimonio. Se indicó al obispo que la dispensa solamente podía ser concedida como gracia pedida por una o las dos partes, por lo que la mujer la solicitó y se remitieron las actuaciones la Congregación para la Disciplina de los Sacramentos para la concesión de la dispensa *super rato*.

En lo que hace a los capítulos de nulidad invocados, trece casos fueron por *vis et metus*; cuatro por impotencia, uno de exclusión de la indisolubilidad, uno por exclusión del matrimonio o de algunas de sus propiedades esenciales, uno por simulación total y uno por defecto de discreción de juicio. La mayoría de los casos fueron resueltos en un tiempo breve: la causa *Teheranensis*, en una semana; la causa *Babylonen. Chaldeorum* en ocho meses, ya que se requirió de una instrucción suplementaria a la enviada. En estas causas intervino el Defensor del vínculo con sus animadvertencias y el Promotor de Justicia con voto *pro rei veritate*. En algunos casos, la fórmula de dudas fue planteada en este orden lógico: “a) *an constet de nullitate matrimonii in casu, et quatenus affirmative*; b) *an eadem nullitas declarari possit ab Hoc Supremo Tribunali via administrativa*”⁸⁰.

La mayoría de los casos provenían de países de misión (Vietnam, Formosa, Sri Lanka, Indonesia y Tailandia), otros de circunscripciones correspondientes a la Congregación de las Iglesias Orientales (Irán e Irak), y algunos provenientes de diócesis de la Iglesia Latina (Italia, Estados Unidos, Venezuela y Alemania). En la mayoría de los casos se solicitó la intervención de la Signatura por la imposibilidad de constituir tribunal en la diócesis. En el caso proveniente de Italia (causa *Catanen.*, prot. N. 11.347/79 VT) se atendió a las especiales circunstancias del caso: ambos cónyuges habían solicitado la dispensa *super rato* por carencia de vagina por la mujer. El pedido se elevó con voto favorable del obispo a la Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos, la que rechazó la solicitud de dispensa por considerar que el matrimonio era nulo. El orador, para evitar las dos instancias del proceso ordinario, solicitó la intervención de la Signatura Apostólica, con el aval de su obispo diocesano, quien puso en consideración del Supremo Tribunal las muchas circunstancias que justificaban un trámite expedito. La Signatura aceptó el caso, y declaró sumariamente la nulidad del matrimonio⁸¹.

En 1980, con ocasión del Sínodo de los Obispos, el Prefecto de la Signatura Apostólica, Pericle Felici, pronunció ante el Romano Pontífice y los padres sinodales una relación relativa al trabajo del Supremo Tribunal. En referencia a esta facultad, Felici señaló que la Signatura, también ejercía una tutela sobre la familia al auxiliar a los fieles que habían contraído matrimonio inválido de manera manifiesta y que en sus diócesis de origen no podían resolver el caso. En esos

80. Cf. Z. GROCHOLEWSKI, *Dichiarazioni di nullità di matrimonio in via amministrativa da parte del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica*, 196-197.

81. *Ibid.*, 199. La decisión de la causa *Hanoien.*, prot. N. 5244/74 VT, publicada en X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, V (1980) 6835-6836/4310, también se fundamentaba en la impotencia de la mujer por carencia de vagina que impedía la consumación.

supuestos, la Signatura, omitida las formalidades jurídicas, declaraba la nulidad del matrimonio por vía administrativa⁸².

La promulgación del Código de Derecho Canónico de 1983 presentó una dificultad doctrinal para justificar el ejercicio de esta facultad, ya que el sustrato normativo que permitía a la Signatura Apostólica declarar la nulidad de matrimonio en aquellos casos que no requiriesen un examen o investigación cuidadosos, el canon 249 § 3 de 1917, fue abrogado y no se encontraba en el derecho vigente una norma similar en la que se pueda hallar traza de ella. Algunos autores, como Carmelo de Diego Lora entendieron que desde al menos ese año, la Signatura Apostólica había perdido esta facultad, manifestando al mismo tiempo sus dudas acerca del carácter administrativo de este peculiar proceso:

“dopo il Codice del 1983, quelle facoltà non abbiano più un fondamento sufficiente per poter continuare a considerarle vigenti: in primo luogo, perché non ci sembra che tali decisioni abbiano carattere amministrativo, ma al contrario un evidente carattere giudiziale per la natura della causa che si decise; secondo perché, se l’esercizio della potestà amministrativa autorizzava la Sacra Congregazione ad esercitare dette facoltà e, sucesivamente, tali facoltà si trasferirono a favore della Segnatura come una sucesione nella competenza, il suo fondamento era costituito dal can. 249 par.3 del Codice pio-benedittino, pero cui – abrogato questo e non trovando riscontro alcuno del vecchio precetto nel nuovo Codice – riteniamo che tale facoltà di decidere questioni di natura giudiziale per via amministrativa si stata del tutto abrogata dal nuovo ordinamento canonico, salvo que esista un mandato speciale per questo, dato dal Romano Pontefice; e terzo, perché, nelle norme della Costituzione Pastor Bonus, che attribuiscono competenze alla Congregazione per il Culto Divino e per la Disciplina dei Sacramenti, non si trova facoltà alcuna concessa al riguardo; nè, tanto meno, si può riscontrare un indizio di qualche tipo che possa assomigliare a questo conferimento di facoltà nelle norme che attribuiscono competenze al Supremo Tribunale della Segnatura”⁸³.

A pesar de lo señalado, y como hemos visto, la Signatura Apostólica, si bien actuando para suplir deficiencias de las iglesias particulares, en especial en territorios de misión, continuó ejerciendo módicamente esta facultad, que fue reconocida explícitamente en 2005 en el artículo 5 § 2 de la Instrucción *Dignitas Connubii*⁸⁴:

82. Cf. *Communicationes* 12 (1980) 217.

83. C. DE DIEGO LORA, *I Tribunali della Sede Apostolica*, en AA.VV. *Il proceso matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1994, pág. 296.

84. El texto latino de la Instrucción fue publicado en *Communicationes* 27 (2005) 11-92.

“Signatura autem Apostolica facultate gaudet definiendi per decretum casus nullitatis matrimonii, in quibus nullitas evidens appareat; quod si accuratorem disquisitionem aut investigationem exigant, Signatura ad tribunal competens, vel, si casus fera, ad aliud tribunal, remittet, quod causam nullitatis ad tramitem iuris instituet”.

El artículo habla de definición por decreto, lo que podría llevar a pensar que el Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, en cuyo seno trabajó la comisión redactora de la Instrucción, consideraba a este procedimiento de naturaleza administrativa⁸⁵, aunque no debe olvidarse que la resolución en segundo grado, de conformidad al proceso breve del canon 1682 § 2 de 1983 se realizaba por decreto y nadie puso en duda su carácter judicial. Por otra parte, la Instrucción utiliza el concepto “evidencia”, que también aparecía en la *Declaratio* de la Signatura de fecha 20 de octubre de 1970. Como ya señaláramos no parece ser más que una evidencia en sentido impropio, ya que seguidamente el artículo utiliza la cláusula del canon 249 § 3 de 1917: *accuratorem disquisitionem aut investigationem [non] exigant*, que difiere del concepto jurídico de evidencia⁸⁶.

VII. EL ARTÍCULO 118 DE LA LEX PROPRIA DE LA SIGNATURA APOSTÓLICA

Por último, en el año 2008, al promulgarse la ley propia de la Signatura Apostólica aprobada por el *motu proprio Antiqua Ordinatione*⁸⁷, en el artículo 118 se consagró normativamente esta facultad al describir el modo de proceder en el seno del Supremo Tribunal en aquellas causas sometidas a su juicio por no requerir un examen o investigación cuidadosos, lo que nos hace inferir que la Suprema Autoridad no hace más que regular explícitamente una facultad que desde 1970 consideraba como parte de las competencias de la Signatura Apostólica.

Con el artículo 118 alcanza el rango de ley universal una facultad hasta entonces considerada extraordinaria, al menos desde 1983, con la entrada en vigencia del Código de Derecho Canónico. Como podemos ver, la norma solamente establece como condición que la causa no requiera un examen o investigación cuidadosos, prescribiendo que intervenga el Promotor de Justicia con su voto y el Defensor del vínculo con sus animadversiones, siendo el Congreso del Supremo

85. El *iter* de la Instrucción sobre los procesos de nulidad de matrimonio puede verse en F. DANEELS, *Storia della redazione della Dignitas Connubii*, en *Periodica* 104 (2015) 171-208.

86. Cf. Z. GROCHOLEWSKI, *La facoltà nel Congresso della Segnatura Apostolica di emettere dichiarazioni di nullità di matrimonio in via amministrativa*, 222-223.

87. AAS 100 (2008) 513-538.

Tribunal – como de hecho venía actuando – quien declara la nulidad del matrimonio:

“*Quod si Signatura Apostolica videt de nullitate matrimonii declaranda in casibus, qui accuratiorem disquisitionem vel investigationem non exigant, causa, animadversionibus Defensoris vinculi et voto Promotoris iustitiae acquisitis, ad Congressum defertur*”.

El artículo 118 es el único que conforma el capítulo V del Título V de la *Lex Propria*, titulado “*Administrativa ratione procedendi*”, lo que reforzaría la tesis de que este procedimiento sería de naturaleza administrativa, aunque – contra lo que sugiere la misma ubicación metodológica de la norma – algunos comentaristas insinúan que no se infiere de la *Lex Propria* que se trate de un procedimiento administrativo, como lo entendía anteriormente la doctrina⁸⁸. De las aristas problemáticas de esta temática se encargará con una mirada profunda y crítica Eduardo Baura en su comentario a la *Lex Propria*, que no será ocioso comentar con algún detalle⁸⁹.

En el derecho vigente, como también en la tradición jurídica de la Iglesia, la declaración de nulidad de matrimonio solamente puede tener lugar cuando el juez alcanza certeza moral, que según el magisterio pontificio es aquella que se caracteriza por la exclusión de toda duda fundada y razonable, siendo la necesaria y suficiente para dictar sentencia. Si bien la Instrucción *Dignitas Connubii* en su artículo 5 § 2 habla de evidencia (*in quibus nullitas evidens appareat*), debe ésta entenderse en sentido impropio, ya que basta la certeza moral para la declaración de la nulidad de matrimonio, que es el criterio que confirma la misma Instrucción en su artículo 247 § 1. El artículo 118, por su parte, no habla de evidencia, sino que retoma el criterio del canon 249 § 3 de 1917: la *accurator disquisitio aut investigatio*. Estas últimas características, a nuestro entender apuntalan la tesis relativa al carácter judicial *ex natura rei* de la declaración de nulidad del matrimonio en virtud de esta facultad extraordinaria de la Signatura Apostólica.

En cuanto a la naturaleza jurídica de esta facultad ya hemos visto que la mayoría de la doctrina, al analizarla en cabeza de la Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos, consideró que se era de naturaleza administrativa. No obstante ello, y con buen fundamento, Baura propone distinguir tres

88. Cf. R. ROMÁN SÁNCHEZ, *Notas fundamentales de la Nueva Ley de la Signatura Apostólica*, en *Revista Española de Derecho Canónico* 67 (2010) 252.

89. *La legge propria della Segnatura Apostolica: le sanzioni disciplinari, i ricorsi gerarchici, le dichiarazioni di nullità del matrimonio* en AA.VV. *La lex propria del S.T. della Segnatura Apostolica*, Città del Vaticano 2010, pág. 337-371.

aspectos en esta materia para poder llegar al meollo de la cuestión. En primer lugar, la naturaleza de esta potestad; en segundo, la naturaleza del órgano de poder; y por último las formas utilizadas. Estima que lo más importante radica en la naturaleza de la potestad, que en el caso de la judicial es la *cognitio veri* sobre el caso sometido a juicio y en el supuesto de la potestad administrativa es la *volitio boni* orientada al bien común⁹⁰. Es claro que la doctrina anterior puso su atención en la naturaleza del órgano, y de allí que la unanimidad de los autores haya considerado a esta facultad de naturaleza administrativa, toda vez que la Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos ciertamente no tenía facultades judiciales sino claramente administrativas. En cuanto a las formas, hemos visto como la simplificación de las formalidades del proceso ordinario no implica necesariamente el carácter administrativo de un procedimiento, ya que existen procesos judiciales sumamente sencillos y breves y a su vez procedimientos administrativos complejos y de extensa duración, como ser los procesos de canonización. La brevedad, como parte integrante de la eficacia, es un principio de la actividad administrativa y también de la actividad jurisdiccional, aunque en esta última, mitigado.

Si el acento lo ponemos en el objeto de decisión, podemos arribar a la conclusión de que esta facultad es de naturaleza judicial, ya que la nulidad de matrimonio atañe a un derecho subjetivo en litigio (el estado del fiel en la Iglesia), más allá del interés público que tenga la Iglesia con relación a la validez de los sacramentos. En esta materia, dada la índole natural del matrimonio, elevado por Cristo a sacramento sin por ello alterar su propia especificidad natural, debe evitarse tanto una postura publicista que prescinda de los derechos de los fieles, como, en el otro extremo, una suerte de “liberalismo” canónico que solamente haga hincapié en los derechos de los fieles al margen del bien común eclesial⁹¹. A ello debemos agregar que el órgano titular no posee el margen de discrecional-

90. La *cognitio veri* es definida por la doctrina como “*inventio et applicatio legis casui concreto decisis secundum jus*”, mientras que la *volitio boni* es descrita como la prosecución de un cierto tema según el prudente arbitrio de la autoridad, cf. G. MICHIELS, *De potestate ordinaria et delegata*, Tournai 1964, págs. 161-165 y K. MÖRSFORD, *De actibus administrativis in Ecclesia*, en AA.VV. *Ius Populi Dei – Miscellanea in honore Raymundi Bidagor*, Roma 1972, III, 15-16.

91. “*Da una parte si troverebbe il panpublicismo di coloro che identificano la comunione ecclesiale con la mera assenza dei contraddittori e che, quindi, richiedono il sacrificio di ogni bene o diritto privato, anche se questo fosse stato ingiustamente danneggiato. Dall'altra parte si collocerebbe una sorta di “libersimo canonico” secondo cui ogni posizione soggettiva legittima nella Chiesa sarebbe protetta in modo assoluto da ogni condizionamento proveniente dal bene comune*”, J. LLOBELL, *Pubblico e privato: elementi di comunione nel processo canonico*, en AA.VV., *La giustizia nella Chiesa: fondamento divino e cultura processualistica moderna*, Città del Vaticano 1997, pág. 68.

lidad de caracteriza a la potestad administrativa, sino que debe resolver en base a lo actuado y probado con certeza moral.

Velasio De Paolis, al tratar las diferencias en el aspecto material entre la potestad judicial y la potestad administrativa, reafirma cuanto venimos sosteniendo:

*“Mörsdorf señala que la potestad judicial se refiere al conocimiento de la verdad (cognitio veri) y la administrativa a procurar el bien (volitio boni), y ello implica que el fin de la sentencia judicial sea la aplicación del derecho objetivo, con la búsqueda y decisión de lo que es justo en el caso concreto; en cambio, la administración persigue de manera inmediata la consecución de ciertos bienes, generalmente con un límite legal solo en lo que se refiere al procedimiento, de modo que la actividad administrativa, a diferencia de lo que ocurre al juzgar, no se aplica la ley como un fin propio, sino como medio para un fin, es decir, para el bien pretendido”*⁹².

Baura señala que para seguir profundizando en esta materia se requiere de dos preliminares. El primero consiste en recordar la dificultad de encasillar *a priori* los actos de la autoridad desde el interior de cada una de las tres funciones. El segundo es de carácter interpretativo, y se trata de una fuerte contestación a cierto positivismo jurídico en el ámbito del derecho canónico: la naturaleza de las cosas o de un instituto jurídico no depende de la calificación que le asigne la ley. Actuar a contrario podría llegar a forzar la naturaleza de las cosas, su realidad sustancial. Por ello, la calificación de administrativa que la *Lex Propria* asigna a esta facultad no es definitiva, pudiendo uno arribar a una conclusión diversa en atención a la propia naturaleza del instituto.

Desde la perspectiva material en concreto, esta facultad de la Signatura se trataría de un juicio acerca de la validez del vínculo matrimonial, un juicio sobre una duda, que existe desde el momento en que a la presunción de validez del matrimonio se le oponen hechos que indicarían lo contrario. Para Baura, aún siendo breve el proceso, en realidad se trataría de dos juicios: por un lado un juicio previo relativo a la no necesidad del proceso ordinario y por otro, uno relativo a la nulidad del matrimonio. Así parece surgir de la praxis reportada de la Signatura, al fijar – por ejemplo - la fórmula de Dudas en los siguientes términos: “*a) an constet de nullitate martimonii in casu, et quatenus affirmative; b) an eadem nullitas declarari possit ab Hoc Supremo Tribunali via administrativa*”⁹³. Es decir,

92. *Potestad Judicial*, en AA.VV., *Diccionario General de Derecho Canónico*, Pamplona (2012) T.VI, 324.

93. Cf. Z. GROCHOLEWSKI, *Dichiarazioni di nullità di matrimonio in via amministrativa da parte del Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica*, 196-197.

que primero el Congreso se expide acerca de la nulidad o no del matrimonio en cuestión, y en segundo término, acerca si se daban las condiciones para que el Supremo Tribunal proceda por la vía excepcional a la que calificaba de administrativa.

Hemos visto que en su origen esta facultad estuvo en cabeza de un Dicasterio de la Curia Romana que carecía de facultades judiciales, y teniendo en cuenta este presupuesto, la doctrina de manera casi unánime, calificó a esta facultad de naturaleza administrativa. Con la asunción de la competencia por la Signatura Apostólica, que posee facultades tanto judiciales como administrativas, la cuestión se podría haber problematizado, pero en atención a que dicha asunción se realizó en función de la sucesión del Supremo Tribunal en la competencia relativa a la vigilancia sobre los tribunales que estuviera en cabeza de la Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos, la doctrina continuó sosteniendo el carácter administrativo de esta modalidad de declaración de nulidad de matrimonio.

Pero la naturaleza de esta facultad, como bien lo ha demostrado Baura, es judicial, toda vez que por ella se dirime una duda acerca de un vínculo jurídico habiéndose alcanzado certeza moral, características todas de la función judicial, independientemente de la simplificación de las formas o de la brevedad en la resolución. Sobre el tema de las formas simplificadas y si en ellas puede verse traza de un proceso judicial, Baura sostiene que resulta difícil individualizar la naturaleza del procedimiento teniendo en cuenta su simplicidad. En él se puede encontrar un cierto contradictorio en cuanto existe una duda de derecho y una presencia substancial de las partes: al menos la parte actora que impugna el matrimonio y el Defensor del vínculo que se constituye como parte convenida y la declaración de nulidad de matrimonio tiene como objeto un juicio sobre un derecho hasta aquel momento no comprobado⁹⁴. En resumen, en este proceso extraordinario, la Signatura se expide sobre un derecho controvertido, no siendo su resolución una concesión graciosa. Asimismo, el Supremo Tribunal falla una vez alcanzada la certeza moral, y no discrecionalmente, siendo su decisión cosa juzgada, todas estas características de la función judicial, lo que confirma que este proceso extraordinario no es de carácter administrativo *ex natura rei*.

Luego de haber recorrido los diversos procesos especiales que entendemos han sido tenidos en cuenta para el diseño del nuevo proceso más breve bajo responsabilidad del Obispo, pasemos ahora a analizar el tratamiento de la cuestión procesal dentro de la asamblea sinodal del año 2014.

94. Cf. E. BAURA, *La legge propria della Segnatura Apostolica: le sanzioni disciplinari, i ricorsi gerarchici, le dichiarazioni di nullità del matrimonio*, 369-370.

VIII. EL SÍNODO DE 2014 Y LAS PROPUESTAS DE REFORMA DE LOS PROCESOS MATRIMONIALES

En el *Instrumentum Laboris* correspondiente a la Asamblea Extraordinaria del Sínodo de 2014, elaborado en base a las respuestas al cuestionario remitido por la Santa Sede a todos los obispos del mundo, se abordó la cuestión de los procesos de nulidad de matrimonio en cinco párrafos del documento y que transcribimos, en su parte pertinente, a continuación:

96. *En numerosos casos, señalados en particular en Europa y en América del Norte, se pide agilizar el procedimiento para la nulidad matrimonial [...]*

98. *Existe una amplia solicitud de simplificación de la praxis canónica de las causas matrimoniales. Las posiciones son diferentes: algunos afirman que agilizarlas no es un remedio eficaz; otros, favorables a la agilización, invitan a explicar bien la naturaleza del proceso de declaración de nulidad, para una mejor comprensión de éste de parte de los fieles.*

99. *Algunos invitan a la prudencia, señalando que al agilizar, simplificar o reducir los pasos previstos se corre el riesgo de provocar injusticias y errores; se podría dar la impresión de no respetar la indisolubilidad del sacramento; se podría favorecer el abuso y obstaculizar la formación de los jóvenes al matrimonio como compromiso para toda la vida; se podría alimentar la idea de un “divorcio católico”. Proponen, en cambio, preparar a un número adecuado de personas cualificadas para seguir los casos; y, en América Latina, África y Asia, se solicita incrementar el número de tribunales - ausentes en numerosas regiones-, y conceder mayor autoridad a las instancias locales, formando mejor a los sacerdotes. Otras respuestas relativizan la importancia de esta posibilidad de agilizar los procedimientos, ya que a menudo los fieles aceptan la validez de su matrimonio, reconociendo que se trata de un fracaso y no consideran honrado pedir la declaración de nulidad. Muchos fieles consideran, sin embargo, válido su primer matrimonio porque no conocen los motivos de invalidez. A veces, quienes se han divorciado tienen la dificultad de volver a mirar al pasado, lo cual podría abrir de nuevo heridas dolorosas personales y para el cónyuge.*

100. *Muchos piden como elementos de esta agilización: proceso canónico simplificado y más rápido; concesión de mayor autoridad al Obispo local; mayor acceso de los laicos como jueces; reducción del costo económico del proceso. En particular, algunos proponen reconsiderar si es verdaderamente necesaria la doble sentencia conforme, al menos cuando no hay solicitud de apelación, obligando sin embargo a la apelación en ciertos casos el defensor del vínculo. Se propone, asimismo, descentralizar la tercera instancia. En todas las áreas geográficas, se*

pide un planteamiento más pastoral en los tribunales eclesiásticos, con una mayor atención espiritual a las personas.

101. En las respuestas y observaciones, teniendo en cuenta la magnitud del problema pastoral de los fracasos matrimoniales, se plantea la duda de si la vía procesal judicial es el único modo para afrontarlo. Se lanza la propuesta de emprender una vía administrativa. En algunos casos se propone proceder a una verificación de la conciencia de las personas interesadas a comprobar la nulidad del vínculo. Se plantea la cuestión de si los presbíteros elegidos para esta tarea tienen otros instrumentos pastorales para verificar la validez del matrimonio. En general, se solicita una mayor formación específica de los agentes pastorales en este campo, a fin de ayudar oportunamente a los fieles⁹⁵.

Como surge de la lectura de los textos puestos a consideración durante el sínodo de 2014, la celeridad y la facilitación en el acceso a los procesos matrimoniales aparece como una preocupación de la mayoría del episcopado mundial, no obstante encontremos diversos enfoques relativos a esta problemática: para algunos obispos, la simplificación de los procesos de nulidad matrimonio, deseable en sí, podría ser percibida por la feligresía como una suerte de flexibilización de la tutela del vínculo indisoluble y en consecuencia, la introducción del divorcio en la Iglesia.

A pesar de ello, se percibe una opinión mayoritaria relativa a la simplificación de los procesos, con un involucramiento mayor de parte de los Obispos⁹⁶, mayor acceso a los laicos como jueces⁹⁷, eliminación de la exigencia de la doble decisión conforme y descentralización de la tercera instancia. Seguidamente, en el número 101 se evalúa la posibilidad de introducir en la Iglesia la declaración de nulidad de matrimonio por vía administrativa, que resultaría una verificación de conciencia encomendada a sacerdotes probos.

95. Cf. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20140626_instrumentum-laboris-familia_sp.html

96. Creo que así debe entenderse la propuesta de “*concesión de mayor autoridad al Obispo local*”, toda vez que el obispo diocesano es el juez nato en su diócesis (can. 1419 § 1), aunque ordinariamente ejerce esta potestad por medio de su Vicario de Justicia (can. 1420). Si la Santa Sede autorizó la creación de tribunales regionales o interdiocesanos, ha sido por la imposibilidad de las mismas diócesis de constituir sus propios tribunales y no por una voluntad de limitar la competencia judicial de los obispos diocesanos.

97. Cuestión ya prevista en el canon 1421 § 2, que permite la constitución de jueces laicos que pueden ser llamados a constituir el colegiado. Por la prescripción del § 3, estos jueces laicos, al igual que los clérigos, deberán tener fama íntegra y ser doctores o al menos licenciados en derecho canónico. El problema de la formación de los operadores de los tribunales eclesiásticos sigue en pie.

Durante la primera etapa de la Asamblea de 2014, en la *Relatio ante disceptationem*, en el acápite 3 e) titulado “*La praxis canónica de las causas matrimoniales y la vía extrajudicial*”, se trató la posibilidad de la introducción de la vía administrativa y a la ampliación de la *potestas clavium*:

En segundo lugar, en cuanto a la ya mencionada amplia difusión de la mentalidad partidaria del divorcio en muchas sociedades y vista la praxis de los tribunales civiles que pronuncian las sentencias de divorcio, sucede con frecuencia que las partes que celebran un matrimonio canónico, se reserven el derecho a divorciarse y contraer otro matrimonio cuando se presentan dificultades en la convivencia. Esta simulación, aun sin la plena conciencia de este aspecto ontológico y canónico, invalida el matrimonio. Para probar dicha exclusión de la indisolubilidad basta la confesión de la parte simuladora confirmada por las circunstancias y otros elementos (cf. CIC cáns. 1536 § 2, 1679). Si es así ya en el proceso judicial, es pensable, para algunos, la producción de la misma prueba en el marco de un proceso administrativo. Además, según cualificadas propuestas, haría falta valorar la relevancia de la intención de la fe de los novios prometidos en orden a la validez del matrimonio sacramento, según el principio general que para la validez de un sacramento es necesario que haya la intención de hacer lo que hace la Iglesia (cf. Benedicto XVI, Discurso al Tribunal de la Rota Romana, 26 de enero de 2013, n. 4). Esta vía extra-judicial podría prever —según ellos— un itinerario de conocimiento, discernimiento y profundización que, en el caso de presencia de las condiciones de invalidez, podría culminar en la declaración de nulidad de parte del Obispo diocesano, el cual propondría a su vez un camino de toma de conciencia y conversión a la persona interesada, con vistas a un posible matrimonio futuro, para no repetir la misma simulación.

En tercer lugar, hay que tener presente que para resolver ciertos casos existe la posibilidad de aplicar el “privilegio paulino” (cf. CIC, cáns. 1143-1147) o recurrir al “privilegio petrino” (en los casos de matrimonios contraídos con disparidad de culto). Por último, también hay que tener presente la posibilidad de la disolución, “por gracia”, del matrimonio rato y no consumado⁹⁸.

Cribadas las ideas vertidas en el documento del 6 de octubre, en la *Relatio post disceptationem* y tomadas en consideración las aportaciones de los círculos menores divididos por lenguas, encontramos algunas precisiones relativas a la cuestión de la reforma de los procesos matrimoniales y que fueran volcadas en los números 43 y 44 del documento preliminar presentado el 13 de octubre de 2014:

98. Cf. <http://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2014/10/06/0712/03003.html>

43. *Diversos Padres han subrayado la necesidad de hacer más accesibles y ágiles los procedimientos para el reconocimiento de casos de nulidad. Entre las propuestas han sido indicadas la superación de la necesidad de la doble sentencia conforme; la posibilidad de determinar una vía administrativa bajo la responsabilidad del obispo diocesano; un proceso sumario para realizar en los casos de nulidad notoria [...] Hay que destacar que en todos los casos se trata de establecer la verdad sobre la validez del vínculo.*

44. *Sobre la agilización del procedimiento de las causas matrimoniales, solicitado por muchos, además de la preparación de suficientes operadores, clérigos y laicos con dedicación prioritaria, se pide el aumento de la responsabilidad del obispo diocesano, el cual en su diócesis podría encargar a un sacerdote debidamente preparado que pueda gratuitamente aconsejar a las partes sobre la validez del matrimonio⁹⁹.*

Vemos, pues, que se confirmó la tendencia proclive a facilitar la accesibilidad y la agilización de los procesos por medio de una reforma procesal más que en la aplicación de medios a los tribunales eclesiásticos ya existentes, lo que tampoco es dejado del todo de lado, tema que fue tratado en el número 44 al hablar de la dedicación prioritaria y la capacitación de suficientes operadores clérigos y laicos, problemas que enfrentan a diario innumerables tribunales eclesiásticos dispersos por el mundo.

En concreto, se avanzó sobre la abrogación de la obligatoriedad de la doble decisión conforme, siguió barajándose la posibilidad de introducir un procedimiento de naturaleza administrativa bajo la responsabilidad del obispo y aparece una nueva figura, la del proceso sumario para los casos de nulidad notoria.

Finalmente, la *Relatio Synodi*, votada y aprobada el día 18 de octubre de 2014, trató en sus números 48 y 49 la materia relativa a la reforma de los procesos:

48. *Un gran número de los Padres subrayó la necesidad de hacer más accesibles y ágiles, posiblemente totalmente gratuitos, los procedimientos para el reconocimiento de los casos de nulidad. Entre las propuestas se indicaron: dejar atrás la necesidad de la doble sentencia conforme; la posibilidad de determinar una vía administrativa bajo la responsabilidad del Obispo diocesano; un juicio sumario a poner en marcha en los casos de nulidad notoria. Sin embargo, algunos Padres se manifiestan contrarios a estas propuestas porque no garantizarían un juicio fiable. Cabe recalcar que en todos estos casos se trata de comprobación de la verdad acerca de la validez del vínculo. Según otras propuestas, habría que considerar la posibilidad de dar relevancia al rol de la fe de los prometidos en orden a la validez*

99. Cf. <http://press.vatican.va/content/salastampa/es/bollettino/pubblico/2014/10/13/0751/03037.html>

del sacramento del matrimonio, teniendo presente que entre bautizados todos los matrimonios válidos son sacramento.

49. *Acerca de las causas matrimoniales, la agilización del procedimiento —requerido por muchos— además de la preparación de suficientes agentes, clérigos y laicos con dedicación prioritaria, exige resaltar la responsabilidad del Obispo diocesano, quien en su diócesis podría encargar a consultores debidamente preparados que aconsejaran gratuitamente a las partes acerca de la validez de su matrimonio. Dicha función puede ser desempeñada por una oficina o por personas calificadas (cfr. *Dignitas Connubii*, art. 113,1)¹⁰⁰.*

Entre los primeros matices que destacamos en el texto final aparece ahora la referencia a un gran número de padres sinodales partidarios de una mayor accesibilidad y agilidad de los procesos matrimoniales, a lo que se le agrega un deseo de gratuidad total para las partes. Se conservó la posibilidad de eliminar la exigencia de la doble decisión conforme, el proceso de naturaleza administrativa bajo la responsabilidad del Obispo diocesano y un proceso sumario para los casos de nulidad notoria. Se dejó constancia que varios padres mantuvieron una postura reservada en atención a que estas reformas no garantizarían un juicio confiable. Se insistió en la agilización de los procesos, en la preparación de suficientes operadores (lo que denota una toma de conciencia de la falta de operadores idóneos de que adolece la Iglesia Universal), insistiéndose en la responsabilidad del Obispo diocesano, el cual debe asegurar a las partes que tengan dudas acerca de la validez de su matrimonio un servicio de consulta gratuito, haciendo explícita mención al artículo 113 de la Instrucción *Dignitas Connubii*, que se refiere a la orientación preliminar brindada desde los tribunales y a la figura de los patronos estables, prevista en el canon 1490 del Código de Derecho Canónico.

Manuel Arroba Conde, relator del Círculo “C” de lengua italiana durante la XIV Asamblea Extraordinaria, aporta algunos aspectos interesantes del tratamiento de la cuestión procesal durante los debates sinodales, y analiza en particular cuatro propuestas concretas.

La primera, referida a la extensión de la *potestas clavium*, y que no fue incluida en la Relación final¹⁰¹. La cuestión fue encarada desde dos perspectivas: una referida a la posibilidad de su ejercicio delegado en favor de los obispos¹⁰² y

100. AAS 106 (2014) 904.

101. M. ARROBA CONDE, *Le proposte di snellimento dei processi matrimoniali nel recente Sinodo*, en AA.VV. *Sistema matrimoniale canonico in synodo*, Città del Vaticano 2015, pág. 73.

102. Esta propuesta ya había sido efectuada en el Primer Sínodo de los Obispos de 1967 por los Cardenales Gilroy y Zoungrana y los obispos Kzolowiecki y Taguchi, cf. I. GORDON, *De nimia processum matrimonialium duratione*, 565-566.

la otra, relativa a la profundización de su objeto, ya sea con relación a la cuestión del *humano modo* en materia de consumación del matrimonio, ya sea extendiendo la interpretación de la disolución *in favorem fidei*.

La segunda, relativa a la creación de un procedimiento de naturaleza administrativa para la declaración de nulidad de matrimonio. Si bien hubo una sola intervención a favor de esta innovación, considera Arroba Conde que la propuesta quedó en la *Relatio Synodi* por haber estado incluida dentro del *Instrumentum Laboris* y las relaciones *ante y post disceptationem*. En esta aislada intervención no se aportaron detalles concretos acerca del modo de cómo llevar adelante este procedimiento, limitándose a afirmar que la vía administrativa sería declarativa y no constitutiva, siendo competente el Obispo diocesano o un delegado suyo, debiendo contar con la intervención del Defensor del vínculo¹⁰³.

La tercera intervención trató acerca de la creación de un proceso judicial extraordinario, proposición del todo nueva, ya que no estuvo incluida en el *Instrumentum Laboris*. Según Arroba Conde se trató de una traducción concreta de las propuestas de aumentar la dimensión pastoral de las causas de nulidad de matrimonio, agilizándolas cuanto sea posible y revalorizando el rol del Obispo como juez. El proponente – que sospechamos fue el propio Arroba Conde, ya que la propuesta surgió del Círculo itálico “C” del que formaba parte – se refirió a las diferencias sustanciales existentes entre el proceso judicial y el procedimiento administrativo, recordando que existen tres procesos judiciales para declarar la nulidad del matrimonio: el proceso ordinario; el procedimiento abreviado para confirmar una sentencia afirmativa en segunda instancia (canon 1682) y el proceso documental (canon 1686) para los casos de nulidad por impedimento que pueda ser acreditado por medio de documentos o defecto de forma canónica. Se hizo mención al proceso especial previsto en el artículo 118 de la Ley Propia de la Signatura Apostólica aprobada por el *motu proprio Antiqua Ordinatione*, que permite la declaración de la nulidad de matrimonio de aquellas causas “*qui accuratiorem disquisitionem vel investigationem non exigant*”. Se propuso facultar a los tribunales locales de un procedimiento similar al que utiliza la Signatura en estos casos, con permiso del Obispo debidamente aconsejado por el Promotor de Justicia. Como la decisión correspondería a los tribunales y no al Obispo diocesano, se propuso un procedimiento concreto y obligatorio en los casos “*qui accuratiorem disquisitionem vel investigationem non exigant*”, diseñado sobre el proceso documental del Código y que debe concluir siempre o bien con sentencia

103. M. ARROBA CONDE, *Le proposte di snellimento dei processi matrimoniali nel recente Sinodo*, 74. Sobre esta materia puede verse el estudio de Arroba Conde relativo a la posibilidad de utilizar procesos administrativos en materia matrimonial: *Apertura verso il processo amministrativo di nullità matrimoniale e diritto di difesa delle parti*, en *Apollinaris* 75 (2002) 745-777.

pro nullitate o bien con remisión al proceso ordinario. Esta propuesta, recogida en la *Relatio post disceptationem* fue mantenida en la Relación final¹⁰⁴.

La cuarta y última propuesta, fue la relativa a la abrogación de la obligatoriedad de la doble decisión conforme, la que solamente mencionamos por estar más allá del objeto de este estudio.

IX. LA COMISIÓN ESPECIAL DE REFORMA DE LOS PROCESOS. EL MOTU PROPRIO MITIS IUDEX DOMINUS IESUS

Previamente a la realización de la Asamblea Extraordinaria del Sínodo de los obispos, el 27 de agosto del año 2014, el Papa Francisco nombró una Comisión especial para tratar la reforma de los procesos matrimoniales. Según informó un comunicado de la *Sala Stampa* de la Santa Sede de fecha 20 de septiembre, la mencionada Comisión estaba presidida por el Decano del Tribunal Apostólico de la Rota Romana, Mons. Pio Vito Pinto y conformada por los siguientes expertos: el Cardenal Francesco Coccopalmerio, Presidente del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos; el Arzobispo Luis Francisco Ladaria Ferrer SI, Secretario de la Congregación para la Doctrina de la Fe; el Exarca de la Iglesia Católica Greco-Bizantina, Mons. Dimitrios Salachas; los auditores de la Rota Romana Monseñores Leo Xavier Arokiaraj , Alejandro W. Bunge y Maurice Monier; el R.P. Nikolaus Schöch OFM, Promotor de Justicia Sustituto del Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica; el R.P. Konštanc Adam OP, Rector Magnífico del *Angelicum*; el R.P. Jorge Horta Espinoza OFM, decano de la Facultad de Derecho Canónico del *Antonianum*, y el abogado de la Santa Sede Paolo Moneta, docente emérito de derecho canónico de la Universidad de Pisa. Sorprendentemente, a la par de esa Comisión, otra, con análoga finalidad y con mandato del mismo Papa Francisco, funcionaba en el ámbito del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos, según confesara el Cardenal Coccopalmerio durante el Congreso celebrado el 23 de enero de 2015 sobre la aplicación de la Instrucción *Dignitas Connubii* en la experiencia del Pontificio Consejo de Textos Legislativos¹⁰⁵.

En fecha 23 de junio de 2015 se presentó el nuevo *Instrumentum Laboris* para la Tercera Asamblea Ordinaria del Sínodo de los Obispos. En lo que hace a nuestra materia, los números 114 y 116 transcribieron en su integridad los números 48 y 49 de la *Relatio Synodi*, mientras que los números 115 y 117 trataron con

104. M. ARROBA CONDE, *Le proposte di snellimento dei processi matrimoniali nel recente Sinodo*, 74.

105. J. LLOBELL, *Prospettive e possibili sviluppi della Dignitas Connubii sull'abrogazione dell'obbligo della doppia sentenza conforme*, en *Periodica* 104 (2015) 238, nota 3.

mayor detalle las cuestiones relativas a la facilitación en el acceso de los fieles a los procesos, la formación del personal de los tribunales eclesiásticos, su descentralización y el tema de la gratuidad, que ya había sido avanzado tanto por algunos padres sinodales como por el papa Francisco en su discurso para la apertura del año judicial 2015 a la Rota Romana¹⁰⁶. En el número 115 encontramos reflejada la falta de consenso con relación a la introducción de la vía administrativa y la apertura hacia un proceso breve para los casos de nulidad patente¹⁰⁷.

De forma inesperada, el día 7 de septiembre la Santa Sede anunció por comunicado de la *Sala Stampa* que al día siguiente se darían a conocer dos documentos papales por los que se reforman los procesos de nulidad de matrimonio. El día 8, por la mañana, a través del servicio diario del mencionado órgano de comunicación de la Santa Sede, se dan a conocer los dos documentos: el *motu proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, que reforma el Código de Derecho Canónico, y el *motu proprio Mitis et misericor Iesus*, que reforma el Código de Cánones de las Iglesias Orientales, ambos fechados el 15 de agosto¹⁰⁸. Las dos cartas apostólicas fueron presentadas en su original en lengua latina y su traducción al italiano. Con el correr de los días se ofrecieron traducciones en lengua alemana, española, francesa, inglesa, polaca y portuguesa, disponibles en el website de la Santa Sede.

Ambos documentos fueron presentados en una conferencia de prensa celebrada en la *Sala Stampa* en la que participaron algunos de los miembros de la Comisión especial nombrada por el Romano Pontífice: el decano de la Rota Romana y presidente de la Comisión, Mons. Pio Vito Pinto, el Cardenal Francesco Coccopalmerio, el exarca greco-católico Dimitros Salachas, el auditor rotal Mons. Alejandro W. Bunge, secretario de la Comisión y el R.P. Nikolaus Schöch, de la Signatura Apostólica.

Por medio de *Mitis Iudex Dominus Iesus* el papa Francisco realizó una sustitución integral del Capítulo I del Título I, de la Parte III del Libro VII del Código de Derecho Canónico, seguido de una *Ratio Procedendi in causis ad matrimonii nullitatem declaranda*, que acompaña en anexo al *motu proprio*¹⁰⁹. Como ya hemos avanzado, solamente consideraremos aquellos aspectos de la reforma que tengan una directa vinculación con el objeto de nuestro estudio, el

106. *Osservatore Romano* diario del 24 de enero de 2015, 7.

107. Cf. http://www.vatican.va/roman_curia/synod/documents/rc_synod_doc_20150623_instrumentum-xiv-assembly_sp.html

108. Cf. *Communicationes* 47 (2015) 406 – 422.

109. Para una visión general de la reforma de los procesos matrimoniales, cf. A. BUNGE, *Presentación del nuevo proceso matrimonial*, en AADC 21 (2015) 71-110 y C. PEÑA GARCÍA, *La reforma de los procesos de nulidad matrimonial: el motu proprio «Mitis Iudex Dominus Iesus»*, en *Estudios Eclesiásticos* 90 (2015) 621-682.

proceso más breve bajo responsabilidad del obispo, teniendo en cuenta todos los principios inspiradores de la reforma para poder hacer una buena hermenéutica de las nuevas normas.

El Romano Pontífice en el proemio del *motu proprio* recuerda que la principal preocupación de la Iglesia ha sido siempre la salvación de las almas, y es este principio supremo el que lo impulsa a ofrecer a los Obispos esta reforma de los procesos matrimoniales. Este estímulo reformador está alimentado por la gran cantidad de fieles que desean proveer a su propia conciencia y se desaniman por la distancia física o moral en que se encuentran con las estructuras jurídicas de la Iglesia. Señala el papa que las instituciones de la Iglesia, siempre perfectibles, “*eo tendere debent ut divinam gratiam transmittant, atque christifidelium bonum utpote ipsius Ecclesiae fini essentiali, pro cuiusque munere ac missione, continenter faveant*”.

Motivado por estas consideraciones, el papa Francisco no desea con la reforma de los procesos favorecer la declaración de nulidad de los matrimonios, sino lograr su celeridad y en no menor medida, una adecuada simplificación para evitar retrasos que angustien a los fieles que tienen dudas acerca de la validez de su matrimonio. No obstante este deseo firme de simplificación adecuada, ha sido voluntad del Supremo legislador – en la senda de sus Predecesores – conservar la vía judicial para el tratamiento de las causas de nulidad de matrimonio, excluyendo por lo tanto la vía administrativa, y ello porque así lo exige la tutela del vínculo matrimonial y los derechos de los fieles¹¹⁰.

En los números I a VIII del *Proemio* se encuentran plasmados los criterios fundamentales que han guiado la reforma. Con relación a nuestro objeto de estudio, en el principio III encontramos una de las notas distintivas del proceso más breve: el mismo Obispo es el juez. El legislador ha querido que el Obispo diocesano, tanto de las grandes como de las pequeñas diócesis, ejerza personalmente la función judicial en materia matrimonial, no dejándola delegada totalmente en las estructuras curiales, especialmente en los casos planteados por el proceso más breve¹¹¹.

110. El Romano Pontífice afirma que la vía administrativa no queda excluida en razón de la naturaleza de la cosa tratada sino por razones de seguridad jurídica. J. MIRÁS ha tratado la cuestión en la nota titulada *La confirmación de la vía judicial para las causas de nulidad de matrimonio en el m.p. Iustus Iudex*, leída en el Curso de actualización en Derecho Canónico realizado en la Universidad de Navarra los días 12 y 13 de noviembre de 2015, cf. <http://dadun.unav.edu/handle/10171/39400>.

111. Sobre el retorno al ejercicio personal del obispo a su función de juez puede verse el artículo de A. BECCIU, *La centralità del vescovo nel processi matrimoniali. Una prassi antica*, publicado en l'Osservatore Romano del 5 de noviembre de 2015, pág. 5. En nuestra tradición canónica india-na, el obispo era el juez exclusivo en la diócesis. S. TERRÁNEO señala que “ningún texto conciliar

Este proceso ha sido diseñado para ser aplicado a casos en los cuales el pedido de nulidad esté sostenido por argumentos y pruebas particularmente palmarias. Como existe la posibilidad de que la indisolubilidad del vínculo esté en riesgo¹¹², en razón de la brevedad del proceso, el papa ha querido que el juez sea el mismo Obispo diocesano, quien es junto a Pedro, el garante de la unidad en la doctrina y la disciplina.

Los principios V y VII están vinculados al instituto de la apelación. En el primero de estos criterios fundamentales, el papa señala la conveniencia de restaurar la apelación al Metropolitano, cabeza de la provincia eclesiástica e institución estable a lo largo de los siglos, aunque esta función se haya difuminado por la existencia de estructuras regionales o interdiocesanas. Por otra parte, en orden a la tutela de la recta administración de justicia frente a eventuales abusos que pueda haber en detrimento de la salvación de las almas, el papa ha estimado conveniente que se conserve la apelación a la Sede Apostólica por medio de su tribunal ordinario, que es la Rota Romana¹¹³. Este criterio, además, refuerza el vínculo de los obispos diocesanos con la Sede de Pedro, la que siempre debe estar solícita a las necesidades todas las iglesias particulares.

Teniendo en mira estos principios y criterios inspiradores de la reforma, debemos también evaluar otras pautas hermenéuticas para una correcta intelección del *processus brevior*, especialmente en lo que hace a su integración con otras normas a la luz de los cánones 17 a 20 del Código de Derecho Canónico.

El parágrafo 3 del nuevo canon 1691 establece que en las demás cosas que se refieren al procedimiento y que no fueran tratadas de modo específico en las nuevas normas, si no lo impide la naturaleza del asunto, deben aplicarse los cánones sobre los juicios en general y sobre el juicio contencioso ordinario en particular, cumpliendo las normas especiales para las causas acerca del estado de las personas y para aquellas que se refieren al bien público¹¹⁴. Atento a la naturaleza judicial del proceso más breve, se deberá tener en cuenta todas

americano permite sospechar, ni aún remotamente, que la potestad judicial de los prelados pudiera ser extendida a otros órganos eclesiásticos”: El oficio de juez en la Iglesia Indiana, en AADC 21 (2015) 359.

112. Esta preocupación trae a la memoria la carta del Consejo para los Asuntos Públicos de la Iglesia de fecha 21 de junio de 1973 con motivo de la aplicación de las llamadas *Normas Americanas*: “*Non latet autem Eminentiam Tuam quamdan inesse dynamicam impulsione remissioni legis in re matrimoniali, cui si mos geratur, divortio, alio nomine tecto, in Ecclesia tolerando via sternitur*”, en X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, V (1980) 6609-6610/4209.

113. Cf. can. 1443.

114. “*In ceteris quae ad rationem procedendi attinent, applicandi sunt, nisi rei natura obstet, canones de iudiciis in genere et de iudicio contentioso ordinario, servatis specialibus normis circa causas de statu personarum et causas ad bonum publicum spectantes*”.

aquellas normas estrictamente judiciales que lo complementan, sin por ellos desnaturalizarlo¹¹⁵.

Con relación a la naturaleza normativa de la *Ratio procedendi*, podría creerse que se trata de una instrucción, prevista en el canon 34, por medio de la cual se aclaran las prescripciones de la ley y se determina el modo en que ha de realizarse su ejecución. Según el autorizado parecer de Joaquín Llobell, la *Ratio procedendi* forma junto a los cánones del *motu proprio* un único documento, y es *stricto sensu* verdadera ley promulgada por el Supremo legislador, y modificadora, en cuanto lo fuera, del Código de Derecho Canónico¹¹⁶.

De este modo, para el análisis relativo al modo en que ha de aplicarse este proceso especial, en particular en aquellos temas sobre los cuales no se hayan dictado normas específicas, deberemos integrarlas con lo prescripto en el Código de Derecho Canónico para el proceso contencioso ordinario, y en tanto no hayan sido derogadas por el *motu proprio*, con las prescripciones de la instrucción *Dignitas Connubii*.

Como señaló el Cardenal Francesco Coccopalmerio en la conferencia de prensa de presentación del *motu proprio*, será la praxis de los tribunales eclesiásticos la que dará una estructura precisa y definitiva al proceso más breve. Al extenderse la Iglesia por todo el orbe, serán las experiencias aportadas desde diversas regiones las que coadyuvarán a una mejor comprensión de la reforma y plantear los problemas que exijan eventuales precisiones normativas¹¹⁷.

115. Si quien aplica la ley hace hincapié exclusivamente en la celeridad, uno de los principios inspiradores del proceso más breve, más no el único, puede llegar a deformar la actividad jurisdiccional hasta hacerla irreconocible: “cuando al órgano jurisdiccional se le atribuye por el legislador una actividad cuyo desenvolvimiento tiene las características propias de la administrativa, como ocurre en la hipótesis tradicionalmente calificada como de jurisdicción voluntaria, se está manteniendo sólo en apariencia una actividad jurisdiccional. En rigor, la función jurisdiccional en tales casos queda desnaturalizada; y el órgano judicial convertido de hecho en administrativo, al perder la independencia y moverse por una finalidad de eficacia, y al carecer los sujetos interesados de las garantías propias de la actividad jurisdiccional, sólo alcanzables cuando se actúa en el ámbito del proceso. Propiamente, en tales casos no habrá ni actos procesales ni planteamiento procesal”, cf. J. ARRIETA, *La noción de «Processus»*, en *Ius Canonicum* 18 (1978) 403. Como bien recuerda el papa Francisco, la vía judicial, más breve en este caso, es la garantía de la tutela del vínculo sagrado que debe haber en las causas de nulidad.

116. Cf. LLOBELL, J., *Alcune questioni comuni ai tre processi per la dichiarazione di nullità del matrimonio previsti dal m.p. «Mitis Iudex»*, en *Ius Ecclesiae* 28 (2016) 13 – 37.

117. Cf. *Communicationes* 47 (2015) 409 – 414.

IX.1. Orientación pastoral preliminar y asesoramiento a los fieles

En lo atinente a la investigación preliminar vinculada a la presentación de la causa de nulidad, la *Ratio procedendi* modifica en este caso al artículo 113 de la Instrucción *Dignitas Connubii*, y especifica en los artículos 1 a 5 las personas encargadas de este asesoramiento y el modo en que debe ser llevado a cabo. Ya no es más el tribunal, por medio de un servicio permanente o por medio de los abogados estables del canon 1490, el que orienta gratuitamente a las personas que dudan de la validez de su matrimonio o están convencidas de su nulidad. Ahora la investigación deberá realizarse en el ámbito de la pastoral matrimonial diocesana unitaria. Para ello, el Obispo confiará este servicio a personas juzgadas idóneas, dotadas de competencias no exclusivamente jurídico-canónicas, en primer lugar el párroco propio y el sacerdote que ha preparado a los cónyuges para el matrimonio. También podrá confiar esta tarea a otras personas aprobadas por el Ordinario del lugar (artículo 3). Nada obsta a que los tribunales continúen prestando este servicio, y de hecho seguramente será así hasta tanto se haga efectivo este aspecto de la reforma, que en diversos lugares del mundo requerirá de un tiempo para su implementación.

En esta preliminar investigación pastoral se recogerán los elementos para la eventual introducción de la causa, debiéndose indagar si ambas partes están de acuerdo en pedir la declaración de nulidad de matrimonio, lo que tiene una particular incidencia en cuanto a la procedencia del *processus brevior*. Del artículo 5 se infiere que este servicio pastoral debe incluir la confección del libelo de nulidad, término final de la investigación preliminar, que será presentado ante el tribunal competente¹¹⁸.

Según las nuevas normas, previo a aceptar una causa, el Juez debe tener certeza de que el matrimonio haya fracasado irreparablemente, de manera que sea imposible restablecer la convivencia conyugal. Esta prescripción preliminar del nuevo canon 1675¹¹⁹ deroga la obligación que tenía el juez de inducir a los cón-

118. Apunta acertadamente Carmen PEÑA GARCÍA: “La finalidad de esta investigación prejudicial será la presentación de una demanda sólida, acompañada de todas las pruebas posibles, los que – unido a la conformidad de las partes privadas en los hechos fundantes de la nulidad – permitirá que la instrucción y la recogida de la prueba en el proceso se haga del modo más breve, a ser posible en un día, recogiendo las declaraciones de ambos esposos y, en su caso, de testigos verdaderamente relevantes, permitiendo pasar con rapidez a la valoración de la prueba y discusión de la causa”, en *El nuevo proceso «breviore coram episcopo» para la declaración de la nulidad matrimonial*, en *Monitor Ecclesiasticus* 130 (2015) 578.

119. “*Iudex, antequam causam acceptet, certior fieri debet matrimonium irreparabiliter pesum ivisse, ita ut coniugalis convictus restitui nequeat*”. La expresión “que el matrimonio haya fracasado irreparablemente” no es la más feliz, ya que podría interpretarse que el fracaso es sinónimo

yuges, si hubiere esperanza de buen éxito, a convalidar el matrimonio, tal como lo preveía el canon 1676 en su redacción del año 1983.

IX.2. Requisitos para el *processus breviar*: competencia y condiciones

El proceso más breve bajo responsabilidad del obispo es un proceso especial¹²⁰, sumario *ratione materiae*¹²¹ – en tanto la *cognitio veri* está limitada – y extraordinario, ya que solamente es aplicable a aquellos casos en que la nulidad acusada, *in limine*, resulte apoyada por argumentos particularmente palmarios, y es el Vicario de justicia, de conformidad al nuevo canon 1676 § 2¹²², quien determina si se verifican las condiciones que el derecho estableció para la admisibilidad de este proceso extraordinario.

Veamos el enunciado del nuevo canon 1683:

Can. 1683. Ipsi Episcopo dioecesano competit iudicare causas de matrimonii nullitate processu brevioribus quoties:

1° petitio ab utroque coniuge vel ab alterutro, altero consentiente, proponatur;

2° recurrant rerum personarumque adiuncta, testimoniis vel instrumentis suffulta, quae accuratorem disquisitionem aut investigationem non exigant, et nullitatem manifestam reddant.

El juez en este proceso especial es el Obispo diocesano y quienes se equiparan a él a tenor de los cánones 368 y 381 § 2 del Código de Derecho Canónico, quedando excluidos, por lo tanto, el coadjutor, los obispos auxiliares, y los administradores diocesanos o apostólicos. La norma no habilita la delegación de la potestad judicial para estos procesos, ni tampoco indica quién debe juzgar en caso

de nulidad, como lo había señalado Juan Pablo II en su Alocución a la Rota Romana con motivo de la apertura del año judicial 2004, cf. AAS 96 (2004) 348-352.

120. “*se trata indudablemente de un proceso especial dentro de la especialidad que ya de suyo suponen los procesos declarativos de nulidad; efecto, el proceso abreviado contiene significativas modificaciones respecto al proceso contencioso-ordinario de nulidad matrimonial, cuya normativa actúa como supletoria*”, C. PEÑA GARCÍA, *El nuevo proceso «brevior...»* 591.

121. También se le podría llamar proceso sumario *ratione formae*, pero es evidente que el Supremo Legislador no ha querido darle esta calificación al llamarlo “*proceso más breve*”.

122. “*§ 2 Praefato termino transacto, altera parte, si et quatenus, iterum monita ad suam mentem ostendendam, audito vinculi defensore, Vicarius iudicialis suo decreto dubii formulam determinet et decernat utrum causa processu ordinario an processu brevioribus ad mentem cann. 1683-1687 pertractanda sit. Quod decretum partibus et vinculi defensori statim notificetur*”.

de sede vacante o impedida. Se trata de una norma inhabilitante en los términos del canon 10, y por ello será nula la sentencia en la que no fallare personalmente el Obispo diocesano como juez monocrático de la causa¹²³.

Son de aplicación al Obispo las causales de excusación y recusación previstas en el canon 1448: consanguinidad o afinidad en cualquier grado de línea recta y cuarto grado de línea colateral, tutela o curatela, amistad íntima o aversión grande, obtención de lucro o prevención de un daño. De conformidad al § 3 del canon 1449, si el Obispo es recusado, él mismo se abstendrá de juzgar. En este supuesto, la causa podrá ser remitida, dada la equivalencia de los títulos de competencia, a alguno de los otros obispos diocesanos que resultaren competentes, si es que hubiere otros títulos de competencia. Estimamos que será necesaria una intervención del legislador para resolver el supuesto en que, por estar la causa radicada bajo todos los títulos de competencia en una misma diócesis, no haya otro obispo diocesano habilitado para ser juez.

Seguidamente el canon enuncia las dos condiciones que habilitan la admisibilidad del proceso más breve. En primer término prescribe que el pedido de nulidad haya sido realizado por los dos cónyuges en *litisconsortio* o bien que uno lo presente con el consentimiento del otro. Este primer requisito plantea algunas dudas y dificultades. En cuanto a las dudas, se refieren al supuesto de la demanda presentada por uno de los cónyuges “*altero consentiente*”: ¿sobre qué debe versar ese consentimiento? ¿Sobre el pedido de nulidad en sí (*petitum*), independientemente de los argumentos de hecho y de derecho (*causa petendi*)? ¿Sobre todos los capítulos de nulidad invocados o basta que haya dado el consentimiento por algún capítulo, rechazando otros? Nada indica la ley ni la *Ratio procedendi*, que acompaña en anexo al *motu proprio Mitis Iudex*. La *Dignitas Connubii*, al contemplar el pedido de nulidad por los dos cónyuges patrocinados por un mismo letrado (artículo 102) tampoco dice nada al respecto, pero por la naturaleza de este proceso especial, creemos que debe haber coincidencia no solo en lo que hace al *petitum*, sino también a la *causa petendi*, ya que la particular brevedad del *processus brevior* hace imposible la resolución de una causa en la que haya que decidir la declaración de nulidad por capítulos controvertidos¹²⁴.

123. “*Son leyes inhabilitantes tanto universales como particulares, en las que se dice expresamente que la persona es inhábil para un determinado o determinados actos jurídicos; y las que no digan expresamente, hacen, ex natura rei, inhábil a la persona*”, B. GANGOITI, *sub* canon 10, en *Código de Derecho Canónico, Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, Valencia 1993, pág. 18.

124. “*La causa petendi no es, por tanto, algo extrínseco a la acción ni a la controversia judicial, a que el ejercicio de dicha acción da lugar, sino que forma parte constitutiva de aquella... Por el contrario, no se producirá identidad de la controversia – pese a la coincidencia de partes y de petitum – cuando, entre las mismas partes, se plantee la misma reclamación alegando motivos o*

La falta de respuesta de la parte convenida o su sometimiento a la justicia del tribunal no son suficientes para que se configure el litis consorcio necesario para que se pueda sustanciar la causa por medio del proceso más breve. La presunción establecida en el artículo 11 § 2 de la *Ratio Procedendi* (“*Petitioni non refragari censetur pars conventa quae sese iustitiae tribunalis remittit vel, iterum rite citata, nullam praebet responsionem*”) es solamente aplicable al proceso ordinario¹²⁵.

Cabe preguntarse si en los supuestos de las personas carentes del uso de razón o que padecen algún trastorno mental, previstos en el canon 1478 § 1 y § 4, los curadores gozan o no de la facultad de solicitar junto al otro cónyuge la resolución de la causa por medio del proceso más breve. Parecería que no, ya que la institución de la curatela es un instituto ordenado a la tutela de los derechos del incapaz en el proceso¹²⁶, la que se garantiza de manera plena en el proceso ordinario¹²⁷. En las causas en las que se invoque el insuficiente uso de razón (canon 1095.1) o la incapacidad de asumir las obligaciones esenciales por causas de naturaleza psíquica (canon 1095.3) de algunas de las partes, el Vicario de justicia deberá estar atento a la presencia de este posible óbice, y deberá denegar el tratamiento de la causa por medio del proceso más breve, y sustanciar la causa por medio del proceso ordinario, con la asistencia del curador, cuando surja de los elementos aportados que una de las partes carece de la capacidad necesaria.

títulos jurídicos diversos (mismo petitum y distintas causae petendi). Este supuesto resulta muy frecuente en las causas de nulidad matrimonial, donde cada uno de los capítulos o motivos de nulidad invocados constituye, de suyo, en principio, una acción diferente y da origen a una controversia diferente, aunque puedan plantearse y tramitarse conjuntamente en un mismo proceso”, C. PEÑA GARCÍA, Causa petendi, en AA.VV. Diccionario General de Derecho Canónico, Pamplona 2012, T.I, 971.

125. Respuestas particulares del Pontificio Consejo de Textos Legislativos Prot. N.15138/2015 y Prot. N.15.139/2015 publicadas en el website del Dicasterio <http://www.delegumtextibus.va>.

126. “*La curatela canónica se perfila así como una institución específica, encaminada al buen desarrollo del proceso canónico cuando una de las partes necesita, por su condición particular, de una persona que actúe por su cuenta y en su nombre para la defensa de sus intereses [...] el papel del curador puede ser solo de asistencia*”, A. SÉRIAUX, Curatela, en *Diccionario General de Derecho Canónico*, Pamplona 2012, T. II, 854.

127. Carlo GULLO al tratar las facultades de los curadores en materia procesal, sin dejar de manifestar su perplejidad, señala la opinión de algunos autores (vgr. A. STANKIEWICZ) que sostienen la facultad del curador de presentar instancia para solicitar la declaración de nulidad de matrimonio, lo que lo habilitaría también a optar por la modalidad del proceso más breve: *sub* canon 1479, en *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, T. IV/1, 1038. Se manifiesta contrario a la facultad de los curadores de acusar matrimonio G. RICCIARDI: *La costituzione del curatore processuale*, en AA. V.V., *Il processo matrimoniale canonico*, Città del Vaticano 1988, pág. 177.

La segunda condición es que la causa no exija de un examen o investigación cuidadosos, cláusula que como hemos demostrado, permite hacer la genealogía del proceso más breve bajo responsabilidad del obispo¹²⁸. Esta condición, principalmente, genera dudas de índole práctica. Si bien es cierto que hay muchos casos en los que es del todo conveniente evitar el “*strepitus iudicii*” por lo manifiesta que es la causa de nulidad (por ejemplo, los impedimentos), este proceso está previsto expresamente para otro tipo de casos, en los que, por su propia índole, es mucho más difícil determinar preliminarmente su carácter palmario. El Vicario Judicial deberá emplear toda su ciencia y prudencia al evaluar este extremo, ya que debe tener presente que el proceso más breve puede poner en juego la indisolubilidad del matrimonio.

La *Ratio procedendi*, en su artículo 14 § 1, ha enunciado una serie de supuestos que serían indicativos de que la causa no requiere una investigación cuidadosa.

“Inter rerum et personarum adiuncta quae sinunt causam nullitatis matrimonii ad tramitem processus brevioris iuxta cann. 1683-1687 pertractari, recensentur exempli gratia: is fidei defectus qui gignere potest simulationem consensus vel errorem voluntatem determinantem, brevis convictus coniugalis, abortus procuratus ad vitandam procreationem, permanentia pervicax in relatione extraconiugali tempore nuptiarum vel immediate subsequenti, celatio dolosa sterilitatis vel gravis infirmitatis contagiosae vel filiorum ex relatione praecedenti vel detrusionis in carcerem, causa contrahendi vitae coniugali omnino extranea vel haud praevisa praegnantia mulieris, violentia physica ad extorquendum consensum illata, defectus usus rationis documentis medicis comprobatus, etc.”.

Se trata de una enumeración no taxativa brindada a los efectos de evaluar las circunstancias que pueden permitir el proceso más breve. A tal efecto es de particular utilidad considerar en su sustancia las presunciones establecidas jurisprudencialmente por la Rota Romana, de las cuales, a tenor del párrafo 2 del artículo 216 de la instrucción *Dignitas Connubii*, el juez no debe apartarse. El Vicario Judicial deberá utilizar con suma cautela este instrumento, debido a la relatividad de algunas de las circunstancias enumeradas, como por ejemplo la brevedad de la vida conyugal, la ocultación dolosa de haber estado en prisión, o la falta de fe que puede generar una simulación o un error determinante. Si bien la admisión de la causa al proceso más breve no implica de por sí un resultado *pro*

128. La versión oficial en lengua española traduce la cláusula “*quae accuratiorem disquisitionem aut investigationem non exigant*” en los siguientes términos: “*que no requieran una investigación o instrucción más precisa*”.

nullitate, no se debe dejar de tener presente la posibilidad de un consorcio fraudulento entre los cónyuges y los testigos para obtener rápidamente una sentencia de nulidad de matrimonio. La fragilidad de la naturaleza humana y las heridas del pecado original y actual deben ser tenidas en cuenta por los tribunales eclesiásticos al momento de evaluar las presentaciones judiciales conjuntas. Si bien no se trata de desconfiar de los fieles, tampoco se trata de caer en un *buenismo* antropológico que excluye del hombre la doblez, la mentira y la falsedad¹²⁹. De suma importancia será pues, la credibilidad de las partes, por lo que será conveniente acompañar junto a la demanda carta comendaticia del párroco propio u otro clérigo, relativa a su honestidad y veracidad¹³⁰.

Asimismo, y de conformidad al nuevo canon 1678 § 4, si de la instrucción surge una duda muy probable acerca de la inconsumación del matrimonio, el instructor puede, oídas las partes (y entendemos que también el Defensor del vínculo), suspender el proceso y completar la instrucción para la solicitud de dispensa por matrimonio rato y no consumado. Junto a la solicitud de dispensa que debe pedir uno o los dos cónyuges, se elevarán las actas y el voto del Obispo diocesano al Oficio ante la Rota Romana encargado de estos procedimientos.

El Pontificio Consejo de Textos Legislativos ha sostenido en una respuesta particular la posibilidad de pasar una causa tramitada por proceso ordinario al proceso más breve, de modo análogo al pase a dispensa *super rato* previsto en el canon 1678 § 4¹³¹.

IX.3. Requisitos de la demanda por la que se solicita el *processus breviar*

Los requisitos del libelo de nulidad para el supuesto del *processus breviar*, además de los previstos en el canon 1504, están fijados en el nuevo canon 1684:

129. Vale la pena recordar lo que observaba Alejandro II en el siglo XII con relación a los testigos: “*Saepe contingit quod testes, corrupti praetio, facile inducantur ad falsum testimonium proferendum*”, in c.10, X, *De Praesumptionibus*, II, 23.

130. La Instrucción del Santo Oficio de 1951 para el Vicariato Apostólico de Suecia, en el número 9 establecía que en caso de pedir ambas partes la nulidad de matrimonio, para evitar el peligro de colusión, el Juez debía indagar acerca de la credibilidad de las partes incluso a través de testigos fidedignos, cf. X. OCHOA, *Leges Ecclesiae* III (1972) 3900-3906/2222n. Será pues conveniente, en el *processus breviar*, que el Instructor preste especial atención a este punto al momento de interrogar a los testigos.

131. Respuesta particular Prot. N.15138/2015 publicada en <http://www.delegumtextibus.va.> .

Can. 1684. Libellus quo processus brevior introducitur, praeter ea quae in can. 1504 recensentur, debet: 1° facta quibus petitio innititur breviter, integre et perspicue exponere; 2° probationes, quae statim a iudice colligi possint, indicare; 3° documenta quibus petitio innititur in adnexo exhibere.

El libelo deberá exponer de manera breve, íntegra y clara, los hechos en que se funda la petición, indicar las pruebas que el juez deba recabar y acompañar en anexo los documentos en que se funda la petición. Las “*rerum personarumque adiuncta [...] quae nullitatem manifestam reddant*” que justifican el tratamiento por el proceso más breve, deberán surgir con nitidez del libelo y de la documentación adjunta.

Por aplicación del canon 1504, la demanda deberá indicar el juez ante el que introduce la causa. En virtud del nuevo canon 1672 (que modifica sustancialmente el anterior canon 1673), el libelo puede ser presentado ante el tribunal del lugar de celebración del matrimonio, ante el tribunal del domicilio o cuasi domicilio del actor o del convenido o bien ante el tribunal en que de hecho se han de recoger la mayoría de las pruebas¹³². *Mitis Iudex* ha eliminado las restricciones que establecía el anterior canon 1673, que exigía el consentimiento del Vicario de justicia del domicilio de la parte convenida, habiendo oído a ésta y en el supuesto del domicilio de la parte actora, de que el domicilio de ambos cónyuges se encuentre dentro del territorio de una misma Conferencia Episcopal.

Con relación a las pruebas que deben acompañar al libelo, Paolo Moneta señala algunos aspectos a tener en cuenta. En relación a los testigos, además de su indicación nominal, sugiere que se pongan en consideración las circunstancias que dan a sus testimonios una específica idoneidad a los fines de demostrar la nulidad del matrimonio. Según este autor, solamente pueden ser propuestos como testigos personas que estén inmediatamente disponibles a declarar, no siendo por lo tanto admisibles las solicitudes de rogatorias o audiencias en tiempos más amplios. Con relación a los documentos, pueden ser de diversa naturaleza (cartas, diarios, registros fotográficos, registraciones digitales, documentación obrante en Internet, etc.)¹³³.

Además, el libelo deberá indicar los capítulos de nulidad que se invocan, no bastando una genérica solicitud de la declaración de la nulidad de matrimonio. Deberá contar con las firmas de ambas partes o de su procurador, con indicación

132. “*In causis de matrimonii nullitate, quae non sit Sedi Apostolicae reservatae, competentia sunt: 1° tribunal loci in quo matrimonium celebratum est; 2° tribunal loci in quo alterutra vel utraque pars domicilium vel quasi-domicilium habet; 3° tribunal loci in quo de facto colligendae sunt pleraeque probationes*”.

133. P. MONETA, *La dinamica processuale nel m.p. «Mitis Iudex»*, en *Ius Ecclesiae* 28 (2016) 39 – 61.

del lugar en donde se efectuarán las notificaciones (domicilio *ad litem*) y del domicilio o cuasi domicilio de las partes.

La nueva norma nada dice acerca del rechazo del libelo, por lo que entendemos tiene aplicación el canon 1505 § 2. De igual modo, al no establecer las nuevas normas procesales el plazo para la admisión del libelo, es de plena aplicación el canon 1506. Si bien es deseable que la admisión se haga *quam primum*, el Vicario Judicial cuenta al menos con un mes para la admisión o rechazo de la demanda, y una vez vencido el plazo, las partes podrán interpelarlo. Si no se expidiese pasados diez días de presentada la interpelación, la demanda es admitida *ipso iure*, bajo la formalidad del proceso más breve.

De conformidad al artículo 15 de la *Ratio procedendi*, si el Vicario Judicial estimase que un caso presentado bajo la formalidad de proceso ordinario puede ser tratado con el proceso más breve, al notificar la demanda de conformidad al nuevo canon 1676, invitará a la parte convenida a que se asocie al pedido presentado y participe en el proceso. Si el Vicario de justicia no logra que la parte convenida se asocie en litis consorcio a la actora, más allá de la estimación personal de que la causa no requiere un examen o investigación cuidadosos, no podrá sustanciar la causa con el *processus breviar*, bajo pena de nulidad por incumplimiento de una de las condiciones *sine qua non* aquel es procedente.

IX.4. Decreto de fórmula de dudas y designación de instructor y asesor

Can. 1685. Vicarius iudicialis, eodem decreto quo dubii formulam determinat, instructore et assessore nominatis, ad sessionem non ultra triginta dies iuxta can. 1686 celebrandam omnes citet qui in ea interesse debent.

En atención a que la demanda ha sido presentada por ambas partes en *litis-consortio*, con un mismo *petitum* y una misma *causa petendi*, el Vicario Judicial luego de admitida la demanda deberá dar vista al Defensor del vínculo para que presente sus observaciones, estableciendo un plazo breve para hacerlo. Presentadas sus observaciones, el Vicario de justicia en el mismo decreto fija la fórmula de dudas y nombra al Instructor, que puede ser él mismo, a tenor de cuanto indica el artículo 16 de la *Ratio procedendi*. Si fuere el Vicario de justicia de un Tribunal Interdiocesano o Regional, convendrá que procure nombrar un Instructor de la diócesis de origen de la causa, en cuanto sea posible. Nada obsta que un laico aprobado por el Obispo y que se destaque por sus buenas costumbres, prudencia y doctrina, pueda actuar como Instructor del proceso, al modo de los auditores del canon 1428 § 2.

Asimismo deberá nombrar al asesor, que de conformidad al canon 1424 y al nuevo 1673 § 4, podrá ser clérigo o laico, debiendo ser persona de vida íntegra y perito en ciencias jurídicas o humanas, cuya función será aconsejar al Obispo en cuanto juez único. No obstante el derecho no exija que el asesor sea jurisperito, resulta del todo conveniente que sí lo sea, ya que solamente un sólido conocimiento de la jurisprudencia y la doctrina canónica pueden dar sentido y solvencia al consejo que brinden al Obispo juez. Si bien el canon no lo dice, se deberá asignar un notario a la causa para la confección de las actas, las que serán tenidas por nulas si no están firmadas por él (canon 1437 § 1)¹³⁴.

Son de aplicación al Instructor, al asesor y al Defensor del vínculo las causales de excusación y recusación previstas en el canon 1448: consanguinidad o afinidad en cualquier grado de línea recta y cuarto grado de línea colateral, tutela o curatela, amistad íntima o aversión grande, obtención de lucro o prevención de un daño. Sobre la recusación del instructor, del asesor y del Defensor del vínculo, resuelve el Obispo diocesano en tanto juez único (canon 1449 § 4). De la recusación ha de resolverse de modo urgentísimo, oídas las partes, el Promotor de justicia y el Defensor del vínculo, si no son ellos los recusados (canon 1451 § 1).

En el decreto de Fórmula de dudas, el Vicario de justicia deberá citar no más allá de treinta días a todos aquellos que deban participar en el proceso, para la sesión que ha de celebrarse a los fines del nuevo canon 1686.

De conformidad al artículo 17 de la *Ratio procedendi*, se debe informar a las partes, y aunque la norma no lo indique, es obvio que también a sus letrados, que al menos tres días antes de la sesión de instrucción pueden presentar sus interrogatorios para partes y testigos, si éstos no hubieren sido adjuntados a la demanda.

134. La doctrina se ha planteado si la ausencia de notario en la confección de las actas de la causa y del proceso afecta la validez de la sentencia. Según la disposición del Laterano IV (X. II, 19, 11) el juez debe estar asistido en el interrogatorio de una persona pública o de dos personas idóneas que deben redactar un protocolo escrito y dar así garantía a las partes y testigos frente a un eventual juez corrupto. Una sentencia *coram* Pinna del 28 de noviembre de 1957 (SRRD, Vol. 49, 761-764, nn.1 y 5) afirma que esta exigencia está fundada en el derecho natural, aunque no hay jurisprudencia consolidada que establezca esta *facti specie* como denegación del derecho de defensa, y en consecuencia, causal de nulidad de la sentencia, cf. G. ERLEBACH, *La nullità della sentenza giudiziale "ob ius defensionis denegatum" nella giurisprudenza rotale*, Città del Vaticano 1991, págs. 220-222.

IX.5. Sesión de instrucción del *processus breviar*

Can. 1686. Instructor una sessione, quatenus fieri possit, probationes colligat et terminum quindecim dierum statuatur ad animadversiones pro vinculo et defensiones pro partibus, si quae habeantur, exhibendas.

Este canon manda a que el Instructor, en una sola sesión si fuere posible, recoja las pruebas ofrecidas. Es evidente que ante una posible incomparecencia de una de las partes o de algunos de los testigos propuestos, el Instructor deberá emplazarlos a comparecer cuanto antes. Si bien la norma no lo indica, el Instructor podrá suplir la negligencia de las partes y ordenar pruebas de oficio para evitar una sentencia gravemente injusta, salvada la presunción de validez del vínculo matrimonial (canon 1452 § 2). No obstante la prescripción del canon de recoger las pruebas en una sola sesión, los testigos deben ser interrogados por separado, a tenor del canon 1560 § 1.

Partes y testigos deberán prestar juramento de decir la verdad, tal como lo prescribe el canon 1532, y no se omitirá solicitar los testimonios de credibilidad de unos y otros, a los efectos de evaluar al fuerza probatoria de sus dichos, especialmente con relación a la confesión judicial y declaraciones de las partes sostenidas por eventuales testigos y a la deposición de un solo testigo, en el sentido de los párrafos 1 y 2 del nuevo canon 1678¹³⁵.

El artículo 18 § 1 de la *Ratio procedendi* habilita a las partes y a sus abogados a asistir al examen de la otra parte y de los testigos, al menos que el Instructor considere que las circunstancias aconsejan lo contrario. Esta norma invierte el principio consagrado en los cánones 1534 y 1559, que veda a las partes la asistencia al examen de la otra y de los testigos, a menos que el juez haya considerado que debían ser admitidas. A efectos prácticos, esta facultad no parece que coadyuve a la buena instrucción del caso: es del todo razonable que quien declare se sienta cohibido por la presencia de las partes involucradas, especialmente en una materia tan delicada como la matrimonial¹³⁶.

135. “§ 1. In causis de matrimonii nullitate, confessio iudicialis et partium declarationes, *testibus forte de ipsarum partium credibilitate sustentae, vim plenae probationis habere possunt, a iudice aestimandam perpensis omnibus indicii et adminiculis, nisi alia accedant elementa quae eas infirment*”.

“§ 2. In iisdem causis, depositio unius testis plenam fidem facere potest, si agatur de teste *qualificato qui deponat de rebus ex officio gestis, aut rerum et personarum adiuncta id suadeant*”.

136. Podría pensarse que esta prescripción tiene como finalidad garantizar el derecho de defensa de las partes que actúan sin patrocinio letrado, ya que en el proceso más breve las actas de la causa no son publicadas.

El párrafo 2 del artículo 18 establece que las respuestas de las partes y testigos deben ser redactadas por escrito por el notario interviniente de modo sumario y sólo en lo que se refiere a la sustancia del matrimonio controvertido. En tanto no colisionen con las prescripciones especiales, es del todo conveniente observar los artículos 86 a 91 de la Instrucción *Dignitas Connubii*.

En las causas sobre impotencia, falta de consentimiento por carencia del suficiente uso de razón, grave defecto de discreción de juicio e incapacidad para asumir las obligaciones esenciales del matrimonio por causas de naturaleza psíquica, se plantea el problema de la acreditación de tales extremos en la sustanciación del proceso más breve¹³⁷. Al señalar el nuevo canon 1685 que en la sesión de prueba serán citados todos aquellos que deban participar, no estaría excluida en principio la presencia de un perito. Según el *motu proprio*, canon 1678 § 3, el juez (no dice el instructor) puede servirse de uno o más peritos, a no ser que por las circunstancias conste con evidencia la inutilidad de tal medida¹³⁸. Creemos que el instructor podría nombrar perito para dar su dictamen conforme a las reglas de su ciencia, a los solos efectos de evaluar los informes médicos o psicológicos que se adjunten a la demanda¹³⁹. El Defensor del vínculo deberá observar si los informes y pericias que se acompañen se fundamentan en la antropología cristiana y se han realizado con método científico.

Finalizada la producción de las pruebas, se le dará a las partes y al Defensor del vínculo el plazo de quince días para presentar sus defensas y observaciones, si las hubiere. Es claro que la cláusula “*si quae habeantur*” es aplicable

137. En la jurisprudencia de la Signatura Apostólica encontramos una causa (*Suratthanen*. Prot. N.12.810/80) en la que se declaró la nulidad de matrimonio por grave defecto de discreción de juicio, lo que indica claramente que para el Supremo Tribunal este tipo de causas no estaban excluidas por principio del tratamiento previsto en el canon 249 § 3 CIC17.

138. “*In causis de impotentia vel de consensus defectu propter mentis morbum vel anomaliam naturae psychicae iudex unius periti vel plurium opera utatur, nisi ex adiunctis inutiliter evidenter appareat; in ceteris causis servetur praescriptum can. 1574*”.

139. El Prof. Moneta en su relación *La dinamica processuale nel m.p. «Mitis Iudex»*, 13, se manifiesta contrario a la intervención de un perito en este tipo de proceso, ya que la necesidad de contar con una pericia significaría que las pruebas no son de inmediata y simple adquisición, requiriéndose por lo tanto, el proceso ordinario. Nos permitimos disentir con el ilustre autor, ya que no parece que la instrucción del proceso más breve se deba realizar necesariamente en el plazo establecido por la ley, toda vez que el mismo nuevo canon 1686, por la cláusula “*si quaetenus fieri possit*” habilita a que la instrucción se realice más allá de esa única sesión, respetando la brevedad en el tiempo. No obstante lo señalado, Moneta admite que “*è sempre possibile esibire una documentazione medica idonea a supportare la sussistenza di un capo di nullità di natura diversa da quelli ora visti (ossia impotenza ed incapacità psichica) e che sulla base di tale documentazione, unitamente all’apporto di altri mezzi di prova documentali o testimoniali, possa essere disposta la trattazione in via breve*”.

solamente a las partes, las que pueden renunciar a la presentación de sus alegatos *pro nullitate*, más no al Defensor del vínculo, quien deberá presentar sus animadversiones razonables por imperio de lo establecido en los cánones 1432 y 1433. Si el Vicario de justicia y el Instructor no hubieren dado oportunidad al Defensor del vínculo de ejercer su función, los actos son nulos, y en consecuencia, la sentencia dictada, también. Si bien este proceso más breve omite las formalidades del proceso ordinario, la intervención del Defensor del vínculo es *ad validitatem* del proceso, independientemente de que el juez sea el mismo obispo diocesano¹⁴⁰.

Si bien el canon no lo prescribe, creemos que sería de gran ayuda para el Obispo Juez que el Instructor, previo a pasar las actas para su estudio, elabore una *apta relatio*, tal como está prevista en el canon 1704 § 1 para el proceso de dispensa *super rato*. Se trata de un informe en el que el Instructor expone sintética y ordenadamente los argumentos de hecho y de derecho del caso, sin emitir opinión sobre lo alegado y probado, que es tarea exclusiva del Juez.

El instructor no debe olvidar, en aras de la celeridad, que los actos de la causa tienen como fin específico recoger las pruebas sobre la verdad de los hechos afirmados, para que el Juez pueda, en base a ellos, dictar una sentencia justa. Las palabras de Pablo VI en su última alocución a la Rota Romana mantienen plena vigencia:

“Altro elemento è la celerità, circa la quale sembra a Noi opportuno di spendere qualche parola, poichè essa è certo auspicabile e va costantemente ricercata, ma sempre quale metodo subordinato e finalizzato all’obiettivo primario della giustizia. Celerità sarà così un’ulteriore espressione della anzidetta diligenza, e vorrà dire sollecitudine nello studio e nella definizione delle cause, in modo da evitare i due scogli contrapposti della fretta, che impedisce un esame sereno, e della lentezza, che priva le parti in causa di risposte tempestive ai loro problemi, non di raro angosciosi e tali da richiedere una pronta soluzione”¹⁴¹.

140. Como bien señala J. LLOBELL, algunos autores, al considerar al Obispo diocesano como el exclusivo titular de la tutela de la juridicidad en la Iglesia, creen que el cumplimiento de las normas procesales le es discrecional: *Pubblico e privato: elementi di comunione nel processo canonico*, 69-70. Este *panpublicismo* canónico puede llevar a la vulneración del derecho natural.

141. Alocución a la Rota Romana de 1978, en AAS 70 (1978) 182.

IX.6. Sentencia y apelación

Can. 1687 § 1. Actis receptis, Episcopus dioecesanus, collatis consiliis cum instructore et assessore, perpensisque animadversionibus defensoris vinculi et, si quae habeantur, defensionibus partium, si moralem certitudinem de matrimonii nullitate adipiscitur, sententiam ferat. Secus causam ad ordinarium tramitem remittat.

§ 2. Integer sententiae textus, motivis expressis, quam citius partibus notificetur.

§ 3. Adversus sententiam Episcopi appellatio datur ad Metropolitanam vel ad Rotam Romanam; si autem sententia ab ipso Metropolita lata sit, appellatio datur ad antiquiorem suffraganeum; et adversus sententiam alius Episcopi qui auctoritatem superiorem infra Romanum Pontificem non habet, appellatio datur ad Episcopum ab eodem stabiliter selectum.

§ 4. Si appellatio mere dilatoria evidenter appareat, Metropolita vel Episcopus de quo in § 3, vel Decanus Rotae Romanae, eam a limine decreto suo reiciat; si autem admessa fuerit, causa ad ordinarium tramitem in altero gradu remittatur.

Concluida la instrucción y presentadas las observaciones del Defensor del vínculo, el Instructor debe remitir al Obispo diocesano las actuaciones para dictar sentencia. El artículo 19 de la *Ratio procedendi* señala que si la causa fue instruida en un tribunal interdiocesano, el Obispo que debe pronunciar la sentencia es el del lugar en base al cual se determinó la competencia de la causa, y si concurrieran varios títulos de competencia, deberá observarse, en cuanto sea posible, el principio de la proximidad entre las partes y el juez.

Si el Obispo diocesano, estudiadas las actas, alcanza la certeza moral requerida para la sentencia, teniendo en vista solo a Dios, la dicta. En relación a este tema, el artículo 12 de la *Ratio procedendi*¹⁴², en línea con la Instrucción *Dignitas Connubii*¹⁴³, retoma el concepto de certeza moral acuñado por el magisterio tradicional, en especial de los papas Pío XII¹⁴⁴ y Juan Pablo II¹⁴⁵:

“Tra la certezza assoluta e la quasi-certezza o probabilità sta, come tra due estremi, quella certezza morale, della quale d’ordinario si tratta nelle questioni so-

142. *“Ad certitudinem moralem iure necessariam, non sufficit praevalens probationum indicatorumque momentum, sed requiritur ut quodlibet quidem prudens dubium positivum errandi, in iure et in facto, excludatur, etsi mera contrarii possibilitas non tollatur”.*

143. Artículo 247.

144. Alocución a la Rota Romana de 1942, en AAS 34 (1942) 338-343.

145. Alocución a la Rota Romana de 1980, en AAS 72 (1980) 172-178.

ttoposte al vostro foro, ed a cui Noi qui intendiamo principalmente di riferirci. Essa, nel lato positivo, è caratterizzata da ciò, che esclude ogni fondato o ragionevole dubbio e, così considerata, si distingue essenzialmente dalla menzionata quasi-certeza; dal lato poi negativo, lascia sussistere la possibilità assoluta del contrario, e con ciò si differenzia dall'assoluta certezza. La certezza, di cui ora parliamo, è necessaria e sufficiente per pronunciare una sentenza, anche se nel caso particolare sarebbe possibile di conseguire per via diretta o indiretta una certezza assoluta. Solo così può aversi una regolare e ordinata amministrazione della giustizia, che proceda senza inutili ritardi e senza eccessivo gravame del tribunale non meno che delle parti"¹⁴⁶.

En este sentido, el artículo 12 de la *Ratio procedendi* establece la insuficiencia de la llamada *certeza prevalente*, la que tuviera recepción en las *Normae* para los Estados Unidos del 28 de abril de 1970 y que en su número 21 indicaba: "*Iudex edicet sententiam; secundum certitudinem moralem haustam ex praevalenti momento probationum, quibus competit valor agnitus in iurisprudencia et in iure*"¹⁴⁷. La ratificación de necesidad de la certeza moral por parte de Juan Pablo II en su alocución a la Rota Romana de 1980 significó una gran corrección a esta tendencia jurisprudencial y doctrinaria tan lesiva para la indisolubilidad del vínculo, ya que al consagrar como suficiente para la declaración de la nulidad de matrimonio la mera posibilidad, se invertía de hecho el *favor iuris* de que goza el matrimonio. Esta continuidad entre *Mitis Iudex* y el magisterio tradicional es de suma importancia y debe ser tenida especialmente en cuenta.

La sentencia deberá contener una breve descripción de los hechos y el derecho aplicable y contar con la firma del Obispo y del notario interviniente. Como en los supuestos de los casos exceptuados, de los casos especiales y del procedimiento ante la Sagrada Congregación para la Disciplina de los Sacramentos y ante la Signatura Apostólica, la sentencia debe ser *pro nullitate*. El texto de la sentencia debe notificarse lo antes posible a las partes y al Defensor del vínculo. El artículo 20 § 2 de la *Ratio procedendi* manda que la publicación de la sentencia ordinariamente deberá hacerse dentro del plazo de un mes a partir del día de la decisión.

Si por el contrario, el Obispo no alcanzase la certeza moral requerida, deberá dictar un decreto por el que manda remitir las actuaciones al tribunal competente de primera instancia para que el proceso se sustancie por trámite ordinario.

146. AAS 34 (1942) 339-340.

147. *Normae pro USA die 28 aprilis a S. Sede approbate*, en I. GORDON, *Documenta recentiora circa rem matrimonialem et processualem*, Romae 1972, n°128.

El decreto por el que el Obispo diocesano descarta la pertinencia del *processus brevior* no es recurrible.

La sentencia puede ser apelada por las partes (lo que en la práctica resultaría raro, ya que ambos cónyuges solicitan la declaración de la nulidad del matrimonio) y por el Defensor del vínculo, si éste estimare que la nulidad no ha sido suficientemente probada. La apelación contra la sentencia del Obispo se da al Metropolitano o la Rota Romana, y si fuera el juez el Metropolitano, al obispo sufragáneo más antiguo. La norma no lo indica, pero el Pontificio Consejo de Textos Legislativos, en una respuesta particular del 13 de octubre de 2015 ha indicado las razones por las que ha de considerarse más antiguo en razón de la erección de la diócesis y no en razón de antigüedad en el orden episcopal¹⁴⁸. Si la sentencia fuese dictada por un obispo que no tuviese autoridad superior por debajo del Romano Pontífice, se da la apelación contra el Obispo establemente designado.

Los supuestos del obispo sufragáneo más antiguo y del obispo designado establemente en caso de apelación plantean un problema. Si la apelación es admitida, conforme al parágrafo 4 del canon 1687 *in fine*, debe enviarse la causa al examen ordinario en segundo grado. En caso que el obispo sufragáneo o el obispo establemente designado no tengan constituido tribunal propio y hayan delegado su competencia judicial matrimonial a un tribunal regional o interdiocesano, no es claro si es ese tribunal el que estudia la causa en segundo grado por medio del proceso ordinario. Si bien nos inclinamos por la afirmativa, la duda deberá ser resuelta por la Santa Sede.

Si la apelación resultare evidentemente dilatoria, el Decano de la Rota Romana, el Metropolitano, el sufragáneo más antiguo o el obispo designado establemente, la rechazará *in limine* por decreto. Del texto del nuevo canon 1687 § 4 parecería que se descarta la posibilidad de una confirmación de la sentencia en segundo grado. Joaquín Llobell, en su relación leída durante el seminario de estudio acerca “*La riforma operata dal m.p. «Mitis Iudex»*” realizado en la *Libera Università Maria Ss. Assunta* el 30 de noviembre de 2015, ha planteado la anomalía que significaría restringirle al juez de apelación la capacidad de ejercer su potestad judicial sobre el mérito de la causa, por lo que propone que en el decreto que rechaza la apelación por ser meramente dilatoria, al mismo tiempo, el juez ratifique la sentencia *pro nullitate matrimonii*¹⁴⁹.

No obstante el *motu proprio* no lo señale, la sentencia podría ser querrelada de nulidad si se verifican algunos de los supuestos del canon 1620. Así, sería nula

148. Prot. N. 15.155/2015. La razón principal de esta interpretación particular es la necesaria estabilidad del juez de segundo grado (canon 1438, en especial el § 2).

149. *Questioni comuni ai tre processi del m.p. «Mitis Iudex»*, 20.

la sentencia dictada por una persona distinta del Obispo diocesano (canon 1620 1 y 2); si el Obispo emitió sentencia coaccionado por violencia o miedo grave (canon 1620. 3); si la nulidad de matrimonio fue pedida por el promotor de justicia y la causa se sustanciara por medio del proceso más breve sin intervención en litis consorcio de las partes (canon 1620. 4); si no se produjo el litis consorcio activo necesario para la procedencia del *processus breviar* (canon 1620. 7) o bien si el procurador no actuó con mandato legítimo (canon 1620. 6). La querrela de nulidad puede ser propuesta por la parte perjudicada y por el Defensor del vínculo (canon 1626 § 1). Sobre ella entiende el mismo Obispo diocesano, pero si de conformidad al canon 1624, el querellante lo considera sospechoso, creemos que son de aplicación las normas previstas para la apelación.

10. ALGUNAS CONCLUSIONES

A lo largo de este estudio, realizado un poco al modo de los *opus tumultuarium* de las legiones del César, con imperfecciones y simplificaciones, hemos intentado sintetizar los que a nuestro entender han sido los antecedentes en los que se inspiró la Comisión de reforma de los procesos matrimoniales para la elaboración del nuevo proceso más breve bajo responsabilidad del obispo, y de este modo aportar una mirada más amplia del nuevo instituto. Si bien podíamos remontarnos al proceso sumario establecido por las Clementinas *Saepe y Dispensandiosam*, que mencionamos tangencialmente, nos focalizamos en los antecedentes posteriores a la gran reforma benedictina del siglo XVIII, que marcó a fondo los últimos tres siglos en materia de procesos de nulidad de matrimonio. Desde las facultades concedidas a los obispos diocesanos por el Santo Oficio hacia fines del siglo XIX hasta el artículo 118 de la *Lex Propria* de la Signatura Apostólica de 2008, recorrimos los diversos institutos procesales por medio de los cuales la Iglesia proveyó a una resolución expedita de las causas matrimoniales. Hemos visto cómo en un principio estas simplificaciones estuvieron vinculadas o bien a la facilidad del caso, como en el supuesto de los impedimentos, o bien a las dificultades de las iglesias particulares para proveer una recta y rápida administración de justicia por falta de personal, y ello sin desmedro de la tutela del vínculo matrimonial.

Hoy el Supremo legislador, oído el parecer del episcopado disperso por el Orbe a través de las conclusiones del Sínodo de los Obispos, ha decidido otorgar a los tribunales de primera instancia un proceso sumario extraordinario en orden a agilizar la respuesta a los fieles que tienen dudas acerca de la validez de su matrimonio. Y en orden a tutelar la indisolubilidad del vínculo y los derechos de los fieles involucrados, ha querido que se conserve la vía judicial, simplificada en el

caso, con todas las garantías que ella implica. Si bien la brevedad y la celeridad son las notas distintivas del nuevo proceso, no creemos que la máxima concentración en la instrucción sea su equivalente, ya que como hemos señalado, el hecho de que la causa no requiera de un examen o investigación cuidadosos, no significa que no necesite de algún tipo de examen o investigación posterior y de hecho así lo prescribe el legislador. Si, como propone Paolo Moneta¹⁵⁰, el *processus brevior* es procedente solamente cuando se pueda lograr la máxima concentración instructoria, su uso quedaría limitado a muy pocos casos y estimamos que esa no ha sido la *mens* del legislador.

El proceso más breve bajo responsabilidad del Obispo se encuentra inserto dentro de una reforma más amplia de los procesos de nulidad de matrimonio, que implica un cambio radical en lo que hace al *iter* preparatorio de las causas de nulidad de matrimonio y a la estructura de los tribunales eclesiásticos, al menos en la mayor parte del mundo, donde se encuentran erigidos tribunales regionales o interdiocesanos. La implementación de esta reforma requerirá ciertamente de tiempo y recursos: a la par de la entrada en vigencia de la reforma del *motu proprio Mitis Iudex* el día 8 de diciembre de 2015, quedan pendientes de resolución aquellos problemas concretos que, como bien apuntara hace más de cuarenta y cinco años Ignacio Gordon, si no son removidos, seguirán impidiendo alcanzar los objetivos de la reforma:

*“Est illusorium sperare quod per solam reformationem proceduræ obtinebitur brevior duratio causarum matrimonialium, quæ in omnium desiderium est. Accedat oportet, immo ante omnia necessaria est ablatio impedimentorum seu causarum, «quæ a personis pendent», nam, ut supra ostendimus: «breviata procedura, si illæ causæ non corrigantur, diuturnitas processum fere ubique permanebit; et, e converso, sublatis quinque illis causis, processum mirum in modum breviantur, etiamsi actualis procedura intacta perseveret”*¹⁵¹.

150. *La dinamica processuale nel m.p. «Mitis Iudex»*, 16.

151. “*Es ilusorio esperar que por la sola reforma de los procedimientos se obtenga una resolución más breve de las causas matrimoniales, lo que es deseado por todos. Ante todo, es necesario en primer lugar arrancar aquellos impedimentos “que dependen de las personas”, porque como lo hemos demostrado anteriormente: abreviados los procesos, si aquellas causas no se corrigen, continuará en todos lados la excesiva duración de los procesos, y por el contrario, quitando aquellas cinco causas, el proceso de una manera sorprendente se abreviará, incluso conservando intacto el procedimiento actual”*, I. GORDON, *De nimia processum matrimonialium duratione*, 735. En la primera parte de su estudio, el ilustre maestro de la Gregoriana había desmenuzado las cinco causas que a su entender provocaban la demora en la resolución de las causas matrimoniales: 1) falta de personal en los tribunales, 2) deficiente remuneración a los jueces y ministros de los tribunales, 3) falta de preparación en muchos jueces, 4) negligencia de las partes y de los colaboradores de

Si no hubiere de parte del episcopado una mayor aplicación de medios a los tribunales eclesiásticos, y de parte de los tribunales un mayor compromiso con sus tareas pastorales-judiciales, la reforma corre el riesgo de quedar en letra muerta luego de un efervescente comienzo.

El *processus breviar* es uno de los eslabones de la reforma franciscana, quizás el que más ha llamado la atención de los especialistas y del gran público por su novedad. La simplicidad en sus formas pudo haber sido presentada como una suerte de introducción del divorcio en la Iglesia, y este riesgo existe de manera cierta si el nuevo proceso es utilizado con ligereza por los tribunales. El Romano Pontífice, conciente de este peligro, ha querido tutelar la indisolubilidad del vínculo designando como juez exclusivo al Obispo diocesano, garante de la unidad en la doctrina y en la disciplina en la porción del Pueblo de Dios que le fuera encomendada.

Como estimamos haber demostrado en este trabajo, aventadas algunas dificultades interpretativas, los problemas que se pueden plantear durante la sustanciación del proceso más breve son de índole eminentemente práctica y prudencial. Los requisitos que habilitan al Vicario a admitir una causa de nulidad de matrimonio bajo esta formalidad deben ser evaluados con sumo cuidado. Tanto el requisito relativo al litis consorcio activo como el atinente a la no necesidad de un examen o investigación más cuidadosos para la resolución del caso, deben ser ponderados adecuadamente.

En estos casos el Obispo actúa como Juez, en una instancia abierta por ambos cónyuges y siguiendo las normas del proceso, aunque abreviadas. Debe actuar con independencia, para llegar a la verdad del caso, constituyendo su decisión cosa juzgada, todos estos rasgos propios de la actuación judicial. El Obispo diocesano, juez exclusivo de estos procesos, podrá declarar la nulidad del matrimonio solamente cuando, de lo actuado y probado, hubiere alcanzado la certeza moral requerida por el mismo derecho, que no es mera posibilidad.

Sin duda alguna, el proceso más breve irá conociendo rectificaciones a lo largo del tiempo. Reiterando cuanto bien señalara el Cardenal Coccopalmerio, el Supremo legislador, al tomar conocimiento de las experiencias de los tribunales de las diversas iglesias particulares, podrá dar su definitiva configuración a este proceso extraordinario. Resta pues, a los operadores de los tribunales eclesiásticos, empeñar todos sus talentos y prudencia para que en la aplicación de esta reforma se conjugue la celeridad querida por el Pontífice, que hace a una recta administración de justicia, y la tutela del mejor modo posible del vínculo matrimo-

los tribunales y 5) las dilaciones de parte de los abogados, *De nimia processum matrimonialium duratione*, 509-551.

nial, “*que es una necesidad vital, en sentido fuerte, urgente, porque es servicio no a «la doctrina», sino a la salus animarum, a la salus uniuscuiusque animae*”¹⁵².

ADDENDA: Finalizada la elaboración de este estudio, el Tribunal Apostólico de la Rota Romana publicó en enero de 2016 un “*Sussidio applicativo*” del *motu proprio Mitis Iudex*¹⁵³. Más allá de la naturaleza jurídica y de la obligatoriedad de las indicaciones del Subsudio, en nuestra materia aporta mínimas innovaciones. En lo que hace a la admisión del proceso breve, señala que la demanda siempre debe ser dirigida al Obispo, en cuanto juez de la causa (n.2.c.2.1) y en lo referente a la admisión del libelo, que el Vicario de Justicia debe actuar de “*conformidad al criterio del obispo*” (n.3.2.a)¹⁵⁴. Si bien otras indicaciones del Subsudio afectan al modo de desarrollo en concreto del proceso más breve, por tratarse de cuestiones referidas a las estructuras judiciales, obviamos su tratamiento (cf. n.2.c.2).

152. J. MIRÁS, *La confirmación de la vía judicial para las causas de nulidad de matrimonio en el m.p. Iustus Iudex*, 5.

153. TRIBUNALE APOSTOLICO DELLA ROTA ROMANA, *Sussidio applicativo del Motu pr. Mitis Iudex Dominus Iesus*, Città del Vaticano 2016.

154. Esta referencia a la conformidad que debe tener el Vicario judicial con el criterio del Obispo no deja de producir cierta perplejidad, ya que parece una norma propia de la actividad administrativa más que de la judicial: *Differentia formalis praecipua exstat inter independentiam in indicando et obligationem praeceptis oboediendi in administrando. Principium independentiae iudicis significat iudicem in iudicando solummodo iure et conscentia propria obstringi et praeceptis alicuius Superioris non teneri. Ex adverso in ambitu administrationis relatio dependendiae viget, qua organum inferius praeceptis administri superioris obligatur. Praeter libertatem a praeceptis Superioris, quae independentia exterior vocari potest, a iudice etiam exposcitur, ut quoad rem iudiciandam ipse sit liber nec suscipioni obnoxius, ut sententiam aequam ferre possit. Haec independentia interior iudicis, in principio **Nemo iudex ex propria causa** expressa, una cum independentia exteriore fundamentum gravissimum omnis exercitii potestatis iudicialis constituit*, en K. MÖRSDORF, *De actibus administrativis in Ecclesia*, en AA.VV. *Ius Populi Dei – Miscellanea in honore Raymundi Bidagor*, Roma 1972, III, 15.

LA EMIGRACIÓN DEL CLERO SECULAR EUROPEO A LA DIÓCESIS DE CÓRDOBA ENTRE 1875 Y 1925

MILAGROS GALLARDO*

“Se ve cómo piensa y ordena Roma lo que se hace en esta curia de Córdoba”
 (“El Progreso”, 14/09/1881)

SUMARIO: Introducción. El clero secular como objeto de estudio. La provincia de Córdoba y el proceso inmigratorio. El Obispado de Córdoba. Las políticas de la Santa Sede destinadas al control del clero emigrante. Cantidad y tiempo de permanencia. Práctica relativa a los nombramientos. Movilidad del clero inmigrante en la diócesis de destino. Perfiles y estereotipos del clero inmigrante. A modo de cierre.

RESUMEN: El proceso de modernización social y económica que se inicia en la Argentina en el último cuarto del siglo XIX implicó la incorporación de la inmigración masiva a la estructura social provincial y, así, la campaña cordobesa se fue cubriendo de colonias agrícolas con pobladores de origen extranjero. La Iglesia no fue ajena a ese proceso. Este trabajo se propone analizar las políticas eclesíásticas vinculadas al clero secular inmigrante que ejerció el ministerio en la Diócesis de Córdoba entre 1875 y 1925. Durante ese período se produjeron profundas transformaciones relacionadas con la modernización económica, los cambios sociales, el avance en la conformación del Estado-nación y la consolidación de la Iglesia Argentina, unificada, poniendo fin a lo que Di Stéfano denomina iglesias rioplatenses, y Ayrolo provincias-diócesis, es decir, iglesias locales con bases institucio-

* Doctora en Historia por la Universidad Nacional de la Plata. Docente Investigadora del Centro de Estudios Sociales de América Latina (CESAL) de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Docente de la Universidad Fausta. Miembro de la Junta de Historia Eclesiástica Argentina.

nales débiles y muy vinculadas a los estados provinciales. Comienza una etapa de consolidación eclesiástica según el modelo propuesto por Roma, que acentuaba la autoridad pontificia, episcopal y parroquial, en detrimento de las prerrogativas patronales de los gobiernos civiles, y aspiraba a una mayor centralización del gobierno eclesiástico, a una mejora en la formación del clero y a un impulso de la evangelización. En este contexto, la incorporación de sacerdotes extranjeros a las estructuras diocesanas, implicó un desafío para las autoridades eclesiásticas, en el afán de modelar y disciplinar las conductas clericales.

PALABRAS CLAVE: Córdoba; Modernización; Iglesia; Inmigración; Clero secular.

ABSTRACT: the process of social and economic modernization that starts in Argentina during the last quarter of XIX Century involves the incorporation of massive immigration to the provincial social structure. So, the countryside of Córdoba was filling up with agricultural colonies and foreign population. The Church was not unaware of this process. This article aims to analyze the ecclesiastical policies related to the immigrant secular clergy between 1875 and 1925. During that period of time deep transformations took place, related to economic modernization, cultural changes, progress in the conformation of the nation-State and the conformation of the Church in the unified Argentina, ending what Di Stefano calls “rioplattenses churches” and Ayrolo “provinces-dioceses”, that is to say, local church with weak institutional basements and closely related to provincial states. A period of ecclesiastical consolidation starts, according to roman prototype, that stressed papal, episcopal and parochial authority, diminishing privileges of civil governments, and aimed to a greater centralization or ecclesiastical government, an improvement in clergy formation and a stimulus to evangelization. In this context, the incorporation of foreign priests to the diocesan structures involves a challenge for ecclesiastical authorities for modeling and disciplining clerical behaviors.

KEY WORDS: Córdoba; modernization; Church; immigration; secular clergy

INTRODUCCIÓN

En la segunda mitad del siglo XIX, se inicia un proceso encabezado por el papado para consolidar la cohesión de la Iglesia ante los estados seculares. Este proceso condujo a una mayor centralización de la administración eclesiástica y a un mejoramiento de la organización administrativo-institucional de la Curia Romana. Además, supuso la creación del Colegio Pío Latinoamericano, que fue uno de los principales ámbitos de formación de la jerarquía eclesiástica latinoamericana. Con él, la política pontificia se aseguraba, a largo y mediano plazo, cuadros imbuidos de un homogéneo espíritu de adhesión a la Silla Apostólica; en paralelo, a nivel de las iglesias particulares, se implementaron reformas en los

seminarios, destinadas a modelar un clero idóneo en función de las necesidades de las Iglesias americanas¹.

La promoción de sínodos y asambleas episcopales regionales² la introducción de nuevas formas devocionales, destinadas a llegar a multitudes,³ la creación de un nuevo asociacionismo católico⁴ y la sanción del Código de Derecho Canónico (1917) fueron algunos de los cambios propuestos por la Santa Sede para lograr el fortalecimiento institucional y garantizar la labor evangelizadora. Simultáneamente a este proceso, se constituía la Iglesia argentina cada vez más articulada internamente y organizada según un modelo más centralizado y jerárquico⁵.

Roma adquiere cada vez más importancia como rectora de los asuntos eclesiásticos de América Latina, motivo por el cual este proceso es denomina-

1. El sínodo de 1877 dictó trece cláusulas, inspiradas en el Concilio de Trento, destinadas a mejorar el funcionamiento del seminario diocesano. Entre otros aspectos, dispuso no permitir la permanencia en el seminario de jóvenes que no manifestaran tendencias al estado eclesiástico y que no observaran una conducta regular y edificante. La currícula académica se estructuraba en dos años de estudios preparatorios, tres años de filosofía y cuatro de teología. En 1905, el Obispo Zenón Bustos nombra una comisión de clérigos destinada a la revisión y actualización del plan de estudios y sugiere la redacción de un nuevo reglamento a fin de imprimir a la enseñanza en el seminario una directriz más acorde con el espíritu de los tiempos. El obispo, en sintonía con el pensamiento de León XIII, consideraba necesario aprovechar los conocimientos y avances de las ciencias modernas. Reformó el plan incorporando nuevas materias. Suprime la enseñanza de la literatura en el segundo año de filosofía, reemplazándola por las asignaturas de Geología y Paleontología y aumenta las horas de Física, además crea una cátedra de cuestiones sociales, cf. AAC, Legajo 11. Seminario Conciliar de Córdoba 1906-1909. *Plan de estudios del Seminario de Córdoba*.

2. Concilio Plenario para América Latina en 1899 y los sínodos diocesanos de Córdoba en 1877, Salta en 1903, Buenos Aires en 1905 y Córdoba en 1906.

3. La religión deja de ser ilustrada y aparecen nuevas manifestaciones de devoción, que apuntan más al sentimiento que a la razón, como el caso del Sagrado Corazón de Jesús y la devoción a San José.

4. El asociacionismo católico fue un fenómeno activo a fines del siglo XIX, que tuvo las características de su tiempo. Comprendía una interesante cantidad de asociaciones: las cofradías, que ya no eran las mismas que las coloniales, se trataba de un mundo asociativo denso y diverso que comprendía, entre otras, a las sociedades de beneficencia, los Círculos de Obreros Católicos, La liga social, la Unión Popular Católica Argentina, etc., cf. R. DI STÉFANO: "Orígenes del movimiento asociativo. De las cofradías coloniales al auge mutualista", en: MORENO y DI STÉFANO, *De las cofradías a las organizaciones de la sociedad civil. Historia de la iniciativa asociativa en Argentina 1776-1990*, Buenos Aires 2002, págs. 154-156.

5. R. DI STÉFANO – L. ZANATTA, *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista a finales del siglo XX*, Grijalbo Mondadori, Buenos Aires 2000, pág. 302 y R. DI STÉFANO, *El Púlpito y la Plaza. Clero, sociedad y política de la Monarquía Católica a la República Rosista*, Buenos Aires 2004, págs. 87-92.

do por algunos autores con el nombre de *Romanización*. El Concilio Vaticano I (1870) convocado por Pío IX, supuso un hito importante en el camino de la consolidación de la Iglesia en la Argentina, pues acudieron por primera vez cuarenta y ocho obispos americanos, entre los que figuraban cuatro de los cinco obispos de las diócesis argentinas⁶, quienes regresaron dispuestos a reactivar la vida eclesial de sus respectivas diócesis. El programa de acción contemplaba la mejora en la formación y aptitud del clero, la ampliación de la participación de los laicos, en especial en la educación y en la prensa, la cristianización de la cultura, la cuestión social y el diálogo con el mundo moderno⁷.

El Pontificado de León XIII continúa con la mirada puesta en América Latina y resuelve convocar el Primer Congreso Plenario Latinoamericano, al cual asistieron trece arzobispos y cuarenta obispos, de los cuales siete fueron argentinos.⁸ La Asamblea desarrolló las sesiones en los edificios del Colegio Pío Latino, y su objetivo fue unificar las directrices sobre disciplina eclesiástica en las diócesis latinoamericanas⁹. Una de las cuestiones que llama la atención es justamente la preocupación por afirmar la *romanidad* de la Iglesia. Los obispos argentinos acogieron sin reservas las disposiciones conciliares. De entre ellas nos detendremos, en particular, aquellas recogidas en el título VIII, referidas a la formación, vida y honestidad del clero. En este aspecto, los prelados dedicaron sus esfuerzos a la formación de un clero *romanizado*, que debía enfrentarse a las vicisitudes y problemas que planteaba un Estado liberal y una sociedad en vías de secularización.

El decreto 605 señala que “entre las muchas y gravísimas necesidades que angustian a la Iglesia de Dios en nuestras vastísimas comarcas, y deben preocupar los ánimos y estimular el celo, no solo de los pastores sino de los fieles, se cuenta sin duda alguna, la de proveer con suma diligencia la formación de los clérigos. Una triste experiencia nos enseña que cuando en la educación y formación del clero no se llega a la altura debida, poco se adelanta en la reforma de costumbres de los fieles [...]”.¹⁰ La necesidad de ejemplaridad en la vida de los clérigos, era

6. Buenos Aires, Salta, Paraná y Cuyo. No asistió Ramírez de Arellano, obispo de Córdoba, por encontrarse enfermo y anciano.

7. Cf. E. LUQUE ALCAIDE, “La restauración de la vida católica en América Latina en la segunda mitad del siglo XIX”, *Anuario de Historia de la Iglesia*, 12, Pamplona. 2003.

8. Mons. Uladislao Castellano (Arzobispo de Buenos Aires), y los siguientes obispos: Reginaldo Toro (Córdoba), Pablo Padilla (Tucumán), Rosendo de la Lastra (Paraná), Juan Agustín Boneo (Santa Fe), Mariano Antonio Espinosa (La Plata) y Matías Linares (Salta).

9. Cf. D. PICCARDO, y A. PAZOS, *Concilio Plenario de América Latina, Roma 1899*, Madrid 2002; N. DELLAFERRERA, “El Concilio Plenario Latinoamericano y los sínodos argentinos de principios del siglo XX”, en AADC 1 (1994) 87-140.

10. Cf. D. PICCARDO, y A. PAZOS, *Concilio Plenario...* pág. 143

considerada por el Concilio como prioritaria pues entendía que eran “el espejo de los seglares, que en ellos tienen fijos los ojos” (decreto 643). De estas palabras se deduce la centralidad que tendrá el clero en la reforma postconcilio Latinoamericano¹¹.

EL CLERO SECULAR COMO OBJETO DE ESTUDIO

Las transformaciones ideológicas de las sociedades del siglo XIX trajeron consigo una diferente comprensión de la naturaleza del clero y, por lo tanto, un cambio de ubicación dentro del orden social general. El deslizamiento de una sociedad de unanimidad religiosa hacia una sociedad más secularizada implicó la redefinición del lugar que debía ocupar la Iglesia, y por ende el clero, en el nuevo contexto social americano.

Los trabajos sobre el clero de fines del siglo XIX y primeras décadas del XX son escasos, pues la historia religiosa ha privilegiado el análisis del laicado –actor social que asume el protagonismo en el escenario eclesiástico del período–, desplazando el interés que había suscitado el estudio del clero durante el período anterior¹². La secularización trajo consigo la emergencia de movimientos

11. E. LUQUE ALCAIDE *Iglesia en América Latina (siglo XIX). Renovación y continuidad en tiempos de cambio*, Pamplona 2012.

12. Para América Latina se pueden consultar W. TAYLOR, “El camino de los curas y de los borbones hacia la modernidad” en Álvaro MATUTE, Evelia TREJO y Brian CONNAUGHTON (coords.), *Estado, Iglesia y sociedad en México. Siglo XIX*, México 1995, W. TAYLOR, *Ministros de lo Sagrado. Sacerdotes y feligreses en México en el siglo XVIII*, México 1999, vol. I; D. BRADING, *Una Iglesia asediada: el obispado de Michoacán, 1749- 1810*, México 1994, R. AGUIRRE SALVADOR. *Un clero en transición. Población clerical, cambio parroquial y política eclesiástica en el arzobispado de México, 1700-1749*, México 2012; E. HERNÁNDEZ GARCÍA *Incertidumbre política y opción por la patria en el norte peruano: la independencia y los miembros del clero (1812-1824)*, en *Hispania Sacra*, Vol 63, N° 128 (2011) 595-625; L. ENRÍQUEZ *De colonial a nacional: la carrera eclesiástica del clero secular chileno entre 1650 y 1810*, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, México 2006; L. ENRÍQUEZ, *El clero y la independencia de Chile*, Josep-Ignasi SARANYANA y Juan BOSCO AMORES CARREDANO (eds.), *Política y religión en la independencia de la América Hispana*, Biblioteca de Autores Cristianos - Universidad de Navarra, Madrid 2011, págs. 187-218; L. ENRÍQUEZ, *Los estudios del clero chileno: estado de la cuestión, análisis y nuevas perspectivas*, en *Anuario del Centro de Estudios Históricos “Profesor Carlos S. A. Segreti”*, N° 7, Córdoba 2007, págs. 273-291. L. ENRÍQUEZ y R. AGUIRRE (coord.), *La Iglesia Hispanoamericana de la colonia a la república*, Instituto de Investigaciones Sobre la Universidad y la Educación (IISUE), UNAM, Instituto de Historia, Pontificia Universidad Católica de Chile, México -Santiago de Chile 2008. Para la Argentina: R. DI STÉFANO, *El Púlpito y la Plaza. Clero, sociedad y política de la Monarquía Católica a la República Rosista*, Buenos Aires 2004; V. AYROLO. *Funcionarios de Dios y de la República. Clero y política en la experiencia de las autonomías provinciales*, Buenos Aires 2007. M.

anticlericales, lo que llevó a centrar los estudios del clero desde la óptica del anticlericalismo¹³.

En el caso argentino, el fenómeno de la secularización, durante las primeras décadas del siglo XIX, ha sido abordado, para Buenos Aires, por Roberto Di Stéfano, Jaime Peire y Nancy Calvo, entre otros¹⁴. Para el período de entre siglos (1870-1910), los historiadores dedicados a temas inmigratorios han recuperado la figura del cura y su función en las sociedades de destino.¹⁵ En forma paralela, se produce el fenómeno del fortalecimiento del clero —a través del aumento del número de sacerdotes y de la reorganización interna de la Iglesia—, y el afianzamiento del catolicismo como religión popular, alentado básicamente por el aluvión inmigratorio europeo¹⁶. Los estudios migratorios han aportado una mirada enriquecedora a los estudios sobre el clero. Si bien Álvarez Gila¹⁷ señala la carencia de una reflexión historiográfica profunda sobre las actividades que desarrolló la Iglesia en los diversos países americanos respecto de los inmigrantes durante los siglos XIX y XX, cada vez son más numerosos los trabajos que abor-

E. BARRAL, *De sotanas por la Pampa. Religión y sociedad en el Buenos Aires rural tardo-colonial*, Buenos Aires 2007; G. CARETTA, *Con el poder de las palabras y los hechos. El clero colonial de Salta entre 1770 y 1820*, en Sara MATA (comp.), *Persistencias y cambios: Salta y el Noroeste argentino, 1770-1840*, Rosario 1999; G. DURÁN, *El Presbítero Manuel Alberti (1763-1811). Párroco de San Nicolás de Bari y Vocal de la Primera Junta*, en *Los hombres de la Revolución* "Publicación de la Academia Nacional de la Historia, Buenos Aires 2010.

13. R. DI STÉFANO, *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Buenos Aires 2010; B. PELLISTRANDI, *Clericalismo y anticlericalismo en Francia. ¿Una denominación de origen?*, en Julio DE LA CUEVA MERINO y Feliciano MONTERO (eds.), *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid 2007, M. REVUELTA GONZÁLEZ, *El anticlericalismo español en el siglo XIX*, en Paul AUBERT y Jean Michel DESVOIS (eds.), *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, Casa de Velázquez, Madrid 2002.

14. R. DI STÉFANO y J. PEIRE, *De la sociedad barroca a la ilustrada: aspectos económicos del proceso de secularización en el Río de la Plata*, en *Andes. Antropología e Historia*, n° 15, Salta 2004; N. CLAVO, *Los unos y los otros. Católicos, herejes, protestantes y extranjeros. Los alcances de la tolerancia religiosa en las primeras décadas del s. XIX*, en *Anuario IHES* 21, Tandil 2006; R. DI STÉFANO, *Por una historia de la secularización y de la laicidad en la Argentina*, *Quinto Sol* 15, n° 1, La Pampa 2011.

15. F. DEVOTO, *Catolicismo y anticlericalismo en un barrio italiano de Buenos Aires (La Boca) en la segunda mitad del siglo XIX*, en *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 14 (1990) 183.

16. D. SANTAMARÍA, *Iglesia e inmigración en la Argentina moderna*, en *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 14 (1990) 140.

17. O. ÁLVAREZ GILA, *Relación entre clero e inmigración vasca en Argentina, razones y formas*, en *Hispania Sacra*, 50 (1998); O. ÁLVAREZ GILA, *La emigración del clero secular europeo a Hispanoamérica (siglos XIX y XX), causas y reacciones*, en *Hispania Sacra* 53 (2001) 559-576; O. ÁLVAREZ GILA, *La participación del clero europeo en la atención parroquial en la Argentina (1835-1960): el ejemplo vasco*, en *Archivum* XIX (2000) 385-403.

dan la Iglesia, concretamente el clero, y la inmigración en la Argentina, enfoque que, hasta hace relativamente poco tiempo no había despertado el interés en los estudios históricos, ni el de los cultivadores de la historia religiosa¹⁸. En líneas generales, los trabajos han priorizado la acción del clero regular y las congregaciones religiosas¹⁹, dejando en un segundo plano al clero secular²⁰, quizá por ser éste más autónomo y por tanto, presentar su estudio una dificultad mayor que el del clero regular. El asociacionismo religioso²¹ y la religiosidad popular han sido algunos de los temas preferidos. El clero, si bien está presente, no es el objeto central de estudio. Las congregaciones religiosas que despertaron mayor interés fueron aquellas encargadas de la atención del inmigrante (salesianos, scalabrinianos, etc).

Queda también por abordar, entre otras cuestiones, el impacto de la inmigración clerical en la constitución social de los cuadros dirigentes, en los órganos de gobierno diocesano y en el espacio misional y de campaña.

Cabe agregar que la mayoría de los estudios sobre la Iglesia, el clero y la inmigración en la Argentina se centran en la región pampeano-bonaerense y

18. M. CEVA, *La Acción Pastoral de los inmigrantes*, en *Todo es Historia* 401 (2000), A. PAZOS, *América Latina y el Caribe hacia 1898 según la diplomacia Vaticana*, en *Hispania Sacra* 49 (1997).

19. N. T. AUZA, *La Iglesia argentina y la evangelización de la inmigración*, en *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 14 (1990); A. BERNASCONI, *De Pergamino a la Boca en veinte años: los scalabrinianos y la asistencia a los inmigrantes italianos, 1940-1961*, en *X Jornadas Interscholas/Departamentos de Historia*, Rosario 20-23 de septiembre 2005; I. FRESIA, *Religión, educación y vida cotidiana en Rodeo del Medio, siglo XX. Contribución a una historia social de los salesianos de don Bosco en la campaña mendocina*, Buenos Aires 2005. G. DURÁN, *En los toldos de Catriel y Railef. La obra misionera del Padre Jorge M. Salvaire en Azul y Bragado (1874-1876)*, en *EDUCA, Serie ensayos y estudios* 6 (2002); G. DURÁN, *El Padre Jorge María Salvaire y la familia Lazos de Villanueva. Un episodio de cautivos en Leubucó y Salinas Grandes. En los orígenes de la Basílica de Luján (1866-1875)*, en *Colección teología estudios y documentos* 15 (1998); G. DURÁN *De la Frontera a la Villa de Luján. El gran Capellán de la Virgen. P. Jorge María Salvaire*, CM (1876-1889). Buenos Aires, 2008; M. CEVA, *Los mediadores religiosos en la inmigración de obreros friulanos a Villa Flandria*, en *Studi Emigrazione* XLII (2006) 611 – 625; M. CEVA, *El clero frente al proceso migratorio. La acción pastoral y los inmigrantes*, en *Todo es Historia* (2000) 22 - 3.

20. E. STOFFEL, *El clero secular nacional. Ámbitos de reclutamiento y nacionalización. Estudio de las vocaciones sacerdotales ingresadas en Santa Fe hasta 1930*, en N. T. AUZA y L. FAVERO (coords.), *Iglesia e inmigración en la Argentina*, CEMLA, Buenos Aires 1994, A. PAZOS, *América Latina y el Caribe...*; O. ÁLVAREZ GILA, *Relación entre clero e inmigración vasca en Argentina...*

21. Uno de los trabajos pioneros sobre el tema es G. ROSOLI, *L'asociacionismo cattolico degli emigrati italiani in America tra 800 e '900*, en F. DEVOTO y E. MÍGUEZ (comps.), *Asociacionismo, trabajo e identidad étnica. Los italianos en América en una perspectiva comparada*, CEMLA-CSR-IEHS, Buenos Aires 1992.

santafecina. Para el caso de Córdoba, no contamos con dichos estudios. En este sentido, el fenómeno de la inserción del clero inmigrante en la diócesis de Córdoba adquiere características peculiares, no siempre coincidentes con la realidad bonaerense o santafesina.

Fernando Devoto²² señala la evolución experimentada por el abordaje de esta temática. En la década de 1960, –dice– los científicos sociales recuperaban la imagen, bastante difundida en los ambientes eclesiásticos contemporáneos a la inmigración de masas, de que “en América se perdía la fe”. Los nuevos enfoques de los estudios sobre la inmigración ponen su énfasis en las continuidades de la experiencia migratoria, entre el antes y el después, en el interés por las redes de sociabilidad y en la preocupación por recuperar la dimensión de lo cotidiano. Estos abordajes han hecho emerger una nueva imagen que rescata la figura del clero inmigrante a partir de la lógica y de la significación de esas experiencias singulares. En este sentido el trabajo que aquí se presenta pone en tensión el preconceito de que el clero inmigrante “era malo”. Como diría Jaques Revel “esas migajas de experiencias, dan acceso a lógicas sociales y simbólicas” que permiten la reconstrucción de la totalidad desde cada una de sus partes²³.

En este contexto historiográfico, se puede comprender la complejidad del fenómeno de inmigración clerical desde una perspectiva regional que permita, al menos, matizar algunas miradas generalizadoras que han pasado por alto las especificidades propias de cada espacio en particular. Suele afirmarse que “el clero inmigratorio agudizó los problemas que ya tenía el clero criollo”²⁴. Esta aseveración parte del supuesto de concebir un clero nativo con profundas deficiencias en el orden disciplinar, moral y espiritual. Si bien esta realidad podría ser ajustada para el espacio pampeano bonaerense y santafecino, en Córdoba el clero nativo, a la llegada del clero inmigrante ya había sido reformado y era, en general, bastante idóneo²⁵.

El período abordado contempla la gestión de los Obispos Manuel Eduardo Álvarez (1875-1878), Fray Mamerto Esquiú OFM, (1881-1883), Fray Juan Capistrano Tissera OFM, (1884-1885), Fray Reginaldo Toro OP (1888-1904), Fray

22. F. DEVOTO, *Catolicismo y anticlericalismo...* pág. 186

23. J. REVEL, *Présentation*, en *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, EHESS-Gallimard-Seuil, Paris 1996.

24. R. DI STEFANO - L. ZANATA, *Historia...* pág. 321; N. T. AUZA, *La Iglesia argentina y la evangelización de la inmigración*, en *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 14 (abril 1990) 107; M. CEVA, *La Acción Pastoral de los inmigrantes*, en *Todo es Historia* 401 (2000) 23.

25. Cabe recordar que el Seminario de Córdoba, Nuestra Sra. de Loreto fue clausurado en 1838, durante el gobierno federal del Gobernador Quebracho López, y volvió a abrir sus puertas en el año 1853. Contaba en 1877 con casi dos generaciones de sacerdotes formados en dicha institución.

Zenón Bustos y Ferreyra OFM (1905-1925). Estos cincuenta años marcaron la estructuración, organización, y consolidación eclesiástica diocesana. La Iglesia que emerge al final de período es una institución reformada, con un nuevo perfil institucional, vinculado a un clero formado acorde a las directivas romanas; una feligresía en aumento que le permitió consolidar su base social y fortalecer su presencia en el seno de la sociedad civil.

Para trabajar las políticas eclesiásticas referidas a la inmigración clerical, hemos consultado, la documentación del Archivo del Arzobispado de Córdoba, referida preferentemente a los libros de licencias, títulos y registros del clero, hemos utilizado fuentes Vaticanas²⁶ y la revista la *Civiltà Cattolica*, entre los años 1870-1914, un total de 155 ejemplares. Se trata de una revista de los Jesuitas en Roma, que salió a la luz en 1850. En 1866, Pío IX estableció que la revista estuviera destinada a defender “con todas las fuerzas e incesantemente la religión católica con su doctrina y sus derechos”²⁷. Si bien no es un órgano oficial del Vaticano, ha mantenido y mantiene una estrecha relación con la Santa Sede. Con motivo del cumplimiento de sus 150 años, Juan Pablo II señaló que *La Civiltà Cattolica* “institucionalmente ha estado siempre al servicio del Papa y de la Sede apostólica”²⁸. Por lo tanto, consideramos esta fuente como una voz autorizada del papado.

LA PROVINCIA DE CÓRDOBA Y EL PROCESO INMIGRATORIO

El territorio de la provincia de Córdoba integraba eclesiásticamente el Obispado de Córdoba, circunscripción que comprendía también la Provincia de La Rioja. Se trataba de una vastísima región con características geográficas, demográficas y sociales diversas. Hacia mediados del siglo XIX, abarcaba un terri-

26. En los Archivos Secretos Vaticanos tuvimos acceso al Archivo de la Nunciatura en la Argentina, concerniente a las gestiones de los Nuncios Antonio Sabatucci (1900-1906), Aquiles Locatelli (1907-1916) y Vassallo di Torregrosa (1916-1922). Relevamos la documentación relativa a informes sobre la Diócesis de Córdoba y la que existe acerca del clero secular, tanto criollo como inmigrante, contenida en los libros 9, 10, 11, 47 y 75, referidos a los sacerdotes extranjeros en la Argentina, la emigración del clero, la conducta, admisión y relación con el clero secular diocesano. Del libro 62, relativo a las internunciaturas, se consultaron las visitas *ad limina* de los Obispos Fray Reginaldo Toro (1889) y Zenón Bustos (1906-1913), completándolas con la relación secreta de la Visita *ad limina* y la *Relatio de Statu Dioecesis Cordoubensis*, en *República Argentina 1913*, contenidas en el libro 74 sobre las Congregaciones Romanas y en las *Relationes dioecesis* n° 260. Finalmente se consultó el *Archivo de la Sagrada Congregación de los Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios*, el fondo concerniente a la Argentina correspondiente a los años 1881, 1884-1885 y 1887-1889.

27. Pío IX, Breve *Gravissimum supremi*, del 12/02/1866.

28. *L'Osservatore Romano*, edición en lengua española, 2/05/1982, pág. 8.

torio considerablemente menor que el actual y sólo una parte se hallaba efectivamente ocupado. Silvia Romano señala que en 1850 la superficie de la provincia se estimaba en 8.000 leguas cuadradas. Al noroeste, limitaba con las provincias de La Rioja y Catamarca, donde se extendía el vasto y despoblado desierto de las Salinas, con una extensión de 20.000 kilómetros cuadrados. Hasta 1879, la población se concentró en el centro y oeste provincial, ya que una amplia zona del sur y del sudeste era tierra de frontera y sufría las invasiones y malones de las tribus indígenas. La línea de frontera que unía antiguos fortines, hacia el este delimitaba una franja amplia que separaba a Córdoba de Santa Fe, provincias que se comunicaban por el antiguo camino de postas. Hacia el sur, el río Quinto se constituía como una frontera natural. La frontera quedará definitivamente instaurada cuando Buenos Aires lidere el rumbo político y económico del país.

Mapa 1
Departamentos de la provincia de Córdoba en 1877, línea de Fortines



Fuente: Elaboración propia en base al Mapa de la Provincia de Córdoba de 1871, Departamento Topográfico de la Provincia de Córdoba.

Cuando la frontera sur de Córdoba quedó libre, comenzaron a formarse estancias de grandes dimensiones. Estas tierras fueron adjudicadas a capitalistas extranjeros, compañías de tierras, militares que participaron en la frontera y hombres del poder, tanto cordobeses como porteños. Los compradores de tierras en Córdoba pertenecían a la elite dirigente de la provincia y de la ciudad. Eran ex gobernadores, ministros, funcionarios judiciales, altos funcionarios de la administración, políticos del partido gobernante, miembros de la legislatura y militares²⁹.

A partir de 1870, los departamentos del centro, este y sur provincial estuvieron fuertemente sometidos a las políticas de colonización, destinadas a poblar y hacer productiva “la pampa gringa cordobesa”. Los centros de población de estas llanuras se desarrollaron conforme se extendía la vía férrea, fuera de algunas excepciones representadas por villas o fortines de antaño (Bell Ville, Río Cuarto, Villa Concepción del Tío). El anuario estadístico provincial califica a la colonización que se desarrolló en Córdoba como la efectuada por la segunda generación de colonos, o sea, argentinos, hijos de inmigrantes, “son hijos de los primeros colonos llegados al país, nacidos en su mayor parte en la provincia de Santa Fe y que luego han construido su hogar en ésta”³⁰. El vasto fenómeno de colonización agraria alteró profundamente la estructura económica y social, así como la fisonomía social de la provincia. Al lado de la Córdoba artesanal, radicalmente ganadera, criolla, tradicionalista, centrada en su antigua capital y en las poblaciones históricas del oeste y el norte, se erigió la colonización de una nueva sociedad, fundada en la inmigración extranjera, el desarrollo de la economía agraria y la producción para la exportación ultramarina. Al cabo de cuatro décadas, Córdoba se convertía en una de las provincias agrícolas más importantes del país. Los nuevos valores políticos, una nueva y desconocida ética del trabajo, una psicología y una cultura desarraigada de lo nacional, acompañaron este fenómeno que constituyó, como señala James Scobie y lo reafirma Ezequiel Gallo, una verdadera “revolución política”³¹.

EL OBISPADO DE CÓRDOBA

La diócesis de Córdoba es la más antigua de la Argentina. Desde su fundación en el año 1570, formaba parte del obispado de Córdoba del Tucumán, un

29. E. ROJAS DE VILLAFañE, *La economía de Córdoba en el siglo XIX: su relación con el tiempo presente: la misión histórica de Córdoba*, Córdoba 1976, pág.112

30. *Anuario Estadístico de la Provincia de Córdoba*, Publicación Oficial, Córdoba 1901. Introducción.

31. J. SCOBIE, *La Revolución de las Pampas. Historia social del trigo argentino 1860-1910*, Solar Hachette, Buenos Aires 1968; E. GALLO, *La pampa gringa*, Buenos Aires 2004.

extenso territorio que abarcaba las actuales provincias de Córdoba, Tucumán, Salta y La Rioja. En 1806, el gobernador intendente de Córdoba, Marqués Rafael de Sobremonte, pidió al Rey Carlos IV la modificación del trazado de la diócesis. La jurisdicción eclesiástica no coincidía con la civil, ya que las provincias de Cuyo pertenecían, en lo civil, a la gobernación intendencia de Córdoba y, en lo eclesiástico, al obispado de Chile. En 1806, el Rey dio curso al pedido y, mediante la bula del 11 de marzo del mismo año, el Papa Pío VII desmembró el territorio de Salta y Tucumán, creando un nuevo obispado e incorporando a la diócesis de Córdoba las jurisdicciones de San Juan, San Luis y Mendoza. Esta composición territorial duró hasta 1834, año en el que se separan los territorios cuyanos, para conformar una nueva diócesis denominada San Juan de Cuyo. A partir de esta fecha, y durante un siglo, la diócesis de Córdoba estuvo compuesta por la provincia del mismo nombre y la de La Rioja³².

En 1883, la diócesis contaba con 28 parroquias en la provincia de Córdoba y 9 en La Rioja donde, con la excepción de dos –que tenían cura propio (Catedral y el Pilar)–, todas estaban provistas de curas interinos. El informe señala que “siendo tan diminuto el clero secular del país” era difícil encontrar sacerdotes medianamente idóneos para proveer los curatos incongruos de La Rioja³³. En 1892, sumaban 31 las parroquias de Córdoba. Mons. Reginaldo Toro señalaba que la falta de clero le impedía proveer a cada párroco de un teniente cura. Las parroquias eran muy extensas y un solo cura no alcanzaba a satisfacer las necesidades espirituales de su feligresía, razón por la cual el Obispo no encontraba más alternativa que limitar el servicio de los curatos a un solo sacerdote³⁴. En 1908, la extensión de la diócesis, contando ambas provincias era de 263.798 Km² y sus habitantes se aproximaban a 750.000, contaba con 56 curatos, 9 en la Rioja y 49 en Córdoba³⁵.

En la región del este y sur cordobés,³⁶ las parroquias aumentaron progresivamente a medida que centros urbanos y colonias se poblaban de inmigrantes. De los antiguos curatos de San Justo, Bell Ville, Villa Nueva y Villa María y Río Cuarto, únicos existentes en esa zona se erigieron, entre 1885 y 1925, veinti-

32. V. AYROLO, *Funcionarios...* pág. 23

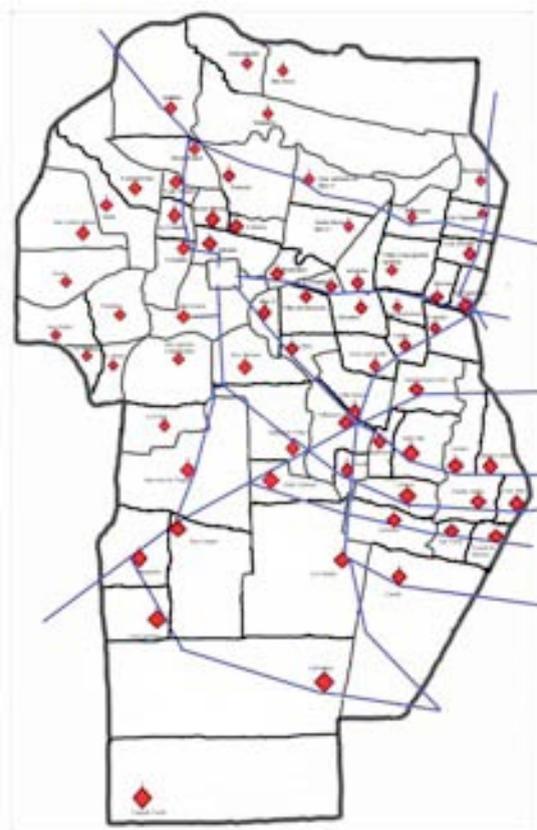
33. AAC, Copiador de cartas Secretaría del Obispado 1882-1902, f. 39 y ss. *Informe sobre la diócesis 1883. Provisión de Curatos.*

34. AAC, Libro 39 autos 1876-1905, Visita *ad limina* 1892, f. 153.

35. AAC, Visita *ad limina* de 1908, f. 28-64.

36. Compuesta por los departamentos de San Justo, Unión, Marcos Juárez, Juárez Celman, Tercero Abajo, Río Cuarto y Gral. Roca.

Mapa 3
Parroquias 1927



Elaboración propia en base a los mapas de Paz Soldán (1887) y de Río y Achával (1904) y del Departamento Cartográfico de la Provincia de Córdoba (1924).

Gral. Roca⁴². El obispo no contaba con clero suficiente para la atención de dichas colonias, ya que “distribuidos en los puestos más urgentes por su importancia en población, todavía quedaban muchos privados de atención”⁴³, por lo que resultaba inevitable el recurso al clero extranjero.

Por el libro de registros del clero secular y los informes de las visitas *ad limina*, sabemos que el clero secular diocesano⁴⁴ en actividad estaba compuesto,

42. Cañada Verde

43. AAC, *Pastorales 1900-1925*, Auto episcopal sobre el seminario diocesano

44. Comprendía las provincias de Córdoba y La Rioja

en 1905, por 114 individuos; en 1910, por 117, y en 1925, por 129. Para una población de 750.000 habitantes, en 1908, significaba un sacerdote cada 6.400 hab. Aproximadamente⁴⁵.

La necesidad de clero, la dificultad de hallar sacerdotes aptos para el ejercicio del ministerio, las injerencias de los gobiernos nacional y provincial alegando derechos del patronato en la designación del clero y la exigua renta que tenían los curatos en relación al trabajo que exigían, generalizó la práctica de proveer los curatos sin recurrir a concursos, tal como lo establecía el Concilio de Trento⁴⁶. Las disposiciones del Concilio obligaban a todos los candidatos a probar sus aptitudes para el desempeño del cargo por medio de un examen⁴⁷. El Obispo Toro señalaba en el informe de su vista *ad limina* en el año 1892, que “de conformidad a la costumbre que hemos encontrado vigente en la diócesis, haremos los nombramientos de Párrocos en forma interina, amovibles *ad nutum*”. Rara vez se otorgaba el título de cura propietario y, por lo tanto, quienes estuvieron al frente de los curatos recibieron el título de vicarios interinos y excusadores. Esto significaba que la mayoría de las parroquias eran provistas directamente por el prelado, lo que garantizaba cierta movilidad y la posibilidad de remover más fácilmente del cargo.

El clero cordobés es presentado en los informes elevados a Roma, comparativamente mejor y más idóneo que el común del clero nacional. El Obispo Toro, en 1892, señalaba que los párrocos cumplían con su deber, llevaban los registros parroquiales, vivían los deberes de residencia, procuraban cumplir con la predicación, promover misiones y realizar funciones solemnes. A su vez, puntualizaba que aquellos párrocos no cumplían con sus deberes, a pesar de las reiteradas “amonestaciones” del diocesano, se los y que “los habríamos removido de sus oficios si contáramos con personas idóneas para reemplazarlos, pero desgraciadamente no las tenemos”⁴⁸.

45. Para otros espacios americanos Cf. D. PICCARDO, y A. PAZOS, *Concilio Plenario...* En Nicaragua había, en 1899, 100 sacerdotes para 1.300.000 habitantes, o sea 1 sacerdote cada 13.000 habitantes (pág. 30); J. LYNCH, *La Iglesia católica en América latina 1830-1930*, señala para México 3.576 sacerdotes para 12,6 millones de habitantes en 1895, o sea un sacerdote cada 3.500 habitantes (pág. 70); I. TELESKA, *Pueblo, curas y Vaticano...* advierte que Paraguay tenía en 1899, 64 sacerdotes para 635.571 habitantes, es decir uno cada 11.700 habitantes.

46. AAC, Copiador de cartas Secretaria del Obispado 1882-1902, f. 39 y ss, *Informe de sobre la diócesis 1883, Provisión de Curatos*.

47. Los concursos de méritos eran exámenes abiertos a los clérigos que deseaban obtener un beneficio. Trento los estableció como forma de probar la idoneidad intelectual y moral de los futuros párrocos. En consecuencia los concurso eran tanto una forma de proveer parroquias como de comprobar la capacidad y valía de los aspirantes (cf. M. RIEGO “Los concursos de Parroquia en la archidiócesis de Sevilla 1611-1926”, *Caja Sur*, Sevilla, 1999, pág.17)

48. AAC, Libro 39, f. 153.

El Obispo Zenón Bustos, en 1913, informaba que el clero de la diócesis era «*probis et honestis*». El Cardenal Secretario de la Sagrada Congregación del Concilio, en su informe sobre la visita de los obispos argentinos a Roma en el año mencionado, señalaba que el clero argentino era muy poco respetado, tenía poco ascendiente, salvo raras excepciones, y era escaso⁴⁹. Al referirse específicamente a Córdoba, señalaba que tenía “bastante clero del país”, y que era “bastante bueno”⁵⁰. Sin embargo, la probidad y la honestidad del clero no eran suficientes para dar respuestas adecuadas a las necesidades espirituales de una diócesis cuya población crecía a ritmos acelerados. Era necesario contar con refuerzos de clero extranjero.

LAS POLÍTICAS DE LA SANTA SEDE DESTINADAS AL CONTROL DEL CLERO EMIGRANTE

Durante el último tercio del siglo XIX, la emigración del clero fue escasamente planificada y controlada, en el orden local las políticas de incorporación de clero foráneo fueron bastante erráticas, lo que facilitó el desplazamiento de curas sin demasiada supervisión por parte de las autoridades eclesiásticas. Muchos de los sacerdotes seculares que arribaron a la diócesis traían licencias “ilimitadas”, cuyo destino era Sud América⁵¹. Se trataba de permisos suficientemente imprecisos que habilitaban al clero a desplazarse en busca de una mejor colocación. Para admitir a un sacerdote de otra diócesis sólo bastaba la presentación de las licencias del propio ordinario y la admisión por parte del prelado de la diócesis de destino⁵².

Hacia comienzos del siglo XX, esta práctica cambia y la emigración de clérigos europeos será cada vez más controlada por la Santa Sede y los obispos locales. El decreto de la Congregación del Concilio, del 6 de octubre de 1909, publicado por la *Civiltà Cattolica* en la sección *Cronaca Contemporanea*⁵³, se-

49. ASV, *Nunziatura Argentina*, libro 62. Visita *ad limina* de los Obispos Argentinos. Observaciones y recomendaciones del Cardenal Le Loi, Secretario de la S.C Consistorial, 27 de marzo de 1913, f. 104.

50. AAC, Archivos Secretos Vaticanos (en adelante A.S.V), *Nunziatura Argentina*, libro 62, f. 114.

51. Cf. AAC, Libro 25, *Registro de sacerdotes extra-diocesanos*. Entre 1874 y 1899, los que arribaron a la diócesis de Córdoba, lo hicieron con licencias ilimitadas con destino a Sud América, Buenos Aires o sin especificar.

52. AAC, Legajo 47, Morteros, 08/06/1905.

53. *La Civiltà Cattolica* 4 (1909) 235-242.

ñala, en su punto A, que el Papa había vuelto a publicar un decreto de la Sagrada Congregación del Concilio de noviembre de 1903, ligeramente modificado. En él se establece que se prohíbe a todos los obispos y otros ordinarios de Italia conceder, a los sacerdotes propios, las letras para emigrar de Italia a América. “Sólo se podrán hacer excepciones a la ley general, con aquellos sacerdotes maduros en edad y experiencia, instruidos y bien ejercitados en el ministerio, y que dan confianza de mantener, incluso en las lejanas regiones de América, inmaculada la dignidad del carácter sacerdotal”. Especifica, en esos casos, el obispo americano debía aceptarlo en su jurisdicción y comprometerse a darle un oficio eclesiástico. Realizada esta práctica, se debía informar a la Sagrada Congregación del Concilio. Y tras el consentimiento de ésta, el obispo italiano recién podía dar sus letras dimisoriales, comunicando, al mismo tiempo en carta reservada al obispo americano, las notas personales del sacerdote emigrante, para evitar la sustitución de personas. El sacerdote emigrado seguía estando incorporado a la diócesis por la que obtuvo dichas letras y no podía pasar a otra sin un nuevo permiso de la Congregación del Concilio. Si la emigración no era definitiva, sino que implicaba una residencia temporal en América, el obispo propio podía conceder una licencia por seis meses, sin recurrir a la Santa Sede.

En 1913, Pío X creó en el seno de la Congregación Consistorial la primera oficina de la curia romana para la emigración. El Vaticano comenzó a exigir una serie de requisitos para el traslado a América, entre los que se encontraban la autorización del obispo propio, un certificado de buena conducta, el rescripto pontificio y la admisión en la diócesis de destino⁵⁴. En 1914, se fundó en Roma el *Pontificio Collegio per la Emigracione italiana*, que se orientaba a los emigrantes italianos en América⁵⁵. A su vez, el nuevo Código de Derecho Canónico de 1917 regulaba la disciplina del clero y normalizaba la adscripción de los clérigos a las diócesis, prohibiendo la existencia de clero vago⁵⁶.

54. El decreto de la Congregación Consistorial del 25 de marzo de 1914 establecía, en su artículo primero, que ningún sacerdote podía emigrar sin tener un certificado de buena conducta. Quienes obtuvieran dicho certificado debían tener la promesa de recibir algún oficio eclesiástico en el lugar de destino. Por su parte, los obispos no debían recibir ningún sacerdote sin antes asegurarse que se trataba de un sacerdote digno. Los obispos del sacerdote emigrante debían comprobar que dicho sacerdote pertenecía a su diócesis por un título canónico, que por sus cualidades podía ser recomendado. Dadas estas condiciones, restaba poseer el documento escrito del obispo americano, prometiendo recibir y dar colocación al clérigo que emigraba, cf. *La Civiltà Cattolica* 56/II (1914) 366-369.

55. M. CEVA, La Acción Pastoral de los inmigrantes, en *Todo es Historia* 401 (2000) 24.

56. Cf. cánones 111 y 112 del CIC17.

El clero que arribó a la diócesis de Córdoba en la primera década del siglo XX, lo hizo, en general, con licencias limitadas a seis meses, que podían ser renovadas por un año, dos, tres o cinco⁵⁷.

El itinerario habitual que recorría el clero extranjero antes de lograr la inserción en la diócesis, era el siguiente: al arribar, se le otorgaban licencias temporarias por tres o seis meses, que luego, si el clérigo reunía las condiciones necesarias para el ejercicio del ministerio, eran renovadas, generalmente, por un año, o dos. Luego de cinco años, podían concederse las licencias por tiempo indeterminado. Durante los primeros meses, el sacerdote era destinado como ayudante de algún curato y luego se lo enviaba a aquellos curatos no apetecidos por el clero nativo. Con frecuencia, se concedían las licencias, pero no siempre se le otorgaba el nombramiento respectivo. Esta reticencia de los obispos a otorgar títulos, generó reiterados reclamos por parte de capellanes y curas. A modo de ejemplo, Pedro Alberti reclamaba el título de cura párroco, pues llevaba dieciocho meses de residencia en el curato y a cargo de la parroquia de Cruz Alta⁵⁸. Acceder al título significaba el aval de la autoridad diocesana y un documento depreciado valor a la hora de ofrecer los servicios en otras jurisdicciones. Título y acreditación de buena conducta fueron los documentos más reclamados por los curas inmigrantes⁵⁹. El capellán de Leones, Domingo Losmo solicita un documento en el cual se acredite “mi conducta bajo esta diócesis, pues si llego a volver a Génova, este documento será el regalo más poderoso que podré presentar a mi Obispo de origen”⁶⁰. Pese a los reclamos, fueron escasos los certificados que se expidieron. En el libro de licencias, figuran sólo nueve, otorgados entre 1890 y 1914⁶¹.

La reserva de la jerarquía para incorporar clero inmigrante se manifestó en la reticencia a nombrar, en carácter de cura párroco, a *clero extraño*. Zenón Bustos en el auto del 6 de mayo de 1906 lo expresa claramente:

“resolvemos *que los interinatos sean servidos exclusivamente por los sacerdotes de la diócesis*. [...] Los sacerdotes de extraña diócesis cuya piedad y celo los haga acreedores de nuestra confianza, podrán ocupar sus ratos en calidad de excusado-

57. Cf. AAC, Libro 25, *Registro de sacerdotes extra-diocesanos*.

58. AAC, Leg.50, Cruz Alta, 1898 sin foliar.

59. AAC, *Parroquias*: Porteña, 22/12/05. El capellán de Porteña ruega “encarecidamente que me mande el certificado de buena o mala conducta... Creo con toda consecuencia, le será más fácil expedirme un certificado de buena conducta.”

60. AAC, *Parroquias*: Leones, f. 101, 13/5/1902.

61. AAC, *Libro de licencias*, folios 107, 239, 339, 351,353, 355, 356, 362.

res, que son completamente amovibles, y por su buen porte hubieren de permanecer más de un año, sus títulos serán renovados el 1° de enero de cada año”⁶².

También se observa la misma reticencia en la restricción en conceder incardinaciones, incluso a sacerdotes que llevaban muchos años en la diócesis. Algunos curas *eran considerados como de la diócesis*⁶³, aunque, por derecho, siguieran perteneciendo a su diócesis de origen.

Juan Pignolo, italiano, llegado a Córdoba en 1878, proveniente de Turín, le escribía al Obispo en 1908 solicitando su incardinación:

“[...] me permito esponerle con el debido respeto que vivo en esta república hace más de 30 años y 24 en esta diócesis. Que además hace muchos años que disfruto de la ciudadanía argentina: así que como ciudadano pertenezco de lleno a esta Nación. No así en el orden eclesiástico, que a pesar de tantos años no estoy incorporado, es decir, incardinado, a este obispado, lo que presenta una anomalía: ciudadano en lo civil y extranjero en lo eclesiástico”⁶⁴.

El diario “La Voz del Interior” publicó en 1915 un artículo con motivo del 47° Aniversario de la ordenación sacerdotal de Pignolo. Antes de llegar a Córdoba, fundó en Buenos Aires la Sociedad Juventud Católica (1881). Allí prestó servicios de enseñanza de latín, castellano, italiano, francés, retórica y filosofía. Militó largos años en las filas del partido radical. Fue dos veces capellán de hospitales y cinco, ayudante de cura y cura suplente. Finalmente, en 1883, fue nombrado cura y vicario de Río Seco, cargo que desempeñó tan sólo un año y medio. Fue escritor y editor del almanaque social argentino, publicación que salía anualmente. Falleció en 1926 a los 82 años de edad⁶⁵. Por su perfil, podemos decir que fue un cura instruido, pero, sin embargo, no logró incorporarse, formal y jurídicamente, al clero de la diócesis. Pignolo, no fue una excepción, en este sentido.

A Modesto Cobejauns, sacerdote de Lérida (España), se le concedió la excardinación de su diócesis de origen, mas no fue incardinado en la diócesis de Córdoba, ya que, como afirma el decreto del obispo, no existía “una grave necesidad de recibirlo en tal carácter pues puede ofrecer los servicios con la debida licencia temporal o perpetua de su prelado ordinario sin estar incardinado”⁶⁶.

62. AAC, Legajo 2, Cabildo Eclesiástico de Córdoba, T. II, f. 333.

63. AAC, Libro 24, Registro de sacerdotes seculares 1905-1909, f. 15. Es el caso, por ejemplo, de Eleuterio Mercado, sacerdote de la diócesis de San Juan de Cuyo, pero *considerado de la diócesis de Córdoba*.

64. AAC, Legajo 42, Notas al obispo, febrero de 1908.

65. BEDC, vol. 3, N° 7, julio de 1926.

66. AAC, Fondo Zenón Bustos, Autos y decretos, 1905-1919, f. 1671.

Luis Abriola, sacerdote italiano, llega a la diócesis en septiembre de 1874 y se le conceden licencias para celebrar por treinta días. Dos años después, en noviembre de 1876 se lo nombra cura y vicario interino de Chalacea, un curato lindero a la frontera con el indio, al noreste de la provincia, donde permanece 18 años, pasados los cuales, en 1894 se lo destina a San Francisco como cura y vicario. Tres años más tarde, en agosto de 1899, es enviado a Cruz Alta, donde fallece en el año 1903, sin haber sido incardinado en la diócesis⁶⁷.

Félix Matthío, Italiano, ingresa a la diócesis en agosto de 1892, proveniente de Roma, del Seminario de los Apóstoles San Pedro y San Pablo, solicitado por el Obispo Toro con la recomendación del Cardenal Rampolla. Se le conceden licencias y se le otorgan facultades generales y extraordinarias por dos años, pasados los cuales se le prorrogan por dos años más. En 1912 se le prorrogan las licencias a voluntad del obispo⁶⁸. De 1892 a 1898 sirve como cura en La Rioja, en los curatos de Chilecito y Famatina. A fines de 1898 es enviado como cura a Colonia Caroya, en 1905 pasa al curato de San Vicente, en la zona rural de la ciudad de Córdoba. Finalmente, en 1913 recibe el nombramiento de capellán de las Esclavas de Deán Funes, población donde fallece en marzo de 1923, sin haber sido incardinado en la diócesis⁶⁹. Estas mediadas están en concordancia con los cánones 116 y 117 del código.

Por último, aquellos clérigos que no respondieran al perfil deseado por el diocesano, fueron separados de su cargo, en la visita *ad limina* del año 1908.

El obispo Bustos señala claramente que:

“La parte del clero extranjero que hemos hallado incorporado al nuestro, a nuestra llegada lo hemos separado en casi su totalidad, salvando las pocas excepciones honrosas, por alejar de nuestros fieles los ejemplos incorrectos que les ofrecían en varias formas. Empleando medidas no menos caritativas que eficaces los hemos devuelto a sus respectivos prelados, aunque a muchos de ellos, después que habían impreso hondas huellas de perturbación moral”⁷⁰.

67. ACC, libro de títulos (1859-1904), f.62; Libro de Licencias Ministeriales (1859-1932), f. 86; Cajas *Parroquias*: Chalcea- Obispo Trejo f. 71 y ss. Legajo 49: San Francisco; Legajo 50: Cruz Alta

68. AAC, *Libro de Licencias Ministeriales* (1859-1932) f. 253, 254, 267, 349

69. AAC, Libro de títulos (1859-1904), f. 97,105,106,115; libro de títulos (1905-1927), f. 16 y 23

70. AAC, Libro 71, f. 58 informe *Visita ad Limina*, fechado el 6/08/1908

CANTIDAD Y TIEMPO DE PERMANENCIA

Responder a la pregunta sobre cuántos y quiénes fueron los individuos que conformaron el clero inmigrante destinado al servicio de las parroquias, no fue tarea sencilla. Los Obispos Álvarez, Esquiú y Tissera gobernaron la diócesis por un período de dos a tres años cada uno, un lapso demasiado breve como para organizar administrativamente el obispado. Reginaldo Toro estuvo al frente de la diócesis por doce años, pero tampoco dejó ningún registro de estos clérigos. En 1905, Zenón Bustos, al asumir el gobierno del obispado, llevó a cabo un ordenamiento administrativo, que incluyó el registro del clero secular extranjero. Estos registros suman la cantidad de 124 clérigos.

Tabla 1: Clero extranjero oficialmente registrado entre 1875 y 1925

Fecha de arribo	Cantidad	Procedencia			Totales
		Españoles	Italianos	Otros	
Antes de 1875	9	2	7	0	9
1875/1879	1	0	1	0	21
1880/1884	1	0	1	0	
1885/1889	7	2	4	1	
1890/1894	5	3	1	1	
1895/1899	7	4	3	0	
1900/1904	16	6	10	0	66
1905/1909	23	7	13	3	
1910/1914	27	12	15	0	
1915/1919	6	1	5	0	28
1920/1924	17	8	8	1	
1925/1929	5	2	3	0	
Totales	124	47	71	6	124

Fuente: AAC. Libro 25. Registro de sacerdotes extra-diocesanos; Libro 24. Registro sacerdotes seculares 1905-1909; Libro 28. Registro de firmas sacerdotes y religiosos, 1910; Fondo Zenón Bustos. Caja N° 3, f.947 y ss.

Observamos que los años que van del comienzo del siglo XX a la primera guerra mundial son los que experimentaron el mayor aumento en el arribo de clérigos, fenómeno que se corresponde con la experiencia inmigratoria general.

En cuanto a su procedencia, advertimos que fue diversificada; sin embargo, se destacan dos grupos, los piamonteses y los granadinos. Esta constatación, nos llevó a indagar al respecto. Así, pudimos identificar los nombres y ocupaciones que tuvieron en la diócesis y procuramos seguir sus trayectorias individuales. El análisis, muy limitado y provisorio, nos permite sostener que, dentro de estos grupos, en especial el piamontés, se encontraban los curas que promovieron a cargos

estables, como era el de párroco, y a puestos más expectantes, como dignidades del cabildo eclesiástico.

Sólo uno de ellos llegó a ser canónigo honorario del cabildo eclesiástico: Juan Cinotto, piamontés, de la diócesis de Turín, párroco de la Colonia Sampacho, durante cuarenta años, desde 1905 hasta su fallecimiento, en 1946. En 1930, recibió el nombramiento de canónigo honorario de la Catedral en reconocimiento de la labor realizada⁷¹.

La idoneidad se confirma con el testimonio de algunos párrocos. En 1910, el cura de Marcos Juárez advertía que del Piamonte habían llegado “los mejores sacerdotes extranjeros, haciéndose acreedores a la confianza [del Obispo] en la atención de las parroquias”⁷². Seguramente, esta particularidad se debía a que la vida religiosa, en esa diócesis italiana, había conocido un importante crecimiento en la segunda mitad del siglo XIX. Figuras significativas marcaron su impronta y dejaron sentir su influencia en varios ámbitos de la vida social: Don Orione, impulsó las obras de Caridad con los enfermos y desahuciados; Juan Bautista Scalabrini, obispo de Piacenza, impulsó la ayuda a los inmigrantes; Juan Bosco promovió la educación de la juventud marginada por la pobreza; Paolo Manna despertó la conciencia misionera en el clero, fundando la Unión Misional. En el catolicismo piamontés, la parroquia fue el centro de instrucción religiosa, de educación social y de acciones caritativas. El renacimiento religioso del norte italiano contrastaba con la indiferencia, el abandono y la ignorancia de otras regiones. Franco Molinari y Luigi Mezzardi⁷³ señalan que el centro y el sur mantenían un fuerte indiferentismo religioso, se trataba de zonas campesinas en las que se hallaban muy difundidos el anti-clericalismo y la ignorancia religiosa. La formación del clero era insuficiente y adolecía de grandes lagunas.

No sorprende que el clero secular que llegó a Córdoba, proveniente del Piamonte, Lombardía o Liguria, haya destacado por su celo y dedicación al ministerio. El obispo los ocupó en la región de las colonias, un espacio con aldeas y villas con gran dinamismo económico y social, en donde el fenómeno de la modernización avanzaba acompañado de un acentuado cambio en las mentalidades.

Sin embargo, el registro analizado es incompleto, pues al consultar los libros de nombramientos y títulos, advertimos la presencia de clérigos seculares que ejercieron el ministerio parroquial sin estar consignados en el registro de clero extra diocesano anteriormente citado. También, al cruzar estos datos con el

71. AAC. *Libro de Registro de Sacerdotes Extra-Diocesanos*, f.23.

72. AAC. *Parroquias*: Marcos Juárez, f.51. Diciembre 16 de 1910.

73. Cf. F. MOLINARI – L. MEZZARDI, “El catolicismo italiano”, en Hubert JEDIN (dir.), *Manual de Historia de la Iglesia T. IX*, Herder, Barcelona 1979, p.837-838.

libro de licencias, comprobamos la existencia de clérigos inmigrantes que ejercieron el ministerio con cura de almas, sin tener ningún nombramiento, solamente con las licencias habilitantes para celebrar, confesar y/o ejercer el ministerio.

Tabla 2: Clero secular extranjero que ejerció su ministerio en la diócesis entre 1875-1925 según regiones de origen de procedencia

ESPAÑA		ITALIA	
Procedencia	Cantidad	Procedencia	Cantidad
Andalucía	11	Piamonte	19
Asturias	2	Apullia	1
Baleares	7	Basilicata	1
Castilla-La Mancha	1	Calabria	3
Castilla-León	6	Campaña	2
Cataluña	2	Emilia Romaña	1
Galicia	3	Lacio	1
La Rioja	1	Las Marcas	5
Alicante	2	Liguria	2
País Vasco	1	Lombardía	2
		Sicilia	4
		Toscana	4
		Triveneto	3
Sin identificar	11	Sin identificar	29
Total	47	Total	77

Elaboración propia, en base a datos extraídos de los Libros 24, 25, 27 y 28.

Los datos proporcionados por estas fuentes, nos permiten constatar la presencia de 213 clérigos inmigrantes ejerciendo el ministerio en la diócesis. Estas fuentes nos amplían considerablemente el registro anterior.

Como puede observarse, el número de clérigos inmigrantes se eleva casi al doble con la incorporación de estas fuentes, las cuales nos permiten un acercamiento más real y dinámico. Para poder saber la cantidad de clérigos extranjeros que actuaron en la diócesis al menos durante cada quinquenio, procedimos a tomar, además de los arribos, las salidas o fallecimientos. Cuando la fecha de salida no estaba explicitada, consideramos el año del último registro del cura (en las licencias; nombramientos; o libros parroquiales).

Tabla 3: Clero secular extra diocesano inmigrante que ejerció el ministerio parroquial en la diócesis de Córdoba entre 1875 y 1925

Fecha arribo*	Cantidad Total	Procedencia		
		Españoles	Italianos	Otros
Antes de 1875	26	12	11	3
1875/1880	17	6	8	3
1881/1885	9	4	4	1
1886/1890	13	3	6	4
1891/1895	12	3	7	2
1896/1900	24	6	16	2
1901/1905	31	9	20	2
1906/1910	31	9	19	3
1911/1915	23	11	12	0
1916/1920	4	1	2	1
1921/1925	23	10	10	3
Totales	213	74	115	24

Fuentes: AAC. Libro de Registro de sacerdotes extra-diocesanos; Libro de Registro de sacerdotes seculares, 1905-1909; Libro de Registro de firmas sacerdotes y religiosos, 1910. Fondo Zenón Bustos, Caja N° 3, f.947 y ss. Libro de Títulos, 1859-1925; Libros de Licencias Ministeriales, 1859-1932; Cajas y Legajos de Parroquias.

Nota: *Cuando no estaba explícita la fecha de arribo se tomó el año de concesión de las primeras licencias.

Tabla 4: Salida de clero secular extra diocesano inmigrante que ejerció el ministerio parroquial en la diócesis de Córdoba entre 1875 y 1925

Fecha fallecimiento / salida*	Cantidad Total	Procedencia		
		Españoles	Italianos	Otros
Antes de 1875	10	6	3	1
1875/1880	11	7	2	2
1881/1885	14	9	3	2
1886/1890	8	3	2	3
1891/1895	19	5	10	4
1896/1900	17	2	12	3
1901/1905	20	4	14	2
1906/1910	23	10	11	2
1911/1915	20	12	8	0
1916/1920	15	6	8	1
1921/1925	22	4	15	3
Totales	179	68	88	23

Fuentes: AAC. Libro de Registro de sacerdotes extra-diocesanos; Libro de Registro de sacerdotes seculares, 1905-1909; Libro de Registro de firmas sacerdotes y religiosos, 1910; Fondo Zenón Bustos, Caja N° 3, f.947 y ss; Libro de Títulos, 1859-1925; Libros de Licencias Ministeriales, 1859-1932; Cajas y Legajos de Parroquias.

Nota: *Cuando no estaba explícita la fecha de salida se consignó el año renovación de las últimas licencias.

Comparando los ingresos y las salidas/fallecimientos, podemos observar que la presencia de clérigos seculares inmigrantes por quinquenio osciló entre 16 y 44 individuos. A partir del quinquenio 1896-1900, el aumento fue progresivo, los años correspondientes a la gran guerra registran un escaso ingreso de clero y, a partir de 1921, una mayor cantidad de salidas.

Tabla 5: Arribos y Salidas del clero secular extra diocesano inmigrante que ejerció el ministerio parroquial en la diócesis de Córdoba entre 1875 y 1925

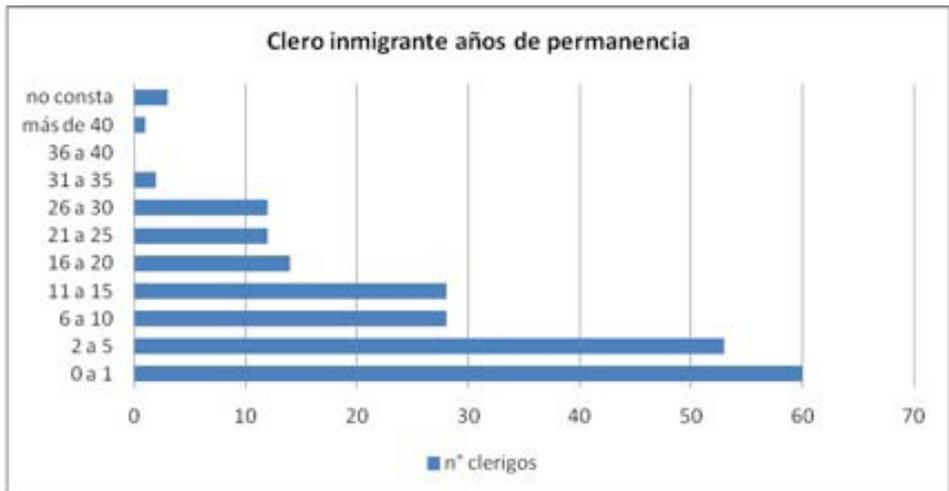
	Arribos	Salidas	Diferencia
Existencia	26	10	16
1875-1880	17	11	22
1881-1885	9	14	17
1886-1890	13	8	22
1891-1895	12	19	15
1896-1900	24	17	22
1901-1905	31	20	33
1906-1910	31	23	41
1911-1915	23	20	44
1916-1920	4	15	33
1921-1925	23	22	34
TOTALES	213	179	

Una vez determinada la cantidad, procedimos a identificar el tiempo de permanencia. Para poder establecer un corte, tomamos como fecha límite el año 1925, de esta manera, a aquellos que permanecieron en la diócesis por más tiempo no se les consideran los años posteriores a esa fecha. Por ejemplo, Juan Cino-tto llegó en 1902 y falleció en su parroquia en 1946. El tiempo de permanencia que aparece en la Tabla 6 es 23 años (1902-1925), aunque su permanencia real haya sido de 44 años.

**Tabla 6: Clero extra diocesano inmigrante.
Años de permanencia**

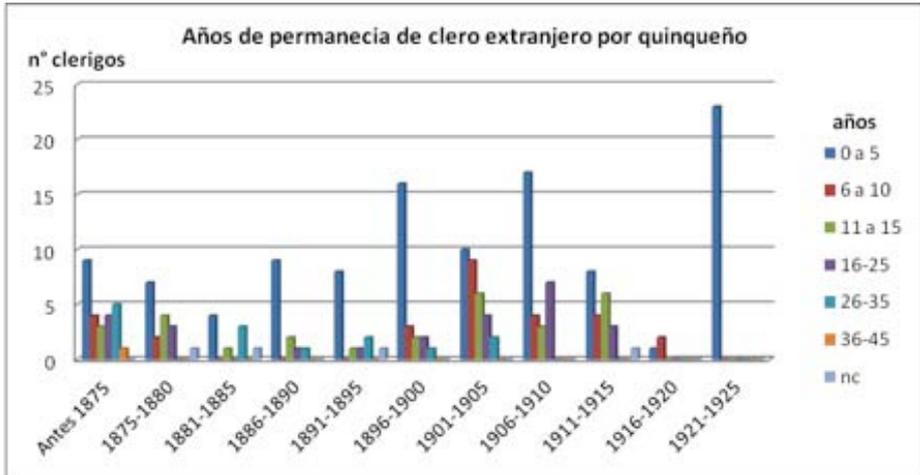
Años N° clérigos	0-1	2-5	6-10	11- 15	16- 20	21- 25	26- 30	31- 35	36- 40	+40	n/c	Total
Antes 1875	4	5	4	3	4	0	4	1	0	1	0	26
1875-1880	5	2	2	4	1	2	0	0	0	0	1	17
1881-1885	3	1	0	1	0	0	3	0	0	0	1	9
1886-1890	2	7	0	2	1	0	0	1	0	0	0	13
1891-1895	7	1	0	1	0	1	2	0	0	0	1	12
1896-1900	10	6	3	2	0	2	1	0	0	0	0	24
1901-1905	7	3	9	6	1	3	2	0	0	0	0	31
1906-1910	7	10	4	3	4	3	0	0	0	0	0	31
1911-1915	3	5	4	6	3	1	0	0	0	0	1	23
1916-1920	1	1	2	0	0	0	0	0	0	0	0	4
1921-1925	11	12	0	0	0	0	0	0	0	0	0	23
TOTALES	60	53	28	28	14	12	12	2	0	1	3	213

Gráfico N° 1



El gráfico muestra claramente que la mayor cantidad de clero permaneció entre 0 y un año y entre 2 y 5 años. En el Gráfico 2 podemos observar los años de permanencia por quinquenio.

Gráfico 2



PRÁCTICA RELATIVA A LOS NOMBRAMIENTOS

Hemos señalado que un aspecto significativo de la política hacia el clero inmigrante fue la limitación en el otorgamiento de títulos. De los 213 clérigos que hemos registrado el ejercicio del ministerio en la diócesis, 124 recibió algún nombramiento, y 89 lo ejerció el ministerio sin él, o al menos, no figuran en el libro de títulos. Por lo tanto, un 42% de los curas extranjeros ejercieron el ministerio sin el título correspondiente, solo con licencias.

Tabla 7: Títulos otorgados al Clero inmigrante en la campaña

Período	Total de clérigos inmigrantes ⁽¹⁾	Clérigos con títulos		Clérigos sin títulos ⁽²⁾
		Ayudantes ⁽³⁾	Párrocos ⁽⁴⁾	
1875-1925	213			89
		124		

Fuente: AAC, Libros 20 y 21, Títulos. La tabla consigna el título máximo otorgado. Figuran como ayudantes sólo aquellos que no fueron promovidos a párrocos.

(1) Se consignan todos los curas inmigrantes que aparecen en las fuentes consultadas ejerciendo el ministerio en la diócesis.

(2) Se consignan aquellos que no están registrados en los libros de títulos.

(3) Se toman a los cargos con la denominación que figuran: *Capellán, Teniente, Vicario Cooperador y Cura*.

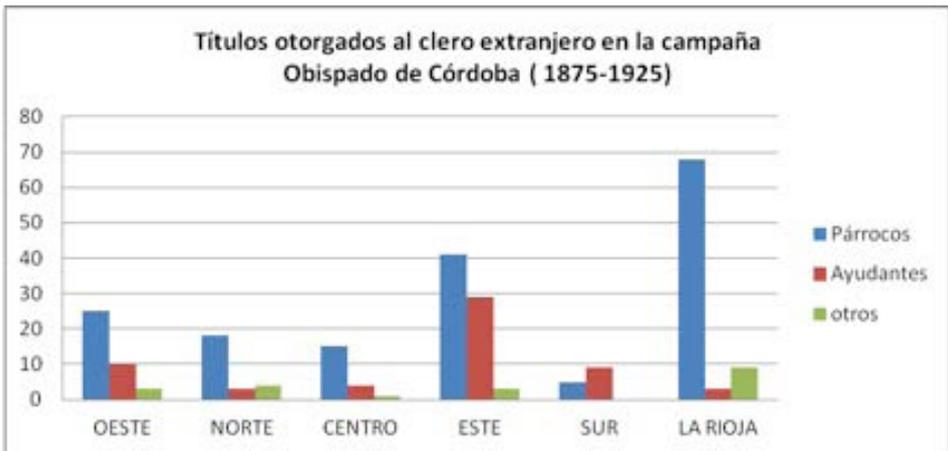
(4) Idem: *Cura y Vicario (Interino y provisorio); Cura Amovible; Vicario Sustituto, Encargado y Excusador*.

Una nota enviada por un sacerdote inmigrante al obispo, en la que le solicitaba su nombramiento, refleja claramente la política implementada: “como no puedo menos que poner mis documentos en regla pues dentro de dos meses expira el permiso de mi ordinario le agradeceré muchísimo se digne decirme con toda claridad si puedo o no contar con ser admitido aquí, ya que en caso negativo tentaré de nuevo en Buenos Aires por si allí tuvieran a bien prorrogarme la admisión [...] Espero que V.E que me prorrogará la admisión por aquí el tiempo que me fuese conveniente, pues confieso nuevamente que este clima me sienta muy bien”. La respuesta del prelado fue breve, “no puedo darle admisión por falta de colocación adecuada y por otros compromisos pendientes, no tengo inconvenientes en que siga con sus licencias como las tiene hoy”⁷⁴.

En los libros figura el otorgamiento de 250 títulos otorgados a sacerdotes extranjeros para desempeñarse en curatos de la campaña cordobesa y riojana (no se toma la ciudad capital)⁷⁵.

La tabla y el gráfico que la acompaña nos muestran con claridad que los extranjeros eran destinados, en la mayoría de los casos, a los departamentos del norte, del este (donde se asentaron la mayor cantidad de colonias), y a la provincia de la Rioja, donde se encontraban los curatos más pobres de la diócesis.

Gráfico 3



74. AAC. *Fondo Monseñor Lafitte*, f.289.

75. Hay que tener en cuenta que un clérigo podía recibir varios nombramientos.

Tabla 8: Títulos otorgados a clero extranjero secular en parroquias de la campaña (1875-1925)¹

Región	Departamentos	Total	Párrocos ²	Ayudantes ³	Otro ⁴
Oeste	Cruz del Eje	5	1	3	1
	S. Carlos Minas	10	10	-	1
	Pocho/Salsactae	9	6	2	1
	Punilla/Cosquín	3	2	-	-
	Calamuchita	5	2	3	-
	San Javier	-	-	-	-
	San Alberto	-	-	-	-
	Anejos Sud (Santa María)	6	4	2	-
Total	38	25	10	3	
Norte	Ischilin	14	10	3	1
	Río Seco	6	5	-	1
	Chañar (Sobremonte)	4	2	-	2
	Tulumba	1	1	-	-
	Totoral	-	-	-	-
	Total	25	18	3	4
Centro	Anejos norte/Colón	5	4	-	1
	Río Primero	5	5	-	-
	Río Segundo	8	4	4	-
	Tercero Arriba	2	2	-	-
	Total	20	15	4	1
Este	San Justo	26	16	9	1
	Marcos Juárez	21	11	9	1
	Tercero Abajo	10	6	4	-
	Unión	15	8	7	-
	Total	72	41	29	
Sur	Río Cuarto	8	3	5	
	Juárez Celman	5	2	3	
	Gral. Roca	1	-	1	
	Total	14	5	9	3
La Rioja	Ciudad	2	-	2	
	Olta	8	6		2
	Famatina	13	11		2
	San Blas	9	7		2
	Anillaco/Castro Barros	6	5		1
	Vinchina	11	10		1
	Chilecito	7	6	1	-
	Guandacol	3	2		1
	Costa Arauco	3	3	-	-
	Ullapes/San Martín	8	8	-	-
	Tama	19	10	-	-
Total la Rioja	80	68	3	9	
TOTAL GENERAL	250	172	58	19	

Elaboración Propia: Fuentes AAC libros de títulos

¹ Se toman a los cargos con la denominación que figuran

Párrocos equivale a: *Cura Propietario*, *Cura* y *Vicario* (Interino o provisorio); *Cura Amovible*; *Vicario Sustituto*, *coadjutor*

Ayudantes equivale a: *Capellán*, *Teniente*, *Vicario Cooperador* y *Cura*.

Otro equivale a: *Ecónomo*, *Encargado* y *Excusador*

El otorgamiento de títulos también tenía su lógica, pues el clero inmigrante debía recorrer un cierto camino. Comenzaba a ejercer el ministerio en curatos pobres de La Rioja, el norte de Córdoba o como ayudantes en colonias de inmigrantes. En función de su desempeño, pasaba a curatos de mayor categoría. Por ejemplo, Ambrosio Raynoldi, italiano, llegó a la diócesis en 1871, en febrero se le concedieron licencias para celebrar por el término de cuatro meses, al cabo de los cuales le fueron renovadas por un año; pasado ese tiempo, le volvieron a ser renovadas por tiempo indeterminado⁷⁶. En noviembre de 1871, lo encontramos como párroco de uno de los curatos más pobres y extensos de la diócesis, Vinchina, y como administrador de Guandacol en La Rioja, hasta que se proveyera. Desde allí, escribió al secretario del obispado para solicitar se lo trasladara a otro curato. La carta es sumamente interesante, pues da cuenta de la difícil situación de estas regiones, la pobreza de las parroquias, las penurias que debían pasar y los pasos que debían seguir para ascender en la carrera eclesiástica:

Cuando acepté el cargo honroso de cura y vicario de los dos departamentos de Vinchina y Guandacol no conociendo la localidad no podía juzgar del pesado oficio que aceptaba. Estos dos departamentos tienen una extensión de cerca de 70 leguas de largo y unas 20 de ancho, ocupando los abitanes y con la mayor parte a enormes distancias. Es imposible que un cura, no muy acostumbrado a tan largos galopes pueda consensadamente atender y cumplir con sus deberes sin perjudicar su salud, de manera que a poco tiempo será inútil. Esto sucede a mí, no tanto creo por las fatigas, cuanto por los vientos norte y la falta de todos los medios de onrada susistencia. Dos confesiones me hicieron dar siete días y cuatro noches de galope y a cosecuencias de ella tuve un ataque apoplético del cual he salido felizmente contra la esperanza de todos lo que me rodeaban, pero en tres meses no he todavía podido reemplazar las fuerzas perdidas. La pobreza en estos lugares es tanta que me hace imposible poder pedir ayudante, pues confieso la verdad que si no gastara la plata que me llevo de Europa, con los réditos de estos dos curatos no alcanzaría a vivir. Esta pobreza es originada por las devastaciones de la Montoneras por una parte, y por otra influyo la imprudente conducta de algunos de mis predecesores. He tomado mucho afecto a mis feligreses, todos que trato como hijos, pues ellos mismos, ninguno exeptuado me quieren como padre, y por ello no quisiera dejarlos, pero creo sea mi ingrato deber decirle a Ud. que muy pronto acabarán mis fuerzas si permanezco en estos lugares. Si V.S. tuviera disponible un curato más proporcionado a mis fuerzas, en la provincia de Córdoba, que me parece más favorable a mi salud, y como yo no sea un ser indigno o del todo inútil, suplico tenga Ud. la bondad de tenerme en consideracion pues hasta que la benigna autoridad

76. AAC. Libro 30. *Licencias Ministeriales 1859-1932*, f.66, 67, 70, 75.

crea oportuno ocuparme no rehusaré prestar mis débiles servicios. No busco un curato rico no de grande descanso, pues como a Ud. vera noto, mi vida es laboriosa ni amo guardar plata, lo que yo quisiera si es posible es conseguir un curato al cual pueda atender perfectamente siendo más reducida su extensión. En el caso que mis defectos, bien que involuntarios, me hagan indigno ante Ud. de ocupar ningún curato, suplico me de licencia para volver a Córdoba, en el Pueblo Nuevo cuando V.S. haya provisto a otro cura en estos departamentos. [...]. No es una formal renuncia, pues como hijo de la obediencia jamás he renunciado ni renunciaré a los cargos que me fueron confiados [...] también estoy pronto a quedarme con la certidumbre que deberé dejar la vida por las ocupaciones superiores a mis fuerzas si esta es la determinación de la venerable superioridad quedando satisfecha mi conciencia en el manifestar humildemente mi verdadero estado”⁷⁷.

Al cabo de cinco años, pasó a desempeñarse como cura y vicario en varios curatos de Córdoba, Punilla, Remedios, San Justo y San Pedro en las colonias⁷⁸. En 1900, solicitó licencias para viajar a Europa y salió de la diócesis. El obispado de Paraná envió a la curia un acuse de recibo de las licencias de Raynoldi y advertía que “debo manifestarle que dicho señor ha aceptado un cargo en una capellanía en una colonia italiana en esta ciudad y no piensa por ahora ir a Europa”⁷⁹.

Juan Morandini, italiano, llegó al obispado en 1883, se le concedieron licencias generales para el ejercicio del ministerio por el lapso de dos años y se lo nombró cura y vicario de Tama, en La Rioja. Siete años después fue nombrado cura y vicario en San Blas de los Sauces, también en La Rioja. Pasados tres años se lo destinó como cura de Soto en el norte cordobés, dos años después se lo nombró en el curato vecino de Minas, en el que permaneció por dos años más. A continuación pasó como cura y vicario de San Pedro de Morteros, y en 1912 lo encontramos como capellán de la Colonia Brinckman⁸⁰. Las licencias le fueron renovadas, al principio, cada dos años y, luego, a voluntad del obispo hasta 1913, en que se le renovaron por un año⁸¹. A partir de esa fecha, ya no tenemos rastros de Morandini.⁸² No es aventurado suponer que salió de la diócesis.

77. AAC. *Nombramiento de Curas 1777-1904*, s/f. Nota del 18/11/1871. (Se transcribe el texto sin modificación ortográfica)

78. AAC. *Libro de Títulos 1859-1904*, fs.54, 63, 76, 95, 99 y 101.

79. AAC. Leg. 4. *Comunicaciones de Arzobispos y Obispos, 1859-1907*, s/f. Nota del 31/03/1900.

80. AAC. *Libro de Títulos 1859-1904*, f.77, 95, 98, 102, 104.

81. AAC. *Libro 30. Licencias Ministeriales 1859-1932*, f.190, 237, 257, 269, 271, 300, 315, 317, 318, 355.

82. AAC. *Libro 24. Registro de Sacerdotes Seculares 1905-1909*, f.120.

En los albores del siglo XX, la lógica continuaba siendo similar. Emilio Pichottino llegó a Córdoba en 1902, proveniente de Turín. Poseía el Rescripto de la Sagrada Congregación del Concilio, fechado en 1902, renovado en 1919 hasta 1922 y vigente hasta 1930. En 1902, se lo destinó como cura y vicario a Ullapes (La Rioja), nueve años después pasó a Minas, en el oeste cordobés, donde permaneció nueve años, y luego fue designado como ayudante (vicario cooperador) del curato de Santa Rosa y luego de Río Segundo⁸³.

Otro caso es el de Teodoro Sierra Álvarez, español, oriundo de la diócesis de León, quien arribó a la en posesión de licencias sin término para la Arquidiócesis de Buenos Aires y el Rescripto de la Sagrada Congregación, fechado en 1900. En 1902, se trasladó a Córdoba, donde se le conceden licencias generales por tres meses; pasado ese tiempo, se lo nombró cura de Río Seco, donde permaneció cuatro años; luego se lo nombró cura y vicario interino de Vinchina (La Rioja) y al año siguiente pasó a Famatina en la misma provincia; allí permaneció en el cargo ocho años hasta que fue trasladado al curato de Minas, donde ejerció el ministerio por dos años más. Después se lo nombró ayudante de la catedral en 1920. En 1927, se lo distinguió como capellán de Coro de la Catedral⁸⁴.

Al fallecer Fortunato Gambini, cura italiano, capellán de Villa María con residencia en San Antonio de Litín, el cura párroco, Pablo Cicerón Colabianchi, escribió al secretario de la curia para señalar que “en las condiciones que se encuentra esa parroquia podría servir como ascenso para otros colegas que desean salir de la Rioja [...] No te parece?”⁸⁵. La nota refleja un *modus operandi*, los curatos de La Rioja eran sin duda el primer escalón para incorporarse al clero diocesano de Córdoba. Podríamos decir que eran una prueba de fuego que no todos los curas lograban superar. De hecho, de los 124 clérigos inmigrantes que recibieron nombramientos para ejercer el ministerio en Córdoba, 80 comenzaron en La Rioja, 32 en los departamentos del norte y el resto como ayudantes o capellanes en la colonias.

En cuanto a los 89 clérigos que ejercieron solamente con licencias, 10 corresponden a licencias otorgadas en 1923-1925, es decir eran curas que todavía estaban en los primeros años de ejercicio del ministerio en la diócesis. Los otros 42, que ejercieron sólo con licencias, los encontramos, fundamentalmente, en la zona de las colonias y no alcanzaron a estar en la diócesis más de cinco años.

83. AAC. *Libro de Títulos 1859-1904*, f.111; *Libro de Títulos 1905-1927*, f.23 y 42. AAC. *Libro 24. Registro Sacerdotes Seculares 1905-1909*, f.78.

84. AAC. *Libro 30. Licencias Ministeriales 1859-1932*, f.350, 375, 378, 385; *Libro de Títulos 1859-1904*, f.111 y *Títulos 1905-1927*, f.8, 33, 36. AAC. *Libro 25. Registro de Sacerdotes Extra Diocesanos*, f. 91; *Registro Sacerdotes Seculares 1905-1909*, f.36.

85. AAC. *Parroquias: Villa María*, f.122. Nota del 17/12/1924.

Encontramos el caso de Santiago Bonoris, italiano, de la diócesis de Udinensis que llegó a la provincia en 1880 y se retiró en 1904. Se le concedieron licencias para celebrar, predicar y confesar (la fecha de retiro es estimada). Era hermano de José Bonoris, cura de Caroya, a quien acompañó como ayudante sin tener nombramiento de tal. También aparece el caso de Genaro Tartaglia, a quien en 1886 se le concedieron licencias por tiempo indeterminado y permaneció en la diócesis al menos hasta 1902, año en que lo encontramos como capellán de Perdices.

Estos casos nos hablan de una carrera de tipo meritocrática. Se comenzaba como ayudante, teniente o capellán, se accedía al cargo estable de cura interino en algún curato pobre, en general de La Rioja, y luego se pasaba a Córdoba, para cubrir curatos vacantes.

Las dificultades impuestas por la pobreza⁸⁶, la geografía y el clima, atentaban contra la estabilidad y permanencia, siendo frecuente un promedio de pocos años en el cargo como veremos a continuación.

MOVILIDAD DEL CLERO INMIGRANTE EN LA DIÓCESIS DE DESTINO

Un rasgo del clero inmigrante fue su movilidad. En este sentido, fueron numerosos los clérigos que llegaron para probar suerte y, luego de un par de años, se retiraron a otras diócesis, buscando nuevas oportunidades. La precariedad de los cargos conllevaba, a su vez, inestabilidad. En 1900, el Pbro. Valentín Mabres, organista de la Catedral, informaba al Obispo que el cura de la catedral, con motivo de la división del curato, no contaba con entradas suficientes para pagar a un teniente, comunicándole que daba por terminado el compromiso que tenía y le agradecía sus servicios y conocimientos⁸⁷. Los despidos fueron frecuentes y generaban la búsqueda de nuevos puestos laborales.

El desplazamiento de los curas, dentro y fuera de la diócesis, fue notable. Luis García Insúa se dirigía al obispo pidiendo que lo ocupase en algún cargo o de lo contrario intentaría incorporarse a la diócesis de Buenos Aires o viajar a

86. A modo de ejemplo, la renta anual del beneficio de Vinchina, provincia de La Rioja, en el año 1906 fue de \$481; si a esta cifra se le descuentan los derechos de fábrica y otros gastos, el cura percibió un saldo de \$458,80, lo que implica un promedio mensual de \$38. En tanto, el curato de Minas tuvo, en el mismo año, una renta de \$888, quedando para el cura la suma de \$ 604, es decir \$74 mensuales. Realmente eran ingresos muy magros, si se tiene en cuenta que los capellanes de las colonias habitualmente cobraban una mensualidad que oscilaba entre los \$100 y los 120 pesos, cf. AAC, *Libro movimiento económico y religioso de los curatos y Planillas relativas a la cuota para el seminario*.

87. AAC, Legajo 42, *Notas al obispo*, 17/12/1900.

España⁸⁸. Antonio Alonso, cura de Villa Nueva, luego de doce años de residencia, se retiró a la diócesis de Santiago porque se le presentaba la oportunidad de “mejorar un poquito nuestra triste situación de curas rurales”⁸⁹. El capellán del curato de Bell Ville, Serafín Fraiz, comunicaba a la curia su decisión de alzar sus escasos bienes y trasladarse a Córdoba o a Jesús María⁹⁰, porque los feligreses de San Antonio se habían comprometido con una mensualidad y no le habían pagado: “¿Qué hacer? Yo del aire no he de vivir”⁹¹.

La feligresía de Brinkmann escribía a la curia manifestando que el capellán Antonio Terrazas “cargó un baúl y un fardo en un coche, y hasta hoy no se le ha visto más, sin avisar a nadie y según versiones de algunos, parece que se ha ido a la Colonia Palencia, de Santa Fe”⁹². El cura de Morteros, José Russo, puso en conocimiento de la curia que a la plaza de Brinkmann había llegado de la provincia de Santa Fe un sacerdote desconocido: “Ignoro si ese sacerdote está habilitado o suspenso por el Diocesano de Santa Fe y mucho menos si estará habilitado por el prelado de Córdoba”⁹³.

Los testimonios recogidos en las fuentes dan cuenta de un clero subalterno relativamente numeroso, que mantuvo una considerable autonomía de la autoridad diocesana, tanto parroquial como episcopal, que se movía de un lado a otro de la diócesis con aspiraciones de mejores cargos. La carta de Esteban Lovera, sacerdote residente en Gral. Lavalle, un pueblo del sur provincial, al internuncio Locatelli, refleja la autonomía de acción que tenían algunos de estos curas:

“Cuando yo vivía aquí con licencia de la curia Bonaerense e invitado por elementos representantes del pueblo, me establecí con un colegio católico, pero como no tengo relaciones en Córdoba que puedan facilitarme las gestiones para obtener permiso para ejercer mi profesión, me permito recurrir a su excelencia suplicándole se sirva darme una carta de recomendación para la curia de Córdoba, pues yo no trato de inmiscuirme en lo más mínimo en las atribuciones del párroco, sino solo la autorización para celebrar misa y dar las armas espirituales, contando con el afecto, el apoyo y la simpatía del pueblo en general”⁹⁴.

88. AAC, Legajo 42, *Notas al obispo*, 14/09/1900.

89. AAC, *Parroquias*: Villa Nueva, 11/07/1911.

90. AAC, Legajo 52, Bell Ville, 16/10/1908.

91. AAC, Legajo 52, Bell Ville... *Ibíd.*

92. AAC, Legajo 47, Morteros.

93. AAC, Legajo 47, Morteros.

94. ASV, *Nunciatura Argentina, Libro 17*, 22/11/1904.

Los motivos que generaron los desplazamientos fueron variados: propia voluntad, suspensión de licencias, cuestiones económicas relativas al monto de las remuneraciones y al cobro de estipendios, conflictos originados con sus propias feligresías o con los curas de quienes dependían.

PERFILES Y ESTEREOTIPOS DEL CLERO INMIGRANTE

Los comportamientos del clero nos permiten distinguir, al menos, dos grandes perfiles. El primero, contempla ese universo clerical inmigrante díscolo, indisciplinado y móvil que, pese a ser poco numeroso –no alcanzó el 20%–, constituyó la preocupación de la jerarquía y generó las imágenes y representaciones negativas que se le adjudican al clero inmigrante. El segundo, comprende aquellos curas que se establecieron y permanecieron en la diócesis, ocuparon sus puestos en la campaña y fueron promovidos a párrocos. Se trata de clérigos que no han concitado aún el interés de los historiadores, de los cuales sabemos muy poco y, al no ser problemáticos, tampoco han dejado demasiados registros.

“Ignorante, ocioso, jugador, avaro y mercader”

El estudio de las trayectorias de los curas inmigrantes permite identificar un estereotipo que cuenta con toda una tradición de acervo popular, la figura del sacerdote mercenario, mero expendedor de sacramentos, de vida errante y fuera del control de la jerarquía⁹⁵. Este perfil estuvo presente entre los sacerdotes que llegaron a Córdoba. Hemos localizado algunos curas sindicados de avaros y ambiciosos. Son numerosas las cartas y notas de párrocos y feligreses enviadas al obispo que vierten esta imagen.

Elmiro Ruiz, cura de Marcos Juárez, denunciaba en 1901 la conducta de dos capellanes italianos los cuales, en lugar de aplicarse a sus funciones pastorales, llevaban una vida amancebada y no cumplían con su ministerio. Para el párroco, tenían “menos fe que esos que gritan por la calle mueran los frailes”⁹⁶.

El cura de San Antonio de Litín se refería al capellán de Leones afirmando que se había propuesto “hacer la América por fas o por nefas”⁹⁷.

95. Cf. O. ÁLVAREZ GILA, *La emigración del clero secular europeo a Hispanoamérica (siglos XIX y XX), causas y reacciones*, en *Hispania Sacra* 53 (2001) 563.

96. AAC. *Parroquias*: Leones, s/f.

97. AAC. *Parroquias*: San Antonio de Litín, f.3, 11/05/1918.

Los colonos de Marcos Juárez solicitaban la separación del capellán de Cruz Alta, porque lo que “ellos buscaban era un verdadero sacerdote, Ministro de Dios y no un explotador ni un mercader”. En palabras de los colonos, el cura daba “[...] dinero en interés, con usura a los colonos, en hacer sociedades comerciales, en explotar chacras y en comprar y vender frutos del país”. Ocupado en esos negocios desatendía las funciones, celebraba la misa sin devotos y a la madrugada, no enseñaba la doctrina ni realizaba las novenas y fiestas patronales⁹⁸.

En una carta confidencial enviada por el cura de La Asunción (Marcos Juárez) al obispo, éste le informa que los vecinos solicitan capellán y aclara que debido a la situación particular y a la heterogeneidad de la población (católicos, protestantes, masones, argentinos e italianos), era necesario un sacerdote santo, lo mejor que tenga la diócesis. Puntualiza que “en la Provincia de Santa Fe “ai varios napolitanos que quieren venir, pero son borracho, no quieren saber nada con el Cura ni con el Obispo, solo con los \$200 de subvención y nada más, los sacerdotes extranjeros solo sirven para hacer perder la Fe y como creo que V.S no estará dispuesto a mandar un Argentino asi es que creo muy difícil la tal capellanía”⁹⁹.

Las acusaciones más frecuentes hacían referencia a un excesivo afán de lucro, vida mundana, frecuentación de fondas y boliches, participación en carreras de caballos y juegos de naipes, conducta moral indecorosa, a las que se sumaba el incumplimiento de los deberes propios del ministerio. Con frecuencia se señala que “dejaban cerradas las iglesias, desde el lunes hasta el sábado, y ellos se iban a farrear a los almacenes¹⁰⁰.

Elmiro Ruiz, párroco de Marcos Juárez, advertía que el capellán de Leones “solo se ocupa de llenar el sótano de vino y jamones; sembrar cebolla, lechuga, rábano [...] solo la media hora de la misa se ve la puerta de la iglesia abierta y siempre a la quinta”¹⁰¹. Este perfil clerical se caracteriza, también, por una gran movilidad, algunos capellanes, en el corto período de dos años, habían pasado por varias colonias, incluso por varias provincias.

Este pequeño porcentaje de clérigos se concentra entre los curas que recibieron licencias para el ejercicio del ministerio de uno a cuatro años, y luego se retiraron de la diócesis, en busca de nuevos horizontes. Las prácticas de este grupo inducen a pensar en un clero escasamente cualificado y sin una vocación sacerdotal muy definida. De todos modos, su importancia, en términos cuantitati-

98. AAC. Leg. 35. *Juicios Eclesiásticos, 1871-1905*, 26 de Septiembre de 1891.

99. AAC. *Caja Parroquias: Marcos Juárez*, fs.16-18

100. AAC. Leg. 47, Morteros.

101. AAC. *Parroquias: Leones, sf*, 1901.

vos, es escasa, 36 curas inmigrantes tuvieron observaciones sobre su conducta, lo que significó casi un 17 % del total, de los cuales 13 fueron suspendidos *a divinis* y expulsados de la diócesis.

- *“Digno, celoso, prudente y de buen espíritu sacerdotal: merecedor en consecuencia de toda benevolencia y consideración”*

Este perfil de cura inmigrante fue el que logró insertarse en la diócesis y del que menos conocimiento tenemos. La abundancia de fuentes que remiten a los “malos curas” puede distorsionar o, al menos opacar, la presencia y actividad de clérigos inmigrantes que no se encuadraban en esta categoría. Sin embargo, el fenómeno de la inmigración clerical puede ser visto en términos muy diferentes si se intenta aprehenderlo a través de las estrategias individuales y las trayectorias biográficas particulares. Si bien hay que señalar que las referencias a “buenos curas inmigrantes” son más escasas, por lo tanto, resulta difícil reconstruir las trayectorias del clero de campaña que no generó conflictos.

¿Quiénes fueron los curas que lograron ser promovidos a párrocos? Como ya hemos dicho, la mayoría de ellos eran piamonteses que provenían del norte de Italia, eran varios de la diócesis de Turín y otros del sur de España, en particular de Granada.

En 1910, el cura de Marcos Juárez decía que del Piamonte habían llegado “los mejores sacerdotes extranjeros, haciéndose acreedores a la confianza [del Obispo] en la atención de las parroquias”¹⁰². Esta particularidad respondía, como hemos advertido al inicio de este artículo, a que la vida religiosa en esa diócesis había tenido un importante crecimiento en la segunda mitad del siglo XIX. Algunos de esos curas “anónimos”, aparecieron casi por casualidad entre nuestras fuentes.

Fortunato Gambini era un cura italiano, proveniente de la diócesis de Pescaia, región de la Toscana, que llegó en 1901 con la documentación correspondiente¹⁰³, el Rescripto de la Sagrada Congregación y licencias ilimitadas de su Obispo para permanecer en la diócesis. En Córdoba, se le otorgaron licencias para el ejercicio del ministerio por un año y luego fueron renovadas cada dos hasta 1924, año en que falleció. En 1902 había sido destinado como capellán del curato de Tercero Abajo, con residencia en Chañares, donde permaneció hasta 1909; luego pidió trasladarse al curato de Bell Ville, pues el cura le prometió colocación en

102. AAC, *Parroquias*: Marcos Juárez, f.51, 16/12/1910.

103. AAC, *Libro 24 registro de sacerdotes seculares 1905-1909*, f.104

la capilla de San Antonio de Litín¹⁰⁴. Se lo nombró ayudante, con residencia en San Antonio de Litín, y cuando en 1917 ésta fue erigida en parroquia independiente fue nombrado párroco. Durante los años en que estuvo a cargo desarrolló una labor encomiable. Con motivo de su fallecimiento, el cura de Villa María se trasladó a Litín e informó al obispado lo siguiente:

1. El señor Gambini tiene hermanos y hermanas en Italia. En Córdoba vive una sobrina carnal, casada con un comerciante Sr. Aldaccini dueño del almacén de Santo Domingo. Los dos estuvieron presentes en el entierro del malogrado sacerdote.

2. El Pbro. Gambini ha muerto pobre. Es su gloria. No tenía más que unos \$900 que apenas alcanzaran para cubrir los gastos de entierro y las cuentas del almacén. No tenía ningún bien inmueble. Tenía depositado en el banco \$80. La casa parroquial tenía los muebles necesarios, ropa blanca etc. No había hecho testamento. Los sobrinos se llevaron todos los documentos y las cosas íntimas del finado y también el cáliz y una casulla perteneciente al mismo según declaración de varios testigos. Por medio del Juez hice hacer el inventario de lo que había a fin de que se inicie el juicio sucesorio si es que vale la pena. Trate de defender lo más que pude lo que pertenece a la Iglesia para que no fuera inventariado, la tarea no fue difícil pues los parientes son personas discretas. El sábado estuve nuevamente allá para entregar la parroquia al padre Mugerza. Hemos hecho un prolijo inventario que hemos firmado los dos. La Iglesia de Litín ha sido levantada por el Pbro. Gambini y se encuentra en muy buenas condiciones. No falta nada. Tiene una buena y abundante ornamentación. Todos los ahorros del finado fueron invertidos en la construcción del templo y de la casa parroquial que está en muy buenas condiciones. Tiene siete piezas, galería, jardín, aljibe etc. etc. todo muy bueno y decente¹⁰⁵.

El *Boletín Eclesiástico* le dedicó una nota necrológica en la que señalaba que “falleció en su sede parroquial el digno y celoso Párroco de San Antonio de Litín. Duelo intenso, verdadero y espontáneo que han exteriorizado no sólo sus actuales feligreses sino los que participaron de su solicitud apostólica en los 16 años que llevaba entre nosotros, es el mejor testimonio de su vida sacerdotal consagrada por entero al servicio de Dios y de las almas¹⁰⁶. A poco tiempo de su fallecimiento, los vecinos de Litín se dirigieron al obispado para solicitar un nuevo cura, refiriéndose a Gambini, lo invocaban como “su querido párroco y bienhechor [...] cuyo recuerdo en esta villa quedará imperecedero, por su carácter sincero y bondadoso y por haber hecho construir, a costa de grandes sacrifi-

104. AAC, *Parroquias*: Villa María, f.76 nota del 20/11/1909.

105. AAC, *Parroquias*: Villa María, f.122. Nota del 01/12/1924.

106. BEDC, vol. 1, N° 11, 15/09/1924.

cios, en el mismo lugar de la antigua capilla, un hermoso templo digno de figurar en muchas de las otras parroquias más importantes de la diócesis”¹⁰⁷. Gambini es sólo un ejemplo de una multiplicidad de curas inmigrantes, ocupados en diversas parroquias de la diócesis, que ejercieron su ministerio con caridad y abnegación. Ellos merecieron la confianza y aprobación del obispo diocesano y el respeto de los curas criollos.

A MODO DE CIERRE

De la presentación efectuada acerca de la composición del clero inmigrante, la cantidad, el país de origen, los cargos y ocupaciones que ejercieron en la diócesis, el nivel de pertenencia a la institución diocesana, las estrategias de inclusión o exclusión, podemos extraer algunas conclusiones.

El clero extranjero que se insertó en la diócesis de Córdoba entre 1875 y 1925, lo hizo en términos generales, sin alcanzar la incardinación, si bien muchos de ellos fueron considerados “*como de la diócesis*”. Los puestos disponibles para el clero extranjero eran aquellos destinos no apetecidos por el clero local; es decir, las parroquias más pobres e incongruas de la provincia de La Rioja, del norte y oeste de Córdoba y las capellanías de las colonias italianas. La reserva de la Jerarquía para incorporar clero inmigrante se manifestó también en la reticencia a otorgar nombramientos, permitiendo el ejercicio del ministerio mediante el otorgamiento de licencias renovables a corto plazo, de modo que solo una vez acreditada la idoneidad del clérigo se procedía al otorgamiento de un título o nombramiento. El título y la acreditación de buena conducta fueron los documentos más reclamados por los clérigos inmigrantes, puesto que acceder a ellos significaba tener el aval de la autoridad diocesana. Se trataba de documentación de preciado valor a la hora de ofrecer los servicios ministeriales en otras jurisdicciones.

Como fue señalado, las trayectorias individuales nos permiten distinguir, al menos, dos grandes perfiles. El primero, contempla ese universo clerical inmigrante díscolo, indisciplinado y móvil que, pese a ser poco numeroso —no alcanzó el 17%—, constituyó la preocupación de la jerarquía y generó las imágenes y representaciones negativas que se le adjudican al clero inmigrante. El segundo, comprende aquellos curas que se establecieron y permanecieron en la diócesis, ocuparon sus puestos en la campaña y fueron promovidos a párrocos. Son curas que no han concitado aún el interés de los historiadores, de los cuales sabemos muy poco y, al no ser problemáticos, tampoco han dejado demasiados registros.

107. AAC. *Parroquias*: Villa María, f.124. Nota del 19/01/1925.

CASOS DE CONCIENCIA, PROFECÍA Y DEVOCIÓN
COMENTARIOS SOBRE EL DIRECTORIO PARA CONFESORES Y PENITENTES
DEL TERCER CONCILIO MEXICANO (1585)¹

LUIS MARTÍNEZ FERRER
UNIVERSIDAD PONTIFICIA DE LA SANTA CRUZ, ROMA²

SUMARIO: I. Nociones preliminares: 1. Concepto de pastoral; 2. Confesión y metodologías. II. Puntos selectos de la pastoral penitencial del IV Lateranense a Trento. III: Algunas líneas de pastoral penitencial posterior a Trento. 1. El sínodo de Guadix (1554); 2. El I Concilio Mexicano (1555); 3. Juan de Ávila (1499-1569); 4. El sínodo de Granada (1572). IV. La legislación penitencial del III Concilio Mexicano (1585). V. Saber confesar. El Directorio para confesores y penitentes del III Concilio Mexicano: 1. Génesis de un documento bipolar; 2. Doble articulación: 2.1. La ciencia imprescindible. La primera sección; 2.2. Un programa de reforma. La segunda sección. VI. Lo que queda del Directorio.

RESUMEN: El “Directorio para confesores y penitentes” del Tercer Concilio de México (1585) es una obra maestra de la pastoral del sacramento de la confesión de la época postridentina en el Nuevo Mundo. El “Directorio” estaba muy influenciado por la espiritualidad de la Compañía de Jesús, al tiempo que estaba muy arra-

1. El presente texto se propone como un comentario a la edición del *Directorio para confesores y penitentes del Tercer Concilio Mexicano* de A. CARRILLO CÁZARES, *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585). Directorio de confesores. Edición, estudio introductorio, versión paleográfica, aparato crítico de variantes y traducción de textos latinos por... Quinto tomo*, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, Zamora, Mich. 2011. Puede verse una breve reseña en *Anuario de Estudios Americanos* 69/2 (Sevilla 2012) 758-761.

2. Un sincero agradecimiento va a mis colegas de la Universidad Pontificia de la Santa Cruz que me han obsequiado con sus sabios consejos: Ángel García Ibáñez, Laurent Touze, Álvaro Granados y Manuel Mira. Al Dr. Alberto Carrillo Cázares (El Colegio de Michoacán) un reconocimiento especial por haberme facilitado una transcripción del *Directorio para confesores y penitentes* del Tercer Concilio de México antes de la publicación. A Luis Díaz de la Guardia un gracias por sus certeras apreciaciones.

gado en el contexto de la sociedad de la Nueva España. Aunque el “Directorio” nunca fue publicado canónicamente, la reciente publicación académica de Carrillo Cázares de 2011 en El Colegio de Michoacán permite realizar algunas observaciones sobre el sentido social, teológico y canónico del documento.

PALABRAS CLAVE: confesión - penitencia - contrición - Tercer Concilio de México - devoción

ABSTRACT: The “Directorio para confesores y penitentes” of the Third Mexican Council (1585) is a masterpiece of the post-Tridentine pastoral praxis of the Sacrament of Penance in the New World. It was strongly influenced by Jesuit spirituality and at the same time firmly rooted in social context of New Spain. Although the “Directorio” was never published canonically, the recent scholarly publication by Carrillo Cázares (2011, El Colegio de Michoacán) invites reflection on the document’s social, theological and canonical significance.

KEY WORDS: confession – penance – contrition – third council of Mexico - devotion

I. NOCIONES PRELIMINARES

El debate sobre la naturaleza y método de la historia supone el nacimiento de la historiografía. En la última centuria las diversas escuelas y autores han enriquecido y complicado enormemente la discusión, que, por otro lado, parece no va a conocer un final. También en el pasado siglo los planteamientos sobre la epistemología de la historia eclesiástica han llegado a un punto que, al decir de Poulat, “la carreta va adelante, pero en forma desordenada”, habiéndose convertida la historiografía de la Iglesia en un “género híbrido, epistemológicamente confuso”³. Y es que la integración de la teología con los nuevos métodos, cargados siempre de un bagaje doctrinal, se hace a veces difícil. Pero la labor historiográfica sobre la Iglesia sigue adelante, a pesar de todo. Como muestra de los avances y novedades, la vieja titulación “historia de la Iglesia”, convive ahora con nuevos términos técnicos como “historia del cristianismo”, “historia religiosa”, etc.

En este contexto, apenas esbozado, hablar de una cuestión tan suculenta para el historiador como la pastoral de la confesión sacramental, exige, a nuestro parecer, unas breves reflexiones introductorias. De hecho la presente contribución pretende, en buena parte, realizar una presentación epistemológica, cultural y jurídica del Directorio para confesores y penitentes del Tercer Concilio Mexicano (1585).

3. E. POULAT, *L'era post-cristiana. Un mondo uscito da Dio*, SEI, Torino 1996, pág. 237, cit. en C. NARO, *Fare storia della Chiesa in un'età secolarizzata*, en *Historiam Perscrutari. Miscellanea di studi offerti al prof. Ottorino Pasquato* (a cura di M. MARITANO), Libreria Ateneo Salesiano (Biblioteca di Scienze Religiose 180), Roma 2002, pág. 134. Original italiano: “Oggi il carretto va avanti in maniera disordinata (...) genere ibrido, epistemologicamente confuso”.

Como enseña Habermas y la Escuela de Frankfurt, la conciencia de los propios presupuestos epistemológicos es condición esencial para el diálogo científico⁴. Sólo si se auto-explicitan los personales puntos de partida mentales, estaremos en mejores condiciones de relativizar nuestros aportes y de abrirnos sinceramente a los planteamientos externos. No pueden ocultarse, de todas maneras, las dificultades para llevar a cabo estas operaciones intelectuales.

Sea como fuere, lo primero que se va a presentar es lo que se entiende por “pastoral” en la comunidad católica. A continuación se abordará la cuestión del concepto de penitencia sacramental, con una pequeña incursión en algunas metodologías que se han ocupado del tema.

I. CONCEPTO DE PASTORAL

La pastoral, sencillamente, se puede definir como la “cura de almas”, el conjunto de las acciones de los pastores (generalmente, miembros del clero), finalizadas al provecho espiritual de los fieles⁵. Estas acciones suponen siempre un “discernimiento” de los métodos y decisiones prudentiales que han de llevarse a cabo, de acuerdo con el contexto histórico y cultural. La pastoral presenta múltiples dimensiones, no todas de la misma importancia, y con matices importantes a lo largo del tiempo: teológicas, litúrgicas, jurídicas, sociológicas, económicas, psicológicas, etc.

El fundamento último de la pastoral es la consideración de la figura de Jesucristo como “el buen pastor”, que da su vida por las ovejas, para su salvación. El fundamento bíblico es claro: el nuevo Testamento muestra que Jesús ha querido que su oficio pastoral se perpetuara en el tiempo, sin dejar de ser Él el pastor de las ovejas⁶. Si nos referimos a la tradición histórica⁷, el punto de referencia por excelencia es la *Regula pastoralis* del papa Gregorio Magno (590-604), que

4. Esta y otras ideas claves de la epistemología habermasiana se encuentran desarrolladas en su discusión con el racionalismo crítico de Karl Popper y Hans Albert. Cfr. J. HABERMAS, *Conocimiento e interés* (ed. M. JIMÉNEZ, J. F. IVARS, L. MARTÍN SANTOS, J. VIDAL BENEYTO), Madrid 1982.

5. Cf. *Pastoralia*, en *The Oxford Dictionary of the Christian Church* (edd. F. L. CROSS, E. A. LIVINGSTONE), Oxford 1997³, pág. 1230; R. PELLITERO, *Pastoral*, en AA.VV., *Diccionario de Teología* (dir. C. IZQUIERDO), Pamplona 2006, pág. 771.

6. Cf. Jn. 10, 11; 21, 15-17. Esta doctrina neotestamentaria viene anunciada en el antiguo Testamento, donde hay referencias a Yavé como pastor de Israel. Cf. entre otros textos, Sal. 22, Is. 40, 11, Zac. 10, 8. Para profundizar exegéticamente, cf. F. J. MOLONEY, *The Gospel of John* (Sacra Pagina 4), The Liturgical Press, Collegeville, Minnesota 1998, págs. 300-306, 310-311.

7. Tradición usado aquí como término técnico de la doctrina eclesial, que se refiere a la transmisión del mensaje cristiano, en estrecha relación con la Biblia. Presupone la necesidad an-

ha marcado la praxis eclesial⁸. El pontífice presenta lo que hoy entendemos por pastoral como el “arte de las artes en la dirección o gobierno de las almas”⁹, con expresiones como “magisterio pastoral – *pastorale magisterium*”, “gobierno de las almas – *regimen animarum*”; nombra a los pastores como “médicos del corazón – *cordis medicos*”¹⁰. Se debe subrayar que, desde este momento, se consolida un modo de ver la pastoral centrada principalmente en los pastores, que son los que desempeñan las acciones eclesiales. Los fieles son vistos como receptores de esa pastoral¹¹.

El Catecismo del Concilio de Trento recoge esta herencia señalando el discernimiento que deben practicar los párrocos en su misión pastoral, siguiendo cuatro parámetros de tipo físico, psicológico, moral y social. Sus predicaciones, enseña, deben tener en cuenta la edad de sus oyentes (*aetas*), su capacidad mental (*ingenium*), su moralidad (*mores*) y su posición social (*conditio*)¹².

Esta sumaria descripción de nuestro concepto nos puede servir a la hora de comprender la pastoral en el Tercer Concilio de México. No está de más una referencia a uno de sus decretos: el capítulo *De Doctrina Christiana rudibus tradenda* del título 1 del Libro Primero. Su expresivo proemio ilumina el concepto tradicional de pastoral vigente en el concilio:

“Cristo, buen pastor, buscando una oveja perdida, dejó las noventa y nueve en los montes, fue herido por las espinas de los judíos, y ardiendo en vivo amor por sus ovejas se entregó a la muerte. Con cuyo ejemplo verdaderamente enseñó lo bastante a los otros pastores, a quienes había de encomendar el cuidado de su grey, lo solícitos que debían ser de la salud de las ovejas, principalmente de aquellas que, como más débiles y abandonadas, necesitan más de la ayuda de su pastor¹³”.

tropológica de recibir de las generaciones pasadas las condiciones de la propia identidad. Cf. C. IZQUIERDO, *Tradición*, en en AA.VV., *Diccionario de Teología...*, págs. 970-971.

8. Es interesante considerar las cuatro partes de la *Regula*, para entender las líneas que se impondrán, al menos a nivel teórico: (i) quién es el verdadero pastor, (ii) la vida del pastor, (iii) el modo de amonestar, (iv) los peligros del orgullo en el pastor.

9. “*Ab imperitis ergo pastorale magisterium qua temeritate suscipitur, quando ars est artium regimen animarum*”: GREGORIO I, *Regula pastoralis*, Prima pars, cap. 1 (ed. bilingüe G. CREMASCOLI, F. ROMMEL), Città nuova (Bibliotheca Gregorii Magni 7), Roma 2008, pág. 10.

10. *Ibid.*, págs. 10-11.

11. El Concilio Vaticano II ampliará esta concepción de pastoral, pero no podemos detenernos aquí en este problema. Cf. R. PELLITERO, *Pastoral...*, pág. 771.

12. *Catecismo para los párrocos según el decreto del Concilio de Trento, Introducción*, n° 11 (ed. A. MACHUCA DÍEZ), EMESA, Madrid 1972, pág. 7.

13. Tercer Concilio de México, Lib. I, tit. 1, *De Doctrina Christiana rudibus tradenda*, § 1, n° 11. Traducción tomada de *Concilio III provincial Mexicano* (ed. M. GALVÁN RIVERA), Barcelona

Se trata de un prólogo doctrinal al decreto concerniente a la catequesis de los rudos, que busca fundamentar la parte ejecutiva del decreto¹⁴. Nos sirve, repetimos, para calibrar el contexto “ideológico” de la pastoral en la Iglesia del siglo XVI en general, y del Tercer Concilio Mexicano en particular¹⁵.

2. CONFESIÓN Y METODOLOGÍAS

El Concilio de Trento, como se sabe, en polémica con los protestantes, desarrolla la doctrina tradicional sobre el que llama *poenitentiae sacramentum* en forma global y exhaustiva, marcando toda la autocomprensión eclesial sobre la confesión hasta nuestros días. En síntesis, y sin perjuicio de que luego volvamos sobre ello, podemos decir que Trento presenta un signo ideado por el mismo Jesucristo, con el objetivo de remitir las desviaciones morales (sobre todo graves), entendidas como ofensas a la Divinidad. Su “forma” son las palabras de la absolución del ministro, que ha de ser conjugable por las “obras” del pecador, que son el dolor por las faltas (contrición), verbalización de las mismas ante el sacerdote (confesión), y obras de penitencia para purgar por los pecados (satisfacción). La jerarquía eclesiástica, además, es la que debe llevar el control de toda la pastoral. Esta es, en esencia, la visión católica de nuestro rito.

Su estudio debe saber tener en cuenta que se trata de un instituto con una propia naturaleza, que debe ser reconocida a lo largo de unos procesos históricos muy complejos. Aunque la pastoral pueda parecer que tiene como referente a instituciones diversas a lo largo de los siglos, la auto-conciencia eclesial ha afirmado que, en cuanto sacramento, ha mantenido siempre su esencia.

Como fuentes principales para su estudio se pueden señalar, en primer lugar, la legislación canónica y la literatura penitencial (como hace el Directorio del

1870. El original latino de la primera edición de 1622 suena así: “*Christus Pastor bonus dimisit nonaginta novem in montibus, ovem unam perditam quaerens, Iudaeorum vepribus laceratus est, ardentique amore flagrans pro suis ovibus mortem obivit. Quo sane exemplo pastores alios, quibus sui gregis cura demandata est, satis docuit quantum de ovium salute deberent esse solliciti, illarum in primis, quae lanae debiles, ac derelictae cum sint, maiori indigent Pastoris adiumento*”. Citaremos siguiendo nuestra edición: *Decretos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, (ed. L. MARTÍNEZ FERRER), El Colegio de Michoacán, Zamora (Mich.), Universidad Pontificia de la Santa Cruz, México 2009, con el número marginal allí señalado.

14. Es un texto introducido por los correctores romanos respecto al “original” del concilio que llevó a Roma para la correspondiente aprobación, buscando fundamentar la parte ejecutiva del decreto. Sobre la introducción del fragmento en la fase final del decreto, cf. *Decretos del concilio tercero provincial mexicano (1585)* (ed. MARTÍNEZ FERRER), págs. 107-109.

15. Como se aprecia, no falta en el decreto una saeta antiebraica.

Tercer Concilio Mexicano), que ofrecen muchas posibilidades a la investigación. Se pueden mencionar, además, los diarios, los procesos de inquisición, la literatura, el arte, etc. La prudencia del investigador deberá conjugar la visión de conjunto con los aspectos individuales, evitando en lo posible las extrapolaciones.

Entrando de lleno en los presupuestos epistemológicos, no está de más considerar dos horizontes: a) la experiencia personal del historiador (de tipo subjetivo), y b) las metodologías historiográficas (de tipo objetivo, con un origen intelectual), aunque, de hecho, ambas dimensiones mantienen una comunicación.

En cuanto a las primeras, el sujeto del historiar es siempre el historiador en singular, que porta consigo su memoria individual. Aunque muchas veces es difícil que el lector perciba el bagaje personal del autor de un trabajo académico sobre la confesión, es claro que no es irrelevante si el que se acerca a la penitencia es un no bautizado, sin experiencia personal del sacramento, o un cristiano con experiencias traumáticas o desagradables, o un bautizado sin apenas relación personal con la confesión, o un devoto de la misma, o un ateo, etc. Las “tipologías” se podrían ampliar, desde luego. En cualquier caso, lo que deseamos proponer es que los puntos de partida derivados de experiencias personales, sean estas “traumáticas” o “positivas”, deben ser “corregidos” desde la auto-reflexión, a la hora de estudiar un aspecto concreto de la penitencia, para no proyectar acriticamente la propia vivencia en el objeto de estudio.

Para ilustrar las polémicas metodológicas sobre la confesión, hemos seleccionado algunos autores, con el único objeto de comentar las posibilidades de tratamiento de la praxis penitencial. Los dos primeros investigadores escogidos son el estadounidense Henry Charles Lea, quien publicó en 1896 los tres volúmenes de su *History of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*¹⁶. Junto a él situamos al italiano Adriano Prosperi, autor de *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari* (1996)¹⁷. Los dos presentan la confesión como un instrumento de control de las conciencias, desde dos perspectivas distintas (Lea como historiador de la confesión en un largo periodo, y Prosperi dentro de su interpretación del catolicismo italiano de los siglos XV y XVI). Para Lea, por ejemplo, las disposiciones del IV Concilio Lateranense, que abordaremos más adelante, fundaron “una dominación espiritual sin igual en la historia de la humanidad”¹⁸. Por su parte, Prosperi vertebra una relación estrechísima entre la

16. H. Ch. LEA, *A history of Auricular Confession and Indulgences in the Latin Church*, S. Sonnenschein, London 1896, 3 vol.

17. A. PROSPERI, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Einaudi, Torino 1996.

18. H. Ch. LEA, *A History...*, vol. I, pág. 228: “was founded a spiritual domination without example in the history of mankind”.

Inquisición, la confesión y la herejía¹⁹. El motor de la acción del clero en este ámbito es, según estos autores, el control de las conciencias y, para ello, el control de los confesores. Con todo, Prosperí señala también una prioridad estrictamente pastoral en el Concilio de Trento, el buscar la salvación de las almas, aunque unido a la sumisión de las conciencias²⁰.

Desde otra perspectiva, el mexicano Andrés Lira estudia algunos confesionarios mexicanos del s. XVI²¹, y señala que cada uno se orienta en una dirección jurídica específica: bien de aplicación del derecho divino en el derecho humano para restablecer la justicia²², bien para organizar la república de indios en el respeto del orden establecido²³, bien para contrarrestar los desmanes de los poderosos²⁴. La principal reflexión de Lira es, a nuestro juicio, la de subrayar, en el periodo y ámbito geográfico estudiado, la presencia de un orden moral objetivo que viene impuesto y que es aceptado, el cual se aplica a la conciencia de pecado que aflora en la confesión, de modo que “la dimensión de la conciencia, objeto del sacramento de la confesión, se concreta y ensancha en la articulación de un orden jurídico propio”²⁵.

Con otro punto de vista, Louis Braeckmans estudia los dos hitos legislativos principales sobre la obligatoriedad de la confesión: los concilios de Letrán IV y Trento²⁶. Su método de trabajo es exquisitamente teológico. Estudia con detalle las posiciones de los teólogos académicos del momento, sin descuidar la historia exegética de los cánones conciliares.

En la línea teológica se coloca también el español Arturo Blanco, redactor de una *Historia del confesionario* (2000)²⁷. Este autor, teólogo académico, explica la aparición de este particular mueble por la progresiva profundización en la naturaleza misma del sacramento en el que se recibe el perdón divino a través de un hombre, que no es el dador de ese perdón; el confesionario se entiende, según

19. Cf. PROSPERI, *Tribunali...*, págs. 258-259, y *passim*.

20. Cf. *Ibid*, pág. 260.

21. Cf. A. LIRA, *Dimensión jurídica de la conciencia. Pecadores y pecados en tres confesionarios de la Nueva España, 1545-1732*, en *Historia Mexicana* LV/4 (México 2006) 1139-1178.

22. Confesionario de Bartolomé de Las Casas, compuesto entre 1545 y 1552.

23. *Confessionario mayor en lengua mexicana y castellana*, de Alonso de Molina, cuya primera edición es de 1565.

24. *Reglas ciertas precisamente necesarias para jueces y ministros de las Indias y para sus confesores*, de Jerónimo Moreno, escritas entre 1617-1631.

25. A. LIRA, *Dimensión...*, pág. 1173.

26. L. BRAECKMANS, *Confession et communion au Moyen Âge et au concile de Trente*, Duculot (Recherches et synthèses, Morale VI), Glemboux 1971.

27. A. BLANCO, *Historia del confesionario*, Rialp, Madrid 2000.

Blanco, por el proceso histórico que, a partir de la Baja Edad Media desembocó en la unión espacio-temporal de los actos del penitente (confesión, contrición y expiación).

Un historiador sobre el que deseamos también detenernos es el francés Jean Delumeau, autor del volumen *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles* (1983)²⁸. Se trata, como él mismo afirma en la introducción, de una “historia cultural del pecado”²⁹. El centro de sus reflexiones giran en torno al pecado, y secundariamente sobre la confesión. Una de las tesis centrales es que, en el Occidente europeo, a partir de la Baja Edad Media, se produjo “una culpabilización masiva, un impulso sin precedentes a cultivar y a indagar la vida interior y la conciencia moral. En el siglo XIV nace a nivel colectivo una “enfermedad del escrúpulo”, que después fue amplificándose”³⁰.

En esta línea, y con una eficaz carga retórica, se refiere a la angustia de fondo, al “horror” al pecado y “obsesión” por la condenación³¹. Por lo que atañe a la pastoral en este periodo se da, según Delumeau, una sinergia con el pesimismo: “fue la pastoral a difundir el pesimismo, pero ha sido el pesimismo el que ha alimentado este tipo de pastoral: de hecho el pesimismo y la pastoral no cesan jamás de influenciarse mutuamente”³². En definitiva, se podría expresar así su pensamiento: en el difícil equilibrio entre el discurso del pecado y del perdón, la instancia eclesiástica optó, en el periodo considerado, por una “sobre-culpabilización”³³.

Otro aspecto importante en Delumeau, pero que viene considerado secundariamente, es la relación entre confesión y poder del clero, el cual se reforzó, según el historiador francés, con la dramatización del pecado y sus consecuencias³⁴. No querría dejar de mencionar la referencia que hace el autor a cómo la conciencia de pecado haya contribuido a la creación de la propia individualidad,

28. J. DELUMEAU, *Le péché et la peur : la culpabilisation en Occident, XIIIe-XVIIIe siècles*, A. Fayard, Paris 1983.

29. “ Une histoire culturelle du Péché ” : *ibid*, pág. 7.

30. “ ... d'une culpabilisation massive, d'une promotion sans précédent de l'intériorisation et de la conscience morale. A l'étage collectif naquit au XIV^e siècle une «maladie du scrupule» qui s'amplifia par la suite ” : *ibid*. Confrontar su obra *La Peur en Occident : Une cité assiégée*, Fayard, Paris 1978.

31. “ l'«horreur» du péché et la «hantise» de la damnation ” : *ibid*, pág. 9.

32. “ car la pastorale a répandu le pessimisme, mais le pessimisme a motivé la pastorale. En fait, l'un et l'autre ne cessèrent de s'influencer réciproquement ” : *ibid*, pág. 10.

33. “ surculpabilisation ” : *ibid*.

34. Cf. *Ibid*, pág. 9.

tema que ha influenciado otros trabajos en ámbito mexicano, como el de Martiarena³⁵.

Muy interesante resulta el párrafo autobiográfico de la introducción. Delumeau se presenta como persona que cree en el pecado, al que reconoce un origen arcano. Retomando elementos del psicoanálisis, admite en primera persona el sentido de culpa. La Iglesia del periodo analizado viene valorada muy negativamente en términos evangélicos, por haber dado prioridad al miedo respecto al perdón y la misericordia³⁶.

Los autores y las tendencias podrían multiplicarse, pero no es éste nuestro propósito³⁷. Queremos cerrar esta sección con unas personales reflexiones, basadas en algunas investigaciones sobre el horizonte penitencial en México³⁸. Metodológicamente, consideramos importante respetar el a priori teológico (que a su vez genera la realidad jurídica), y que es el fundamento de la pastoral: la realidad del pecado como ofensa a Dios, de carácter no exclusivamente psicológico, y la superación y perdón del mismo por medio del sacramento, correa de transmisión de la misericordia divina. La confesión es, originariamente, un canal de fuerza espiritual. En esta línea, conviene tener presente el concepto tradicional de pastoral: llevar la salvación a las almas. Una frase de Juan de la Plaza, redactor principal del Directorio, nos puede situar en la mentalidad del momento. Hablando en un memorial al Tercer Mexicano, de la costumbre generalizada de la praxis confesional, comenta: “Y esto hazen los christianos, porque saben que la gracia que recibieron en el bautismo y perdieron peccando, no la pueden cobrar por otra vía, sino por medio del sacramento de la penitencia”³⁹. Estos elementos teológicos, con una inmediata repercusión jurídica, a nuestro parecer han de ser considerados, en línea de principio, como un elemento básico de la praxis penitencial.

35. Cf. *Ibid*, pág. 10. Me refiero a Ó. MARTIARENA, *Culpabilidad y resistencia. Ensayo sobre la confesión en los indios de la Nueva España*, Universidad Iberoamericana, México 1999.

36. Cf. DELUMEAU, *Le péché...*, págs. 10-11.

37. No se pueden olvidar los numerosos estudios que relacionan la sexualidad y el sacramento de la penitencia; o los trabajos de tipo lingüístico.

38. En nuestra obra *La penitencia en la primera evangelización de México (1523-1585)*, Universidad Pontificia (Bibliotheca Mexicana 10), México 1998, nos hemos ocupado de nuestro asunto desde una perspectiva “institucional”, siguiendo un discurso de tipo teológico pastoral, muy pegado a las fuentes.

39. JUAN DE LA PLAZA, *Memorial sobre los confesores*, en F. ZUBILLAGA, *Tercer Concilio Mexicano. Los memoriales de Juan de la Plaza*, en *Archivum Historicum Societatis Iesu* 30 (Roma 1961) 229; *Manuscritos del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, (Mexican Manuscripts 268, The Bancroft Library), (ed. A. CARRILLO CÁZARES), Primer Tomo [a partir de ahora ManCarr I], El Colegio de Michoacán, Universidad Pontificia de México, Zamora, Mich. 2006, 2 vols., pág. 265.

Respecto a las sugerentes aportaciones de Jean Delumeau, no se pueden hacer objeciones a considerar la praxis eclesial en ese gran periodo (ss. XIV-XVI-II) como parcialmente “desequilibrada”, y en cierta medida causadora de angustia y de miedo. Pero esta adquisición historiográfica podría perder mucho de su valor si se la absolutizara. En este sentido, es también claro que en la pastoral eclesiástica de esa época han estado presentes la misericordia y el perdón. Muy significativo, a este respecto, resulta un texto de una obra recomendada por el Directorio del Tercer Mexicano⁴⁰: la Instrucción para administrar la penitencia, de 1579, del dominico Bartolomé de Medina (1527-1580), confesor de Teresa de Ávila. Hablando del examen de conciencia previo a la confesión, afirma:

“no ha de ser con tristeza, ni con ansias y escrúpulos, sino con humildad y libertad de espíritu, y con grande confianza, que aunque sus pecados son graves, por eso está Jesucristo de por medio que murió por él, el cual no está aguardando sino que él se convierta para ser su amigo, y ha de advertir que el fin de la confesión cristiana no es ahorcarle, o castigarle después de haber confesado su pecado, antes es quedar perdonado, y amigo, y hijo de Dios por su gracia”⁴¹.

¿Cómo compaginar este párrafo, lleno de dulzura y calor pastoral, con los textos aducidos por Delumeau? Sencillamente, quizás no haya nada que compaginar, sino procurar – y no es poco – poner cada testimonio en su lugar.

Por cuanto se refiere al tema del control de las conciencias o a las relaciones de poder entre el clero y el pueblo, aspectos tan destacados por Lea y Proserpi, avanzamos una observación. El carácter coercitivo, obligatorio, de la confesión, que toma rango de ley en el IV Concilio de Letrán, es algo, a nuestro juicio, típico de la mentalidad del Antiguo Régimen, donde el valor de la verdad era muy superior al de la libertad (casi al revés de nuestra mentalidad). Era un principio muy extendido en el conjunto de la sociedad y en la Iglesia. Un ejemplo muy claro es una frase del I Concilio Mexicano, referente precisamente a los “rebeldes” en el cumplimiento del precepto pascual, “se proceda por todo rigor

40. *Directorio del santo concilio provincial mexicano celebrado este año de 1585*, ms. 47 del Fondón Borbón Lorenzana de la Biblioteca de Castilla - La Mancha, paleografiada por Alberto Carrillo en la edición citada de *El Colegio de Michoacán*, 2011 [a partir de ahora *Directorio*], págs. 90, 178. Otra versión paleográfica, que no pretende ser edición crítica, en formato electrónico: *Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial* (coord. M^a P. MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO), Instituto de Investigaciones Históricas (Serie Instrumentos de consulta, 4), UNAM, México 2004 (edición en CD).

41. BARTOLOMÉ DE MEDINA, *Breve Instrucción de cómo se ha de administrar el Sacramento de la Penitencia*, Herederos de Mathias Gast, Salamanca 1579, lib. II, cap. 9.

de derecho, porque es mejor, que compelidos se salven, que dexándolos en su libertad se condenen⁴².

Otro aspecto, también relacionado con la insistencia en el poder sobre las conciencias, es la constante tensión de la autoridad por conferir a los obispos el control jurisdiccional del negocio penitencial, frente a otros actores, como los miembros de las órdenes religiosas. Este problema, omnipresente en la documentación, puede ser susceptible de diversas metodologías.

Cerramos esta sección con una propuesta: considerar la íntima relación y a la vez la separación entre la realidad teológico-moral y espiritual de la confesión, que atañe al individuo y su relación con el Absoluto (y secundariamente con la Iglesia), y el impacto social del sacramento. La práctica creciente de la penitencia, como ahora veremos, provocó una fuerte repercusión, que puede medirse con criterios sociológicos: mayor cohesión de la comunidad⁴³, culpabilización de las conciencias, marginalización de algunas conductas consideradas perversas, crecimiento en la interiorización del cristianismo, etc. Una completa valoración de conjunto parece labor imposible. Más adelante completaremos estas reflexiones metodológicas.

Pasemos ahora a la parte histórica de nuestra presentación.

II. PUNTOS SELECTOS DE LA PASTORAL PENITENCIAL DEL IV LATERANENSE A TRENTO.

Desde tiempos muy antiguos (ss. II-III), se puede constatar la existencia de confesión verbal de los pecados, incluso frecuente⁴⁴. Hasta el siglo VII, la penitencia, que era secreta en cuanto a la manifestación de las faltas morales, era pública desde un punto de vista jurídico, e infamante en la escala social, aunque en Antioquía también existía una confesión vocal y privada para pecados mortales deliberados⁴⁵. A partir de esa centuria surge la penitencia tarifada que supuso, en teoría, la posibilidad de un acercamiento más frecuente a la absolución. Sin

42. I Concilio Mexicano, cap. 7, *Fray Alonso de Montúfar, Primer Concilio Provincial, México 1555* (ed. C. GUTIÉRREZ VEGA), Ateneo Pontificio Regina Apostolorum, Biblioteca Casanatense, Roma 2007, fol. 5v.

43. Ph. ROUILLARD, *Storia della penitenza dalle origini ai nostri giorni*, Queriniana, Brescia 1999, pág. 89.

44. Cf. visión sintética de J. A. ABAD, *Penitencia (Sacramento)*, en IZQUIERDO, *Diccionario...*, págs. 798-802, con bibliografía.

45. Al menos hay diversos testimonios en la región de Antioquía. Cf. TEODORO DE MOMPUESTIA, *Homilía 16, n° 44*, en *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste* (Studi e testi 145).

embargo, la dureza de las penitencias impidió la penetración social del sacramento. En cualquier caso, hay que situar estas prácticas en sus contextos sociales y religiosos, de tipo más o menos rigorista (caso de la penitencia pública) o de gran ignorancia y rudeza moral (caso de la penitencia tarifada).

La fase siguiente en la historia de la praxis penitencial es llamada “penitencia moderna”, que nace en torno a los siglos XII y XIII, coincidiendo en Europa con importantes procesos de desarrollo técnico, económico, demográfico, social e intelectual. En extrema síntesis, se puede afirmar que las obras de penitencia se colocan, quizás por primera vez, detrás de la absolución, al tiempo que vienen dulcificadas. Por otro lado, el sacramento se desenvuelve en un ámbito privado, sin la publicidad jurídica y social del periodo anterior.

A nivel teológico, Tomás de Aquino resalta con precisión los cuatro elementos del sacramento: contrición o dolor interior por los pecados, confesión o verbalización de los mismos al sacerdote, absolución o declaración del efectivo perdón por parte de la Divinidad, y satisfacción impuesta por el confesor para purgar por la pena debida a las transgresiones morales. Como explica Blanco, la centralidad de la contrición supone la culminación de un largo proceso de tipo teológico y antropológico. Y, se puede añadir, sostiene un cambio social que apunta a una progresiva toma de conciencia del valor de cada individuo. A pesar de todo, el alejamiento masivo de los fieles de la confesión y de la comunión, herencia de los siglos pasados, no parece que haya cambiado sensiblemente después de estas importantes precisiones teológicas⁴⁶.

Llegamos así al concilio Lateranense IV (1215) que supone, como es muy sabido, la consagración del nuevo rumbo penitencial, unido a la centralización del poder papal, obrado por Inocencio III. Vamos a detenernos en algunos elementos del concilio, principalmente en la famosa constitución 21, conocida por sus palabras iniciales latinas *Omnis utriusque sexus*⁴⁷.

Un primer elemento es la señalación del sujeto penitencial: todos los fieles de ambos sexos, llegados a la edad del discernimiento moral. El segundo aspecto es la obra que se debe cumplir y cómo: “*omnia sua solus peccata confiteatur fideliter*”. Deben confesar todos sus pecados en forma secreta y *fideliter*, no como un trámite burocrático, sino con verdad. Esta disposición presupone inevitablemente el examen de conciencia, que a su vez remite a un proceso de individualización, como hemos visto.

Città del Vaticano 1949, donde se habla de confesión vocal de pecados graves antes de recibir la Comunión.

46. Cf. ABAD, *Penitencia*, pág. 801.

47. Se encuentra en *Conciliarum Oecumenicorum Decreta* (edd. G. ALBERIGO ET ALII), Bologna 1991 [en adelante COD], pág. 245.

El tercer elemento se refiere a la frecuencia con la que se han de manifestar los pecados: “*saltem semel in anno*”, al menos una vez al año, sin inconvenientes para que se practique con mayor frecuencia. El cuarto aspecto indica la persona que ha de recibir las verbalizaciones de los pecados: el propio sacerdote o párroco, que puede conceder la posibilidad de acudir a otro confesor. Teniendo en cuenta el alejamiento de los fieles al sacramento, puede interpretarse esta medida como un expediente disciplinar coherente para poder lograr el objetivo de la confesión anual.

El quinto elemento de la constitución atañe al modo de cumplir la penitencia: “*studeat pro viribus adimplere*”: con una suavidad poco frecuente en los periodos anteriores, se opta por apelar a las propias fuerzas. El sexto aspecto hace referencia al modelo de confesor. Se habla de él como médico experto, discreto y prudente; con capacidad de discernimiento para informarse de la situación del pecador y las circunstancias del pecado; sólo así podrá ofrecer los consejos necesarios y repartir los remedios adecuados a cada penitente para la salud de su alma. La constitución insiste también en la gravedad del sigilo sacramental, cuya violación es castigada con rigor.

La analogía con la figura del médico, ya presente en la *Regula pastoralis* del papa Gregorio Magno, es muy expresiva respecto a la percepción que se tenía del acto sacramental. Naturalmente, si se prescinde de la representación del orden sobrenatural como base del rito, conectado con la acción divina, la práctica de la confesión obligatoria puede ser concebida como una intromisión en las conciencias individuales, para controlar los más hondos recovecos del espíritu.

El séptimo elemento de la constitución señala el vínculo esencial entre la confesión de los pecados y la recepción de la eucaristía, lo que desplaza la centralidad del objetivo último de la constitución: la penitencia viene concebida como preparación a la comunión. Según Braeckmans, y la redacción del texto así parece indicarlo, lo que el concilio pretende en primer lugar es la comunión anual de los fieles, y así lo entendieron diversos teólogos, como el Aquinate⁴⁸. La dignidad suprema de la eucaristía exige el alma purificada de todo pecado mortal, lo que postula la certeza que otorga la absolución. A mayor abundamiento, la constitución regula el tiempo para comulgar, la Pascua, mientras que para la confesión no señala un periodo concreto de cumplimiento. La cronología situará en adelante la época de cuaresma, preparación de la Pascua, como el tiempo penitencial por antonomasia.

Constituyen el octavo aspecto las cláusulas penales. No podía concebirse un decreto de tal importancia sin elementos penales que, en este caso, consisten

48. Cf. BRAECKMANS, *Confession...*, págs. 22, 47-48. El cardenal Cayetano, en cambio, pensaba que la confesión y la comunión eran dos actos yuxtapuestos.

en la exclusión de la Iglesia en vida, y de sepultura cristiana tras la muerte. Se trata de acicates para el cumplimiento de una acción eclesial que se había convertido en deber jurídico. En la práctica, se trataba de penas espirituales con tremendas consecuencias sociales, al menos en la teoría.

El noveno elemento se refiere a la debida publicidad de la constitución, medida clásica y necesaria para el efectivo impacto social de la ley. El decreto debe ser publicado frecuentemente en las iglesias, de modo que ninguno pueda alegar ignorancia.

Anotamos rápidamente una referencia a la constitución 22, del IV Lateranense. Obliga a los médicos (bajo pena de multa), a exhortar a los enfermos graves a solicitar los debidos auxilios espirituales⁴⁹.

Si nos hemos detenido en la constitución 21 del IV Concilio de Letrán es porque crea el marco legislativo que, incluso después de Trento, pervive en el Occidente cristiano, llega a Indias y se proyecta sobre el Tercer Mexicano y su Directorio. De cara a su valoración histórica, habría que tener en cuenta al menos tres factores: a) de tipo pastoral: el alejamiento de los fieles de los sacramentos de la eucaristía y la confesión, fuentes de vida cristiana y, por tanto, grave problema en la comunidad; b) de tipo teológico: profundización en la teología sacramental por parte de la escolástica (ss. XII-XIII); c) de tipo jurídico: centralización eclesiástica pontificia que llega a su cima con Inocencio III.

Por lo que se refiere a la aplicación efectiva del decreto, esta fue muy lenta. Las fuentes “principales” disponibles (que han de ser cotejadas con testigos microsociales) son dos: las de tipo legislativo y la literatura penitencial. Un factor de gran importancia fue la incorporación de las dos constituciones citadas a las Decretales de Gregorio IX (*Liber Extra* del *Corpus Iuris Canonici*)⁵⁰, convirtiéndose en texto más asequible para los pastores y académicos. Otra decretal, que no deriva del Lateranense IV, señala además que el confesor es juez, y por tanto debe saber discernir sobre los excesos en los pecados, sobre la contrición y otras circunstancias a la hora de administrar la penitencia⁵¹.

Respecto a la literatura penitencial, ésta ya había nacido con la nueva impronta que le dieron los teólogos escolásticos en la Baja Edad Media. Además, a la constitución laterana y las decretales del *Liber Extra* se añadió un texto de las Clementinas muy explícito sobre las condiciones de los confesores: “Procuren

49. Cf. COD, págs. 245-246. Medida ésta que fue muy endurecida por Pío V mediante el MP, *Super gregem dominicum*, Roma, 8 marzo 1566, const. 3. Las penas que amenazaban al médico que no procuraba la confesión del enfermo eran particularmente infamantes.

50. Cf. *Liber Extra*, lib. V, tit. 38, *De poenitentibus et remissionibus*, capp. 12-13 (X.5.38.12-13).

51. Cf. *Liber Extra*, lib. V, tit. 38, *De poenitentibus et remissionibus*, cap. 8 (X.5.38.8).

[las autoridades eclesiásticas] elegir personas suficientes, idóneas, de probada rectitud moral, discretas, modestas y preparadas para ejercitar tan saludable ministerio y oficio”⁵².

Los libros penitenciales se constituyeron en literatura imprescindible en las bibliotecas eclesiásticas, también en las parroquiales. Como se sabe, las tipologías bibliográficas son, *grosso modo*, dos, aunque su denominación no es unívoca: por un lado, las Sumas de confesores, largos tratados escritos en latín, con una estructura muy articulada, con abundante casuística, capaz de proveer al confesor de una “jurisprudencia moral” amplia y especializada. A este grupo pertenecen algunas de las obras recomendadas en el Directorio del Tercer Mexicano⁵³: el *Manual* del Navarro⁵⁴, la *Summa Sylvestrina*⁵⁵, la *Armillá Aurea*⁵⁶, el *Defecerunt* de san Antonino de Florencia⁵⁷. De todas ellas se publicaron numerosas ediciones. Sólo por lo que se refiere al *Manual* del Navarro, el Directorio prescribe: “La Suma de Navarro en latín o en romance, deven tener muy sabida los confesores, porque es la más copiosa que ay en materia de sacramentos y casos de conciencia, y censuras eclesiásticas”⁵⁸.

Por otro lado existían opúsculos más breves, que genéricamente pueden ser llamados confesionales, que sacrificaban la pretensión de exhaustividad de las sumas para orientar más inmediatamente el desarrollo del rito penitencial. Algunas de estos escritos van dirigidos a los propios penitentes. Como ejemplo de confesionales podemos citar dos obras recomendadas por el Directorio: la ya citada *Instrucción* de Bartolomé de Medina, escrita en castellano, y la *Summula* del cardenal Cayetano⁵⁹.

Esta literatura produjo prolijos interrogatorios, enderezados a apurar los más recónditos recovecos de las actividades morales de los cristianos. A este respecto, Delumeau subraya, de una parte, el pánico de los párrocos que debían llevar adelante los interrogatorios necesarios para juzgar a los feligreses en el sacramento. Por otro lado, sigue el historiador francés, los más celosos hombres de

52. “*Eligere studeant personas sufficientes, idoneas, vita probatas, discretas, modestas atque peritas, ad tam salubre ministerium atque officium exequendum*”: *Clementinarum* Lib. III, tit. 7, *De sepulturis*, cap. 2 (Clem. 3.7.2).

53. Cf. *Directorio*, págs. 94-100.

54. MARTÍN DE AZPILCUETA, *Manual de Confesores y penitentes*, 1556¹ (castellano), 1573¹ (latín).

55. SILVESTRE DE PRIERAS, *Summa Sylvestrina*, 1516.

56. BARTOLOMÉ FUMI, *Armillá Aurea*, 1550.

57. SAN ANTONINO DE FLORENCIA, *Defecerunt*, Lyon 1550.

58. *Directorio*, pág. 91.

59. TOMÁS DE VÍO, CARDENAL CAYETANO, *Summula de peccatis*, 1525. Cf. *Directorio*, pág. 178.

Iglesia, y más interesados en cristianizar a las masas, “procedieron a una culpabilización intensiva de la opinión, insistiendo sin descanso – y esto durante siglos – sobre las diferentes categorías de faltas y la gravedad ontológica del pecado”⁶⁰.

Si nos abstenemos de absolutizar las descripciones delumeunianas, sus observaciones pueden servir para delinear parte de la situación. Los párrocos se encontraban sin formación para afrontar las confesiones masivas requeridas por el decreto lateranense. Probablemente, ni ellos ni la mayoría de los feligreses estaban habituados a las confesiones, ni siquiera anuales. Por otra parte, es, además, utópico pensar que un fiel que llevase uno o más años sin acudir a la confesión fuera capaz de recordar y arrepentirse de todos sus pecados mortales sin recurrir a alguna guía más o menos articulada para orientar su examen de conciencia. Entonces, ¿en qué medida circulaba y se utilizaba la literatura penitencial? No es fácil dar una respuesta históricamente fundada, aunque salta a la vista la presencia de estas obras en multitud de bibliotecas eclesiásticas.

Por lo que se refiere a la legislación canónica, y sólo teniendo en cuenta las asambleas eclesiásticas hispanas, la determinación del nuevo régimen penitencial fue poco a poco cuajando. En cuanto a los concilios y sínodos del s. XV, las líneas generales son las siguientes⁶¹: promulgación del decreto *Omnis utriusque sexus*, organización de una escala de llamamientos públicos para la confesión de los fieles, supervisión de los obispos o de sus vicarios de la idoneidad de los confesores, atención especial a los enfermos graves, inclusión de cláusulas penales respecto a los que no recibieran el sacramento, determinación de los pecados cuya absolución estaba reservada al obispo. En la siguiente centuria, la legislación es aún más rica y detallada⁶². El Concilio de Sevilla de 1512 que, como se sabe, fue ley en Indias, se refiere a la confesión como un momento de catequesis; hay referencias al mueble confesionario; se habla ya de listas donde consignar los no confesados (quizás por la primera vez en la Península). Se dispone la organización de las confesiones cuaresmales, de forma que se produzcan en forma escalonada. Pasando a otra asamblea, el Sínodo de León (1526) señala que muchos no confesaban “por un año, o dos, o tres o más”⁶³. Lo que es evidente es que la institución eclesial no contemplaba como una utopía el lograr la confesión y comunión de absolutamente todas las personas capaces, y recurría a todos los medios, también coercitivos,

60. DELUMEAU, *Le péché...*, pág. 222: “*procédèrent à une culpabilisation intensive de l'opinion, en insistant sans relâche – et ce pendant des siècles – sur les différents catégories de fautes et de la gravité ontologique du péché*”.

61. Cf. L. MARTÍNEZ FERRER, *La Penitencia en la primera evangelización de México (1523-1585)*, Universidad Pontificia, México 1998, págs. 4-11.

62. Cf. *Ibid.*, págs. 11-52.

63. Sínodo de León, 1526, tit. 40.

para lograrlo. Lo cual se puede interpretar bien como un deseo inaudito de control de las conciencias, bien como mera obediencia a la norma de un concilio ecuménico o, también, como el afán por alcanzar una importante meta pastoral: obtener para todos los cristianos el estado de “gracia de Dios”, necesario para acercarse a la comunión.

Muy interesante resulta el modelo de confesor presentado en los sínodos de Orense (1543-1544), justo en los albores del Concilio de Trento. Su carta sinodal exhorta así a los sacerdotes:

“Y en este sacramento de la confesión, donde sois verdaderamente jueces y médicos espirituales, procurad de saber los que los santos escriben para conocer y curar los pecados y enfermedades del alma. Sed piadosos en perdonar y remitir al que viereis con dolor de su pecado y propósito de enmienda y que realmente quiere satisfacer lo que es obligado”⁶⁴.

Diversos elementos se pueden destacar en el texto. El sacramento se llama “confesión”, y no con el término tradicional de “penitencia”, que usa el Concilio de Trento, lo que refleja la mencionada centralidad de la individuación del fiel y de sus actos penitenciales. Se insta a los ministros a que manejen una bibliografía pertinente. No se habla sólo de pecados, sino de “pecados del alma”, que apunta a un horizonte espiritual. Además, la forma en la que deben desarrollar el ministerio los miembros del clero debe estar marcada por la misericordia pero, al mismo tiempo, deben juzgar si los penitentes tienen un adecuado arrepentimiento y propósito de enmienda y, en algún caso, voluntad de satisfacer por los agravios cometidos.

No se percibe, pensamos, en este y otros textos que han sido citados, una concepción de la confesión como instrumento de angustia o afán de poder, sino como una responsabilización de confesores y penitentes para que cumplan con sus obligaciones, en un contexto de serenidad y de búsqueda de la verdad del estado del alma de cada uno. Hasta qué punto la esquematización de los prolijos interrogatorios produjeron la desestabilización psicológica de los fieles es cuestión de difícil y articulada respuesta, pero no parece que responda a una voluntad explícita del clero, que más bien puede pensarse como reacío al difícil ministerio de la confesión.

Y llegamos al 25 de noviembre de 1554, fecha de la sesión XIV del Concilio de Trento sobre el sacramento de la penitencia. Está dividida en nueve capítu-

64. Sínodo de Orense, 1543-1544, *Carta sinodal*.

los⁶⁵ y quince cánones de anatema⁶⁶. La posición del concilio, que pesará profundamente sobre la Cristiandad occidental y, claro es, en los reinos hispánicos de las Indias, es algo más que una articulada respuesta a las propuestas de la Reforma; se trata de una sistemática visión de conjunto sobre la doctrina y, secundariamente, la pastoral del sacramento⁶⁷. Vale la pena considerar con cierto detenimiento la teorización tridentina para poner en un contexto adecuado el Directorio del Tercer Concilio Mexicano.

En Trento el rito viene denominado “*poenitentiae sacramentum*”, y debe su existencia a una explícita voluntad divina, lo cual supone una contradicción esencial con el protestantismo. Es teológicamente necesario – no sólo conveniente o mandado – para lavar los pecados mortales cometidos tras el bautismo. La “forma”⁶⁸ del sacramento son las palabras del sacerdote, que vienen reportadas con los actos del penitente (contrición, confesión y satisfacción) para lograr la seguridad de la validez de la acción eclesial. Todo lo cual no tendría ningún sentido si no se postulara el elemento divino que actúa bajo las palabras de la absolución: los pecados son realmente perdonados por Dios. Pero además, la sesión habla de otros efectos del sacramento: la paz, la serenidad de conciencia y el consuelo del espíritu. De forma que no se piensa en un “mecanismo” de perdón sino en un “sistema” perdonador y consolador.

La contrición es concebida como el acto más importante del penitente, y da la clave del porqué someterse al tribunal de la confesión. De la contrición se espera el abandono del pecado, y el deseo de una nueva vida. En una perspectiva de plena asimilación del rito, la contrición debería ayudar a entender la acción penitencial más allá del elemento jurídico, pero no separado de él. De hecho, vienen concebidos unitariamente la estricta obligación jurídica de confesar una vez al año y la de realizar un diligente examen de conciencia, con un arrepentimiento libre, rechazando la contrición “por extorsión y coacción, no libre y voluntaria”⁶⁹.

65. Cf. COD, págs. 703-709.

66. Cf. COD, págs. 711-713.

67. Braeckmans estudió principalmente la cuestión doctrinal de la calificación teológica de la necesidad de confesar los pecados mortales antes de recibir la comunión. Cf. BRAECKMANS, *Confession...*, págs. 123-206.

68. Concepto aristotélico que viene retomado por la teología sacramental como las palabras oficiales que pronuncia el ministro para hacer efectiva la acción sacra. Como dice el Directorio del Tercer Mexicano, en forma muy elemental: “Porque como el cuerpo natural se compone de materia y forma, así el sacramento tiene dos partes; las cosas son como materia que tienen significación más confusa, que las palabras, i por las palabras se determina la operación del sacramento a el fin para que se ordena”: *Directorio*, pág. 22.

69. “*extortam et coactam, non liberam et voluntaria*”: COD, pág. 705.

El capítulo quinto de la sesión, dedicado a la confesión o verbalización de los pecados, es también esencial para nuestro propósito. Con gran contundencia se declara que la confesión íntegra de los pecados mortales⁷⁰ es necesaria para alcanzar la justificación, según disposición de la Divinidad. Los fieles deben confesar a los ministros (“jefes y jueces” *“praesides et iudices”*) todos los pecados que recuerden desde la última absolución. Se les insta a que superen la vergüenza para ser veraces, confiando en el carácter secreto del rito. El confesor, por su parte, debe conocer y juzgar, para decidir si absolver o no, y para imponer una penitencia proporcionada a los pecados. No hay, sin embargo, referencias explícitas a que el confesor deba someter a interrogatorio a los penitentes.

Nos encontramos con una de las raíces del fenómeno de “culpabilización” descrito por Delumeau. Es claro que el sistema postulaba un examen de conciencia particularmente detenido, pero el concilio rechaza las críticas, venidas sobre todo del campo protestante, de considerar estas medidas por encima de las posibilidades humanas. “Es incluso impío afirmar – dice – que una confesión así es imposible o se la pueda llamar tortura de las conciencias”⁷¹. De hecho el concilio habla de poner los pecados delante de la divina misericordia para que sean perdonados. Se explica que si una vez hecho el diligente examen no se encuentran otros pecados mortales, no hay que dar cabida a la ansiedad, pues las posibles faltas olvidadas se consideran incluidas entre los pecados perdonados. No parece regir una lógica mecanicista sino más bien de responsabilidad moral, al menos en cuanto a los principios.

Interesante resulta, además, la precisión tridentina de que no fue el Lateranense IV el que introdujo la confesión auricular en la Iglesia, sino “sólo” el que emanó la ley de la obligatoriedad anual. Siguiendo una praxis consolidada, se presenta la cuaresma como el momento más propicio para la organización de las confesiones anuales. Consecuencia de la naturaleza judicial de la institución se prescribe el régimen de los casos reservados, ante los cuales el sacerdote, que a su vez debe poseer jurisdicción ordinaria o delegada para ejercer este oficio, tiene la obligación de remitir al penitente a instancias superiores.

Por lo que se refiere a las obras de satisfacción, el concilio previene contra un cierto tipo de laxismo:

70. Señalando su número y circunstancias que modifican el tipo de pecado. Por ejemplo, no es lo mismo robar a un particular que a un pobre (injusticia agravada), o robar en una iglesia (sacrilegio).

71. “*Sed et impium est, confessionem, quae hac ratione fieri praecipitur, impossibile dicere, aut carnificinam illam conscientiam appellare*”: COD, pág. 706.

“Los sacerdotes del Señor, según cuanto les sugerirá el espíritu y la prudencia, deben imponer satisfacciones saludables y justas, teniendo en cuenta la calidad de los pecados y la posibilidad de los penitentes; en el momento en el que cerrasen los ojos sobre los pecados y fuesen demasiado indulgentes con los penitentes, imponiendo penitencias levísimas para culpas grandísimas, se convertirían en cómplices de pecados ajenos”⁷².

Para Delumeau seguramente estas medidas serían calificadas de culpabilización de los confesores, al exigirles una gran disciplina prudencial. De una parte, pensamos que el espíritu tridentino ha superado la lógica de las penitencias tarifadas (taradas de un cierto automatismo, encuadrable históricamente), para discurrir por senderos que podríamos llamar realistas, donde se juzga sobre una falta objetiva cometida por una persona concreta. No se trata de caer en el rigorismo, sino de hacer una lectura “comprometida” de la verbalización de los pecados para aplicar una penitencia justa. Además, las obras de satisfacción son colocadas fuera del ámbito mecanicista: son medicina para el futuro, y pena y sufragio por los delitos pasados.

Para tener un cuadro más completo de la pastoral tridentina sobre la confesión hemos de considerar, finalmente, dos decretos disciplinares de gran importancia para contextualizar el Directorio del III Mexicano. Nos referimos, en primer lugar, al canon 15 de reforma de la sesión XXIII (15 julio 1563); en él se prescribe que ningún ministro ordenado pueda escuchar confesiones si no cumple uno de estos dos requisitos: a) haber recibido un beneficio parroquial; b) o una declaración de idoneidad del obispo, sea mediante un examen o por otros medios⁷³. Nótese que en este decreto el sistema de exámenes es visto como facultativo.

El segundo canon al que apuntamos pertenece a la misma sesión, y está dedicado a la formación de los seminaristas. Entre su *curriculum* de estudios se prescriben materias acerca de la administración de los sacramentos “sobre todo en lo que sea oportuno para escuchar confesiones”⁷⁴. Es decir, que una de las prioridades del sacerdote tridentino es la de desempeñar con fruto el ministerio de la penitencia.

72. “*Debent ergo sacerdotes Domini, quantum spiritus et prudentia suggesserit, pro qualitate criminum et poenitentium facultate, salutare et convenientes satisfacciones iniungere, ne, si forte peccatis commineat et indulgentius cum poenitentibus agant, levissima quaedam opera pro gravissimis delictis iniungendo, alienorum peccatorum participes efficiantur*”: COD, pág. 709.

73. Cf. COD, pág. 749.

74. “*maxime quae ad confessiones audiendas videbuntur opportuna*”: COD, pág. 751.

Es hora de hacer un breve balance sobre la pastoral penitencial en Trento⁷⁵. La primera consideración es que sale al paso de las posiciones protestantes, que se oponían al carácter obligatorio, de origen divino, de la minuciosa verbalización de los pecados. Pero además, el concilio procede a remansar una tradición teológica, jurídica y pastoral nacida en la Baja Edad Media y concretada, sobre todo en su vertiente institucional, en el IV Concilio de Letrán. Los diversos desarrollos legislativos entre 1215 y 1545 son el precedente jurídico inmediato de la sesión XIV tridentina, a su vez fruto de un intenso debate dentro de las comisiones conciliares. En una línea en parte similar se mueve Gonzalo Flórez, que afirma:

“Los dos grandes pilares del sacramento de la penitencia, según el modelo tridentino, son la confesión y la absolución. La confesión cuenta con raíces antropológicas y bíblicas, pero adquiere en el modelo tridentino una especial configuración, que es el resultado de una amplia experiencia eclesial (...) y de una interpretación teológica de la potestad de las llaves que identifica al máximo la acción de Dios y la acción de la Iglesia”⁷⁶.

Para Adriano Prosperi el concilio “afrontó la materia de la confesión bajo dos aspectos: el de la confesión como consuelo de las almas afligidas bajo el peso de las culpas y el de la confesión como ejercicio de poder disciplinar sobre los cristianos singulares”⁷⁷. La posición de este autor es interesante, pues reconoce la presencia de aspectos espirituales, además de los relativos al poder, para él siempre considerados como primarios. No se puede negar el carácter de centralización y fiscalización del concilio, aunque quizás éste se desarrolló sobre todo en el postconcilio. En cualquier caso, el dato del que se debe partir es el de la autoconciencia eclesial de la realidad teológica del pecado y del sacramento que lo asume y aniquila.

Philippe Rouillard habla de la confesión postridentina como un “arma de doble filo”. De una parte, la confesión frecuente llevará a algunos cristianos a caminos de excelencia espiritual, aunque a veces en desdoro de la devoción eucarística. De otro, la confesión anual, impuesta pero explicada, conseguirá compactar la comunión eclesial. Sin embargo, la exigencia de la Iglesia de interrogatorios

75. Aunque no haya sido mencionado, en el Catecismo del Concilio de Trento presenta un amplio desarrollo del sacramento de la penitencia, ya sea desde un punto de vista doctrinal que teológico. Cf. *Catecismo para los párrocos*, ed. cit., Parte 2, cap. 5, nn. 1-79, págs. 269-320.

76. G. FLÓREZ, *Penitencia y unción de enfermos*, BAC (*Sapientia Fidei*), Madrid 1993, pág. 211.

77. PROSPERI, *Tribunali...*, pág. 265: “affrontò la materia della confessione sotto due aspetti: quello della confessione come consolazione delle anime afflitte dal peso delle colpe e quello della confessione come esercizio di un poter disciplinare sui singoli cristiani”.

tan minuciosos acabaría, dice, por considerarse un enemigo de la conciencia y de la libertad⁷⁸.

Una vía para iluminar el problema de la pastoral penitencial moderna es el de considerar las dos formas de concebir la ética que propone Rodríguez Luño⁷⁹: la disyuntiva entre la “ética de la primera persona” y la “ética de la tercera persona”. La ética de la primera persona, llamada también ética de la virtud, considera que la ética busca el bien global del hombre, esto es, el bien de la vida humana considerada integralmente.

La segunda orientación sería la ética de la tercera persona o normativista, que considera que la ética es y debe ser búsqueda y fundación de las reglas o normas morales que han de ser observadas. Según esta perspectiva, el problema no es tanto cómo se debe vivir, sino si la acción “x” es lícita o ilícita. El planteamiento es: “Juan ha realizado la acción “x”; ¿ha actuado bien o mal?”. Por eso se habla de una ética de la tercera persona.

Rodríguez Luño concluye que si el deber de hacer u omitir acciones viene considerado el punto de partida, y por tanto sin un fin global previo, positivo o deseable, la ética no sería otra cosa que un conjunto de deberes y prohibiciones en función de un objetivo que, aunque noble en sí mismo, sería siempre parcial, limitado y limitante, sobre el cual uno podría preguntarse si verdaderamente vale la pena respetarlo.

Aplicar estas ideas a la pastoral penitencial pre y postridentinas podría parecer arriesgado, pero al mismo tiempo iluminante. Como primera aproximación puede decirse que, en la mayoría de los casos, lo que las fuentes nos ofrecen tiende a la aplicación de una ética de la tercera persona, encarnada en dos aspectos: a) la creciente coercitividad respecto a la norma de la comunión y confesión anual; b) la configuración de los largos y detallados interrogatorios producidos por la literatura confesional como punto de referencia para los confesores.

No obstante, advertimos una presencia de la ética de la primera persona en dos elementos: en primer lugar en aquella élite de fieles que practican la confesión frecuente, fenómeno perfectamente documentado⁸⁰, que también viene llamada “penitencia por devoción”, y es concebida como un acompañamiento espiritual. Diversas personalidades eclesiales difundieron esta práctica, bien consolidada en el México de 1585. Lógicamente, la separación entre ambas tipologías no podía

78. ROUILLARD, *Storia della penitenza...*, pág. 89

79. A. RODRÍGUEZ LUÑO, *Ética general*, Pamplona 2001⁴, págs. 59-60.

80. Que se refleja en Directorio del Tercer Mexicano en el apartado dedicado a la confesión de gente devota (cf. , págs. 182-191). Cf. algunos comentarios en ROUILLARD, *Storia della penitenza...*, págs. 87, 89.

ser absoluta, pues un pecador arrepentido podía pasar a la confesión frecuente, o acudir a ella para limpiar sus continuas faltas⁸¹.

Además, las llamadas constantes a una contrición sincera y, sobre todo, las múltiples apelaciones a la misericordia divina y a una relación personal del penitente con la Divinidad son también exponentes de esta línea más personalista. Sea de ello lo que fuere, se puede postular la hipótesis de un predominio de la ética de la tercera persona, normativista y despersonalizada, que convive con no pocos aspectos de la ética de la primera persona, que busca la virtud no principalmente por los imperativos de una ley, sino por conseguir la propia felicidad en la amistad con Dios.

III. ALGUNAS LÍNEAS DE PASTORAL PENITENCIAL POSTERIORES A TRENTO

El arco de tiempo que va desde 1545 (inicio del Concilio de Trento) hasta 1585 engloba una serie de estrategias pastorales referidas a la confesión. Entre las diversas posibilidades de exposición vamos a considerar tres asambleas eclesíásticas que fueron espejos del Tercer Mexicano: el Sínodo de Guadix (1554), el I Concilio Mexicano (1555) y el Sínodo de Granada de 1572. Y, además, nos detendremos en la figura de San Juan de Ávila, por su efectiva influencia en uno de los personajes claves en el Tercer mexicano y en su Directorio. Nuestro punto de vista será el de seleccionar, entre los planteamientos pastorales promovidos, los más afines con el Directorio del Tercer Mexicano.

I. EL SÍNODO DE GUADIX (1554)

Como ya hemos señalado en otra ocasión, el sínodo guadijeño convocado por Martín Pérez de Ayala fue un modelo penitencial para el Tercer Mexicano⁸². Destacan, entre otras, las referencias a la seriedad con la que ha de realizarse el examen de conciencia, en aplicación del Concilio de Trento⁸³.

81. Cf. ABAD, *Penitencia...*, pág. 802.

82. Cf. MARTÍNEZ FERRER, *La penitencia...*, págs. 19-25.

83. “Se colige claro ser necesario que el penitente lleve hecha examinación y discusión de sus culpas, a lo menos de las que con buena diligencia se pudiese acordar que son mortales, para poderlas relatar y acusarse de ellas al confesar, conforme al canon del sacramento de la penitencia del sacro concilio de Trento, pensando en sus tratos, oficio, estado y lugares donde ha andado, y personas con quien ha conversado”: Sínodo de Guadix, 1554, tit. 2, const. 19.

La falta de contrición de muchos fieles es considerado un problema pastoral de máxima importancia. De otra manera se daría un cumplimiento mecánico del precepto:

“Allende de no confesarse como deben, ocultando sus pecados malignamente, no llevan cordial arrepentimiento a los pies del confesor, antes lo que cuentan de su vida es como si contasen alguna historia, o patraña, o cosa de burla, y lo que peor es, que en lugar de llevar lágrimas y cordial arrepentimiento por las ofensas a Dios, parece que se jactan de contar los pecados que han hecho contra la divina Majestad, las cuales cosas van directamente contra las partes sustanciales que son menester para que este santo sacramento tenga efecto”⁸⁴.

En un tono muy similar se expresa el Directorio del Tercer Mexicano cuando, refiriéndose a los pecados, advierte al confesor que constate que el penitente las expone “con dolor y sentimiento de pena o como quien cuenta algún quento, que por aquí tomará conjetura el confessor para juzgar si trae contrición”⁸⁵.

Por otro lado, en Guadix la organización de las confesiones cuaresmales viene planteada con realismo pastoral. Los confesores deberían dividirse por barrios siguiendo unos calendarios preestablecidos, de forma que mediasen dos días entre el anuncio público y las efectivas confesiones⁸⁶. Todo debía consignarse en los consabidos padrones cuaresmales.

Vemos aquí condensadas dos fuerzas antropológicas opuestas (que quizá tienen relación con las éticas de primera y tercera persona), que la pastoral quiere mantener unidas: la confesión nacida de una libre contrición personal, y la estricta obligatoriedad de cumplir el precepto pascual, bajo amenaza de excomunión. No puede extrañar que algunos penitentes confesaran sus faltas en modo muy superficial (y sacrílego), únicamente para evitar los castigos penales y sociales que recaían sobre los inconfesos.

Lo que sí es claro es que el Sínodo de Guadix buscaba el arrepentimiento sincero de los pecadores, siguiendo las pautas tridentinas. Podríamos concluir que, a pesar de la coercitividad, desarrollada a partir del IV Lateranense, en el fondo se perseguía como ideal una ética de la primera persona. En la misma línea, el sínodo proclama el propósito eficaz que deben llevar los fieles antes de

84. Sínodo de Guadix, 1554, tit. 2, const. 20.

85. *Directorio*, pág. 162.

86. En el Directorio del Tercer Mexicano se recomiendan ocho días de preparación para los que hacía un año que no pasaban por el tribunal de la penitencia. Cf. *Directorio*, pág. 160.

confesarse, de restituir (en el caso de pecados contra la justicia) y de alejarse de las ocasiones de pecar⁸⁷.

Respecto al modelo de confesor, Guadix sigue las pautas tradicionales: se debe corregir con fortaleza las corruptelas⁸⁸; las penitencias deben ser impuestas tras prudente meditación, atendiendo a los pecados y a las calidades de los fieles. Los confesores deben ser conscientes de que, antes de tomar algunas decisiones más complejas (conmutación de votos o de restituciones inciertas) deben consultar a sacerdotes expertos⁸⁹.

Respecto a la ciencia del confesor, el concilio sigue su tendencia realista y prescribe unos mínimos:

“a lo menos [el confesor] ha de tener ciencia para hacer diferencia entre lepra y lepra, y pecado y pecado, y tener mediana noticia de la ley de Dios, para poder bien examinar por ella al penitente, y en los casos arduos de la penitencia, a lo menos tener juicio para saberlos dudar y preguntar, y también ha de tener jurisdicción para poder absolver, y prudencia para saber aconsejar medianamente al penitente los caminos de Dios y los modos con que puede ser servido y deservido, y no ha de estar ligado ni impedido con censura eclesiástica”⁹⁰.

Se observa, de una parte, el interés porque el confesor no cometa errores graves en la administración del sacramento, lo que exigía una formación moral y jurídica no indiferente. Y además se notan alusiones a la importancia del acompañamiento espiritual. Aunque hemos dejado de lado no pocos aspectos penitenciales del sínodo guadijeño, lo apuntado indica un notable realismo pastoral, que busca el bien concreto de almas con lacras concretas, además de perseguir la formación del cuerpo de confesores.

2. EL I CONCILIO PROVINCIAL MEXICANO (1555)

Como diversas investigaciones recientes han dejado claro, el I Concilio Mexicano es la médula espinal de la compilación canónica que dio lugar a los

87. Cf. Sínodo de Guadix, 1554, tit. 2, const. 2.

88. Cf. Sínodo de Guadix, 1554, tit. 2, const. 19-21.

89. Cf. Sínodo de Guadix, 1554, tit. 2, const. 22.

90. Sínodo de Guadix, 1554, tit. 2, const. 27.

decretos del Concilio III⁹¹. Su pastoral penitencial es muy consistente, y nos va a servir para profundizar en el Tercer Mexicano y en el Directorio. Lo primero que destacamos en el Concilio mexicano de 1555 es el gran rigor que se demuestra para obligar a todos los fieles a recibir los sacramentos de la comunión y confesión, siguiendo el citado principio de que “se proceda con todo rigor de derecho, porque es mejor, que compelidos se salven, que dejándolos en su libertad se condenen”⁹². La frase, con todo, no es original del Mexicano, ya que viene del Sínodo de Palencia de 1545, una de sus fuentes principales⁹³. Por otro lado, el concilio, igual que la asamblea palentina, ofrece una “amplia” prórroga para cumplir el precepto: todo el periodo de Pascua hasta la fiesta del Espíritu Santo, aunque según discurren las semanas las advertencias y las penas se hacen más duras.

No podían faltar las referencias a los padrones, ya presentes en el Sínodo de Sevilla de 1512, otra de las fuentes del mexicano. En concreto, se deben confeccionar dos listados: uno de pecadores públicos y otro de simples fieles, que dan un cariz fiscalizador a la pastoral penitencial; cada cura deberá redactar una matrícula donde se incluyan todos los parroquianos, casados y no casados, hombres y mujeres, designándolos por sus nombres y edades, declarando además si son principales de la casa, maridos o mujeres, hijos, mozas o criados. Tras la fiesta del Espíritu Santo, las matrículas debían ser remitidas al obispado⁹⁴.

Interesa también resaltar la insistencia del Concilio en atajar el abuso cometido por “muchos sacerdotes”, que se daban a escuchar confesiones sin estar previamente “examinados [por el obispo o sus provisoros] cerca de la suficiencia que tienen y deben tener para semejante acto y sacramento”⁹⁵. Es este uno de los temas capitales de la pastoral penitencial: los exámenes previos a los sacerdotes. A esta cuestión se dedican dos capítulos. En el 60 se dispone taxativamente el principio de *Que los clérigos que obieren de confesar españoles o indios sean primero examinados*. La justificación, además de la ley general de la Iglesia, está en la dificultad de confesar en el obispado, “por ser

91. J. GALINDO BUSTOS, *Estudio del aparato de fuentes del Concilio Tercero Provincial Mexicano (1585)*, El Colegio de Michoacán, Fideicomiso “Felipe Teixidor y Monserrat Alfau de Teixidor”, Zamora Mich. 2010, págs. 111-125; cf. también *Decretos del concilio tercero...*, (ed. MARTÍNEZ FERRER), págs. 47-50, y ManCarr I, págs. 591-663.

92. I Concilio de México, cap. 7.

93. Cf. C. GUTIÉRREZ VEGA, *Primer Concilio Provincial Mexicano. Comentario*, Edizioni Art, Roma 2009, pp. 73-74.

94. I Concilio de México, cap. 7.

95. I Concilio de México, cap. 8.

tierra nueva y ser los casos y negocios muchas veces dificultosos”. Por lo tanto ningún sacerdote podrá confesar sin que sea examinado con todo rigor en los casos de conciencia. Es interesante reseñar que también señala un examen previo para todos los sacerdotes a los que se encomienden las celebraciones matrimoniales, “y sepa muy bien los grados del matrimonio prohibidos en derecho divino y canónico, así de consanguinidad y afinidad, como de cognación espiritual y de justicia de la pública honestidad”, además de los impedimentos impedientes y dirimentes. Estas materias serían tratadas con detalle en el Directorio, en el marco precisamente de los exámenes previos al ejercicio de la cura de almas⁹⁶.

Pasemos ahora al cap. 45, de gran importancia también para entender mejor el Directorio del Tercer Mexicano. Se intitula *De la instrucción, que han de guardar los examinadores*, y se ocupa de los exámenes que han de aplicarse a los candidatos a las diversas categorías de clérigos: para la primera corona, para epístola, para evangelio, para misa, para cantar misa y para los que han de tener cura de almas.

Tanto en el Sínodo de Palencia como en el I Mexicano se indica que los candidatos no podrán ser admitidos sin que sepan perfectamente santiguarse, algunas oraciones, los artículos de la fe, los mandamientos de la ley de Dios y los de la Iglesia, los pecados mortales, las obras de misericordia, las virtudes y los cinco sentidos⁹⁷. Se dispone, además, que todos deben conocer los rudimentos de la gramática y del canto llano⁹⁸. La materia paralela se encuentra en el Tercer Concilio Mexicano en el capítulo sobre *La edad y calidad de los que se han de ordenar*⁹⁹. Allí se legisla que ninguno sea admitido a órdenes sin que haya pasado un examen (“*periculo facto*”). Si buscamos en este decreto de 1585 las materias señaladas en el I Mexicano como objeto de exámenes no las encontraremos. Pero sí se hallan al inicio de la primera parte del Directorio, aunque los contenidos de oraciones y doctrinales son más abultados¹⁰⁰.

Por lo que se refiere a los sacerdotes, aptos para la celebración de la misa, el I Mexicano sigue al sínodo palentino en el prescribir que los candidatos “tengan muy bien sabidos y entendidos los santos sacramentos”, y añade por cuenta

96. Cf. *Directorio*, págs. 41-49.

97. I Concilio de México, cap. 45. El texto del sínodo palentino en GUTIÉRREZ VEGA, *Primer Concilio...*, pág. 88.

98. Cf. I Concilio de México, cap. 45. Las condiciones para la epístola son ligeramente más exigentes.

99. III Concilio de México, Lib. I, tit. 4, *De scientia ad sacros ordines, et curam animarum necessaria*, nn. 34-40.

100. Cf. *Directorio*, págs. 13-14.

propia: “y sean examinados en los casos de conciencia”. Aunque se trate de una fórmula no original, es prueba del general espíritu postridentino. Para los que han de cantar misa, tanto Palencia como el I Mexicano coinciden en que se deben conocer muy bien las fórmulas de las absoluciones¹⁰¹. En esto el Tercer mexicano sólo añade que deben conocer también las formas de absolución de las censuras¹⁰².

En realidad, toda la primera parte del *Directorio* no es otra cosa que la concreción de este principio pastoral. Las secciones de esta parte son nítidas a este respecto: a) “Condiciones de los candidatos a órdenes eclesiásticas”, b) “Doctrina de los sacramentos, con casos particulares”, c) Doctrina de los casos de conciencia, por orden de las virtudes teologales”, e) “Doctrina sobre las censuras eclesiásticas”.

El núcleo de nuestro asunto es, desde luego, la obligatoriedad de examinar, “con todo rigor en la administración de los sacramentos, en especial de la penitencia y confesión, y casos de conciencia”, textos idénticos en Palencia y en el I Mexicano. Caso de que algún candidato sea admitido sin haber pasado – cosa que no se plantea como algo infrecuente – los examinadores deben velar porque sea formado. El texto mexicano aquí es original respecto al palentino y recomienda una específica bibliografía penitencial: la Suma Silvestrina, la Angelica, el *Manipulus curatorum*, el *Defecerunt* de San Antonino y la Suma Gaetana. Naturalmente, no es nuevo que un concilio hispano señalara bibliografía penitencial¹⁰³. En este caso la bibliografía sólo en parte coincide con la recomendada por el Directorio, como ya dijimos.

Si se quisiera sintetizar la pastoral planteada en esta importante asamblea, se podría hablar de un gran rigor jurisdiccional en los aspectos coercitivos de la confesión, y un grandísimo interés por formar a confesores expertos en los problemas morales específicamente mexicanos. En los capítulos no aparece en forma explícita la preocupación por los aspectos más espirituales de la confesión.

3. JUAN DE ÁVILA (1499-1569)

Antes de detenernos en este personaje hemos de dejar por sentado la autoría del jesuita Juan de la Plaza (1527ca.-1602) del Directorio, no como úni-

101. Cf. Cristóforo Gutiérrez Vega, *Primer Concilio...*, pág. 89.

102. Cf. III Concilio de México, Lib. I, tit. 4, *De scientia ad sacros ordines, et curam animarum necessaria*, § 6, n° 39.

103. Cf. I Concilio de México, cap. 45; Sínodo de Astorga (1553), Lib. III, tit. 13, cap. 5.

co redactor, pero sí como autor principal¹⁰⁴. En efecto, el llamado Apóstol de Andalucía fue por muchos años amigo de Juan de la Plaza, durante el periodo granadino del jesuita antes de la muerte de Ávila (1555-1569). Hay muchos testimonios del influjo del sacerdote sobre los trabajos penitenciales de Plaza en el concilio¹⁰⁵.

En el memorial sobre el seminario al III Mexicano, Plaza recuerda cómo siendo obispo de Granada Gaspar de Ávalos, “tuvo al maestro Ávila en su casa, con cuyo consejo y ministerio de las confesiones y predicación se hizo tanto provecho en las ánimas”¹⁰⁶. A continuación se refiere a la congregación de clérigos fundada por Ávila en Córdoba, en la que cursaban estudios por un bienio, y añade: “En estos dos años se ejercitaban en oír casos de conciencia, cada día dos lecciones, la una de un clérigo que les leía en su misma casa, la otra iban a oír al colegio de la Compañía”¹⁰⁷. Como se sabe, era el propio Plaza el que leía los casos de conciencia en Córdoba.

Uno de los temas más tratados por el Maestro Ávila era el de la santidad sacerdotal. Concretamente, entre sus pláticas se encuentran dos dedicadas a exhortar a los sacerdotes a la santidad, en virtud del ministerio para el que han sido designados¹⁰⁸. También en el Directorio la búsqueda de la excelencia espiritual en

104. Nació en Medinaceli (Soria) en 1527 ó 1528. Después de estudiar en la universidad de Alcalá, en 1548 pasó a Sigüenza, donde ingresó en la Compañía en 1553. Posteriormente fue enviado a Córdoba y luego a Granada, donde fue rector en 1556. Además de ser nombrado provincial de Andalucía, fue hombre de confianza del arzobispo granadino Pedro Guerrero, y amigo de San Juan de Ávila. En 1574 es enviado visitador al Perú. Su estancia en la provincia peruana, que va de 1575 a 1579, le permite conocer los problemas civiles y religiosos del virreinato peruano. Nombrado visitador de Nueva España, entró en México 1580. Ese mismo año fue elegido provincial. Durante su gobierno los ministerios con los indios cobraron nuevo auge. Participó en el Tercer Concilio provincial como consultor teólogo. Entre sus muchas aportaciones al concilio figura la de haber recibido el encargo de redactar el Directorio. Murió en México en 1602. Cf. L. MARTÍNEZ FERRER, *Directorio para confesores y penitentes. La Pastoral de la Penitencia en el Tercer Concilio Mexicano (1585)*, Pamplona 1996, pp. 138-141; *Idem, La penitencia...*, págs. 265-267; *Idem, Dos protagonistas de una gran asamblea. Los jesuitas Juan de la Plaza y Pedro de Hortigosa en el Tercer Concilio de México (1585)*, en *Sevilla y América en la historia de la Compañía de Jesús* (coords. J. J. HERNÁNDEZ PALOMO, J. DEL REY FAJARDO SI), Córdoba 2009, págs. 177-194.

105. Seguiremos, con nuevas apreciaciones, MARTÍNEZ FERRER, *Directorio...*, págs. 148-156; *Idem, La penitencia...*, págs. 26-30.

106. JUAN DE LA PLAZA, *Sobre el seminario*, en Zubillaga, *Tercer Concilio...*, pág. 194; ManCarr I, pág. 225.

107. ManCarr I, pág. 226.

108. “Libra, Señor, por tu misericordia a cuantos estamos aquí y a todos los que son tus ministros, no mofen de nosotros los demonios en el infierno, dándonos en rostro que, teniendo alteza de sacerdocio, tuvimos vida muy baja, indigna y desproporcionada de la dignidad”: JUAN DE ÁVILA,

los confesores es idea madre: “El confessor – dice – es vicario de Jesu Christo en la tierra y representa su persona, de donde se colige que ha de ser tan aventajada su bondad, que llegue a ser santidad”¹⁰⁹.

Pasemos ahora a los escritos de San Juan de Ávila más directamente dedicados a la confesión. Entre sus pláticas a sacerdotes se encuentra una *Instrucción de confesores y penitentes*, dirigida al clero granadino. Fue predicada en mayo de 1563. Allí les exhortaba a fomentar la contrición en los penitentes:

“Si el penitente, después de así examinado, está tibio y frío, debe esforzarlo en la virtud y misericordia de Dios, y animarlo y encenderlo a que llore, y llorar con él, como hacía San Ambrosio, y decirle mucho de la misericordia de Dios, que lo ha esperado, y esto por bien e sin reñir, por amor; debe llorar, y le puede mucho aprovechar”¹¹⁰.

En la misma línea se mueve el Directorio de Plaza, en el apartado *Lo que ha de hacer el confesor después de lo que está notado*. Veamos un texto, a modo de ejemplo:

“Aquí ha de poner el confessor toda su industria i fuerzas para aiudar al penitente a que tenga verdadero dolor de sus pecados, i determinado propósito de no pecar más; para esto ha de tener guardadas sus lágrimas, sus afectos i persuasiones, porque la contrición es la que perfecciona la disposición del penitente para recibir gracia con la absolución”¹¹¹.

En 1563 preparó el Maestro Ávila su *Tratado sobre el sacerdocio*. Se conoce que este tratado circulaba entre los jesuitas mexicanos, pues la única copia que nos ha llegado procede de un códice mexicano jesuítico antiguo¹¹². El mismo Plaza pudo llevarlo a México. Una parte del tratado se ocupa de los confesores. Pues bien, hemos localizado tres préstamos literales de esa parte del tratado avilense en el memorial *Acerca de los confesores* de Juan de la Plaza al III Mexicano. He aquí los textos:

Segunda plática para clérigos, en *Obras completas del santo Maestro Juan de Ávila*, (ed. de L. SALA BALUST y F. MARTÍN HERNÁNDEZ), vol. III, Madrid 1971, pág. 386.

109. *Directorio*, pág. 153.

110. JUAN DE ÁVILA, *Instrucción de confesores y penitentes*, en *Obras completas...*, vol. III, pág. 426.

111. *Directorio*, pág. 280.

112. Para las cuestiones críticas, cfr. JUAN DE ÁVILA, *Introducción al Tratado sobre el sacerdocio*, en *Obras completas...*, vol. III, págs. 487-490.

Juan de Ávila, <i>Tratado sobre el sacerdocio</i>	Juan de la Plaza, <i>Memorial de confesores</i>
El oficio de medicinar almas (...) es tan importante para el bien de la Iglesia que, a frecuentarse por buenos confesores, estaba andado mucha parte del camino para la reformatión de la Iglesia, porque, tarde o temprano, todos los fieles se confiesan; y, si cayesen en manos de ministros que tuviesen arte de medicinar ánimas y celo de la salvación de ellas, cierto andaría el pueblo cristiano a muy diferente paso del que ahora anda ¹ .	Es tan importante para el bien de la Iglesia el hacerse bien este oficio, que si hubiese tales confesores, estaba andada mucha parte del camino para la reformatión de los cristianos. Porque, tarde o temprano, todos los fieles se confiesan; y, si cayesen en manos de ministros que tuviesen arte de medicinar ánimas y celo de la salvación de ellas, cierto andaría el pueblo cristiano a muy diferente y mejor paso del que ahora anda ² .
Pues si miramos a la ciencia que deben tener los dichos ministros, tampoco la hay, como es cosa notoria aun a los ciegos. Y esto mismo ven los preladados; mas, si algún hombre les dice que por qué consenten tales ministros, respóndenle: “Danos vos otros mejores, y tomarlos hemos, no tenemos otros; tomamos lo menos malo de lo que hallamos” ³ .	Ni es bastante excusa la que, comunmente, se suele dar para no poner tales ministros, diciendo los preladados: “aprobamos lo que tenemos, porque no hallamos otros mejores; dádnoslos vos tales como decís y esos aprobaremos” ⁴ .

Además ambos textos citan el ya citado pasaje de las Clementinas, referidas a los confesores¹¹³. La cuestión de preferir la calidad a la cantidad de sacerdotes es algo que viene del papa Clemente Romano, como recuerda el propio Plaza en el memorial sobre los ordenandos¹¹⁴. El principio quedó consagrado además en un decreto del Tercer Mexicano¹¹⁵.

Pasemos ahora a los llamados “tratados de reforma” del Apóstol de Andalucía: los dos *Memoriales para el Concilio de Trento* (1551 y 1561) escritos para el arzobispo de Granada, D. Pedro Guerrero; y las *Advertencias al Concilio de Toledo*, dedicadas al obispo de Córdoba, D. Cristóbal de Rojas, que había de presidir el Concilio de Toledo de 1565. Probablemente estos escritos fueron también conocidos por Juan de la Plaza, merced a sus buenas relaciones tanto con Ávila como con los dos preladados destinatarios¹¹⁶.

113. Las citas en JUAN DE ÁVILA, *Tratado sobre el sacerdocio*..., pág. 531; JUAN DE LA PLAZA, *Acerca de los confesores*, en ZUBILLAGA, *Tercer Concilio*..., pág. 231; ManCarr I, pág. 268.

114. Cf. ZUBILLAGA, *Tercer Concilio*..., pág. 197; ManCarr I, pág. 229.

115. “*cum omni diligentia, et animi contentione, ordinandorum qualitates examinent, et merita expendant, neque eos, qui minus fuerint idonei, paucitatis ministrorum praetextu, ad sacros ordines suscipiendos ullatenus admittant; cum Divinus cultus, animarumque commodum, paucis digne, quam multis indigne ministrantibus magis accrescat*”: Lib. I, tit. 4, *De scientia ad sacros ordines, et curam animarum necessaria*, § 1, n° 34.

116. Juan de la Plaza siempre fue muy querido del arzobispo Guerrero (1546-1576). A él se le atribuye el siguiente elogio del jesuita: “en esta plaza hallo yo cuanto necesito” (cit. por C. M^a ABAD, *Los PP. Juan de la Plaza y Alonso Ruíz de la C. de J. Algunos de sus escritos espirituales*, Universidad Pontificia, Comillas 1958, pág. 21). Cristóbal de Rojas fue obispo de Córdoba entre

En el primer memorial para Trento, Ávila menciona la formación de confesores en colegios “ad hoc”¹¹⁷, y la necesidad de que todos los confesores, también los religiosos, se sometan al examen del obispo¹¹⁸. Temas que están en la misma razón de ser del Directorio del III Mexicano. En el segundo memorial para Trento se insiste en la biblioteca moral que debe llevar consigo todo confesor¹¹⁹.

Por otra parte, en el memorial al Concilio de Toledo Ávila subraya, una vez más, la necesidad de los estudios de casos de conciencia¹²⁰. Queremos resaltar su petición al concilio de que se redacte un manual para los confesores. Estas son sus palabras:

“se debía mandar hacer un libro en el concilio, encargándolo a alguna persona o personas que fuesen no sólo muy doctas, sino muy experimentadas y de mucha prudencia y caridad, en el cual libro se pusiesen no solamente casos, que esto había de ser lo menos (...), sino que principalmente tratase de avisar a los confesores el cómo se han de haber antes de la confesión, y cómo en la confesión de los pecados, y cómo después de ella, así en imponer la penitencia como en medicinar las llagas de las culpas y poner antidotos a las malas costumbres que conocieren en el penitente (...) Y, finalmente, tenga el tal libro avisos y doctrina para inducir al penitente a verdadero dolor de los pecados, enmienda de ellos, y renovación de vida, y otras muchas cosas, de las cuales suelen, aun los muy doctos, estar muy vacíos, por cuya ignorancia hacen poco fruto (...). Como los ya dichos, se podrían poner en este libro las cosas más comunes de cada materia, bien determinados y avisados los lugares mejores y más particulares que se ofreciesen, apuntándolos allí y remitiéndolos a los doctores y lugares que mejor los tratan”¹²¹.

1562 y 1571. En el memorial de Plaza al III Mexicano sobre el seminario, dedica extensos elogios al colegio de clérigos que tenía en Córdoba, donde se daban lecciones de casos de conciencia (cf. JUAN DE LA PLAZA, *Sobre el seminario*, en ZUBILLAGA, *Tercer Concilio...*, pág. 194; ManCarr I, págs. 225-226). Resulta patente que Plaza conocía las actividades de Rojas, y que debió tratarle durante su largo mandato como rector de Granada y Provincial de Andalucía.

117. Cfr. JUAN DE ÁVILA, *Reformación del estado eclesiástico*, en *Obras completas...*, vol. VI, pág. 42. Vuelve a insistir en la cuestión en *Causas y remedios de herejías*, en *Ibid*, págs. 187-189.

118. Cfr. *Ibid*, págs. 56s.

119. “Conviene también que, cuando los ordenen, se sepa qué libros tienen de casos de conciencia y de doctrina moral, de santos y de Sagrada Escritura; y se tenga cuenta de ellos en las visitas de que tengan los dichos libros y estudien en ellos, pues sin esto todo es perdido”: JUAN DE ÁVILA, *Causas y remedios de herejías*, en *Obras completas...*, vol. VI, pág. 165.

120. Cfr. JUAN DE ÁVILA, *Advertencias al concilio de Toledo*, en *Obras completas...*, vol. VI, págs. 277-279.

121. *Ibid.*, pág. 306, n° 76.

No se puede negar que el texto constituye una fotografía de lo que sería el Directorio del Tercer Mexicano veinte años después.

Si ahora nos detenemos en las advertencias que escribió Ávila para el Concilio de Toledo de 1565, encontramos modelos literales para el memorial de Plaza a los confesores. El Apóstol de Andalucía se detiene en describir la necesaria reforma de los confesores:

“son como las redes, en cuyas mallas vienen a parar las almas movidas del Señor o por medio de los predicadores o de otras inspiraciones del Señor, y ellos son en cuyas manos se ponen comúnmente los negocios de todos. Y, si éstos no son tales como ser conviene, es poco el fruto que hacen los predicadores todos; y si ellos tienen las partes necesarias, es cierto bastan sin predicadores a reformar los pueblos, como se ve cada día”¹²².

Para el santo, los confesores, más aún que los predicadores, son la fuerza clave en la reforma del pueblo. De que estén bien formados, y les adornen las oportunas cualidades, dependerá la eficacia de su ministerio. Como decíamos, el inicio del memorial de Plaza sobre los confesores es un traslado del escrito de su amigo y, sobre todo, refleja una notable sintonía pastoral:

“Los confesores, en la Iglesia, son como redes en que se cazan y ganan las ánimas para Dios, con más eficacia y más en número que en algún otro mynisterio de los que en la Iglesia se exercitan para salud de las ánimas (...) Allende de esto, es el medio más universal, a que todos los cristianos acuden, para remedios de sus pecados y enmienda de sus vidas; porque todos ordinariamente acuden a confesar; aviendo muchos que, por diversas causas, aún sin culpa, se escussan de oyr sermones...”¹²³.

Por último, queremos llamar la atención sobre el tratado avilense *Dialogus inter confessarium et poenitentem*¹²⁴. Ávila, reproduciendo un diálogo ideal en el confesonario, desarrolla una serie de pláticas sacerdotales. Destacan los intentos por conseguir una buena confesión: examen de conciencia previo, cumplir con las restituciones debidas, dilatación de la absolución en caso de falta de dolor y/o preparación, fomento de la contrición perfecta. A lo largo del *Dialogus*, el confesor va poco a poco elevando los horizontes sobrenaturales del penitente,

122. JUAN DE ÁVILA, *Obras completas...*, vol. VI, pág. 266.

123. ManCarr I, pág. 265.

124. Cf. JUAN DE ÁVILA, *Dialogus inter confessarium et poenitentem*, en *Obras completas...*, vol. VI, págs. 404-439.

para llevarle a una vida devota, compuesta de oración sobre la Pasión, presencia de Dios, examen de conciencia, etc. Esta es la misma línea pastoral que sigue el Directorio en múltiples apartados: “Modo de confesar para la gente devota”, “Lo que ha de hacer el confesor después de lo que está notado”, “De la satisfacción y penitencia”, “Contra recidivum”, “Orden de vida”. Allí no se para en la mera absolución válida de los pecados, sino que incita al penitente a renovar su vida cristiana.

Si quisiéramos presentar en extrema síntesis el alma de la pastoral penitencial de Juan de Ávila podríamos referirnos a los siguientes elementos: a) prioridad absoluta de la formación específica de los clérigos candidatos a cura de almas y de los confesores en ejercicio; b) esta formación debe llevar a la organización de cursos “ad hoc”; c) los contenidos de los cursos deben abarcar tanto las materias morales de casos de conciencia como las de índole más espiritual y pastoral; d) jurídicamente, tanto los exámenes previos como la regulación de toda la pastoral depende del obispo; e) el fundamento espiritual de toda la praxis penitencial debe estar en la santidad de los sacerdotes quienes, inspirándose en la grandeza de su oficio, deben disponerse a convertirse en dignos instrumentos, tanto con el estudio que con la vida espiritual.

4. EL SÍNODO DE GRANADA (1572)

Como ya ha sido analizado, el Sínodo de Granada, convocado en 1572 por Pedro Guerrero, fue uno de los puntos de referencia penitenciales del Tercer Mexicano¹²⁵. Baste con señalar que es una de las fuentes señaladas en el párrafo inicial del capítulo sobre la pastoral penitencial¹²⁶. Aunque no haya ningún decreto del Tercer Mexicano que dependa literalmente del Sínodo de Guerrero, tanto los decretos como sobre todo el Directorio presentan paralelismos de fondo con las numerosas orientaciones granadinas¹²⁷.

A nivel jurisdiccional, las disposiciones son significativamente comunes: confesión anual, padrones cuaresmales, penas que deben aplicarse a los rebeldes, centralización episcopal, exámenes a los candidatos. Una nota particular de las sinodales de Guerrero es la dureza con la que se persigue a los que osan no confesarse y comulgar en los tiempos previstos: sus nombres serán pronunciados

125. Cf. MARTÍNEZ FERRER, *La penitencia...*, pp. 45-47; GALINDO BUSTOS, *Estudio del aparato...*, págs. 127-154

126. Cf. Lib. V, tit. 12, *De paenitentibus et remissionibus*, § 1, n° 568.

127. Cf. Sínodo de Granada, 1572, Lib. V, tit. 9, §§ 1-24.

públicamente en las iglesias¹²⁸; y tras seis llamamientos, serán denunciados a la Inquisición como sospechosos en la fe¹²⁹.

Por lo que se refiere al aspecto más explícitamente pastoral, las sinodales muestran una minuciosidad poco común en otras legislaciones. No es la primera vez que conviven la “dureza jurisdiccional” con la “premura pastoral”. No son pocos, decíamos, los paralelismos de estas normas con el Directorio para confesores y penitentes del Tercer mexicano. Consideremos algunos detalles.

Los confesores deben persuadir a los penitentes a que se confiesen sin prisa, tras un detenido examen de conciencia¹³⁰. Naturalmente, estas confesiones deberían ser largas, atendiendo a la persona, calidad y tiempo transcurrido desde la última absolución. En este particular, el Directorio, indicativamente, habla de una hora¹³¹, y exhorta a los confesores a no tener prisa en atender a los penitentes.

Como en tantos textos jurídicos y escritos pastorales, el sínodo granadino insta a los ministros a no dar por descontada la contrición. Sobre este problema el Directorio presenta una amplia sección¹³². Señala también el sínodo algunas clásicas situaciones en las que la absolución debía ser negada: habitual situación de peligro de pecado grave, o hábito de pecar mortalmente¹³³.

Es muy interesante el modo en el que las sinodales de Guerrero afrontan la cuestión de las confesiones de rudos e ignorantes. De una parte, insisten en que la confesión debe ser un momento importante de catequesis, de forma que pueda diferirse la absolución en caso de ignorancia crasa¹³⁴. En este particular también es explícito el Directorio¹³⁵.

De otra parte, es significativa la forma en la que el sínodo granadino plantea la pastoral con estas personas:

“... les encargamos que con estos no pasen ligeramente, sino se detengan y les informen y enseñen cómo se deben acusar, y les pregunten su estado y trato, qué

128. Cf. Sínodo de Granada, 1572, Lib. V, tit. 9, § 19.

129. Cf. Sínodo de Granada, 1572, Lib. V, tit. 9, § 24. Puede referirse a la falta de fe en la divinidad del sacramento, capaz de perdonar realmente los pecados. En este caso específico, pero no en forma general e inseparable, como plantea Prospero, sí hay una relación entre confesión e Inquisición.

130. Cf. Sínodo de Granada, 1572, Lib. V, tit. 9, § 5.

131. Cf. *Directorio*, pág. 156.

132. Cf. *Directorio*, págs. 280-286.

133. Cf. Sínodo de Granada, 1572, Lib. V, tit. 9, § 8.

134. Cf. Sínodo de Granada, 1572, Lib. V, tit. 9, § 9.

135. Cf. *Directorio*, pág. 106.

oraciones ó devociones rezan, y otras preguntas particulares, que á ellos les pareciere, conforme al estado de los penitentes, y les signifiquen la obligación que tienen á la confesión, y lo que es este Sacramento, para que entendido se aficionen á él, é sepan cómo se han de haber en él, porque esto es hacer oficio de confesor y cura, y de otra manera no cumplen con su obligación”¹³⁶.

Es esta también una de las prioridades del Directorio que señala la conducta que se debe tener

“con gente ignorante i ruda que no se sabe confessar: Mandarles que digan lo que ellos tienen por pecado i se acuerden haver hecho, i después ayúdelos con preguntas por el orden de los mandamientos y las cosas que comúnmente suelen pecar esta gente, que suelen ser pecados torpes i bestiales, i tomar cosas ajenas...”¹³⁷.

Asimismo, el Directorio prescribe que si no se ha hecho bien el examen de conciencia se retire el penitente y vuelva en uno o dos días¹³⁸.

Un particular de enorme paralelo entre las sinodales y el Directorio es el de aprovechar el sacramento como un momento decisivo para recomenzar en la vivencia personal del cristianismo, en la que las oraciones y la recepción de los sacramentos tienen un puesto preponderante¹³⁹. En concreto, una sinodal pide a los confesores que

“les enseñen el órden mejor que podrán tener en su vida y trato, según su estado, para que vivan christianamente, y cumplan con las obligaciones que tienen, y que tengan ordinario recogimiento y examen de su vida y acciones, y pidan á nuestro Señor favor para no ofenderle, y mejor servirle, y le den gracias por las mercedes que del siempre rescebimos”¹⁴⁰.

Como se ha comentado, el Directorio hace mucho hincapié en este aspecto, en la sección *Orden de vida para los que se an confesado*¹⁴¹. Este énfasis se

136. Sínodo de Granada, 1572, Lib. V, tit. 9, § 10.

137. *Directorio*, pág. 106.

138. Cf. *Directorio*, pág. 161.

139. Sobre la frecuencia sacramental cf. Sínodo de Granada, 1572, Lib. V, tit. 9, § 13.

140. Sínodo de Granada, 1572, Lib. V, tit. 9, § 11.

141. Cf. *Directorio*, págs. 296-299. Véase un texto: “ha parecido conveniente y necesario para ayudar a la emmienda de la vida i aprovechamiento de los penitentes poner aquí un orden de obras i devociones que comúnmente todos los christianos pueden hacer, para que encomendándolas el confessor con cuidado a sus penitentes, i tomándoles cuenta de como las han cumplido, quando se

sitúa en la línea de interiorización en la relación entre el pecador y la Divinidad. Aunque evidentemente esta mayor devoción tenía un gran potencial de impacto social, lo que se busca inmediatamente es la espiritualización del individuo.

Un aspecto que desarrolla con detalle el Sínodo de Granada es el de la confesión de mujeres¹⁴². Se dispone que en la conversación penitencial no se hablen de cosas impertinentes, no se dediquen a las confesiones más tiempo del necesario, sin platicar antes y después del rito. Los confesores no deben visitar a las penitentes ni recibir de ellas regalos. Además se manda que el lugar ordinario para escuchar sus confesiones debe ser el confesionario. Por su parte el Directorio dedica también amplio espacio a la cuestión¹⁴³. Además, la necesidad de interrogar a los penitentes en lo referente a las leyes y constituciones de sus oficios ocupa una de las sinodales granadinas¹⁴⁴, y toda una sección del Directorio¹⁴⁵.

Otro punto de extrema sintonía de la asamblea granadina con el Directorio es la importancia concedida a la santidad de los sacerdotes, cuestión que para Juan de Ávila es decisiva, como hemos considerado. Cuando las sinodales se refieren a la formación de los confesores, señala que, además de conocer los “libros de sumas y casos de conciencia”¹⁴⁶, y saber preguntar a personas doctas en los casos dudosos, deben esmerarse “en la continua oración y recogimiento cada día, donde principalmente han de ser enseñados”¹⁴⁷. El decreto desarrolla esta idea no muy señalada en otras fuentes: es en el contexto de la plegaria en el que pueden madurar orientaciones para desarrollar con fruto las confesiones, tanto en lo que

vuelven a confessar, los despierte y anime a poner diligencia en la ejecución y cumplimiento de ellas, lo qual será grande remedio i ayuda para que los penitentes no vuelvan atrás en el servicio de nuestro Señor, antes vaian creciendo cada día de bien en mejor”: pág. 296.

142. Cf. Sínodo de Granada, 1572, Lib. V, tit. 9, §§ 12, 18.

143. Por ejemplo: “Undécimo, en confessar mugeres esté mui firme i determinado en no confessarlas, sino en público, i no mezclar pláticas con ellas antes ni después de la confesión, ni en la misma confesión, sino de cosas necesarias para ella, i esto con mucha brevedad, i en el modo de tratar para ayudarlas a la emmienda de la vida, más sea severo que blando con ellas, porque de tratarlas blandamente, fácilmente se despiertan aficiones en el corazón del uno i del otro, que aunque al principio comienzen con espíritus, ordinariamente para en tizar e quemar al uno o al otro”: *Directorio*, pág. 163. Véase también el memorial de Juan de la Plaza sobre los confesores: ManCarr I, pp. 268-269.

144. Cf. Sínodo de Granada, 1572, Lib. V, tit. 9, § 14.

145. *De las obligaciones que tienen algunos hombres por razón de su estado i oficios, i de los pecados que por no cumplir con ellas se suelen cometer*, en *Directorio*, págs. 217-251.

146. Sínodo de Granada, 1572, Lib. V, tit. 9, § 15.

147. *Ibid.*.

respecta al confesor como al penitente. La necesidad de que los confesores se ejerciten en las virtudes es algo destacado en el Directorio, como hemos visto¹⁴⁸.

El último aspecto que deseamos destacar de la asamblea de Guerrero es de la recomendación de prudencia a la hora de imponer penitencias¹⁴⁹, cuestión ya subrayada en Trento¹⁵⁰, y que también señaló Guadix. Sobre este elemento penitencial hay también una amplia sección en el Directorio: *De la satisfacción, y penitencia que el confesor a de imponer al penitente*¹⁵¹.

Recapitulando, se puede afirmar que la legislación penitencial del Sínodo de Granada de 1572 se mueve en dos direcciones: a) un particular rigor en los aspectos jurisdiccionales, y b) una gran sensibilidad pastoral, más explícita que en otras asambleas. El influjo de Juan de Ávila en esta dimensión es evidente, y su traslado al Tercer Mexicano y a su Directorio es más que probable.

IV. LA LEGISLACIÓN PENITENCIAL DEL TERCER CONCILIO MEXICANO (1585)

Hora es ya de afrontar en conjunto el modelo de pastoral penitencial del Tercer Mexicano, como vía maestra para entender el Directorio. A la vista de la tradición ya revisada, se puede optar, hasta cierto punto, por considerar una doble aproximación a la cuestión: una de tipo más espiritual, más ligada a la contrición y asistencia del pecador individual, y otra marcadamente jurisdiccional, que encuadra a la primera. En teoría no debería existir un foso entre las dos líneas, y no lo hay, pero las discordancias, también de fondo, no faltan. Aunque diferenciarlas es tarea ardua y complicada. Al final resulta una pastoral rica, compleja y ambigua.

Si iniciamos con las facetas más exquisitamente pastorales, la figura del confesor es central: dependiente jurisdiccionalmente del obispo, y es el que va a efectuar el acto penitencial con los fieles. Para poder ejercer este difícil encargo el concilio propende ante todo a la formación específica. Sobre esto hay un decreto muy significativo, en el cual el Directorio juega un papel decisivo:

“Cuán ventajosamente deben estar instruidos en la doctrina los sacerdotes a quienes se encomienda la cura de almas, fácilmente se colige de que como guías,

148. Cf. *Directorio*, págs. 153-159.

149. Cf. Sínodo de Granada, 1572, Lib. V, tit. 9, § 16.

150. Cf. Concilio de Trento, ses. XIV, *De poenitentiae*, cap. 8 (COD, pág. 709).

151. Cf. *Directorio*, págs. 286-293.

maestros y médicos han de encaminarlas al cielo, enseñarles la santa doctrina, y curarlas de sus dolencias espirituales. Por lo cual ninguno obtenga beneficio curado o si no es primero probado y examinado se encuentre idóneo, y esté versado en la administración de los sacramentos, principalmente en el de la penitencia, y bien instruido en los casos de conciencia, según la forma dispuesta por este sínodo, y aprobada justamente por el *Directorio de confesores y penitentes*, la cual se observe y practique en todo y por todo...”¹⁵².

La misión del confesor es contemplada no en una óptica mecanicista, sino genuinamente pastoral, siguiendo una tradición secular: han de ser guías, maestros y médicos. Hasta aquí la exposición de motivos del decreto. Seguidamente la prescripción jurisdiccional se encarga de poner en práctica el principio: es preciso organizar una instrucción específica¹⁵³.

La primera norma del decreto es la del examen necesario para la colación de un beneficio, algo ya previsto en Trento¹⁵⁴, aunque no en forma obligatoria, como en cambio sí lo prescribe el Tercer Mexicano: “ningún cura obtenga un beneficio si no ha sido antes aprobado y examinado y reputado idóneo” (“*nullus curatum beneficium obtineat, nisi prius probatus, et examinatus, idoneusque repertus*”). Después se señalan las materias de los exámenes: sacramentos, sobre todo el de la penitencia, y casos de conciencia, que es un préstamo literal del I Mexicano (cap. 45).

La novedad del texto que comentamos se encuentra en el instrumento que se ha de emplear para examinar, “según la forma dispuesta por este sínodo, y aprobada juntamente por el Directorio de confesores y penitentes, la cual se observe y practique en todo y por todo”.

Podría preguntarse si la formación necesaria hace referencia “sólo” a la teología moral “positiva”. Parecería, efectivamente, que no va más allá. Y es que

152. III Concilio de México, Lib. I, tit. 4, *De scientia ad sacros ordines, et curam animarum necessaria*, § 7, n° 40. Versión castellana de Galván Rivera, cit. Original latino: “*Sacerdotes, quibus animarum cura committenda est, quantum Doctrina praestare debeant, vel ex eo facile intelligere licet, quod veluti Duces, Magistri, et Medici existant, qui subditos in caelum dirigant, sanam Doctrinam doceant, spiritualibus eorum morbis medeantur. Quare nullus Curatum beneficium obtineat, nisi prius probatus, et examinatus, idoneusque repertus, in Sacramentorum praesertim paenitentiae administratione versatus sit, et conscientiae casibus bene instructus, ad formam ab hac Synodo dispositam, et una cum directorio confessorum, et paenitentium comprobatae quae in omnibus, et per omnia observetur, et executioni mandetur*”.

153. Se trata de una prioridad pastoral muy remachada en el memorial de Plaza sobre los ordenandos, cf. ManCarr I, pp. 228-232.

154. Cf. Concilio de Trento, sessio XXIII, *Decreta super reformatione*, can. 15 (COD, pág. 749).

el otro tipo de formación, que Ávila llamaba “ciencia para medicinar las pasiones del alma y edificarlos en la caridad”, va a ser considerada extensamente en el Directorio, dejando a los decretos los aspectos menos espirituales¹⁵⁵.

Para organizar la formación prevista, el concilio dispone la creación de cátedras de casos de conciencia en todas las diócesis, con asistencia obligatoria para los clérigos no graduados en teología o cánones¹⁵⁶. Una vez terminados los cursos, se debería pasar un examen de acuerdo con una Instrucción confeccionada por el concilio, que formarían un todo con el Directorio¹⁵⁷. En un principio, los padres conciliares habían propuesto que se repitieran estos exámenes con ritmo anual. En la revisión de los decretos que realizó la Santa Sede (*recognitio*) se dispuso, y así quedó reflejado en el texto final que se editó en 1622, que era suficiente el examen *una tantum*, a no ser que se diera alguna circunstancia especial¹⁵⁸.

Existen también otros aspectos de pastoral penitencial. Señalamos de pasada la importante cuestión del carácter obligatorio del conocimiento de las lenguas indígenas, pues no afecta al Directorio, en el sentido de que éste se preocupa de las confesiones de españoles, no de las de los indígenas¹⁵⁹.

Sobre la confesión de enfermos hay un decreto que remacha el *motu proprio* de Pío V en el que se amenaza con graves penas a los médicos que no se empeñaran en procurar la confesión de sus enfermos graves, habiendo peligro para su seguridad ultraterrena¹⁶⁰. Se trata, quizás, de uno de los ejemplos más paradigmáticos de las contradicciones del Antiguo Régimen: el bien natural viene casi absorbido por el sobrenatural, al tiempo que la libertad queda marginalizada frente al supremo bien espiritual: la salvación eterna. A este decreto hay que añadir otro,

155. En relación con esta ciencia, no es ocioso señalar cómo se ordena a los sacerdotes que se confiesen semanalmente Cf. Lib. III, tit. 5, *De usu frequenti Eucharistiae*, § 2, n° 357.

156. Cf. Lib. III, tit. 1, *De doctrinae cura*, § 3, n° 260. Es un decreto redactado evidentemente por el secretario del concilio, Juan de Salcedo; coincide prácticamente a la letra con su anotación al memorial de confesores de Juan de la Plaza. Cf. ManCarr I, pág. 777. Sobre este punto, Juan de la Plaza, en su memorial de confesores, iba más allá: señala que tampoco los licenciados en teología tenían la formación suficiente para saber confesar, y debían acudir a los cursos. Cf. ManCarr I, pág. 270.

157. Cf. Lib. I, tit. 4, *De scientia ad sacros ordines, et curam animarum cessaria*, § 7, n° 240; cf. también Lib. I, tit. 4, *De examine ordinibus pramittendo*, § 1, n° 50.

158. Cf. *Manuscritos del concilio tercero provincial mexicano (1585)*. (*Mexican Manuscripts 266*) (ed. A. CARRILLO CÁZARES), *Tercer tomo*, El Colegio de Michoacán, El Colegio de México, Zamora, Mich. 2009 [A partir de ahora ManCarr II], págs. 122-123. La disposición del concilio en Lib. III, tit. 1, *De doctrinae cura*, § 4, n° 264.

159. Cf. Lib. III, tit. 1, *De doctrinae cura*, § 5, n° 265.

160. Cf. Lib. V, tit. 12, *De paenitentis et remissionibus*, § 7, n° 574.

con un tono muy diverso, en el que se insta a los confesores que no se demoren en acudir a los enfermos que piden confesión¹⁶¹.

Hay además referencias a las confesiones previas al casamiento¹⁶², y a que los confesores resuelvan las dudas acerca de los ayunos prescritos¹⁶³. Muy interesantes son los decretos conciliares referentes a la gravedad y riesgos morales de algunos contratos injustos, descritos con detalle¹⁶⁴. Para otros contratos hay remisión explícita al Directorio¹⁶⁵. Otra importante remisión es la referente a los agravios a los indios, denunciados genérica y contundentemente, con indicación de una consideración específica en el Directorio¹⁶⁶.

Pasando ahora a los aspectos más genuinamente jurisdiccionales (si se nos permite hablar así), se torna a subrayar la necesidad de la aprobación episcopal para el ejercicio del ministerio, pero con el nuevo matiz de que su importancia es concebida como un valor tan alto, que se llega a negar la validez de la absolución dada por sacerdotes no aprobados por el obispo¹⁶⁷. La medida extremó un decreto del I Mexicano, que sólo mencionaba penas para el confesor¹⁶⁸. En cualquier caso, Roma, no puso objeciones¹⁶⁹.

Por lo que se refiere a la exhaustiva confección de padrones cuaresmales, ésta no es menos rigurosa que en otras asambleas eclesíásticas anteriormente consideradas¹⁷⁰. En este ámbito, no podían faltar las consabidas cláusulas penales dirigidas a los rebeldes a los sucesivos llamamientos públicos a la confesión¹⁷¹, aun sin llegar a la dureza del Sínodo de Granada de 1572.

No se ha pretendido presentar con exhaustividad la legislación penitencial del Tercer Mexicano, pero sí sus líneas esenciales. Algunas consideraciones pueden hacerse. El espíritu penitencial de esta asamblea sigue claramente las

161. Cf. Lib. III, tit. 2, *De administratione sacramentorum*, § 2, n° 289.

162. Cf. Lib. IV, tit. 1, *De sponsalibus et matrimoniis*, § 2, n° 491.

163. Cf. Lib. III, tit. 21, *De observatione ieiunorum*, § 3, n° 459.

164. Cf. Lib. V, tit. 5, *De usuris*, §§ 1-6, nn. 532-537.

165. Cf. Lib. V, tit. 5, *De usuris*, § 6, n° 537. Cf. *Directorio, Los cassos de este santo concilio*, págs. 253-275.

166. Cf. Lib. V, tit. 8, *De iniuriis et damno dato*, § 2, n° 546. *Directorio, Acerca de los indios, vexaciones...*, págs. 269-279.

167. Cf. Lib. V, tit. 12, *De paenitentis et remissionibus*, § 2, n° 569.

168. I Concilio de México, cap. 8. La decisión conciliar de declarar nula la confesión en Man-Carr I, pág. 714.

169. No debía ser la primera vez que se decretaba.

170. Cf. Lib. III, tit. 2, *De vigilantia et cura circa subditos*, § 1, n° 291.

171. Lib. III, tit. 2, *De vigilantia et cura circa subditos*, §§ 2-5, nn. 292-295.

pautas de los ya citados sínodos de Guadix, del Primer Mexicano, las sinodales de Granada y de un largo etcétera de cuerpos legales¹⁷², además del pensamiento de San Juan de Ávila.

Es clara y problemática a la vez la distinción entre una pastoral “espiritual” y otra “jurisdiccional”. La primera busca una fructuosa administración del sacramento, asegurando la validez (confesión contrita y detallada de todos los pecados mortales y las circunstancias que cambian la “especie”), pero intentando fomentar una coherente vida cristiana en el futuro. Además se percibe con nitidez la seriedad y el rigor con que se insta al cumplimiento pascual, de acuerdo con el IV Lateranense. Es un rigor que implica dos cosas: de una parte, la formación de un cuerpo de confesores instruidos en la teología moral y en los casos de conciencia. En segundo lugar una organización de las confesiones cuaresmales, a través de una meticulosa coerción.

En lo que más destaca el Tercer Mexicano, pensamos, es en la formación de los confesores. En esto sigue las tradiciones jurídicas y de otro tipo que hemos repetidamente señalado, en particular las sinodales granadinas de 1572 y las obras de san Juan de Ávila. Y es justo en esta problemática en la que el Directorio de confesores se configura como una pieza clave, intrínsecamente unido a los decretos. Estos lo mencionan seis veces, y lo declaran obligatorio, sea para el ejercicio del ministerio como para los exámenes prescritos para obtener un beneficio o la licencia para confesar¹⁷³.

V. PARA SABER CONFESAR. EL DIRECTORIO PARA CONFESORES Y PENITENTES DEL III CONCILIO MEXICANO

Sin temor a caer en la hipérbole, se puede afirmar que el Tercer Concilio de México es una de las asambleas postridentinas donde la cura penitencial, dentro del panorama general de pastoral, está más subrayada. No tanto por sus numero-

172. Cf. el aparato de fuentes de Lib. V, tit. 12, *De paenitentiis et remissionibus*, § 1, n° 568; concilios de Milán, I, IV, V; sínodo de Toledo de 1580, etc. Cf. GALINDO BUSTOS, *Estudio del aparato..., passim*.

173. Cf. Lib. I, tit. 4, *De scientia ad sacros ordines, et curam animarum cessaria*, § 7, n° 40; Lib. III, tit. 2, *De vigilantia et cura circa subditos*, § 15, n° 305; Lib. V, tit. 1, *De visitationibus*, § 8, n° 517; Lib. V, tit. 5, *De usuris*, §§ 1, 6, n° 532, 537; Lib. V, tit. 8, *De iniuriis et damno dato*, § 2, n° 546.

sos y particularizados decretos al respecto, sino sobre todo por el Directorio para confesores y penitentes aprobado¹⁷⁴.

I. GÉNESIS DE UN DOCUMENTO BIPOLAR

Durante las sesiones conciliares, en fecha aún por descubrir, se decidió la redacción de un “confessionario” y se encargó al P. Juan de la Plaza su composición¹⁷⁵. Una decisión paralela se había tomado en el Tercer Concilio de Lima, donde se dispuso un confesionario, que luego fue publicado en 1585¹⁷⁶.

Además, y de forma independiente, los padres conciliares habían decidido contar con una *Orden e Ynstrucción de examinadores y examinandos*¹⁷⁷. Se trata de una medida singular, que no aparece en los concilios y sínodos antes revisados. Naturalmente, la Instrucción quería aplicar las disposiciones tridentinas sobre los exámenes a órdenes y beneficios. No es seguro que esta Instrucción fuera encomendada desde el principio a Plaza, pero sí es claro que se concebía como un instrumento distinto del “Confessionario”.

El itinerario posterior parece evidente: el “Confessionario” se fusionó con la “Ynstrucción” en un sólo documento, el Directorio para confesores y penitentes. De hecho, en el texto del Directorio se habla de “esta Instrucción”¹⁷⁸, y en la versión original castellana de los decretos se habla de “Confessionario o Direc-

174. Además de nuestra presentación, cf. A. CARRILLO CÁZARES, *Estudio introductorio* de la edición del Directorio que estamos manejando, pp. IX-LXXVIII; M^a. P. MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, *Estudio introductorio. Directorio del santo concilio provincial mexicano (1585)*, en Idem (coord.), *Concilios Provinciales Mexicanos* (ed. MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, edición en CD)..., 20 págs.; S. POOLE, *El Directorio para confesores del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585): luz en la vida religiosa y social novohispana del siglo XVI*, en *Religión, poder y autoridad en la Nueva España* (coords. A. MAYER - E. DE LA TORRE), Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, México 2004, págs. 111-124.

175. Comentando el cap. 91 del I Concilio de México, el secretario Juan de Salcedo anota: “y estos casos y censuras se pongan en el confessionario, que el padre Doctor Plaça haze por orden deste sancto Concilio provincial, para que los confesores lo sepan”: ManCarr I, pág. 758. Otra referencia en esta línea, con fecha 19 de julio, en ManCarr I, pág. 777. No sería de extrañar que también el P. Hortigosa, condiscípulo de Plaza en la redacción de no pocos decretos contribuyera a la redacción.

176. *Confesionario para los curas de indios*, Lima 1585, *Monumenta Catechetica Hispanoamericana*, vol. II: *siglo XVI* (ed. J. G. DURÁN), Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina, Buenos Aires 1990, págs. 489-596.

177. Cf. ManCarr I, pág. 777.

178. *Directorio*, pág. 7.

cción de confesores y penitentes”¹⁷⁹. Ésta se diversifica en dos piezas: la primera, dedicada a la preparación de los antedichos exámenes, y una segunda, sobre el modo de confesar con fruto.

Uno de las formas de calibrar la importancia que el Concilio da al Directorio es la consideración del decreto conciliar que lo hace obligatorio. La exposición de motivos suena así:

“Por cuanto este sínodo, para instruir a los confesores con la ciencia suficiente, y recordarles todo lo perteneciente a su oficio, principalmente en ciertos casos y dificultades especiales que ocurren en este arzobispado y provincia, y deseando atender a la necesidad de los fieles penitentes, formó y aprobó el Directorio de confesores y penitentes”¹⁸⁰.

Dirigido tanto a confesores como a penitentes (como era relativamente usual en la literatura penitencial), se enderezaba principalmente a los curas, para que tuvieran la cultura general para ejercer su ministerio, con tratamiento específico de las peculiaridades morales de la Nueva España, como ya había considerado el I Mexicano. En la parte ejecutiva del decreto, el concilio “dispone y manda, que todos los curas de esta provincia, tanto seculares como regulares, y cualesquiera sacerdotes que han de oír confesiones, estén obligados a tener consigo este Directorio, y observar su forma”¹⁸¹.

Las consecuencias de no poseer el Directorio son graves: los clérigos no podrán presentarse a oposiciones a beneficios, y los que ya posean un beneficio serán privados de él, si no lo compran y leen¹⁸². La segunda disposición del decreto hace referencia a la segunda parte de nuestro instrumento pastoral: no

179. ManCarr III, págs. 230-231.

180. Tercer Concilio de México, Lib. V, tit. 12, *De paenitentiiis et remissionibus*, § 8, n° 575. Versión castellana de Galván Rivera, cit. Original latino: “*Quoniam vero haec Synodus, ut sufficienti Doctrina confessarios instrueret, et eorum, quae ad suum officium pertinent, admoneret: praesertim vero in casibus, et difficultatibus quibusdam specialibus in hoc Archiepiscopatu, et Provincia occurrentibus, cupiensque fidelium paenitentium necessitati occurrere, directorium Confessorum, et paenitentium constituit, et approbavit*”.

181. Tercer Concilio de México, Lib. V, tit. 12, *De paenitentiiis et remissionibus*, § 8, n° 575. Versión castellana de Galván Rivera, cit. Original latino: “*eam ob causam statuit, ac iubet, ut Curati omnes huius Provinciae, tam seculares, quam regulares, et quicumque Sacerdotes, qui confessiones sunt audituri directorium huiusmodi secum habere teneantur, eiusque formam observent*”. En el castellano original de 1585, en vez de “forma” se habla de la “doctrina y erudición”: ManCarr III, pág. 230.

182. En el original castellano: “hasta que le tengan, vean y pasen”: ManCarr III, pág. 230.

podrán presentarse a órdenes mayores los clérigos que no prueben que poseen el Directorio¹⁸³.

El decreto termina en forma solemne exhortando en manera particular a los examinadores a que utilicen el Directorio sin ninguna excepción, con referencia a tres tipos de exámenes: para acceder a órdenes, para obtener licencia para celebrar, y para obtener un beneficio. Este importante decreto, junto con el ya visto sobre la ciencia necesaria a los confesores¹⁸⁴, proporciona las claves institucionales para enmarcar la mente del concilio sobre el Directorio. Téngase en cuenta, además, que los destinatarios implícitos del documento son los curas y penitentes españoles o criollos. El propio tenor de las disposiciones, además del mismo contenido del Directorio son, a este respecto, muy claros.

2. DOBLE ARTICULACIÓN

La propia introducción del Directorio es muy evidente sobre la estructura, que evidencia una única intención o proyecto que se desglosa en dos:

“Esta Ynstrucción se suma en dos cosas. La primera contiene lo que toca al ministerio saçerdoctal para que entiendan los saçerdoctes en qué consiste su offiçio y cómo lo an de exerçitar sin herrar en él. La segunda contiene lo que pertenesçe a sus costumbres y orden de vida para hazer su offiçio con edifficacìon y fructo de los próximos.

La primera pertenece a la sciencia que a de tener el sacerdote, tan neçesaria para no herrar en su ministerio. La segunda, a la sanctidad de vida que a de tener para ajudar a bien vibir a los que vinieren a tratar con ellos del remedio de sus almas”¹⁸⁵.

El fragmento sabe del estilo de Plaza, e incluso del espíritu de su amigo Juan de Ávila, sin dejar de ser tradicional. La primera parte, de hecho, no es sólo la materia para pasar un examen; representa el bagaje doctrinal necesario para el confesor, que no debe desconocer su identidad ni errar en su ministerio. La segunda parte viene presentada con un tenor fuertemente espiritual. Para desempeñar el ministerio, el confesor debe aspirar a la santidad de vida¹⁸⁶.

183. En el original castellano: “si no constare le tiene primero rreal y verdaderamente”: ManCarr III, pág. 231.

184. Tercer Concilio Mexicano, Lib. I, tit. 4, *De scientia ad sacros ordines, et curam animarum cessaria*, § 7, n° 40.

185. *Directorio*, pág. 7.

186. No se pueden descartar influjos de las Constituciones de la Compañía de Jesús, donde señala San Ignacio: “En las confesiones, ultra del estudio escolástico y de los casos de conciencia,

2.1. LA CIENCIA IMPRESCINDIBLE. LA PRIMERA SECCIÓN

Tras el preámbulo, la primera parte del Directorio se ocupa de la preparación de los exámenes para órdenes y beneficios¹⁸⁷. Como en todo el documento, la materia se presenta con detalle. Un ejemplo puede servir para dar una idea; al referirse a lo que debe saber el confesor, se dice, entre otras cosas:

“A de saver açerca de la materia de la confesión, qué son los peccados, cuáles son comúnmente mortales y cuáles son veniales, y las çircunstançias que mudan espeçie y agraban notablemente, de los peccados que son contra Dios de heregía, idolatría, apostasía, supersticiones y arte máxica; y los que son contra el voto y juramento.

De los peccados que son contra el próximo, de usura, de la ynjustiça en compras y ventas, en cambios y aseguaraciones, de hurto, rrapaña, engaño, detracción, homicidio, *de bello justo et ynjusto*; de simonía, en cuántas maneras se comete...”¹⁸⁸.

A partir de ahí, siguiendo un orden clásico, se articula la materia de la doctrina sobre los sacramentos y casos de conciencia, con particular referencia a las censuras eclesiásticas. No faltan referencias a la realidad mexicana, como las restituciones de los pocos conquistadores que aún vivían¹⁸⁹, o al propio Tercer Mexicano, como el apunte sobre al catecismo breve¹⁹⁰. Hay también reenvíos a la segunda parte del Directorio, con ocasión del inicio de la sección de los casos de conciencia¹⁹¹, o al tratar de las obligaciones de los diversos oficios¹⁹².

Naturalmente, la mayoría de la doctrina es universal, y utiliza, como hemos visto, una copiosa bibliografía común en este tipo de obras, donde no falta

y en especial de restitución, es bien tener un sumario de los casos y censuras reservadas, porque vea su jurisdicción a cuánto se extiende, y de las formas extraordinarias de absoluciones que ocurren; así mismo un breve interrogatorio de los pecados y de los remedios de ellos; y una instrucción para bien y con prudencia *in Domino* usar de este oficio sin daño suyo y con utilidad de los prójimos”: *Constitutiones Societatis Jesu*, 4, c-8, n. 4 D, cit. por J. CALVERAS, *Los “Confesionales” y los Ejercicios de San Ignacio*, en *Archivum Historicum Societatis Iesu* 17 (Roma 1948) 52.

187. Cf. *Directorio*, págs. 13-18.

188. *Directorio*, pág. 17.

189. Cf. *Directorio*, pág. 102.

190. Cf. *Directorio*, pág. 106.

191. Cf. *Directorio*, pág. 50.

192. Cf. *Directorio*, pág. 107.

una entrada bibliográfica mexicana: el manual de sacramentos de Bartolomé de Ledesma¹⁹³, obispo de Oaxaca durante el concilio.

En conjunto, la primera parte da una impresión de unidad. No se trata de un documento ya listo previamente que se entregó al concilio; aunque debió partir de algo preexistente, probablemente escrito por Plaza, que fue en buena medida reescrito. En este sentido, sabemos que Juan de la Plaza, recién ingresado en la Compañía, con 26 años, comenzó a impartir lecciones de casos de conciencia¹⁹⁴. Es lógico que una persona así, de toda confianza del arzobispo, además de ostentar el cargo de consultor teólogo, pudiera recibir este encargo.

Su tenor preponderantemente detallista y esquemático es reflejo de un modo de hacer común en la época, con el matiz pedagógico propio de la Compañía de Jesús y la experiencia personal de Plaza.

2.2. UN PROGRAMA DE REFORMA. LA SEGUNDA SECCIÓN

En el preámbulo de la segunda parte aflora un sentimiento muy característico del P. Plaza: la necesidad de la excelencia espiritual o santidad en el sacerdote, premisa para ejercer fructuosamente el ministerio. Y todo dicho con una forma expositiva minuciosa y como en cascada, como se ve en la siguiente secuencia argumental: se parte de la caridad en el confesor como perfecto amor de Dios, como fuente del deseo de salvar a las almas, la voluntad de sacarles del pecado, lo cual implica la ejemplaridad en las virtudes. Las virtudes, a su vez, dan buen ejemplo al pueblo, y fuerza a las palabras. Para esto el confesor debe huir de la codicia¹⁹⁵.

Algo inconfundible en el texto es la continua presencia de la Cruz de Cristo, y no sólo en el apartado específico a ello dedicado. Ya en el preámbulo a toda la segunda parte se dice: “Advierta el confesor que su oficio que es, una ora que trata con el penitente, aplicarle el fruto de sangre de Jesuchristo como si la tubiera en un cáliz y se la diera a beber”¹⁹⁶.

También en el preámbulo hay textos específicamente dirigidos a los penitentes. El tiempo que debe emplearse en la preparación a la confesión es proporcional al periodo temporal desde la última recepción de la absolución. Si se habla

193. BARTOLOMÉ DE LEDESMA, *De septem novæ legis sacramentis summarium*, Antonio Espinosa, México 1566. Segunda edición muy ampliada: *Summarium*, Hæredes Mathiæ Gastii, Salamanca 1585.

194. Cf. MARTÍNEZ FERRER, *Directorio...*, pág. 147.

195. Cf. *Directorio*, págs. 153-157.

196. *Directorio*, pág. 156.

de un año desde la última confesión es bueno prepararse durante diez días con exámenes y oraciones; si se trata de penitentes que confiesan en las pascuas y jubileos con tres días de preparación es suficiente; si se trata de un fiel que confiesa cada mes bastará con un día para disponerse¹⁹⁷.

A partir de aquí el esquema de toda la segunda parte sigue la ideal secuencia cronológica del desarrollo de una confesión: examen de conciencia, verbalización de los pecados en un contexto de contrición, satisfacción y penitencia. Lógicamente, la parte del león se la lleva la confesión o verbalización.

Las primeras advertencias que se deben hacer al iniciar el diálogo con el penitente son clásicas: preguntar si se ha hecho examen de conciencia, y dejar claro que el sacerdote es representante de Cristo. Se anima a preguntar, pero con delicadeza y prudencia. Siempre para facilitar la contrición y la integridad en las acusaciones.

La primera sección, habitual en esta literatura, son los interrogatorios siguiendo los mandamientos del Decálogo. Como en el resto del documento, la presentación es un tanto asfixiante, al adjudicar una gran número pecados a cada mandamiento. Se procura estructurar racionalmente la materia. Para facilitar la memorización, se proponen versos de probada eficacia¹⁹⁸. Además, se remite a una selecta bibliografía para ampliar los puntos de referencia¹⁹⁹. No faltan preguntas expresamente dirigidas a los penitentes.

En el *Modo de confessar para gente devota*, se tipifica el colectivo de referencia: sacerdotes, religiosos, y aquél que “se confiesa a menudo y comulga cada día o cada semana”²⁰⁰. Son gentes que por ayuda de lo alto no cometen pecados mortales y viven con voluntad de no caer en ellos. Es de notar que la confesión y los pecados están en el corazón de la identidad de la vida devota. A estas personas se les incita a un examen de conciencia diario y, algo típico en San Ignacio de Loyola, a la lucha ascética contra un vicio particular (examen particular).

La *Consideración de la Pasión de Jesuchristo nuestro señor* es otra pieza que fue redactada expresamente para el Concilio: se orienta al fomento de la contrición, perno estructural de toda la pastoral penitencial. Como podía esperarse, las consideraciones de altos vuelos sobrenaturales vienen presentadas en esquemas y elencos minuciosos característicos de todo el documento. Muy interesante

197. Cf *Directorio*, pág. 160.

198. Cf. *Directorio*, págs. 178-181.

199. Cf. *Directorio*, pág. 178.

200. *Directorio*, pág. 182. No deja de ser interesante la conexión no automática entre ambos sacramentos.

es la consideración de la penitencia en el contexto de “dar contento a Dios”²⁰¹, y no sólo como sumisión a un precepto jurisdiccional, lo que apunta a lo que antes llamábamos “ética de la primera persona”. Las ocho consideraciones sobre la muerte son como un corolario de la sección anterior.

El apartado sobre los pecados capitales se concibe como una profundización de lo ya expuesto sobre los mandamientos. El texto señala el origen, las consecuencias, las ocasiones y los remedios, en avalancha continua de razonamientos. También se encuentran llamamientos directos a los fieles penitentes.

La importante sección sobre las *Obligaciones que tiene algunos hombres por razón de su estado y oficios*²⁰², es un clásico en la literatura penitencial. En particular, se encuentran préstamos literales de los *Interrogatorios* de Cristóbal de Rojas, obispo de Córdoba²⁰³. En la lógica de la confesión, la posición socio-económica del individuo es muy relevante a la hora de juzgar sus acciones y conminarle a eventuales restituciones. En otros pasajes del Directorio, como hemos visto, hay remisiones a esta sección²⁰⁴.

El apartado sobre los casos del concilio tiene el interés de mostrar la obra de inculturación del Tercer Mexicano. Los casos nos acercan a la lucha por la justicia en el campo de la economía novohispana²⁰⁵. Las aportaciones externas a esta sección, ajenas a la pluma de Plaza, son particularmente importantes. Destacan algunos memoriales del doctor Pedro López al Concilio²⁰⁶, o unas resoluciones

201. *Directorio*, pág. 194.

202. Estudiados por E. LUQUE ALCAIDE, *Vida urbana en México (siglo XVI)*, en *Ética y teología ante el Nuevo Mundo*. Valencia y América. Actas del VII Simposio de Teología histórica (28-30 abril 1992), Facultad de Teología de San Vicente Ferrer (Series Valentina 30), Valencia 1993, págs. 193-212.

203. Cf. MARTÍNEZ FERRER, *La penitencia...*, págs. 279-281.

204. Cf., por ejemplo, *Directorio*, pág. 169.

205. Para un estudio de lo prescrito por el concilio y el Directorio en lo referente a la usura, cf. dos estudios de M^a. P. MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO: *La usura a la luz de los concilios provinciales mexicanos e instrumentos de pastoral*, en *Los Concilios Provinciales en Nueva España. Reflexiones e influencias* (coords. M^a. P. MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO, F. J. CERVANTES BELLO), Universidad Nacional Autónoma de México, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México 2005, págs. 291-303, en particular págs. 285-314; *Idem*, *La Iglesia novohispana ante la usura y las prácticas mercantiles en el siglo XVI: entre el discurso y la práctica*, en *Poder civil y catolicismo en México, siglos XVI al XIX* (coords. A. TECUANHUEY SANDOVAL, F. J. CERVANTES BELLO, M^a. P. MARTÍNEZ LÓPEZ-CANO), Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades “Alfonso Vélaz Pliego”, Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México 2008, págs. 75-102, en particular págs. 84-94.

206. Cf. ManCarr I, pp. 431-432. L. MARTÍNEZ FERRER, *La preocupación médica y religiosa del doctor Pedro López por las personas de raza negra de la ciudad de México (1582-1597)*, en *Anuario de Estudios Americanos* 65/2 (Sevilla 2008) 81-89; *Idem*, *Los memoriales de Pedro López*

sobre los casos de la plata en Zacatecas de Pedro de Hortigosa²⁰⁷. Como en otras ocasiones, hay remisiones a esta sección en otras partes del Manual.

La parte más profética del Directorio es la dedicada a los diversos agravios a los indios. Es el resultado de memorables consultas desarrolladas durante la asamblea conciliar²⁰⁸. Guarda unidad con el resto del documento, y supone la concreción del citado decreto *De iniuriis et damno dato*²⁰⁹.

Con este apartado se considera cerrado el momento de la acusación de los pecados. Los siguientes deberes del confesor se encuadran bajo el título *Lo que ha de hacer el confesor después de lo que está notado*²¹⁰. Como siempre, lo más importante es fomentar la contrición: “En esto a de poner el confessor tanta i más diligencia con el penitente, que para hacer que confiesse enteramente todos sus pecados, porque muchos más son los que confiesan todos sus peccados sin verdadero dolor i arrepentimiento de ellos, que los que dejan de confessar algunos por vergüenza”²¹¹. Era la parte más difícil y delicada del ministro, aún más que la de procurar la integridad. Teológicamente, ya se dijo, la contrición representa la parte más personal del pecador, la *quasi materia* para recibir la absolución. La señal de la entrega del propio corazón ante el cruce de la fealdad del pecado y la misericordia divina.

Siempre siguiendo el orden cronológico del acto penitencial, el Directorio se ocupa a continuación de la penitencia que el sacerdote debe imponer al penitente. Con el característico estilo del P. Plaza, donde se combina el esquematismo con las profundas reflexiones sobre la Cruz, los párrafos de esta sección procuran seguir las indicaciones de Trento acerca de la prudente imposición de las penitencias, de acuerdo a la gravedad de los pecados y a la condición del pecador. La

al Tercer Concilio Mexicano. *Introducción e implicaciones personales*, y Pedro López y los negros y mulatos de la ciudad de México (1582-1597), en *Socialización y religiosidad del médico Pedro López (1527-1597): de Dueñas (Castilla) a la ciudad de México* (coords. M^a. L. RODRÍGUEZ-SALA, L. MARTÍNEZ FERRER), Instituto de Investigaciones Sociales, Universidad Autónoma de México (Serie Los médicos en la Nueva España, 2), México 2013, págs. 151-212.

207. Escritas en 1572, y parece que usadas en el Tercer Mexicano. Cf. MARTÍNEZ FERRER, *La penitencia...*, pág. 266.

208. Estudiadas en diversas ocasiones. Cf., entre otros, J. A. LLAGUNO, *La personalidad jurídica del indio y el III Concilio Provincial Mexicano (1585)*, Porrúa, México 1963; J.-I. SARANYANA, *Sobre los orígenes del cristianismo en América. Historia doctrinal de una polémica*, en *Anuario de Historia de la Iglesia* 1, Pamplona 1992, págs. 257-286; en particular págs. 275-286.

209. Cf. III Concilio Mexicano, Lib. V, tit. 8, *De iniuriis et damno dato*, nn. 545-546.

210. *Directorio*, pág. 279. En realidad este título no se encuentra en el manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid, sino en las otras versiones. Cf. versión paleográfica de Carrillo Cázares, que seguimos.

211. *Directorio*, pág. 280.

siguiente sección, *Contra recidivum*, constituye un apéndice de la anterior. Se aconsejan modos para que el confesor aliente al penitente a no caer en los mismos pecados.

El *Orden de vida para los que an confessado* es uno de los espejos que el Directorio nos ofrece sobre las propuestas de vida cristiana del s. XVI. Se trata de un plan de vida, dirigido no sólo a la “gente devota”, sino, en teoría, a todos los cristianos. Hay referencias a la santificación de los trabajos diarios, si se hacen con recta intención. El clima no es el de cumplir con obligaciones, sino el de “agradar a Dios en estas obras”²¹².

Era corriente que, en la parte final de los confesionarios, hubiera un apartado sobre “Enseñar a bien morir”, aunque a veces constituían tratados monográficos (Artes de bien morir). En el Directorio, la razón de ser del apartado es la tesitura de la última confesión, donde la partida entre bien y mal se decide en forma definitiva. Siguiendo el estilo de todo el documento, a la prolijidad y esquematismo en las argumentaciones se une la densidad espiritual. Como prolongación del apartado, y de acuerdo con una enraizada costumbre, un apéndice sobre la doctrina jurídica acerca del testamento cierra el texto del Directorio.

VI. LO QUE QUEDA DEL DIRECTORIO

El único modo de entender la pastoral de la confesión en el Directorio para confesores y penitentes del Tercer Mexicano, es decir, comprender el contenido y la finalidad de todo el documento, es ponerlo en su contexto histórico, teológico y pastoral. En primer lugar, en la Cristiandad europea. Posteriormente, en la realidad mexicana.

Lo que pedía el IV Lateranense respecto a la confesión y comunión anuales parecía un imposible. Sin embargo, con gran lentitud, se puso en marcha un movimiento pastoral, respaldado por el aliento teológico de la Escolástica. La vertiente coercitiva, encarnada en la persona de Inocencio III, era deudora de la sociedad feudal, fuertemente jerarquizada, basada en relaciones de obediencia y sumisión. Algunas de las medidas jurisdiccionales y pastorales a veces fueron casi persecutorias, alejadas de la libertad evangélica.

En los reinos hispánicos, la aplicación de la pastoral penitencial promulgada en Trento fue facilitada por los precedentes cuerpos legales. Diversos concilios y sínodos castellanos, además de otros europeos (en particular los milaneses de Carlos Borromeo) junto al robusto cuerpo legal del I Mexicano, y las obras de

212. *Directorio*, pág. 297.

Juan de Ávila fueron la materia para elaborar una pastoral penitencial a fines de siglo. En particular, el concilio de Montúfar siguió dos grandes líneas, ambas marcadas por la obligatoriedad: para los fieles, el cumplimiento del precepto pascual. Para los confesores, sujetos a los obispos, el empeño era mucho mayor: debían adquirir la ciencia necesaria para confesar con fruto, lo que quería decir sobre todo excitar la contrición y procurar la acusación íntegra de los pecados mortales. Para la adquisición de esta difícil preparación, en parte moral, en parte ascética, en parte jurídica, en parte teológica, se prescribía la asistencia a cursos de casos de conciencia, y la superación de exámenes previos a las licencias ministeriales.

La situación en México en 1585 era en un sentido semejante y en otro muy diversa a la del I Concilio. La acción libre y autónoma de los evangelizadores religiosos respecto a los obispos era cada vez más problemática. Eran los tiempos del arzobispo Moya de Contreras, secular, inquisidor, amigo de los jesuitas, hombre de confianza de Felipe II. Allí operaban los miembros de la Compañía de Jesús, formadores de clero secular, confesores de españoles, estrella emergente en el virreinato.

Como se ha visto, el Tercer Concilio apostó con calor por la efectiva organización de los exámenes para el clero, tanto secular como regular, reacio siempre éste último a las dependencias episcopales. En ese ambiente el Directorio, verdadero *unicum* de la pastoral mexicana, se constituye pieza clave.

Había que lograr que los españoles y criollos, todos, se confesaran, y se confesaran bien. Había que restituir a la sociedad el rostro católico. Y esto en época de chichimecas, de producción y comercio de la plata, de repartimientos. Nadie mejor que un jesuita, el P. Plaza, austero, docto, devoto, celoso y con buenas relaciones en el arzobispado, para redactar el Directorio, probablemente con la colaboración del P. Hortigosa, rector entonces de la Compañía en México y teólogo personal de Moya en el Concilio.

El Directorio es obra con gran “personalidad”, promotora de lo que se podría llamar inculturación de la moral cristiana en Nueva España. Tres son los ejes del documento: a) la moral, presentada de modo tremendamente esquemático, y fragmentado en innumerables conceptos puntuales; b) la devoción, que sitúa la moral (también en modo esquemático y minucioso) en un plano que supera el mero cumplimiento de normas, para llegar a la relación personal con la Divinidad; c) la profecía, la lucha por la justicia, con afirmaciones duras e inapelables, como en el caso de los repartimientos a minas, que dependen más de las generales deliberaciones conciliares que de la pluma de Plaza.

Con todo, el Directorio no es una amalgama de contenidos. Forma una unidad, a pesar de que en parte tiene origen en documentos preexistentes, al menos en algunas secciones más generales (sacramentos, mandamientos, pecados capi-

tales, etc.). Sus secciones y apartados no son compartimientos estancos, aunque las haya específicamente morales, proféticas o devocionales. Todas las unidades están interconectadas, como lo muestran las remisiones internas.

Nueva España, declara el Concilio y su Directorio, no podía seguir adelante sin una reforma: los nuevos agravios a los indios clamaban al cielo, sin olvidar el gran frente pastoral de las confesiones de mercaderes, además de los pecados “ordinarios”. La vida devota debía extenderse lo más posible. Sus textos, tomados al pie de la letra, resultan a primera vista farragosos, agobiantes, utópicos. Con cierta distancia, son marco, exigencia razonada.

Sea como fuere, el Directorio fracasó. Netamente. Sólo los decretos del Concilio, gracias a los titánicos esfuerzos del arzobispo Pérez de la Serna, fueron publicados cuarenta años después. El Directorio, aprobado por la Santa Sede, quedó en el camino. Resta como testimonio del atrevimiento de la Iglesia novohispana de fines del Quinientos que, a través de la confesión, planteó la reforma de los individuos y de la sociedad.

NOTAS

LAS NORMAS QUE RIGEN LA ADQUISICIÓN DE LOS BIENES ECLESIASTICOS

JORGE ANTONIO DI NICCO

SUMARIO: Introducción. I.- Modos de adquirir los bienes. II.- Sobre el deber de los fieles cristianos. III.- Las subvenciones. IV.- Tributos. V.- Tasas y oblaciones. VI.- Colectas. VII.- Colecta especial. VIII.- Oblaciones: presunción. IX.- La prescripción en sus aspectos patrimoniales. X.- Adquisición de las cosas sagradas por prescripción. XI.- Bienes, derecho y acciones pertenecientes a la Sede Apostólica. XII.- El principio de comunión. XIII.- Sobre los beneficios propiamente dichos.- Conclusión.

RESUMEN: Los cánones 1259 al 1272 del Código de Derecho Canónico tratan sobre las normas que rigen la adquisición de los bienes eclesiásticos, a cuyo estudio se centra el presente. En su desarrollo se habla sobre los diversos modos de adquirir bienes por parte de la Iglesia, sobre el deber de los fieles cristianos de ayudarla en sus necesidades para que ésta pueda cumplir sus propios fines, y sobre las subvenciones que se les pide. También se trata sobre los tributos, tasas, oblaciones y colectas. Finalmente se expone sobre la prescripción en sus aspectos patrimoniales, sobre la adquisición de las cosas sagradas por este medio, sobre los bienes, derechos y acciones pertenecientes a la Sede Apostólica, sobre el principio de comunión, y sobre los beneficios propiamente dichos.

PALABRAS CLAVE: adquisición, bienes eclesiásticos, colectas, tasas, tributos.

ABSTRACT: The canons 1259 to 1272 of the Code of Canon Law dealing with the rules governing the acquisition of church property, for which this study focuses. In its development we talk about the various ways of acquiring property by the Church, on the duty of the faithful to help in their needs so that it can fulfill its own purposes, and grants to be asked. It also covers taxes, fees, oblations and solicitations. Finally it expounds on prescription in its economic aspects, the acquisition of sacred things in this way, on the assets, rights and actions pertaining to the Apostolic See, on the principle of communion, and the benefits themselves.

KEY WORDS: acquisition, church property, collections, taxes, fees.

INTRODUCCIÓN

La misión de la Iglesia no es de orden político, económico o social sino de orden religioso; pero la misma Iglesia, en cuanto que está en el mundo y en él actúa, se sirve de medios temporales en cuanto su propia misión lo exige, utilizando todos y sólo aquellos medios que sean conforme al Evangelio y al bien de todos según la diversidad de tiempos y de situaciones¹.

Los bienes eclesiásticos deben ser destinados siempre a aquellos fines para cuya consecución es lícito a la Iglesia poseer bienes temporales, es decir: para el desarrollo del culto divino, para proveer a la honesta sustentación del clero y para mantener las obras de sagrado apostolado o la caridad, sobre todo con los necesitados².

El Código de Derecho Canónico dice que la Iglesia puede adquirir bienes temporales por todos los modos justos, de derecho natural o positivo, que estén permitidos a otros; y que tiene el derecho nativo de exigir de los fieles cristianos los bienes que necesita para sus propios fines³.

Estamos aquí ante el derecho que tiene la Iglesia⁴ frente a la comunidad política de adquirir bienes temporales; y ante el derecho *ad intra*, originario y nativo, que también tiene la Iglesia de exigir a los fieles los bienes que necesita para el cumplimiento de su misión.

La declaración que la Iglesia puede adquirir bienes temporales por todos los modos justos que estén permitidos a otros que da cuenta el Código, adquiere pleno sentido, visto que no son pocas las naciones donde existen leyes que restringen este derecho de la Iglesia con limitaciones arbitrarias. Dicha declaración resulta ser una manifestación decisiva de la libertad de la Iglesia para cumplir su misión⁵.

1. Cf. *Gaudium et spes*, 42 y 76.

2. Cf. *Presbyterorum Ordinis*, 17; can. 1254 CIC. Véase G. GHIRLANDA, *El derecho en la Iglesia misterio de comunión. Compendio de derecho eclesial*, Madrid 1992, págs. 560-561.

3. Cf. cános. 1259 y 1260. La norma canónica se atiene, por principio, a las leyes territoriales en cuanto al modo de la adquisición. Cf. P. M. GARÍN URIONABARRENECHEA, *Legislación de la Iglesia católica. Teología-Derecho y Derecho matrimonial canónico*, Bilbao 1998, pág. 174.

4. Téngase presente que, a tenor del canon 1258, con el nombre de Iglesia, en los cánones en estudio, se designa no sólo la Iglesia universal, o la Sede Apostólica, sino también cualquier persona pública en la Iglesia, a no ser que conste otra cosa por el contexto o por la naturaleza misma del asunto.

5. Cf. D. TIRAPU, *Comentario a los cánones 1259-1272*, en AA. VV., *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico* (coord. A. MARZOA, J. MIRAS y R. RODRÍGUEZ - OCAÑA) vol. IV/1, Pamplona 1997², pág. 68.

Téngase en cuenta que el término adquirir comprende la obtención tanto de la titularidad de derechos sobre un bien determinado, cuanto la del financiamiento necesario para el desarrollo de sus actividades⁶.

I. MODOS DE ADQUIRIR LOS BIENES

Sobre los diversos modos de adquirir bienes por parte de la Iglesia pueden citarse los siguientes:

1. A título de: liberalidad⁷, adquisición onerosa⁸, tributo⁹, oblación¹⁰, prescripción adquisitiva o usucapión, otros títulos¹¹.
2. Modos de Derecho privado y de Derecho público.
3. Modos de Derecho natural¹², de Derecho positivo comunes con el Derecho civil¹³, y de Derecho Positivo específicos del Derecho canónico¹⁴.

Estas, a título ilustrativo, son algunas de las diversas clasificaciones referentes a los modos de adquirir bienes por parte de la Iglesia¹⁵.

II. SOBRE EL DEBER DE LOS FIELES CRISTIANOS

Los fieles cristianos tienen libertad para aportar bienes temporales a favor de la Iglesia; pero el Obispo diocesano debe advertirles y urgirles de manera

6. Cf. H. A. VON USTINOV, *Los bienes ("temporales") de la Iglesia*, en AA. VV., *Nociones elementales sobre la ley de la Iglesia* (coord. A. A. LÓPEZ ROMANO), Buenos Aires 2015, pág. 248.

7. Por ejemplo, donaciones.

8. Por ejemplo, compraventa.

9. Por ejemplo, impuestos.

10. Por ejemplo, colectas.

11. Por ejemplo, renta de patrimonio.

12. Por ejemplo, la aprehensión de cosa corporal que no tiene dueño con el ánimo de hacerla suya.

13. Por ejemplo, sucesión –testada e intestada–.

14. Por ejemplo, las oblações de los fieles.

15. Las citadas corresponden a Coccopalmerio, López Alarcón y Aznar Gil. Cf. D. TIRAPU, *Comentario a los...*, págs. 69-70. Véase también H. A. VON USTINOV, *Los bienes ("temporales")...*, págs. 248-249.

oportuna sobre el deber que tienen de ayudar a la Iglesia en sus necesidades, de modo que disponga de lo necesario para el culto divino, las obras de apostolado y de caridad y el conveniente sustento de los ministros¹⁶.

La ayuda a la Iglesia por parte de los fieles cristianos es un deber, y por eso es un derecho¹⁷.

Los fieles deben ayudar a la Iglesia en sus necesidades para cumplir ésta sus propios fines¹⁸.

Se resalta que la Iglesia no renuncia a su soberanía fiscal originaria sobre los fieles; ya que esta potestad permanece incluida en el canon 1260 y posibilitada en el canon 1263. Simplemente se considera más acorde con la condición de hijos¹⁹ de los fieles, el apelar preferentemente a su responsabilidad. De allí que nos encontramos que existen dos grandes modos de conseguir ingresos para el patrimonio eclesiástico: las oblações voluntarias de los fieles y los tributos²⁰.

III. LAS SUBVENCIONES

Como se viene señalando, aunque sean pedidas, la Iglesia prefiera las ayudas voluntarias ante que las obligadas por tributos.

Las contribuciones voluntarias son la fuente de ingresos más importantes, lo que confiere una característica distintiva al régimen patrimonial de la Iglesia católica²¹.

El canon 1262 nos dice que presten ayuda a la Iglesia los fieles mediante las subvenciones que se les pidan y según las normas establecidas por la Conferencia Episcopal.

Este canon 1262 no tiene precedentes en el anterior Código de 1917.

Para Aznar Gil la legislación eclesiástica distingue el siguiente cuadro de oblações:

16. Cf. cáns. 1261 y 222 § 1.

17. Cf. J. M. PIÑERO CARRIÓN, *Comentario a los cánones 1254-1289*, en AA. VV., *Código de Derecho Canónico edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones* (Dir. A. BENLLOCH POVEDA), Valencia 2011¹⁴, pág. 561.

18. Cf. cáns. 1254 § 2, 1260-1263.

19. Antes que súbditos.

20. Cf. J. T. MARTÍN DE AGAR, *Bienes temporales y misión de la Iglesia*, en AA. VV., *Manual de Derecho Canónico*, Pamplona 1991², pág. 714.

21. Cf. L. MISTÒ, *I beni temporali della Chiesa (can. 1254-1310)*, en AA. VV., *Il diritto nel mistero della Chiesa*, vol. 3, Roma 1992, págs. 377-378.

- a) espontáneas (cánones 1261, 1267);
- b) rogadas (canon 1261); que pueden ser públicas, ya ordinarias (canon 1262) ya especiales (canon 1266), o privadas (canon 1265); y
- c) por administración de sacramentos y de sacramentales (canon 1264 § 2)²².

Las ofrendas “espontáneas” y las “requeridas” pueden entrar en la categoría codicial de voluntades pías e inclusive en las de fundaciones pías (cánones 1299-1310)²³.

La potestad de la Conferencia Episcopal consiste, por una parte, en establecer normas para cualquier tipo de colectas de ámbito nacional y por otra parte, en establecer colectas imperadas a nivel nacional²⁴.

IV. TRIBUTOS

El Obispo diocesano, para subvenir a las necesidades de la diócesis, tiene derecho a imponer un tributo moderado a las personas jurídicas públicas sujetas a su jurisdicción, que sea proporcionado a sus ingresos, oído el Consejo de asuntos económicos y el Consejo presbiteral.

Respecto a las demás personas físicas y jurídicas sólo se le permite al Obispo diocesano imponer una contribución extraordinaria y moderada, en caso de grave necesidad y en las mismas condiciones, quedando a salvo las leyes y costumbres particulares que le reconozcan más amplios derechos²⁵.

En sentido estricto, el concepto de tributo puede ser definido como la prestación debida en dinero por las personas jurídicas y físicas, bajo forma obligatoria y predeterminada, exigida por el Obispo diocesano y sin que conlleve la contraprestación de un servicio determinado por parte de la comunidad eclesial²⁶.

El tributo diocesano ordinario es permanente y no están sometidas a él las personas jurídicas privadas ni las personas jurídicas exentas²⁷.

22. Cf. F. R. AZNAR GIL, *La administración de los bienes temporales de la Iglesia. Legislación universal y particular española*, Salamanca 1984, págs. 87 ss.

23. Cf. H. A. VON USTINOV, *Los bienes (“temporales”)*..., pág. 250.

24. Cf. D. TIRAPU, *Comentario a los...*, pág. 78.

25. Cf. canon 1263.

26. Cf. F. R. AZNAR GIL, *La administración de...*, págs. 96; L. OKULIK, *La potestad tributaria del Obispo diocesano y la interpretación del c. 1263 del CIC*, en AADC 11 (2004) 434.

27. Es posible que el Obispo diocesano imponga un tributo ordinario a las personas físicas.

La imposición debe hacerse mediante decreto episcopal que precise de modo más exacto posible las personas gravadas con el tributo y la cantidad a satisfacer. Para la validez del decreto episcopal debe recabarse la opinión del Consejo de asuntos económicos y del Consejo presbiteral²⁸.

Téngase en cuenta la respuesta del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos del 20 de mayo de 1989, según la cual no se comprenden bajo la denominación de “personas jurídicas públicas sujetas a su jurisdicción” las escuelas externas de los institutos religiosos de Derecho pontificio²⁹.

El impuesto diocesano extraordinario no es ni perpetuo ni fijo, aunque puede darse la circunstancia de repetirse la grave necesidad. Han de ser oídos también el Consejo de asuntos económicos y el Consejo presbiteral. Se admite que una ley o costumbre particular pueda crear un mayor derecho del Obispo diocesano.

En cuanto a si este impuesto diocesano extraordinario puede imponerse a las personas jurídicas públicas, las opiniones son divergentes. Hay voces que se inclinan por esta posibilidad, aunque, en sentido contrario, se expresa que no queda claro si este tributo puede imponerse también a ellas; ya que el tenor literal del canon parece excluirlas *–ceteris–*.

V. TASAS Y OBLACIONES

A no ser que el derecho disponga otra cosa, corresponde a la reunión de Obispos de cada provincia determinar tanto las tasas que se han de pagar por los actos de potestad ejecutiva graciosa o por la ejecución de los rescriptos de la Sede Apostólica, y que han de ser aprobadas por la Sede Apostólica; como determinar las oblaciones que han de hacerse con ocasión de la administración de los sacramentos y sacramentales³⁰.

28. Cf. can. 127 § 1.

29. Cf. AAS 81 (1989) 991. Véase G. GHIRLANDA, *El derecho en...*, págs. 561-562; J. MIRAS, *Comentarios a las respuestas de la Comisión Pontificia para la interpretación de los textos legislativos*, en *Ius Canonicum* 31 (1991) 222-224. Las parroquias, en cambio, son personas jurídicas públicas plenamente sujetas a la jurisdicción del Obispo diocesano, aun cuando hayan sido confiadas a un instituto religioso; ya que la personalidad jurídica de la parroquia está diferenciada de la personalidad jurídica del Instituto religioso al que se le hubiere encomendado (can. 515 § 3).

30. Cf. can. 1264. Sobre el estipendio de la Misa, el can. 952 § 1 establece que compete al concilio provincial o a la reunión de Obispos de la provincia fijar por decreto para toda la provincia el estipendio que debe ofrecerse por la celebración y aplicación de la Misa, y no es lícito al sacerdote pedir una cantidad mayor; sí le es lícito recibir por la aplicación de una Misa un estipendio mayor que el fijado si es espontáneamente ofrecido, y también uno menor. Sobre el estipendio de Misas hay que atenerse a lo dispuesto por los cánones 945-958; complementado por el Decreto de

La norma tiende, por una parte a definir unas tasas uniformes en el ámbito de la provincia eclesiástica, y que la Santa Sede tenga el control último en la aprobación de las tasas, y por otra parte establecer una clara distinción entre la figura de las tasas y las oblaciones percibidas por la administración de sacramentos y sacramentales.

Las tasas son cargas económicas que deben abonar quienes solicitan un acto de potestad³¹.

Las oblaciones, con ocasión de un servicio pastoral, son ofrendas que se piden a los fieles con ocasión de la administración de algunos sacramentos y sacramentales³².

VI. COLECTAS

Una de las formas más tradicionales que ha tenido y tiene la Iglesia de adquirir los bienes que necesita son las colectas³³.

Las colectas para socorrer las necesidades de la comunidad están suficientemente atestiguadas en la vida de la Iglesia apostólica. La organización de la ayuda a los necesitados fue ocasión de que se instituyeran los diáconos. Desde los tiempos apostólicos los fieles aportaron su ayuda con ocasión de la misma celebración eucarística, llevando junto al pan y al vino para ser consagrados, también otras ofrendas que depositaban junto al altar³⁴.

Se trata de una materia delicada y donde fácilmente se puede abusar o sorprender la buena fe de los fieles. Por ello se comprende el interés de la Iglesia en establecer una normativa rígida en esta materia, reforzada, a su vez, por la posibilidad de que cada Conferencia Episcopal pueda dictar normas que regulen su ejercicio³⁵.

la Congregación del Clero del 22 de marzo de 1991 que prohíbe la celebración indiscriminada de las llamadas Misas plurintencionales, y sobre todo que el sacerdote pudiera percibir estipendio por más de una intención aplicada.

31. Se dividen en administrativas y judiciales. Las judiciales se determinan por el Obispo a quien está sujeto el tribunal (can. 1649).

32. No son tributos, por eso el servicio pastoral no puede negarse a quienes no puedan satisfacerlas en todo o en parte (cáns. 848 y 1181).

33. Limosnas entregadas por los fieles a petición de clérigos, religiosos o laicos, y que van destinadas a satisfacer necesidades concretas.

34. Cf. C. I. HEREDIA, *Las colectas imperadas en Argentina*, en AADC 6 (1999) 147-148.

35. Cf. F. AZNAR GIL, *Comentario al canon 1265*, en AA. VV., *Código de Derecho Canónico edición bilingüe comentada por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca*, Madrid 2001¹⁷, pág. 655.

De allí que el canon 1265 establezca que sin perjuicio del derecho de los religiosos mendicantes, está prohibido a toda persona privada, tanto física³⁶ como jurídica, hacer colectas a favor de cualquier institución o finalidad piadosa o eclesiástica, sin licencia escrita del Ordinario propio y del Ordinario del lugar. Y que la Conferencia de Obispos puede establecer normas sobre la realización de colectas, que han de observar todos, sin excluir aquellos que, por institución, se llaman y son mendicantes.

Como puede apreciarse, quedan a salvo de esta norma los institutos mendicantes. Se trata de mendicantes en sentido estricto³⁷; de allí que a cualquier otro Instituto de vida consagrada le está prohibido solicitar limosnas sin la licencia escrita del Ordinario propio y del Ordinario del lugar correspondiente³⁸.

La prohibición de hacer colectas sin los debidos permisos de ambos Ordinarios se refuerza con la posibilidad de que la Conferencia Episcopal pueda dictar normas que alcancen incluso a los mendicantes religiosos, que estaban libres de tales formalidades. Se trata de evitar peticiones indiscretas, engaños en cuanto a la finalidad y el consiguiente desprestigio de la religión³⁹.

La norma faculta a la Conferencia Episcopal para que dicte las normas reguladoras de las colectas, que han de ser observadas por todos: personas jurídicas públicas, personas privadas –físicas y jurídicas-, e incluso los que se llaman y son mendicantes⁴⁰.

La Conferencia Episcopal Argentina estableció que cualquier persona jurídica eclesiástica, o sus representantes, o sus enviados, necesitan para realizar cualquier clase de colectas, la licencia escrita del Ordinario propio y del Ordinario del lugar donde se desee hacer la colecta. Salvo que en la autorización conste lo contrario expresamente, todas las recaudaciones permitidas que se realicen en parroquias o iglesias o colegios católicos, y que tengan carácter general, no particular, deberán remitirse a la curia diocesana, que retendrá para las obras pastorales de la diócesis el 10% de la recaudación bruta. Y que las demás formas de

36. Con respecto al concepto de persona física privada, Aznar Gil dice que “*tradicionalmente se suele entender bajo el nombre de privadas las que no están dotadas de algún oficio eclesiástico, ya que en tal situación no actúan en nombre de la Iglesia. Así, v. gr., el párroco se considera que actúa como persona pública cuando ejerce sus tareas dentro de su jurisdicción*”. F. AZNAR GIL, *La administración de...*, pág. 92.

37. Por ejemplo los Capuchinos.

38. Cf. D. TIRAPU, *Comentario a los...*, pág. 86.

39. Cf. L. DE ECHEVERRÍA, *Comentario a los cánones 1259-1272*, en AA. VV., *Código de Derecho Canónico edición bilingüe comentada por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca*, Madrid 1991¹⁰, pág. 601.

40. Cf. D. TIRAPU, *Comentario a los...*, pág. 86.

recaudación, a saber: festivales, kermeses, rifas, sorteos, bonos, etc., que realicen en la diócesis personas físicas o jurídicas pertenecientes a la Iglesia, necesitan permiso escrito del Ordinario del lugar, a quien corresponde juzgar sobre su finalidad, necesidad o conveniencia. También en estos casos, el 10% de las recaudaciones netas deberá enviarse a la curia diocesana para obras pastorales. Por último, que no se presumen permisos habituales ni verbales⁴¹.

Más allá de que en la diócesis, respecto de cuáles son los actos de administración extraordinaria, la última palabra la tiene el Obispo diocesano, el derecho universal ha fijado algunos casos para cuya realización se requiere licencia escrita del Ordinario, y entre ellos se encuentra hacer colectas para cualquier institución o finalidad piadosa o eclesial⁴².

Al solo fin ilustrativo en la República Argentina, en cuanto a la aplicación de la presente normativa en causas iniciadas por ante la Justicia civil, puede verse el fallo de la Excelentísima Cámara de Apelaciones en lo Civil y Comercial de Azul, Sala II, de fecha 29 de noviembre de 2005, causa 48.899⁴³.

VII. COLECTA ESPECIAL

En todas las iglesias y oratorios que de hecho estén habitualmente abiertos a los fieles, aunque pertenezcan a institutos religiosos, el Ordinario del lugar puede mandar que se haga una colecta especial, a favor de determinadas obras parroquiales, diocesanas, nacionales o universales, y que debe enviarse diligentemente a la curia diocesana⁴⁴.

41. Cf. CONFERENCIA EPISCOPAL ARGENTINA, *Decreto General promulgado el 19 de marzo de 1986*, Boletín Oficial. Legislación Complementaria, Buenos Aires 1992, 36. Heredia señala que por “colectas” se entiende el recoger donaciones en nombre de alguna institución católica, sin incluir las colectas de Misa para las cuales no puede exigirse licencia alguna ya que está prevista en el mismo Misal Romano. Considerando que la aplicación de estas disposiciones a la recolección de limosnas realizadas en virtud del canon 1266 –colectas imperadas- es excesiva, no sólo por cuanto la Conferencia de Obispos no tiene competencia alguna respecto de las colectas especiales ordenadas por el Ordinario del lugar sino también por cuanto el mismo Decreto establece una restricción: se trata de recaudaciones de “carácter general, no particular”. Cf. C. I. HEREDIA, *Las colectas imperadas...*, pág. 151.

42. Cf. J. GONZÁLEZ GRENÓN, *El párroco y la administración de los bienes eclesialsticos*, en AADC 11 (2004) 407.

43. Cf. J. A. DI NICCO, *Canon 1265 del Código de Derecho Canónico: aplicación de su normativa en una causa tramitada por ante la Justicia civil argentina*, en AADC 17 (2011) 240-246.

44. Cf. can. 1266. Para una minuciosa evaluación acerca de los fines que llevan a la Iglesia a realizar las colectas; y adónde son destinados esos fondos obtenidos por medio de éstas y de qué

Toca al Obispo diocesano ordenar las colectas en la diócesis.

También se hacen en las iglesias y oratorios de Sociedades de vida apostólica e Institutos seculares abiertos habitualmente a los fieles. No tienen que hacerse en los oratorios de religiosos, de Sociedades de vida apostólica, de Institutos seculares, ni de otras instituciones que de hecho no abran habitualmente sus puertas a los fieles, sino que se reserven para aquéllos a cuyo servicio está concedido el oratorio⁴⁵.

El texto del canon 1266 determina que puede ordenar la colecta especial el Ordinario del lugar, es decir: además del Romano Pontífice, los Obispos diocesanos, así como aquéllos que en las mismas gozan de potestad ejecutiva ordinaria general -vicarios generales y episcopales- (canon 134 § 1). El organismo recaudador es la Curia diocesana⁴⁶.

Las presentes se tratan de colectas especiales, ya que las ordinarias se contemplan en el canon 1262.

VIII. OBLACIONES: PRESUNCIÓN

Si no consta lo contrario, se presumen hechas a las personas jurídicas las oblaciones entregadas a los Superiores o administradores de cualquier persona jurídica, aunque sea privada⁴⁷.

manera se los asigna, cf. P. A. GARRIDO CASAL, *Ayudar desde la fe. ¿Qué hace la Iglesia Católica con las colectas de las misas?*, Buenos Aires 2008.

45. Cf. J. M. PIÑERO CARRIÓN, *Comentario a los...*, pág. 562. Téngase presente el canon 264 que dice que para proveer a las necesidades del seminario, además de las colectas de la que se trata en el canon 1266, el Obispo puede imponer un tributo en su diócesis (§ 1). Y que están sujetas al tributo a favor del seminario todas las personas jurídicas eclesiásticas, también las privadas, que tengan sede en la diócesis, a no ser que se sustenten sólo de limosnas o haya en ellas realmente un colegio de alumnos o de profesores que mire a promover el bien común de la Iglesia; ese tributo debe ser general, proporcionado a los ingresos de quienes deben pagarlo y determinado según las necesidades del seminario (§ 2).

46. Cf. C. I. HEREDIA, *Las colectas imperadas...*, 149-150. Respecto de las colectas imperadas, el cambio de párroco no cancela las deudas por colectas no entregadas a su debido tiempo. Tales deudas no son imputables a las personas, sino a las instituciones. Cf. P. A. GARRIDO CASAL, *Administración eclesiásticas*, Buenos Aires 2012², pág. 133.

47. Cf. can. 1267 § 1. Este canon trata de las oblaciones espontáneas que los fieles pueden hacer por iniciativa propia, sin mediar petición concreta, y especialmente de las donaciones; lo que está íntimamente relacionado con el canon 1290, ya que la donación es un contrato típico de los ordenamientos civiles. Cf. D. TIRAPU, *Comentario a los...*, pág. 89.

La presunción jurídica, en todo caso de duda, está a favor de la persona jurídica.

Si no consta con certeza que la oblación se ha hecho a la persona del Superior o administrador se debe ingresar en el fondo económico de la persona jurídica.

A su vez, no pueden rechazarse sin causa justa las citadas ofrendas ni las cosas de mayor importancia, sin licencia del Ordinario cuando se trata de una persona jurídica pública; y se requiere la misma licencia para aceptar las que estén gravadas por una carga modal o una condición, quedando firme lo prescripto en el canon 1295⁴⁸.

Para rechazar una oblación pequeña alcanza con cualquier causa justa. Lo mismo se aplica para una persona jurídica privada, aunque la oblación sea de importancia.

La licencia se exige si se trata de oblación de importancia a una persona jurídica pública. Y la licencia la da el Ordinario, no necesariamente el Ordinario del lugar.

Las oblationes hechas por los fieles para un fin determinado sólo pueden destinarse a ese fin⁴⁹.

No debe omitirse el dar cuenta a los fieles del empleo de los bienes que donaron para determinados fines⁵⁰.

El respeto de la voluntad del donante es una exigencia del respeto a la libertad de dar; pero debe educarse al fiel a no imponer para sus oblationes destinos innecesarios o superfluos, cuando estén sin atender necesidades urgentes⁵¹.

IX. LA PRESCRIPCIÓN EN SUS ASPECTOS PATRIMONIALES

Respecto a los bienes temporales, la Iglesia acepta la prescripción como modo de adquirirlos o de liberarse, a tenor de los cánones 197-199⁵².

El canon 197 dice que la Iglesia recibe, tal como está regulada en la legislación civil de la nación respectiva, la prescripción como modo de adquirir o perder

48. Cf. can. 1267 § 2. El canon 1295 dice que los requisitos establecidos en los cánones 1291-1294, a los que también se han de acomodar los estatutos de las personas jurídicas, se deben observarse no sólo en las enajenaciones, sino también en cualquier operación de la que pueda resultar perjudicada la situación patrimonial de la persona jurídica.

49. Cf. can. 1267 § 3.

50. Cf. can. 1287 § 2.

51. Cf. J. M. PIÑERO CARRIÓN, *Comentario a los...*, pág. 563.

52. Cf. can. 1268.

un derecho subjetivo, así como de liberarse de obligaciones, quedando a salvo las excepciones que determinan los cánones del Código.

En este canon 197 se trata de derechos y obligaciones reales y no reales, tanto civiles como eclesiásticas; por ende es lógico que admita la legislación civil nacional, salvada la legislación canónica, por tratarse también de derechos canónicos⁵³.

La prescripción tiene la finalidad de hacer ciertos los derechos de las personas y, por ende, evitar las controversias. Es el modo, de derecho positivo, de adquirir un derecho o liberarse de una obligación, después de que haya pasado cierto tiempo, observando las disposiciones legales. Prescripción adquisitiva o usucapión, si se trata de adquisición; prescripción extintiva o liberatoria, si se trata de la liberación de una obligación⁵⁴.

El canon 198 establece que ninguna prescripción tiene validez si no se funda en la buena fe, no sólo al comienzo, sino durante todo el decurso de tiempo requerido para la misma⁵⁵.

El canon 199 dice que no están sujetos a prescripción: los derechos y obligaciones que son de la ley divina natural o positiva; los derechos que sólo pueden obtenerse por privilegio apostólico; los derechos y obligaciones que se refieren directamente a la vida espiritual de los fieles; los límites ciertos e indudables de las circunscripciones eclesiásticas; los estipendios y cargas de Misas; la provisión de un oficio eclesiástico que, por derecho, requiere el ejercicio del orden sagrado; y el derecho de visita y el deber de obediencia, cuya prescripción haría que los

53. Cf. B. GANGOITI, *Comentario al canon 197*, en AA. VV., *Código de Derecho Canónico edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones* (Dir. A. BENLLOCH POVEDA), Valencia 2011¹⁴, pág. 116. Sobre este canon véase también A. W. BUNGE, *Las claves del Código. El Libro I del Código de Derecho Canónico*, Buenos Aires 2006, págs. 341-343; J. M. PIÑERO CARRIÓN, *La ley de la Iglesia. Instituciones canónicas*, vol. I, Madrid 1985, págs. 323-324. Respecto al instituto jurídico de la prescripción y la canonización de las leyes civiles, con referencia al ordenamiento estatal argentino, cf. J. A. DI NICCO, *La "canonización" de las leyes civiles: concepto, condiciones y particularidades. La temática en relación con nuestro ordenamiento estatal*, en ED, diario n° 13.951 del 06-05-2016 [ED, 267].

54. Cf. G. GHIRLANDA, *El derecho en...*, pág. 563.

55. La norma aclara que salvo lo establecido en el canon 1362 (sobre la extinción de la acción criminal). El canon reproduce al pie de la letra la disposición del Código de 1917, limitándose a añadir la mención del canon 1362. Cf. L. DE ECHEVERRÍA, *Comentario al canon 198*, en AA. VV., *Código de Derecho Canónico edición bilingüe comentada por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca*, Madrid 1991¹⁰, pág. 131. Atinente a la prescripción adquisitiva y al requisito de la buena fe del usucapiente durante todo el lapso, ello en cuanto al influjo del derecho canónico en la evolución del derecho civil, cf. C. TALE, *Los aportes del derecho canónico al derecho actual de las obligaciones y los contratos*, en ED, 170-1129 [1997].

fieles no pudieran ya ser visitados por ninguna autoridad eclesiástica, ni quedasen sometidos a autoridad alguna⁵⁶.

X. ADQUISICIÓN DE LAS COSAS SAGRADAS POR PRESCRIPCIÓN

Las cosas sagradas⁵⁷, si están en dominio de personas privadas, pueden ser adquiridas por otras personas también privadas, en virtud de la prescripción, pero no es lícito dedicarlas a usos profanos, a no ser que hubieran perdido la dedicación o bendición; si pertenecen, en cambio, a una persona jurídica eclesiástica pública, sólo puede adquirirlas otra persona jurídica eclesiástica pública⁵⁸.

Las personas jurídicas públicas pueden adquirir por prescripción las cosas sagradas de las privadas, pero no así las personas privadas de las públicas.

En el canon 1269 no se trata de un tipo especial de bienes eclesiásticos, ya que pueden pertenecer a personas físicas o a personas jurídicas eclesiásticas privadas o a personas jurídicas civiles, aunque están sujetos a un carácter especial precisamente por su carácter de sagrados⁵⁹.

El carácter de sagrado no prescribe por el mero paso del tiempo⁶⁰; sin embargo, la autoridad competente puede desafectar por decreto un bien, con efecto revocatorio de la dedicación o bendición⁶¹.

XI. BIENES, DERECHOS Y ACCIONES PERTENECIENTES A LA SEDE APOSTÓLICA

Los bienes inmuebles, los bienes muebles preciosos y los derechos y acciones, tanto personales como reales, que pertenecen a la Sede Apostólica prescriben en el plazo de cien años; los pertenecientes a otra persona jurídica pública eclesiástica, en el plazo de treinta años⁶².

56. Cf. A. W. BUNGE, *Las claves del...*, págs. 344-345.

57. Es decir, las dedicadas al culto por dedicación o bendición constitutiva (can. 1171).

58. Cf. can. 1269.

59. Cf. D. TIRAPU, *Comentario a los...*, pág. 94.

60. Un ejemplo es el caso de lugares sagrados usurpados por un poder persecutorio de la Iglesia.

61. Cf. H. A. VON USTINOV, *Los bienes ("temporales")...*, págs. 243-244.

62. Cf. can. 1270.

En los bienes descritos se establecen plazos especiales de prescripción, quedando excluidas las cosas muebles que no sean preciosas; en los demás casos regirán los plazos previstos por la legislación de cada Estado⁶³.

XII. EL PRINCIPIO DE COMUNIÓN

Por razón del vínculo de unidad y de caridad, y conforme a las posibilidades de su diócesis, los Obispos contribuyan a que la Sede Apostólica disponga de los medios que, según las distintas circunstancias, necesita para el debido servicio a la Iglesia universal⁶⁴.

El servicio que la Santa Sede hace en favor de toda la Iglesia debe ser sostenido por todos según las posibilidades de cada diócesis.

Se proclama la obligación genérica e indeterminada de los Obispos diocesanos de atender a las necesidades materiales y económicas de la Santa Sede.

A diferencia de la mayor parte de las organizaciones internacionales, la Sede Apostólica no basa sus recursos económicos en unos impuestos, tributos o aportaciones fijos dados periódicamente por las iglesias locales, sino en las tasas por los servicios ofrecidos y, principalmente, en las oblaciones o aportaciones libremente ofrecidas por los fieles⁶⁵.

Aunque nada se diga en los cánones 399 y 400 del Código, la costumbre muy antigua y casi universal hace coincidir una aportación a las necesidades de la Sede Apostólica con la visita *ad limina*⁶⁶.

XIII. SOBRE LOS BENEFICIOS PROPIAMENTE DICHOS

En las regiones donde aún existen beneficios propiamente dichos, corresponde determinar su régimen a la Conferencia Episcopal, según normas establecidas de acuerdo con la Sede Apostólica y aprobadas por ésta, de manera que

63. Cf. J. A. DI NICCO, *La prescripción adquisitiva y los bienes de la Iglesia católica: a tenor de nuestro ordenamiento estatal, ¿se aplica la norma civil o la norma canónica?*, ED, diario n° 13.971 del 06-06-2016 [ED, 268].

64. Cf. can. 1271.

65. Cf. F. AZNAR GIL, *Comentario al canon 1271*, en AA. VV., *Código de Derecho Canónico edición bilingüe comentada por los profesores de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia de Salamanca*, Madrid 1999¹⁶, pág. 658.

66. Cf. L. DE ECHEVERRÍA, *Comentario a los cánones...*, pág. 604.

las rentas e incluso, en la medida de lo posible, la misma dote de los beneficios, pasen gradualmente a la institución de la que se trata en el canon 1274 § 1⁶⁷.

Por “beneficios propiamente dichos” se entienden solamente los que están erigidos a perpetuidad, con un oficio sagrado y el derecho de percibir las rentas anejas al oficio por la dote, constituida por unos bienes raíces, de cuyos frutos usa y goza el beneficiado.

No son “beneficios propiamente dichos”, sino sólo “figuras de beneficio”, por no tener bienes raíces, sino sólo la prestación cierta y debida por parte de una persona jurídica, que podría ser el Estado, o cualquier otra⁶⁸.

La situación de los beneficios eclesiásticos que diseña el canon 1272 es la siguiente:

- a) en cuanto a los beneficios existentes, corresponde a las Conferencias Episcopales convenir con la Santa Sede las normas oportunas orientadas a la supresión de todos ellos, pero acomodando la extinción a las circunstancias concurrentes en cada uno de los beneficios, que deben ser examinados diligentemente uno por uno.
- b) que las rentas, y cuando sea posible, la dote del beneficio pasen gradualmente al instituto diocesano a que refiere el canon 1274.
- c) cabe plantearse si una vez suprimido el beneficio, continúa el beneficiario en sus derechos adquiridos. La cuestión es problemática.
- d) aunque el texto no lo dice expresamente, es obvio que no podrán constituirse nuevos beneficios, ya que el canon 1272 es la norma que pretende regular transitoriamente la progresiva supresión del sistema benefical⁶⁹.

CONCLUSIÓN

Como se ha podido observar, el Código de Derecho Canónico, al tratar de la adquisición de los bienes de la Iglesia, quiere ser la adecuada traducción jurídica de la eclesiología contenida en los documentos del Concilio Vaticano II.

67. Cf. can. 1272. El canon 1274 § 1 dice que en toda diócesis debe haber un instituto especial que recoja los bienes y oblaciones para proveer conforme al canon 281 a la sustentación de los clérigos que prestan un servicio en la diócesis, a no ser que se haya establecido otro modo de cumplir esta exigencia.

68. Cf. J. M. PIÑERO CARRIÓN, *Comentario a los...*, pág. 564.

69. Cf. D. TIRAPU, *Comentario a los...*, págs. 102-103.

Parte propia del derecho de libertad religiosa es el que las comunidades religiosas tengan el derecho a la adquisición y uso de los bienes convenientes para cumplir sus propios fines⁷⁰.

La Iglesia, al legislar sobre la temática del Libro V del Código, pretende ayudar al logro de un equilibrio evangélico entre pobreza verdadera y eficacia apostólica, en todo cuanto se refiere a los bienes temporales. Un equilibrio entre los diversos fines que le son propios⁷¹.

70. Cf. *Dignitatis humanae*, 4.

71. Cf. J. M. PIÑERO CARRIÓN, *La ley de...*, vol. II, pág. 306.

LA CONGRUENCIA ENTRE FE Y VIDA PARA SER PADRINO DE BAUTISMO Y DE CONFIRMACIÓN

JAVIER E. GONZÁLEZ GREÓN

SUMARIO: I.- Introducción. II.- La naturaleza del padrinazgo. III.- Requisitos exigidos por el Derecho universal para ser padrino. IV.- Implicancias de la congruencia entre fe y vida. V.- Conclusión.

RESUMEN: Entre las condiciones que debe cumplir la persona candidata a padrino o madrina de Bautismo o Confirmación está llevar una vida congruente con la fe y con la misión que va a asumir. Son fundamentales los criterios que tengan los padres del niño o el adulto que va a ser bautizado o confirmado para elegir a la persona apropiada. Es importante también el papel del Obispo y del párroco para no caer en la laxitud o en el rigorismo extremo al dictar normas y ponerlas en práctica. La elección de quien va a ejercer el padrinazgo ha de buscar el bien del catecúmeno para que tenga una guía adecuada en su vida cristiana. Si bien hay condiciones de vida que excluyen a una persona de ser padrino o madrina, se debe ser cauto a la hora de discernir pastoralmente las situaciones difíciles.

ABSTRACT: Among the conditions that the candidate to godfather or godmother at baptism or confirmation must meet is to carry a life consistent with the faith and with the mission that they are going to assume. The criteria of the child's parents or the adult who will be baptized or confirmed for choosing the appropriate person are fundamental. The role of the Bishop and of the parish priest are also important in order not to fall into extreme laxity or severity dictating standards and putting them into practice. The choice of who is going to be godfather or godmother should pursue the well-being of the catechumen, so that they may have a proper guide in their Christian life. Although there might be conditions of life that excluded a person from being godfather or godmother, it is important to be cautious at the time of discerning pastorally those difficult situations.

PALABRAS CLAVES: Bautismo. Confirmación. Padrino. Condiciones.

KEY WORDS: Baptism. Confirmation. Godfather. Conditions.

I. INTRODUCCIÓN

Estas reflexiones nacen, en primer lugar, a la luz de la lectura de la reciente Exhortación Apostólica post sinodal *Amoris Laetitia*, particularmente de algunos párrafos del capítulo VIII; en segundo lugar, por las noticias de situaciones suscitadas por el pedido de personas divorciadas y vueltas a casar civilmente, otras que gracias a la ley de matrimonio entre personas del mismo sexo viven en pareja o aquellas que han cambiado civilmente de género¹ y que desean ser padrinos o madrinas de Bautismo o Confirmación. La misma problemática plantean personas involucradas en la mafia² o en el narcotráfico y también, aquellas que viven en uniones meramente civiles o de hecho, además de la extendida falta de fe y vida cristiana de muchos que se acercan a nuestras parroquias.

Esto cuestiona a padres y ministros de la Iglesia sobre las condiciones para asumir esta misión de padrino o madrina de Bautismo y Confirmación. De aquí la pretensión de ayudar a los pastores a discernir lo que implica la congruencia de fe y vida para quienes son propuestos para esta misión por los padres de los niños o por lo adultos que se acercan a los sacramentos de la Iniciación Cristiana.

II. LA NATURALEZA DEL PADRINAZGO

El padrino o la madrina cumplen funciones de apoyo y ayuda al nuevo cristiano o al confirmado que el Derecho Canónico establece oportunamente en el canon 872³, para el Bautismo, y en el canon 892⁴, para la Confirmación.

En muchas ocasiones el concepto de padrinzgo tal cual nos lo presenta el derecho eclesial no coincide con la idea que tienen los fieles, en especial los

1. Respecto a la terminología, es importante saber que las expresiones “*transexualidad*”, “*trastorno de la identidad de género*”, “*disforia de género*”, “*transgender*”, “*identidades trans*”, - y algunas otras -, aunque comúnmente utilizadas, no responden - en virtud de la ideología subyacente que inoculan -, a la “*antropología adecuada*” enseñada por la Iglesia Católica.

2. El Arzobispo de Reggio-Calabria, Mons. Giuseppe Fiorini Morosini pidió al Papa Francisco permiso para abolir por diez años la figura del padrino de bautismo y confirmación en esa diócesis a fin de alejar a los mafiosos de la Iglesia.

3. “*Baptizando, quantum fieri potest, detur patrinus, cuius est baptizando adulto in initiatione christiana adstare, et baptizandum infantem una cum parentibus ad baptismum praesentare itemque operam dare ut baptizatus vitam christianam baptismo congruam ducat obligationesque eidem inhaerentes fideliter adimpleat.*”

4. “*Confirmando, quantum id fieri potest, adsit patrinus, cuius est curare ut confirmatus tamquam verus Christi testis se gerat obligationesque eidem sacramento inhaerentes fideliter adimpleat.*”

padres al momento de elegirlo. A veces, priman criterios como el parentesco, la amistad, la vecindad o el prestigio social.

La naturaleza del padrinazgo consiste en ser una extensión de la familia y de la Iglesia, con quienes colabora para que el bautizado o confirmado alcance la debida maduración de la fe y crecimiento espiritual. Su misión es, por tanto, subsidiaria, aunque importante⁵. Se cuida de que sea, en cierto modo, un modelo de vida cristiana. No se trata de una figura esencial, de hecho, es posible celebrar el Bautismo y la Confirmación sin que haya padrinos.

Las funciones de procurar que lleven una vida cristiana y ayudar al niño a cumplir los compromisos del bautismo, se prolongan indefinidamente. Son obligaciones graves, y se debe ayudar a quienes vayan a aceptar el encargo de ser padrino a que lo hagan con plena conciencia de la responsabilidad que asumen ante Dios y ante el ahijado. Ciertamente no se responsabilizan del crecimiento espiritual del niño -que corresponde a los padres- pero han de procurar cumplir diligentemente sus funciones, ayudando a los padres y siendo, como venimos diciendo, guía y modelo del niño o adulto en las diversas etapas de su crecimiento y maduración.

III. REQUISITOS EXIGIDOS POR EL DERECHO UNIVERSAL PARA SER PADRINO

El Código de Derecho Canónico en el canon 874⁶ establece los requisitos para ser admitido como padrino o madrina de Bautismo; para el sacramento de la Confirmación son los mismos⁷.

5. Cf. ABAD IBAÑEZ, J., GARRIDO BONAÑO, M., *Iniciación a la Liturgia de la Iglesia*, Madrid 1997³, pág. 178.

6. “§ 1. *Ut quis ad munus patrini suscipiendum admittatur, oportet:*

1° ab ipso baptizando eiusve parentibus aut ab eo qui eorum locum tenet aut, his deficientibus, a parrocho vel ministro sit designatus atque aptitudinem et intentionem habeat hoc munus gerendi;
2° decimum sextum aetatis annum expleverit, nisi alia aetas ab Episcopo dioecesano statuta fuerit vel exceptio iusta de causa parrocho aut ministro admittenda videatur;

3° sit catholicus, confirmatus et sanctissimum Eucharistiae sacramentum iam receperit, idemque vitam ducat fidei et muneri suscipiendo congruam;

4° nulla poena canonica legitime irrogata vel declarata sit innodatus; 5° non sit pater aut mater baptizandi.

§ 2. *Baptizatus ad communitatem ecclesiam non catholicam pertinens, nonnisi una cum patrino catholico, et quidem ut testis tantum baptismi, admittatur.”*

7. Cf. can. 893 §§ 1-2.

Se exige a quien va a desempeñar esta función, además de los requisitos de edad, recepción de los sacramentos de la Iniciación Cristiana y no estar incurso en una pena canónica, que lleve una vida congruente con la fe y con la misión que va a asumir, que sea capaz de ser testigo de Jesucristo.

Habrà de ser el ministro ordinario del sacramento o el párroco quien juzgue si se cumplen los requisitos establecidos. Estos son todos objetivos, aunque se debe realizar una ponderación especial respecto al tercero, en el caso del Bautismo: *vitam ducat fidei et muneri suscipiendo congruam*⁸.

Hay personas que no pueden ser consideradas idóneas por su estilo de vida, criterios o incongruencia con la vida cristiana y las disposiciones de la Iglesia. Y esto no es discriminatorio.

El párroco o el ministro no pueden establecer otros requisitos distintos de los previstos por el derecho de la Iglesia, ni tampoco rechazar a una persona que cumple los requisitos. Pero, a la vez, les compete la obligación de rechazar a las personas que no cumplen con los requisitos previstos. Ningún padre, ningún bautizando adulto o ningún confirmando se debe extrañar si el párroco rechaza un padrino que lleva un estilo de vida incompatible con las enseñanzas de la Iglesia Católica, pues es obligación del párroco actuar así.

Es conveniente, a la hora de preparar un Bautismo o la Confirmación, que el ministro o el párroco hablen con los padres acerca del nombramiento de los padrinos. De ese modo, si se hace necesario, se puede con tiempo solucionar los inconvenientes que surjan.

Sin embargo, muchas veces esto no sucede. Al delegar ciertas tareas “administrativas” en la secretaria parroquial, por no considerarlas pastorales, los párrocos no hacen este necesario discernimiento. Se cae en un automatismo burocrático porque se miran solamente los requisitos del Bautismo, la Confirmación, la primera Comunión y la edad, comprobables por certificados que avalan su existencia.

8. La legislación particular deberá determinar más lo que significa llevar una vida congruente con la fe, las situaciones diversas y los distintos ambientes pedirán legislaciones particulares ajustadas a cada realidad, cf. *Communicationes* 15 (1983) 184, ad 828, 4.

Un ejemplo de esta recomendación es el decreto del Obispo de Jaén, España, que especifica que para ser admitidos al padrinazgo no se puede estar en situación irregular: unión de hecho, matrimonio civil, divorciado casado de nuevo (cf. <https://drive.google.com/file/d/0B0O-n3CnZY-GzRUZjUk5UZVZ2TzQ/view>).

IV. IMPLICANCIAS DE LA CONGRUENCIA ENTRE FE Y VIDA

En un primer intento de respuesta, llevar una vida acorde con la fe y la misión que se quiere asumir significa:

- a) No haber renunciado a la fe católica;
- b) Si es casado, haber recibido el sacramento del matrimonio⁹, casado por la Iglesia, no sólo por lo civil, tampoco estar en una unión meramente de hecho (concubinato);
- c) Ser cristiano practicante: orar todos los días, asistir a Misa los domingos y fiestas de preceptos, practicar la Caridad;
- d) Dar ejemplo de una vida honrada en su trabajo, negocio, familia, etc.

El Catecismo de la Iglesia Católica pide que los padrinos sean “creyentes sólidos, capaces y prestos a ayudar al nuevo bautizado... en su camino de la vida cristiana”¹⁰.

Ante todo es deseable que las personas elegidas para ser padrino o madrina deban estar alimentadas por el encuentro gozoso con Cristo, a vivir la fe como una amistad personal profunda con la bondad de Jesucristo. Encontrar al Señor resucitado para ser verdaderos testigos de su amor, testigos de la verdad.

Se reclama al que va a ser padrino o madrina que observe habitualmente una conducta conforme a la fe y a la misión de los padrinos como padres espirituales, auxiliares de los padres en la guía de sus ahijados por la buena senda.

Pueden ser muy orientadoras para este discernimiento, las preguntas que el ministro hace a padres y padrinos antes del Bautismo en la renuncia al pecado cuando les pregunta, por ejemplo, si están dispuestos a renunciar a la envidia, al

9. “Por su situación objetiva, los fieles divorciados vueltos a casarse no pueden ejercitar ciertas responsabilidades eclesiales (Catecismo 1650). Esto vale, por ejemplo, para el encargo de padrino. Según el Derecho Canónico vigente, el padrino debe llevar una vida conforme a la fe y al encargo que asume (CIC can. 874, 1, 3º). Los fieles divorciados vueltos a casar no encajan en esa norma, porque su situación contradice objetivamente el mandamiento de Dios. Un nuevo estudio, con la participación del Pontificio Consejo para la interpretación de los textos legislativos, ha demostrado que esta norma jurídica es clara y evidente. Sin embargo se hizo notar que las condiciones que es necesario exigir para asumir el encargo de padrino, fuera de los problemas aquí tratados, deberían ser precisados con mayor exactitud, para otorgar mayor valor en su significado a ese encargo y evitar abusos en la pastoral. En este tiempo se han dado ya pasos en esa dirección” (CONGREGACIÓN PARA LA DOCTRINA DE LA FE, *Sobre la atención a los divorciados vueltos a casar*, Madrid 2003, págs. 20-21).

10. CEC 1255.

odio, al materialismo y la sensualidad, injusticias y favoritismos, faltas de fe, de esperanza y de caridad¹¹.

En cuanto a la condición sexual del que se presenta como posible padrino o madrina es claro que los que llevan una sexualidad desordenada, no conforme con la fe y la moral que implica, no deben ser padrinos. Un homosexual que no pone en acto su tendencia y que vive una vida recta, manteniéndose continente, jurídicamente no está impedido para ser padrino. Distinta es la situación planteada por personas transexuales porque el mismo comportamiento transexual revela de manera pública una actitud opuesta a la exigencia moral de resolver el propio problema de identidad sexual según la verdad del propio sexo¹².

11. Cf. Ritual Romano de los Sacramentos n° 217.

12. Comunicado del Obispado de Cádiz-Ceuta: *“En relación con las declaraciones aparecidas en diferentes medios en referencia a la denegación o aceptación como padrino de bautismo de una persona que se presenta como transexual, tengo el deber pastoral de manifestar pública y definitivamente lo siguiente:*

Los padrinos del Bautismo asumen, ante Dios y su Iglesia y en relación con el bautizado, el deber de cooperar con los padres en su formación cristiana, procurando que lleve una vida congruente con la fe bautismal y cumpla fielmente las obligaciones inherentes. En vista de esa responsabilidad, el Catecismo de la Iglesia Católica pide que los padrinos sean “creyentes sólidos, capaces y prestos a ayudar al nuevo bautizado... en su camino de la vida cristiana” (CEC, n. 1255). Por todo ello, al ser una función eclesial la ley de la Iglesia exige, entre otras condiciones, que sólo sea admitido como padrino o madrina quien tenga capacidad para asumir seriamente estas responsabilidades y lleve un comportamiento congruente con ellas (cf. CIC, can. 874 §1, 3). Si no fuera posible hallar una persona que reúna las cualidades necesarias, el párroco puede conferir el Bautismo sin padrinos, que no son necesarios para celebrar este Sacramento.

Final del formulario

Ante la confusión provocada entre algunos fieles al haberme sido atribuidas palabras que no he pronunciado, y por la complejidad y relevancia mediática alcanzada por este asunto, teniendo en cuenta las posibles consecuencias pastorales de cualquier decisión al respecto, he elevado una consulta formal ante la Congregación para la Doctrina de la Fe, cuya respuesta ha sido: “Sobre este particular le comunico la imposibilidad de que se le admita. El mismo comportamiento transexual revela de manera pública una actitud opuesta a la exigencia moral de resolver el propio problema de identidad sexual según la verdad del propio sexo. Por tanto resulta evidente que esta persona no posee el requisito de llevar una vida conforme a la fe y al cargo de padrino (CIC can 874 §3), no pudiendo por tanto ser admitido al cargo ni de madrina ni de padrino. No se ve en ello una discriminación, sino solamente el reconocimiento de una objetiva falta de los requisitos que por su naturaleza son necesarios para asumir la responsabilidad eclesial de ser padrino”.

En efecto, el Papa Francisco ha afirmado en varias ocasiones, en continuidad con el Magisterio de la Iglesia, que esta conducta es contraria a la naturaleza del hombre. En su última encíclica acaba de escribir: “La ecología humana implica también algo muy hondo: la necesaria relación de la vida del ser humano con la ley moral escrita en su propia naturaleza, necesaria para poder crear un ambiente más digno. Decía Benedicto XVI que existe una «ecología del hombre» porque «también el hombre posee una naturaleza que él debe respetar y que no puede manipular a su antojo». En esta línea, cabe reconocer que nuestro propio cuerpo nos sitúa en una relación directa

Existen otras situaciones donde hay que considerar la trascendencia mediática que la elección de determinadas personas para padrino/madrina –en sí correctas jurídicamente– pero que por su exposición o actuación pública, podría provocar, suscitando confusión y hasta escándalo en los fieles, por ejemplo personas del mundo de la política o el espectáculo. En ese caso, la decisión depende de la prudencia pastoral.

La experiencia pastoral muestra que lo único que se tiene en cuenta en orden a la congruencia entre vida y fe, es si se está bien casado por Iglesia, y en los últimos años, la condición sexual. Caen en el olvido otros aspectos como la vida de oración, la vivencia de los sacramentos, la práctica de la justicia hacia los dependientes y muchas otras situaciones de doble vida, como la relatada por el Papa Francisco en su libro “El nombre de Dios es misericordia”.

V. CONCLUSIÓN

¿Hay condiciones que automáticamente excluyen a un fiel de la posibilidad de ser padrino o madrina?

Evidentemente hay situaciones que excluyen automáticamente de la posibilidad de ejercer el padrinazgo, como ser aquellos que están en pecado público y contumaz; los que viven del narcotráfico y la trata de personas; los que han atentado el aborto o difunden la mentalidad abortista; los delincuentes y criminales; quienes pertenecen a organizaciones mafiosas o contrarias a la fe. También hay que incluir aquí a quienes pudiendo casarse por Iglesia no lo hacen por una mentalidad contraria al matrimonio o por moda y los transexuales. Estas prohibiciones se pueden determinar mediante la legislación particular como ya se sugería en el proceso de redacción del Código de Derecho Canónico.

con el ambiente y con los demás seres vivientes. La aceptación del propio cuerpo como don de Dios es necesaria para acoger y aceptar el mundo entero como regalo del Padre y casa común, mientras una lógica de dominio sobre el propio cuerpo se transforma en una lógica a veces sutil de dominio sobre la creación. Aprender a recibir el propio cuerpo, a cuidarlo y a respetar sus significados, es esencial para una verdadera ecología humana. También la valoración del propio cuerpo en su femineidad o masculinidad es necesaria para reconocerse a sí mismo en el encuentro con el diferente. De este modo es posible aceptar gozosamente el don específico del otro o de la otra, obra del Dios creador, y enriquecerse recíprocamente. Por lo tanto, no es sana una actitud que pretenda «cancelar la diferencia sexual porque ya no sabe confrontarse con la misma» (Laudato si, n.155). Por este motivo, se ha hecho saber a los interesados no puede aceptarse su solicitud. La Iglesia acoge a todas las personas con caridad queriendo ayudar a cada uno en su situación con entrañas de misericordia, pero sin negar la verdad que predica, que a todos propone como un camino de fe para ser libremente acogida. Cádiz, 1 de septiembre de 2015. (Cf. <http://www.revistaecclesia.com/obispo-de-cadiz-denegacion-de-un-padrino-de-bautismo-a-un-transexual/>).

Sin embargo, nadie ha de ser excluido sin más por su tendencia homosexual, condición matrimonial o socio-cultural. Más arriba se indicó que no se puede excluir a una persona por su sola tendencia homosexual si vive en castidad. También, a pesar de las afirmaciones citadas del Magisterio que cerraban inexorablemente las puertas a los divorciados vueltos a casar civilmente para asumir la función de padrinos, ante las expresiones del Santo Padre en *Amoris Laetitia*, no se puede pensar que hay que discernir cada caso. ¿No está en condiciones de ser padrino una persona en situación matrimonial irregular pero que vive activamente su fe, ora, asiste a Misa, tiene un apostolado? ¿El solo hecho de estar casado por Iglesia y haber recibido los sacramentos de la Iniciación Cristiana habilitan sin más para asumir el padrinazgo de un catecúmeno?

Como dice el Papa Francisco, refiriéndose a los divorciados en nueva unión, se debe evitar que sean catalogados o encerrados en afirmaciones demasiado rígidas¹³. Obviamente, parafraseando al Santo Padre, si alguien exhibe un pecado grave objetivo como si pudiese ser parte del ideal cristiano, o quiere imponer algo diferente a la enseñanza de la Iglesia no puede pretender ser padrino o madrina¹⁴. Hay que estar atentos a la complejidad de las diversas situaciones y al modo en que las personas viven y sufren¹⁵.

No se puede dar una norma universal para cada situación, como quisieran muchos que se les señale: “estos sí, estos no”. Los pastores han de discernir en cada caso, distinguiendo adecuadamente, sabiendo que no hay recetas sencillas¹⁶.

Se pretende con ello eliminar factores de exclusión y marginación automáticas que han cerrado la posibilidad de ejercer el padrinazgo a muchos fieles que viven situaciones irregulares, difíciles moralmente, pero que buscan y aman a Dios con sinceridad.

Claramente, aquí también vale el criterio de la misericordia. Los pastores han de proponer el ideal pleno del Evangelio y la doctrina de la Iglesia, pero deben asumir la lógica de la compasión con los frágiles y evitar juicios demasiado duros¹⁷.

13. Cf. *Amoris Laetitia*, 298.

14. Cf. *Amoris Laetitia*, 297.

15. Cf. *Ibid.*, 296.

16. Cf. *Ibid.*, 298.

17. Cf. *Ibid.*, 308.

**LA SANTIDAD CANONIZABLE
EN LA IGLESIA ARGENTINA
26 Y 27 DE SEPTIEMBRE DE 2016**

LA SANTIDAD CANONIZABLE*

ARIEL DAVID BUSO

SUMARIO: Introducción general. La universal vocación a la santidad. La naturaleza de la santidad cristiana. Criterios de santidad para el proceso de canonización. La heroicidad de las virtudes. Los místicos y su proceso de canonización. Conclusión.

RESUMEN: El proceso de santificación posee una legislación canónica específica. Hablar de una santidad canonizable persigue el objetivo de probar que siempre la santidad cristiana manifestará la vitalidad de la Iglesia, regalando ejemplos y testimonios atractivos para todos los fieles.

PALABRAS CLAVE: santidad; canonización; virtudes, místicos.

ABSTRACT: process of canonization has a specific canonical regulation. To speak about "canonizable holiness" aims to demonstrate that Christian saintliness will always express the vitality of the Church, living appealing models and witnesses for those who believe.

KEY WORDS: holiness, canonization, virtues, mystics

INTRODUCCIÓN GENERAL

Puede decirse en rigor que la Iglesia "no hace santos". Es Dios quien otorga la gracia para que alguien alcance el nivel de perfección cristiana que, en la opinión de los creyentes, constituye la santidad. Sólo Dios sabe cuántos santos existen y han existido. La labor de la Iglesia es reivindicar la capacidad de discernir cuales personas son las elegidas para declararlas santas. El propósito es presentar a los creyentes para que los imiten en sus virtudes.

* Ponencia realizada por el autor en las jornadas *La Santidad Canonizable en la Iglesia Argentina*, del 27 y 28/09/2016, organizado por la Facultad a pedido de la Delegación Episcopal para las Causas de los Santos.

El proceso de santificación es intrínsecamente eclesial. La causa comienza en el “pueblo”. En este sentido la canonización es un proceso en el que Dios mismo da a conocer a través de otros la identidad de los santos auténticos.

Los santos no tienen necesidad de ser venerados. Canonizar quiere decir declarar que una persona es digna del culto universal, por ello mismo se elige cuidadosamente a quien debe ser canonizado y a quien no. Si tenemos en cuenta a la finalidad que Jesucristo le dio a la Iglesia es necesario afirmar que ésta debe convertir en santos a todos sus miembros, si por santo consideramos hacer verdaderos imitadores de Cristo.

Sin embargo, desde el comienzo, algunas personas eran seleccionadas para recibir una especial devoción cuando daban testimonio de su fe al morir por ella. Desde final del siglo I el término “santo” quedó reservado exclusivamente a los mártires, es decir a los testigos. Así, la primera santidad canonizable fue la de los que padecieron el martirio y el primer nombre que surge fue el de san Esteban. Santidad y martirio fueron inseparables en la conciencia cristiana desde el comienzo.

Con el correr del tiempo muchos hombres dieron otro modelo de santidad que merecía imitarse. Los “anacoretas” y los monjes que procuraban vivir en la *fuga mundi* eran considerados a semejanza de los mártires. Se agregó luego la santidad del misionero y de los pastores que con celo pastoral extraordinario mostraron una gran solicitud por lo que les había sido confiado. Se trató de la santidad de los llamados “confesores”, catalogándolo por el sexo y el estado personal: obispo, sacerdote y monje. Para las mujeres estaban las vírgenes y las viudas. De entre todos los que vivían esa vida de imitación a Cristo, algunas formas de santidad fueron puestas al alcance de todos y, tras su conocimiento, se los ponía como ejemplo a imitar.

LA UNIVERSAL VOCACIÓN A LA SANTIDAD

Dice el Concilio Vaticano II que “Es completamente claro que todos los fieles, de cualquier estado o condición, están llamados a la plenitud de la vida cristiana y a la perfección de la caridad, y esta santidad suscita un nivel de vida más humano incluso en la sociedad terrena. En el logro de esta perfección empeñen los fieles las fuerzas recibidas según la medida de la donación de Cristo, a fin de que, siguiendo sus huellas y hechos conforme a su imagen, obedeciendo en todo a la voluntad del Padre, se entreguen con toda su alma a la gloria de Dios y al servicio del prójimo. Así, la santidad del Pueblo de Dios producirá abundantes frutos, como brillantemente lo demuestra la historia de la Iglesia con la vida de tantos santos”¹.

1. LG 40.

LA NATURALEZA DE LA SANTIDAD CRISTIANA

La santidad o perfección de la vida cristiana consiste en vivir los preceptos evangélicos y no en los comúnmente llamados consejos: esto hace que la santidad sea obligatoria para todos, ya que los preceptos obligan absolutamente a todos los bautizados².

La naturaleza de la perfección cristiana consiste especialmente en la que se refiere a la caridad, no de una forma íntegra y exclusiva, sino principalmente. En este sentido se puede decir que la medida de la caridad en el hombre es la medida de su perfección sobrenatural. A lo que san Pablo invita: “Sobre todo, revístanse del amor que es el vínculo de la perfección”³.

La caridad mira a Dios y nos une a El como fin, en cambio la fe y la esperanza le mira y nos unen a El como principio⁴.

La fe otorga un conocimiento de Dios, pero oscuro e imperfecto y la esperanza también es imperfecta porque aún no poseemos lo que quisiéramos tener, mientras que la caridad nos une con Dios ya desde ahora y de una manera perfectísima, dándonos la posesión real de El y produciendo una corriente de amistad entre El y nosotros⁵.

Por eso la caridad es inseparable de la Gracia, mientras que la fe y la esperanza pueden permanecer aún junto al pecado mortal.

La caridad supone y encierra todas las otras virtudes existentes y carecerían éstas de valor sin aquélla. De allí que la caridad sea la esencia misma de la perfección cristiana.

Santo Tomás se plantea la posibilidad de la perfección cristiana y lo resuelve afirmativamente por dos razones: en primer lugar porque la caridad puede crecer indefinidamente mientras el hombre se encuentre en estado de viador y, en segundo lugar, porque la perfección absoluta que es propia y exclusiva de Dios, le cabe al hombre en cuanto relativa⁶.

Hablamos de que la perfección cristiana y por ende la santidad consiste especialmente en la caridad. Esto no significa que las otras virtudes tengan carácter accidental en la cuestión. “Especialmente” no es sinónimo de “totalmente” y por eso todas las virtudes integran la perfección de la santidad. Pero la perfección

2. II-IIae q. 184 a.3.

3. Col. 3,14.

4. II-IIae q. 17 a.6.

5. I-IIae q.66 a.6.

6. II-II ae q. 184 a.2.

será tanto mayor cuanto más la claridad impere el acto de las demás virtudes infusas y no infusas, de una manera más universal, más actual y más intensa.

Santo Tomás de Aquino encuadra los diferentes momentos del crecimiento de la caridad, en tres etapas fundamentales.

En el primer grado, la preocupación fundamental del hombre debe ser el apartarse del pecado y resistir a sus concupiscencias, que se mueven en contra de la caridad. Y esto pertenece a los incipientes, en los que la caridad ha de ser alimentada y fomentada para que no se corrompa.

En el segundo grado, el hombre ha de preocuparse principalmente de adelantar en el bien. Y esto corresponde a los proficientes, que han de procurar que la caridad aumente y se fortalezca en su alma.

En el tercer grado, en fin, el hombre ha de procurar unirse íntimamente a Dios y gozar de El. Y esto pertenece a los perfectos que “desean morir para estar con Cristo”⁷.

Cuando vemos que ocurre en el movimiento corporal, en el que lo primero es abandonar el punto de partida, lo segundo acercarse al término y lo tercero descansar en él⁸.

*Vivo sin vivir en mi
y tan alta vida espero
que muero porque no muero*⁹.

Pero claro está que éstos son solamente esquemas de lo que sucede en la vida interior, porque allí los aspectos son infinitamente variados, ya que al decir de Santa Teresita de Lisieux “de Dios se recibe en la medida en que se confía en Él”.

De todos modos, la perfección en la caridad supone siempre:

- Un desarrollo eminente de la Gracia;
- La perfección de todas las virtudes infusas;
- Las purificaciones pasivas;
- Un desarrollo de la vida mística.

7. Fil 1,23.

8. II-IIae q. 24 a.9.

9. SANTA TERESA DE ÁVILA, *Poesías*.

CRITERIOS DE SANTIDAD PARA EL PROCESO DE CANONIZACIÓN

La santidad cristiana bien puede consistir -y de hecho consiste- en el ejercicio perfecto de los deberes simples y humildes de la vida de cada día, en aquello que Pío XI definía sabiamente como el “terrible cotidiano”. En esto pareciera no suceder nada grande ni importante sino solamente una indescriptible continuación de una vida de entrega incondicionada. A ello se debe que un gran número de santos, de verdaderos santos, hayan quedado sin existencia conocida y sus acciones virtuosas sin narrativa ejemplificadora.

Pero la Iglesia siente necesidad de realizar un estudio profundo sobre la vida y obra de aquellos que, según los designios de Dios, tienen un mensaje particular para aportar a los fieles del mundo de hoy. Para ello actúa del siguiente modo:

1. Recordando la atracción que Jesús tenía para los hombres de su tiempo, como su bondad, ternura, misericordia, compasión, humildad y amor para con los que se acercaban no tenían límites, comprueba que esto ocurre también ahora y ha ocurrido en todos los tiempos con los santos y a través de los santos. Esto se llama “reflejo de Cristo”. Encontrarse con uno de ellos es gustar –con ellos y a través de ellos- la bondad que solamente puede provenir del Buen Dios que la otorga a quienes Lo aman.

A veces, uno encuentra este reflejo al leer una vida de santos relatada convenientemente, como le sucedió a San Ignacio de Loyola durante su convalecencia, o a Edith Stein al terminar la Vida de Santa Teresa de Ávila.

El santo sirve de medio, pero es Dios quien obra, quien actúa a través de él:

*“Perdóname por ir así buscándote
tan torpemente, dentro de ti,
Perdóname el dolor, alguna vez.
Es que quiero sacar
de ti tu mejor tu.
Ese que no te viste y que yo veo,
nadador de tu fondo, preciosísimo”.*

2. Toma en cuenta que alrededor de las personas que han vivido imitando a Nuestro Señor, se desarrolla un movimiento de interés, se recurre privadamente, a veces, a su intercesión, y comienza la fama de santidad.

Ha ocurrido en otras ocasiones que hay quienes se percatan de la manera de vivir de otros, todavía en estado de viador, y los toman como modelo, pues

se dan cuenta de su santidad (Santa Teresa de Ávila, por ejemplo, llamaba a san Pedro de Alcántara mi santito pobre). Otras veces, apenas ocurrido el tránsito ya comienzan a venerar su memoria como los que visitaban la tumba de la Beata María Crescencia Pérez, a la que llamaban “la santita”.

3. Nota que son admirados y que por lo tanto inician un modelo para ser imitados.

Cabe recordar que un santo no es una persona históricamente lejana, sino una persona viva, presente, que es capaz de decirle algo al que lo contempla. Además, ese conocimiento sobrenatural es siempre algo personal, tanto por la singularidad del santo que vivió la gracia de un modo único e irrepetible, como por la del que tratará de imitarlo: éste se dará cuenta de un hecho de fe que es una persona, aunque haya muerto pero que vive en su memoria. Y lo hace con una intensidad mayor que la que poseía en su estado de viador.

4. La Iglesia, especialmente la Jerarquía, al asistir a todo esto que se origina en la acción de Dios y que actúa en el corazón de los fieles, no puede permanecer pasivamente expectante.

Está frente a una actividad Divina que se expresa en el *sensus fidelium* y, con la debida y acostumbrada prudencia, debe actuar y discernir.

5. Averigua, entonces, de una manera especialísima, la perfección de la caridad, como se ha señalado más arriba, pues “las grandes penitencias, milagros, los fenómenos místicos de la vida contemplativa, (éxtasis, estigmas, etc), sólo tiene valor en cuanto son signos, -no únicos ni exclusivos- de esa caridad heroica, que es simultáneamente amor a Dios y al prójimo”¹⁰.

Se tendrá en cuenta el ordinario obrar cotidiano con la influencia de la fe sobrenatural y de la visión cristiana del mundo en que vivía¹¹.

6. Si bien es necesario afirmar que la santidad consiste en la observancia de todas y cada una de las virtudes a través de la vida, adquiere especial importancia el modo como lo ha hecho al final de su existencia y con singular relevancia en el instante de la muerte.

Este momento es tan importante que en el caso de los mártires, constituye a menudo el objeto único del examen o, al menos, el primero y principal.

Claro que el término martirio debe tomarse en toda su extensión; así un cristiano puede dar su vida en testimonio de toda la Revelación o solamente de una parte de ella. Lo mismo puede suceder cuando, por motivo de su fe, se niega a trasgredir un mandamiento o una virtud. Pero como no es fácil descubrir todos los

10. J. BONET ALCÓN, *Causas de canonización*, Buenos Aires 1993, pág. 12.

11. Cf. Dec. *Perfectae caritatis*, 6; 12 y 15.

elementos de un martirio, es necesario aplicar en cada caso estudiando la llamada “teología del martirio” que posee más bien un criterio restrictivo.

7. En los casos donde no existe o no consta el martirio, hay que demostrar que el cristiano ha vivido no sólo el cumplimiento de los mandamientos y el mantenimiento del estado de Gracia, sino que en la tierra ha practicado virtudes en grado heroico.

Y este es un punto central que merece ser tratado de modo especialísimo.

LA HEROICIDAD DE LAS VIRTUDES

1. La expresión *virtus heroica* forma parte de la terminología teológica técnica desde que Roberto Grossatesta la usó en la traducción latina de la Ética a Nicómaco de Aristóteles, en 1243. La expresión designa valor o coraje excepcional. El término fue adoptado por santo Tomás de Aquino y otros escolásticos, especialmente en los tratados de ascética y mística.

El heroísmo cristiano se encuentra especialmente en el martirio que es el ejercicio más excelente de la caridad.

También es un comportamiento heroico el modo profundo e intenso de vivir la caridad que se acerca a la perfección del martirio, como puede suceder al sobrellevar un sufrimiento constante físico, anímico o presiones psicológicas, etc.

La heroicidad de las virtudes puede ser llamada *splendor sanctitatis*:

“En la vida de aquellos que, siendo hombres como nosotros, se transforman con mayor perfección en imagen de Cristo, (Cf. 2Cor 3,18), Dios manifiesta al vivo ante los hombres su presencia y su rostro”¹².

2. Los siguientes son algunos de los aspectos que ayudan a aclarar la noción de heroicidad de las virtudes:

- No se trata de actos excepcionalmente difíciles, espectaculares o sensacionales, aunque a veces lo sean. En la mayoría de los casos, se trata de una regla de vida ordinaria perfectamente cristiforme, en la que se acepta la voluntad de Dios y se la busca siempre.
- Nadie nace cristiano perfecto. Por eso, el que desea vivir en y con Cristo realiza esfuerzos continuos para evitar los errores y aún las pequeñas imperfecciones deliberadas y semi-deliberadas. Conoce la corrección y la serenidad paciente para convertirse cada vez que cae.

12. LG 50.

- La Providencia de Dios reserva a cada uno un papel en la historia; este rol está de acuerdo con el ser de cada uno y también con su momento histórico personal, es decir, con la etapa de la vida que cada momento le toca vivir: infancia, adolescencia, juventud, adultez, ancianidad.

En cada una de ella hay una madurez (concepto dinámico) y el santo busca ser perfecto de acuerdo a su etapa existencial.

Pero cada comportamiento no se mide por el ideal abstracto, sino por sus actuales condiciones según el crecimiento concreto de su propia vida.

- Las características personales, -que conforman una unidad típica e irrepetible (de acuerdo a su condición de persona)- los particulares sentimientos, la capacidad de amar y dejarse amar –y por lo tanto dejarse transformar- por Dios mismo, son de capital importancia. Podemos ejemplificarlos con los sentimientos expresados por san Agustín en las Confesiones, o con los de san Francisco de Sales, santa Teresa de Jesús, santa Juana de Valois, etc., etc.

También debe evaluarse el modo de obrar según el sexo, las características de la infancia (ya que la vida afectiva depende básicamente de los primera niñez), la cantidad de años vividos, la vocación seguida de acuerdo a la diversidad de dones distribuidos en la Iglesia de Dios, y por lo tanto el estado o los estados que ha ejercido, etc.

Nadie es tan él mismo como el santo, que se somete al plan de Dios, al que está dispuesto a entregarse con todo su ser, en cuerpo, espíritu y alma.

En esto reside la función especial que los santos canonizados deben cumplir para la Iglesia. Ellos son los iniciadores y los modelos creativos de la santidad que constituye la tarea adecuada a su época particular. Crean un nuevo estilo; aprueban que una cierta forma de vida y de actividad existe realmente como una posibilidad genuina; demuestran de manera experimental que se puede ser cristiano incluso de este modo; hacen que tal tipo de persona sea creíble como un tipo cristiano¹³.

- Un punto delicado es el uso de la libertad en el crecimiento de la virtud cristiana. La persona está aún contexto propio del estado viador, por lo tanto debe observar los mandamientos de Dios y evitar el pecado. Es necesario ver si se

13. K. RAHNER, *The practice of faith: A. Handbook of Contemporary spirituality*, New York 1983, pág. 157.

contenta con un “mínimo indispensable” o si se abre continuamente a las exigencias cada vez mayores del amor de Dios;

Si utiliza la ayuda de la Gracia ofrecida por Dios;

Si el pecado que pueda haber cometido, se ha convertido en el punto de partida de una total conversión;

Si ha utilizado la penitencia sacramental o extrasacramental; si las ocasiones de pecado le han servido para el aumento de la fortaleza.

- Las virtudes y los rasgos especiales de cada uno deben también decir algo al mundo de hoy, deben interesar por el mensaje enviado por Dios a través de ellos y juzgados de acuerdo con los signos de los tiempos. El mundo, afectado por profundos cambios, necesita la presencia perentoria de virtudes humanas y cristianas encarnadas: la humildad, para que el hombre no se engría ante los avances de la ciencia y de la técnica, de la físico-matemática, de la biología, la psicología profunda, la sociología, y ante el dominio de espacios nuevos en el ámbito material, del microcosmos y el macrocosmos; la esperanza, la confianza, la alegría y la paz, ante la desorientación de los cambios, la angustia existencial y las amenazas de dominación y destrucción. La caridad cristiana, frente a los egoísmos patentes ante las masas humanas indigentes...; la castidad, ante el desborde de la sensualidad, erotismo y hedonismo; a magnanimidad, frente al aburguesamiento y la mediocridad generalizados por el confort y la vida fácil de tantos ambientes¹⁴.

Ejemplos de esto son los comienzos de procesos de canonización de Mons. Oscar Arnulfo Romero (1917-1980), Arzobispo de San Salvador, hoy ya santo; del Card. Terence Cooke (1921-1983), Arzobispo de New York; de Cornelia Connelly, (1809-1879); de santa María Goretti (1890-1902), en los que se han tenido en cuenta la dimensión de las virtudes heroicas.

Lo dicho anteriormente no significa que se ponga bajo la lupa de la conveniencia el análisis de sus virtudes, sino que se estudia si esas virtudes vividas heroicamente han sido reflejo de Cristo pero también una santidad imitable para el mundo contemporáneo.

El heroísmo cristiano es no solamente un ideal, sino también una realidad y una prueba de que Dios continúa vivo en medio de su Pueblo y que manifiesta su presencia y su rostro en aquellos que viven las virtudes cristianas de un modo heroico.

14. J. BONET ALCÓN, *Causas...*, pág. 15.

La fase más decisiva y la más difícil del proceso de un no mártir es la prueba de la virtud heroica.

LOS MÍSTICOS Y SU PROCESO DE CANONIZACIÓN

Los místicos son aquellas personas excepcionales que alcanzan un grado de intimidad con Dios que los distingue como extraordinarios y gozosos amantes suyos. Jesucristo se dirigía al Padre llamándolo *Abba* y tenía la convicción de que El y el Padre eran uno. Los místicos proclaman de alguna manera aquella frase de San Pablo: No soy yo quien vivo sino que es Cristo quien vive en mí¹⁵.

Algunos hombres y mujeres místicos han experimentado aunque fuera solamente un instante, el éxtasis espiritual, un goce anticipado del amor divino que todo cristiano espera saborear en la vida venidera.

Siempre el estudio de los místicos deja el sabor de una realidad incompleta, casi la misma que experimenta el propio místico hasta que reunirse con la Fuente que lo inspira. Basta recordar la herida de amor que provoca Dios en san Juan de la Cruz (que le hace decir que “La pena de amor no se cura sino con la presencia y la figura”). Santa Teresa de Ávila proclamaba, de su parte: “Dichoso el corazón enamorado que sólo en Dios ha puesto el pensamiento”.

En la experiencia mística está presente el anhelo humano de conocer y amar a Dios, pero los místicos vivencian cierta emotividad afectiva que sobresalen en su actuar cotidiano. Un ejemplo de ello es santa Catalina de Siena que buscaba “desposar su alma en la fe”. Esas metáforas conyugales se repiten en todos los místicos aunque describiendo distintas circunstancias, algunas de ellas expresadas en la poesía.

Podría decirse que los místicos se distinguen de los otros hombres no por el heroísmo de su virtud únicamente (la han vivido realmente de un modo perfecto) sino más precisamente por la experiencia de transformación personal que obra en ellos la Gracia mediante el amor a Dios, especialmente por los Dones del Espíritu Santo.

La unión espiritual mística con Dios es interior, y esto es lo principal a tener en cuenta cuando se está frente a alguien que puede clasificarse como místico. Algunos de ellos han experimentado también efectos psicósomáticos concomitantes, que son los llamados “fenómenos místicos secundarios”. Para Antonio Royo Marín OP estos fenómenos pueden dividirse de la siguiente manera¹⁶:

15. Gal. 2,20.

16. Cf. A. ROYO MARÍN, *Teología de la Perfección Cristiana*, Madrid 1968, págs. 879ss.

1. Fenómenos de orden cognoscitivo:
 - Visiones
 - Locuciones
 - Revelaciones
 - Discernimiento de espíritus
 - Hierognosis
 - Otros fenómenos.
2. Fenómenos de orden afectivo:
 - Éxtasis
 - Incendios de amor
3. Fenómeno de orden corporal:
 - Estigmatización
 - Lágrimas y sudor de sangre
 - Inedia
 - Agilidad
 - Bilocación
 - Levitación
 - Sutileza
 - Perfume sobrenatural.

Muchos de los santos clásicos han sido místicos (san Pablo, san Agustín, san Francisco de Asís, etc.). Pero no todo santo es siempre místico ni tampoco todo místico es santo.

La experiencia mística en sí misma no puede considerarse como una prueba de santidad y tampoco puede tenerse en cuenta al juzgar una causa de canonización las informaciones sobre gracias místicas especiales. Se debe distinguir rigurosamente entre la vida interior de oración mística o gracia de contemplación infusa y sus efectos psicósomáticos secundarios. El misticismo en sentido estricto, es simplemente una conciencia interior honda e irrefragable de la presencia de Dios en el alma y, por lo tanto, es la conciencia que tiene una persona de que la fe, la esperanza y la caridad están presentes en ella.

Como la conciencia es intrínsecamente subjetiva resulta prácticamente imposible pronunciarse acerca de las gracias místicas interiores que posee una persona, como podría hacerlo un psicoterapeuta con un cliente. A lo sumo se puede hacer referencia a los efectos que produjeron éstas en su vida, el impacto

espiritual que esta persona causa en otros y el testimonio de los que percibieron algo de ella.

En resumen, cuando se está al frente de un caso místico, se deberá demostrar que en esta persona se refleja la misma conducta de virtud heroica que se le exige a todos los otros que no son mártires. Pero además se deberá demostrar:

- Que todo lo que se dice no son sólo piadosas opiniones de creyentes;
- Que lo extraordinario es de origen divino (no son de origen diabólico ni efecto de una personalidad desequilibrada);
- Que la reputación de santidad no se debe solo a lo extraordinario que manifiesta.

Por último, es necesario afirmar que el núcleo de la verdadera experiencia mística no es tanto la visión, sino una percepción de Dios. Al ojo contemplativo, todo se le aparece como resplandeciente; no ve los objetos, se siente inundado de luz. A la manera como José María Pemán dice: “no es la Luz de Dios la que ciega sino que son los propios ojos que no pueden ver”. San Juan de la Cruz, por ejemplo, dice: “No quieras enviarme de hoy más ya mensajero, que no saben decirme lo que quiero”.

Así, los visionarios no son necesariamente místicos sino que son personas que tienen preferencia por la sugestión. Las gracias místicas más elevadas son percepciones intelectuales, en las que no hay imágenes porque se dan en el intelecto mismo cuando el espíritu está purificado¹⁷. A veces son tan elevadas que la fantasía no puede seguirlas, porque cuanto más participa la fantasía tanto menos profunda es la experiencia.

Nunca la Iglesia se pronuncia sobre la autenticidad de la experiencia mística; sólo se pide en un proceso que se determine si las experiencias tienen aspecto de autenticidad y que se investigue sobre la salud psíquica del individuo.

CONCLUSIÓN

La canonización no es un premio a un cristiano que vivió heroicamente sus virtudes, porque nada podrá ya aumentar la gloria de un beato o de un santo. Canonizar o beatificar es un acto social eclesial. El objetivo final no son los santos

17. San Juan de la Cruz en el Cántico Espiritual lo expresa diciendo: “...estando ya mi casa sosegada”.

sino los fieles, que son los destinatarios y beneficiarios de la misma. Por eso un santo es tanto más canonizable cuanto más atractivo y estimulante sea su mensaje al mundo moderno y mayor su fama de santidad, de modo que los fieles se sientan incitados a seguir sus ejemplos¹⁸.

Pero el hecho de que existan beatificaciones y canonizaciones en nuestros días contribuye a la visión de una Iglesia vital, que no sólo acumula recuerdos en su historia, sino que busca siempre nuevos modelos para inspirarse y que los pone en la práctica en medio de las dificultades omnipresentes en el mundo.

18. Cf. R. RODRIGO, *Manual para instruir los procesos de canonización*, Salamanca 1988, pág. 15.

LA INVESTIGACIÓN HISTÓRICO-ARCHIVÍSTICA EN LOS PROCESOS DE CANONIZACIÓN*

ERNESTO R. SALVIA

SUMARIO: I. La Comisión Histórica y Archivística. II. Los pasos y el método de investigación. III. La vida Documentada. IV. Los Apéndices. V. La Relación Final y el juicio de la Comisión.

RESUMEN: En los procesos diocesanos o eparquiales de canonización es necesaria la conformación de una comisión de peritos en historia y archivística que se dediquen a recoger toda la documentación y testimonios para redactar una relación histórica del Siervo de Dios. Se advierten la importancia del trabajo en equipo de la comisión, las tareas específicas a realizar en los archivos y se ofrecen orientaciones básicas para los pasos que han de seguirse para la correcta presentación de la Relación histórica del Siervo de Dios.

PALABRAS CLAVE: investigación histórica, archivos, biografía documentada

ABSTRACT: in diocesan canonization processes it is necessary to configure a Commission of experts in history and filing devoted to collect the whole documentation and testimonies to make a written report about the servant of God. It is well noted in this article the importance of team working in that Commission, and also of the specific developed tasks in files. Elementary guidance about the steps to follow to accomplishing a well done presentation of the historical report about the servant of God is also provided

KEYBOARDS: historical research, files, documented biography

* Ponencia realizada por el autor en las jornadas *La Santidad Canonizable en la Iglesia Argentina*, del 27 y 28/09/2016, organizado por la Facultad a pedido de la Delegación Episcopal para las Causas de los Santos.

I. LA COMISIÓN HISTÓRICA Y ARCHIVÍSTICA

Nuestra exposición tiene como punto de partida la Instrucción de la Santa Sede del 7 de mayo de 2007, *Sanctorum Mater* emitida por la Sagrada Congregación de las Causas de los Santos, que sirve de “manual” para el proceso diocesano o eparquial en las causas de canonización.

Desde los capítulos 1 y 2, título Segundo de la Cuarta Parte que refiere a los *Peritos históricos y archivísticos*, es decir a los miembros que forman parte de la “Comisión histórica”.

En efecto, iniciada una causa, sea esta, reciente o antigua, “el Obispo debe nombrar mediante decreto, por lo menos tres peritos históricos y archivísticos, que constituyen la así llamada comisión histórica”¹.

Dotados entonces de formación científica, estos peritos deberán “buscar y recoger todos los escritos del Siervo de Dios² aún no editados, así como los documentos históricos, tanto manuscritos como impresos, relacionados de cualquier modo con la causa”³.

El documento aclara que “el oficio de perito no se puede encomendar al postulador ni al vicepostulador ni a sus colaboradores”, dado que “las pruebas deben recogerse formalmente en el marco de un proceso canónico” es decir que se ciñan a lo estrictamente competente de su oficio de historiadores y de expertos en archivística⁴.

De estos principios se desprenden algunos puntos que creemos necesarios aclarar y puntualizar, a fin de subrayar la importancia de la tarea tanto del historiador como del perito en archivística desde los inicios de la causa. Su tarea es por cierto, una labor silenciosa y hasta imperceptible. Una búsqueda minuciosa y delicada que contribuye a reconstruir la vida y los acontecimientos alrededor del Siervo de Dios, mediante la mayor cantidad de documentación fehaciente y testificada.

No le compete al historiador, por lo menos en la etapa inicial de su indagación y recopilación, emitir juicios morales o bien apoyarse en imágenes transmitidas o cargadas de apologética o excesiva laudatoria. Su trabajo en cambio, ayudará a la presentación lo más precisa posible, de la persona, pero también, de los

1. Cf. SAGRADA CONGREGACIÓN DE LAS CAUSAS DE LOS SANTOS, *Sanctorum Mater*, Art. 68 § 1, (en adelante SM), citando las *Normae Servandae* (en adelante NS) del mismo organismo, aprobada el 7/02/ 1983, en AAS 75 (1983) 396 – 403.

2. Nos referimos indistintamente al varón como a la mujer.

3. Cf. NS 14 a.

4. Cf. NS 19 § 2.

acontecimientos, de las costumbres, de las mentalidades del contexto epocal en el que vivió el Siervo de Dios gracias a toda la documentación recogida y ordenada⁵.

En definitiva al historiador se le pide que sea fiel a la verdad histórica, es decir a los hechos pasados, que sucedieron y que son irreductibles totalmente a las instancias actuales. Y esto es complicado ya que no siempre es fácil explicar la totalidad del pasado de un sujeto, dada la complejidad de las circunstancias que se imbrican y cruzan a lo largo de su existencia.

Es por tanto necesaria una investigación orientada a la utilización de todas las informaciones posibles de cara a la reconstrucción del contexto general, la cultura, y otros factores necesarios para presentar la vida del Siervo de Dios

En el Art. 69 § 1 del documento, se dice que “el Obispo puede nombrar entre los peritos históricos y archivísticos a un miembro del instituto de vida consagrada, de la sociedad de vida apostólica o de la asociación clerical y/o laical a la que pertenecía el Siervo de Dios” y esto es ciertamente necesario para el caso de que el Siervo de Dios fuera religioso/sa ya que en ese caso se hace imprescindible consultar los archivos del instituto, de la sociedad o de la asociación a la cual perteneció el candidato⁶.

El perfil del perito de la Comisión Histórica, se completa en el artículo siguiente (70 § 1), donde se dice que estos miembros deben jurar ante el Obispo y el canciller de la diócesis, cumplir fielmente su tarea y guardar el secreto de oficio⁷. De aquí se desprende que este oficio debe ser ocupado por una persona de probada honestidad, profesionalidad y discreción que evite cualquier infidencia sobre el conjunto o la parte de la documentación e indagaciones que ha de realizar, o bien de testimonios orales que pueda recoger. Puede en todo caso, dar referencia general sobre su trabajo en el proceso de canonización del Siervo de Dios a fin de difundir el proceso, pero debe abstenerse de ofrecer detalles del mismo.

II. LOS PASOS Y EL MÉTODO DE INVESTIGACIÓN

Como ocurre cuando se investiga todo acontecimiento histórico, el perito deberá iniciar su indagación desde la información más general de los datos biográficos del Siervo de Dios, para avanzar hacia lo particular, con la percepción

5. Cf. COMISIÓN TEOLÓGICA INTERNACIONAL, *Memoria y reconciliación. La Iglesia y las culpas del pasado*, Buenos Aires págs. 61-62.

6. NS 50 § 2.

7. NS 6, c.

propia del historiador que sabe y conoce aquellos datos claves, que abren nuevas pistas y horizontes en la indagación histórica y archivística.

Será preciso conocer y tener presente en esa lectura biográfica general, el contexto histórico-geográfico cultural en el que vivió el Siervo de Dios

De esta primera aproximación el investigador confeccionará una breve síntesis cronológica que recoja los rasgos más salientes de su existencia para comenzar a orientarse en la búsqueda de archivos a recorrer y buscar todos los testimonios posibles que sirvan para conocer a fondo y fundamentar con datos seguros los detalles biográficos del Siervo de Dios, tarea que podemos decir, es la más específica de la comisión.

Es importante entonces una necesaria organización del trabajo o camino heurístico, sea lo más metódico y ordenado posible.

Como reza el Artículo 71, “la búsqueda de los documentos ha de realizarse en los archivos de todos los lugares donde el Siervo de Dios residió y desarrolló su actividad”⁸. Y esto es claro, sin embargo el término “archivo” aquí es tomado en sentido muy amplio.

Se abre en este sentido una necesaria clasificación que deberá tener en cuenta quien busca, descubre, recoge y documenta todas las fuentes necesarias para el mayor y más profundo conocimiento del Siervo de Dios

Se trata de la clásica división entre archivos estatales y no estatales. Entre los primeros se encuentran los nacionales, provinciales y municipales. Entre los segundos, los podemos clasificar en Institucionales y personales, con todas las ulteriores subdivisiones.

Con solo realizar una mirada integral de su breve biografía, ya tenemos un primer paso a dar.

Aclaremos sin embargo que al comenzar con esta tarea de indagación archivística, los tiempos en recorrer y trabajar en ellos pueden prolongarse. El historiador sabe que puede encontrarse con sorpresas y no pocas dificultades. Tengamos presente que hemos tomado en sentido amplio la voz “archivo”, de allí las realidades diversas, (desde archivos ordenados y hasta digitalizados que cuentan con índices e inventarios, como también, bibliotecas que pueden guardar entre los mismos libros, papeles personales; o bien cajas con papeles apilados en depósitos, placares viejos, y guardados en la mayor dispersión en uno o varios lugares y hasta aquellos que se encuentran en pésimo estado de conservación.

En estos casos la comisión puede que use un poco o mucho de su tiempo en un trabajo de limpieza, despeje, y finalmente el ordenamiento a medida que se avanza en la recolección de los documentos para la causa.

En esta paciente tarea archivística de recopilación de documentos tomaremos los cuidados necesarios para identificarlos, copiarlos y recogerlos para finalmente poder describirlos a cada uno en todo lo relativo a la vida del Siervo de Dios Tanto ellos sean documentos éditos o inéditos, de todos ellos se ha de seleccionar e incorporar a la Relación final, en el Apéndice Documental. Se hará previamente una copia de todos y cada uno de los documentos, debidamente autenticados por la autoridad competente⁹.

Es preciso que todo este elenco documental esté debidamente clasificado se trate de escrito original del Siervo de Dios o bien de algún material referido a la persona indagada. Se hace necesario entonces la confección de cuadros sincrónicos donde se enumeren los datos encontrados con la obligada referencia al documento completo en cuestión que se ubica en el Apéndice documental con una signatura topográfica sucesiva y de fácil hallazgo.

El conjunto de los documentos relativos al Siervo de Dios se los reúne precedidos de una presentación de todo el conjunto según la siguiente forma:

En primer lugar los documentos personales y familiares: es decir los datos civiles, (cf. partida de nacimiento, documento de identidad, pasaporte, libreta de civil -si hubiera contraído matrimonio-, diplomas, certificaciones de estudio, cursos realizados en reparticiones públicas y educativas, certificados médicos, partida de defunción, etc.); se presentan los documentos eclesiales del Siervo de Dios (cf. acta de bautismo y la inscripción en un libro, lo mismo para la confirmación, para la ordenación sacerdotal o bien el acta matrimonial; si fue religioso los documentos internos de la congregación o instituto; su incorporación a alguna entidad o institución eclesial, nombramientos y designaciones, etc.)

En segundo término se han de recopilar todos los escritos del Siervo de Dios sean estos escritos inéditos y por otra parte los que ya hubieren alcanzado la edición. Toda la variedad de tipo de escritos desde los libros hasta las pequeñas esquelas manuscritas, y los modernos medios masivos de comunicación.

En tercer lugar todo el epistolario reunido y ordenado cronológicamente que a su vez se distingue desde su origen, es decir que tanto la correspondencia escrita por el Siervo de Dios como la correspondencia dirigida al mismo. En cuanto a la primera, se requerirá un trabajo de recolección que lleva un tiempo largo de búsquedas y pesquisas, -muchas veces demoran varios años, según el desenvolvimiento del Siervo de Dios, sus años de vida, los lugares de residencia,

9. Cf. Art. 72 § 1.

sus actividades laborales, académicas, profesionales, etc., Sus eventuales viajes, visitas, conexiones, etc., entre otras circunstancias de su vida.

Otro aspecto a recopilar lo representa todo el material variado relacionado con el Siervo de Dios donde aparece las noticias que interesan para sumar a la indagación de su vida en forma indirecta. Podemos decir que representan las huellas de la vida del Siervo de Dios en la existencia de sus cercanos y de aquellos que, aunque no fueron contemporáneos, dan testimonio de su vida y obras, virtudes y eventualmente hasta pueden expresar la fama de santidad del Siervo de Dios

Un cuarto apartado lo constituyen los escritos referidos al Siervo de Dios en el cual se incorporan todas las referencias, en las más diversas formas y soportes que completan mayores datos que pueden faltar en los documentos anteriores.

Entre los escritos inéditos sobre el Siervo de Dios se tendrán en cuenta toda la correspondencia y otros medios, donde las personas, que pudieron conocer o no al sujeto pueden certificar una gracia o testimonio de su vida.

Entre los éditos puede darse el caso que ya se haya escrito algún folleto o reseña biográfica o bien en un capítulo que se hace una referencia textual a su persona. Buenas referencias en otros medios de divulgación masiva.

En otra sección se debe elencar también todos los documentos relativos a su fama de santidad. En este apartado se recoge todo juicio u opinión que se conozca sobre la persona y las virtudes del Siervo de Dios. En este capítulo se ha de tener en cuenta la diferencia entre una causa histórica y una reciente. Pueden servir los casos de la Beata María Antonia de San José (+ 1799), o bien el caso del Siervo de Dios el cardenal Eduardo F. Pironio (+ 1998). Se incluyen todo tipo de testimonios, orales, escritos, digitales, etc.

Se deben recoger y ordenar así mismo las comunicaciones de gracias obtenidas por la intercesión del Siervo de Dios. Todas ellas serán debidamente consignadas en un cuadro especial en donde se vuelquen los datos fehacientes de quien la comunica y el detalle de la gracia obtenida.

La difusión a favor de la causa de canonización del Siervo de Dios se realiza también mediante actos públicos que se organicen, sean estos eventos religiosos o no. Todos y cada uno de ellos deben incluirse en la presentación de la Comisión histórica. Para el caso de actos religiosos pueden enumerarse las Misas, rogatorias, acciones apostólicas a favor de la causa. Entre los actos no religiosos pueden mencionarse las conferencias, los intitulos y homenajes que a lo largo de los años después de su fallecimiento, sean sus familiares, amigos, allegados y otros hayan querido perpetuar su memoria y su fama de santidad.

Para concluir esta sección no debemos pasar por alto todo el material de difusión que se haya editado, tanto en forma impresa como en los nuevos soportes

electrónicos y redes sociales que estén relacionados con la vida y la obra del Siervo de Dios, esto es un libro de divulgación, estampas, medallas, material impreso de diverso nivel, etc.

III. LA VIDA DOCUMENTADA

El trabajo en los archivos y todo el material documental recogido le otorga al investigador todos los elementos necesarios para comenzar a redactar una vida documentada del Siervo de Dios, donde el o los autores aporten todos los datos que sean necesarios para presentar una sólida biografía basada en todos los testimonios recogidos tanto escritos como orales. Ciertamente será una primera, de sucesivas redacciones que modificarán seguramente a las anteriores ya que, en el transcurso de la investigación haya aparecido uno o varios elementos importantes o testimonios valiosos hasta ese momento no consignados.

El cuerpo de esta biografía no solo debe contener los datos y acontecimientos de su vida sino también el entorno familiar, su formación, su vocación y dedicación en los ámbitos donde le ha tocado desenvolverse, etc.

Deben hacerse entendibles los rasgos personales del Siervo de Dios que aparecen en los documentos consignados, destacando su perfil físico, psicológico, moral y espiritual.

La vida documentada, debe contar de un aparato crítico completo, es decir que toda la redacción ha de estar sostenida por los documentos respectivos. En las notas al pie de página deberán citarse las fuentes documentales, consignando el dato topográfico y la signatura archivística donde se encuentra en el conjunto de la relación histórica. Por ejemplo Caja nº 1 folio 346.

No puede faltar tampoco el marco socio político del país, y los hechos más salientes de la vida de la Iglesia local y universal. En el caso de traslados de la persona, no se debe olvidar cada uno de los espacios geográficos concretos. Se entiende que los obstáculos heurísticos son menores cuando el Siervo de Dios no haya tenido que desplazarse en función de su familia, trabajo, coyuntura política social, etc. Este marco puede aparecer en el trabajo final de la comisión en un apartado para no distraer la lectura de la vida específica del Siervo de Dios

De la seriedad, claridad y precisión que tenga la redacción final de la vida documentada del Siervo de Dios, será la base y el punto de partida para el curso normal del proceso, para siga adelante con agilidad, y pueda llegarse a la redacción de la *Positio* realizada por el postulador en Roma.

Una vez concluido el proceso diocesano y presentado el contenido íntegro trabajado por la Comisión Histórica y Archivística ante la Congregación de las

Causas de los Santos en Roma, sus integrantes estudiarán y se tomarán su tiempo para analizar minuciosamente el proceso del Siervo de Dios. He ahí que un claro y buen trabajo realizado por la comisión, redundará en una mayor agilidad en el proceso que continua su curso en la Santa Sede.

IV. LOS APÉNDICES

Aquí se contiene el gran volumen de todo lo recopilado para la causa del Siervo de Dios, esto es una sección o varias que contengan el material de base desde el cual se ha investigado y que si se colocaba en la Vida documentada iba a distraer la continuidad diacrónica de la lectura. En primer lugar el Apéndice de documentos, los mismos que fueron presentados más arriba pero ahora reproducidos íntegramente. Este quizás sea el que mayor volumen ocupe de toda la relación presentada. De todo este conjunto de escritos inéditos y documentos recogidos por los peritos se presentarán en fotocopia autenticada.

Seguidamente es necesario reconstruir el cuadro genealógico familiar donde se ubica el Siervo de Dios, donde figuren sus padres, hermanos y las generaciones parentales ascendientes y descendientes.

En orden a contextualizar el marco temporal en el que vivió el Siervo de Dios, es conveniente editar un cuadro cronológico sobre la situación del país y de la vida de la Iglesia nacional.

La iconografía y la fotografía no pueden faltar para presentar al Siervo de Dios en las distintas etapas de su vida. Junto al Siervo de Dios, sus familiares directos, amigos, reuniones, actividades, acciones litúrgicas. También entran aquí la geografía y la cartografía. Se incluyen entonces los espacios, los rincones que estén directa o indirectamente relacionados con la persona y vida del Siervo de Dios. Se fotografían también los objetos personales, lúdicos, de devoción, de apostolado, etc.

V. LA RELACIÓN FINAL Y EL JUICIO DE LA COMISIÓN

Concluidas todas las investigaciones y recogidos los escritos inéditos y los documentos, los peritos encaran colegialmente la redacción de la relación detallada, firmada por todos, que oportunamente entregarán al Obispo o a su delegado juntamente con la documentación recogida¹⁰.

10. SM 73 § 1.

En la relación los peritos deberán garantizar que han cumplido fielmente su tarea y realizando una prolija y ordenada presentación de todo lo investigado, enumerando los archivos consultados; dan su parecer sobre la autenticidad y el valor de esos escritos y documentos.

Se consigna y valora toda la bibliografía general y específica, junto a los soportes informáticos utilizados y los testimonios orales que se recogieron a lo largo de la investigación.

En la relación final se incluye además el itinerario cronológico debidamente fundamentado, que siguió la causa desde sus inicios hasta el momento, sin desechar las dificultades y problemas que se suscitaron en la investigación.

Por último la Comisión Histórico-archivística ha de expresar su juicio global sobre la personalidad y la espiritualidad del Siervo de Dios, según pueden deducirse de los mismos escritos y documentos, sin dejar de poner en evidencia los posibles aspectos negativos que estiman pueden surgir de la misma relación¹¹.

Se convierte en una tarea imperiosa la de los peritos que deben indicar al Obispo o a su delegado, de los eventuales obstáculos que sean manifiestos. Teniendo en cuenta este punto, el Obispo advertirá al postulador para que pueda solucionarlo¹².

Un ejemplo claro puede ser, el caso de que los escritos inéditos del Siervo de Dios planteen dificultades de carácter teológico o moral. Es allí cuando los peritos informarán al Obispo o a su delegado, para que solicite el dictamen de los censores teólogos¹³.

Al finalizar la relación, la misma deberá ser firmada en conjunto por todos los peritos de la comisión histórica, aunque en la misma consten posibles discrepancias de cada perito.

Luego de este importante juicio de valor la comisión procede a reunir en cajas numeradas todo el material paginado hoja por hoja, para después confeccionar un índice final de todo el conjunto de la Relación.

11. NS 14 c.

12. NS 12.

13. SM 89, n° 11.

ACTUALIDAD

CRÓNICA DE LA FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO CICLO LECTIVO 2016

En este volumen XXII del Anuario Argentino de Derecho Canónico se publica la crónica que refleja la actividad académica de la Facultad de Derecho Canónico “*Santo Toribio de Mogrovejo*” durante el año 2016, tal como se ha hecho en forma ininterrumpida desde el volumen II de 1995.

El ciclo lectivo comenzó el 15 de marzo con la tradicional *lectio brevis* que estuvo a cargo de Fray Dr. Carlos Azpiroz Costa OP, Arzobispo coadjutor de Bahía Blanca, quien disertó sobre el tema “La misericordia en el derecho canónico” y que publicamos en este número.

El miércoles 27 de abril, como todos los años, la Facultad celebró sus Fiestas Patronales de Santo Toribio de Mogrovejo, con una misa, esta vez presidida por el graduado y Obispo de Gregorio de Laferrere, Mons. Gabriel B. Barba.

NOVEDADES INSTITUCIONALES DE LA FACULTAD

Durante el año 2016, se incorporaron al plantel docente de la Licenciatura en Derecho Canónico los profesores Pbro. Dr. Javier González Grenón para la materia Función de Santificar, y el Pbro. Dr. Fernando Hugo Rodríguez para la materia Derecho Oriental. En el Ciclo Introductorio se incorporó el Pbro. Lic. Matías Barutta, dictando Instituciones Generales del Derecho Canónico.

Asimismo, en el mes de octubre el Pbro. Dr. Hugo Cappello Bravo fue nombrado por el Rector como Profesor Estable Extraordinario de la Facultad, luego de ser otorgado el *nihil obstat* por la Congregación para la Educación Católica y la misión canónica por el Gran Canciller de la Universidad.

ACTIVIDADES Y CURSOS

Viaje académico de la Facultad a las Universidades y a los Dicasterios de la Curia Romana

Del 25 de enero al 29 de enero de 2016, un grupo de más de veinte personas, compuesto por directivos, profesores, alumnos y cónyuges de alumnos, viajaron a la Curia Romana y se entrevistaron con los responsables de los principales Dicasterios. Visitaron también las Facultades de Derecho Canónico de varias universidades romanas.

El Decano, Pbro. Dr. Mauricio Landra, encabezó el grupo que fue recibido en el Tribunal Apostólico de la Rota Romana por su Decano, Mons. Pio Vito Pinto, y por Mons. Dr. Alejandro Bunge, auditor de la Rota. También participaron en reuniones con las máximas autoridades de las Congregaciones para el Clero, para los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica, para las Causas de los Santos, para los Obispos, para la Congregación de la Fe, para la Educación Católica y para la Evangelización de los Pueblos. Asimismo, concurrieron a la sede del Pontificio Consejo para los Textos Legislativos y del Supremo Tribunal de la Signatura Apostólica. Visitaron además la Pontificia Universidad Santo Tomás de Aquino, la Pontificia Universidad Gregoriana, la Pontificia Universidad Lateranense y la Pontificia Universidad de la Santa Cruz.

Doctorado:

Los cursos de Doctorado del año 2016 se llevaron a cabo entre los días 9-19 de mayo, y 22 de agosto-1° de septiembre. Se dictaron los siguientes temas: “La expulsión del estado clerical”, a cargo del Pbro. Dr. Ariel Busso; “Procesos de nulidad matrimonial en el derecho canónico indiano”, a cargo del Pbro. Dr. Sebastián Terraneo; “Decretos administrativos de la Curia diocesana”, a cargo del Pbro. Dr. Daniel Medina; “Metodología de la investigación canónica”, a cargo del Pbro. Dr. Mauricio Landra; “Los motu proprio que reforman el CIC desde 1983”, a cargo del Pbro. Dr. Hugo Cappello; El nuevo procedimiento de apelación en el proceso administrativo ante el Nuevo Colegio de la CDF”, a cargo del Pbro. Dr. Damián Astigueta; “La investigación de doctorado”, a cargo del Pbro. Dr. Ariel Busso; “Jurisprudencia rotal”, a cargo del Pbro. Dr. Hugo von Ustinov; “La misericordia en el derecho canónico”, a cargo de la Dra. Analía Berçaitz de Boggiano.

Curso virtual de proceso judicial de nulidad matrimonial

Durante los meses de mayo, junio y julio de este año se realizó la segunda edición del curso virtual y a distancia de la Facultad para Peritos en procesos judiciales de nulidad matrimonial. Participaron del mismo una treintena de laicos interesados, quienes asistieron al coloquio final y recibieron sus diplomas de Peritos.

Coloquio Sudamericano en Derecho Canónico

La Facultad de Derecho Canónico de la UCA, junto con la Pontificia Universidad Gregoriana, organizaron del 25 al 29 de julio pasado el VII Coloquio Sudamericano en Derecho Canónico. El encuentro contó con la participación de un centenar de canonistas de varios países de América Latina y de Italia.

Estuvieron presentes los Decanos de Derecho Canónico de ambas universidades, R. P. Yuji Sugawara SJ (PUG) y Pbro. Dr. Mauricio A. Landra (UCA). Entre los conferencistas se encontraban el R. P. Gianfranco Ghirlanda, SJ; el R. P. Damián Astigueta, SJ; el R.P. Janusz Kowal, SJ; el R. P. Ulrich Rhode, SJ y el R. P. Marcelo Gidi, SJ, de la Universidad Gregoriana. Por parte de la Universidad Católica Argentina, los expositores fueron el Pbro. Dr. Sebastián Terraneo; el R. P. Ricardo Medina OAR; Mons. Víctor Pinto y el Pbro. Lic. Matías Barutta.

Aunque las exposiciones y debates se llevaron a cabo en la sede de las Obras Misionales Pontificias, (se publican en este anuario algunas de ellas) los participantes también visitaron nuestra Universidad, donde se encontraron con el Arzobispo Rector, Mons. Dr. Víctor Manuel Fernández.

Jornadas abiertas de estudio y reflexión sobre “La santidad canónica en la Iglesia argentina”

Los días 27 y 28 de septiembre se llevó a cabo este importante curso, organizado con la cooperación de la Delegación Episcopal para las causas de los santos, de la Conferencia Episcopal Argentina. Más de cincuenta personas, vinculadas a diferentes causas de canonización de argentinos, participaron del encuentro. En este anuario se publican algunas de las conferencias.

La reflexión giró en torno a los siguientes temas: “La santidad canonizable”, a cargo del Pbro. Dr. Ariel Busso; “Los archivos y la investigación histórica”, a cargo del Pbro. Dr. Ernesto Salvia y de la Dra. María Isabel de Ruschi Crespo; “Situaciones usuales en la fase diocesana”, a cargo del R.P. Dr. Daniel

Medina OAR y la Hna Isabel Fernández; “El sostenimiento económico de las causas”, a cargo del Pbro. Dr. Hugo von Ustinov; “Los milagros en las causas argentinas”, a cargo del Pbro. Lic. Dante Simón y “La fase romana y las causas argentinas”, a cargo del Ing. Fernán de Elizalde.

Participación en el encuentro de Decanos de las Facultades de Derecho Canónico

El Decano de la Facultad, Pbro. Dr. Mauricio Alberto Landra, participó del Encuentro de Decanos de las Facultades de Derecho Canónico de todo el mundo, convocado en Roma por la Congregación para la Educación Católica los días 20 y 21 de octubre. Los temas de reflexión giraron en torno a la dimensión canónica en el contexto de la actual cultura jurídica, el *Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus*, el consuelo y la compañía de las familias heridas según *Amoris laetitia*, las exigencias en la formación del personal de los tribunales eclesiásticos, las facultades e institutos de derecho canónico y su plan de estudios desde *Novo Codice* hasta la actualidad, y la visión de la Congregación para la Educación Católica sobre algunas cuestiones abiertas del derecho canónico. Cabe mencionar que estuvieron presentes las cuarenta y dos facultades e institutos del mundo.

La Facultad y la evaluación de la CONEAU

Durante la semana del 24 al 28 de octubre, la Facultad participó en las reuniones que mantuvieron directivos, docentes, alumnos y egresados de la Universidad con el comité de pares evaluadores de la Comisión Nacional de Evaluación y Acreditación Universitaria (CONEAU), en el marco de la visita que éstos realizaron a la UCA.

Conmemoración del cincuentenario del Acuerdo entre la República Argentina y la Santa Sede

El martes 1º de noviembre, organizado conjuntamente por el Instituto de Derecho Eclesiástico (IDEC) de la Facultad, la Secretaría de Culto de la Nación y la Conferencia Episcopal Argentina, se llevó a cabo en el Salón Dorado de la Cancillería un acto conmemorativo de la firma del Acuerdo de 1966. Las exposiciones estuvieron a cargo del Dr. Santiago de Estrada, Secretario de Culto de la Nación; Mons. Emil Paul Tscherrig, Nuncio Apostólico ante la República

Argentina el Pbro. Dr. Ariel Busso, Director del IDEC y el Dr. Norberto Padilla, ex Secretario de Culto de la República Argentina (publicadas en esta edición del Anuario). Más de un centenar de personas asistieron al encuentro.

La Facultad presente en Colombia

Del 6 al 11 de noviembre, el Decano de la Facultad, Pbro. Dr. Mauricio Alberto Landra, fue invitado por el Arzobispado de Cali, Colombia, a dictar allí varias conferencias durante una Jornada sobre las reformas en el proceso de nulidades matrimoniales, con más de ciento cincuenta participantes de Colombia, Guatemala, El Salvador, Panamá, México, y Estados Unidos

XIV Colación de grados de la Facultad

El lunes 14 de noviembre se llevó a cabo la XIV colación de grados de la Facultad. Ocho nuevos Licenciados y un Doctor en Derecho Canónico recibieron sus diplomas. Presidió el acto el Gran Canciller de la Universidad. Card. Mario Aurelio Poli, y participaron diversas autoridades de la Universidad, junto a directivos, docentes, egresados y alumnos de la Facultad.

Con este acto de colación se inició la celebración de las bodas de plata de la Facultad.

PUBLICACIONES

En 2016 se editó el XXII Anuario de Derecho Canónico, que sintetiza la actividad de la Facultad durante el año 2016.

Asimismo, se publicó la versión castellana del libro del Dr. Arturo CATTANEO, “Fundamentos eclesiológicos del derecho canónico”.

A pedido de la Conferencia Episcopal Argentina, se completó la edición de Código de Derecho Canónico, edición bilingüe y comentada por los profesores de la Facultad, que incluyen las últimas modificaciones legislativas.

DERECHO CANÓNICO Y MISERICORDIA¹

MONS. CARLOS A. AZPIROZ COSTA OP

La bibliografía que se nos regala con ocasión del Año Santo extraordinario de la Misericordia es abundante. No podemos sino pasar –a modo de puerta- por la misma Bula de convocatoria *Misericordiae Vultus*. El Papa Francisco nos ha ofrecido también sucesivas catequesis y discursos (ej.: el pasado 3 de febrero en la audiencia general se ha referido al tema “justicia y misericordia”; el 9 de febrero pronunció un discurso, refiriéndose también a nuestro tema, en el encuentro con los “Misioneros de la Misericordia”). Acaba de publicarse una conversación del Santo Padre con un conocido periodista – vaticanista, Andrea Tornelli, editado en forma de libro con el nombre “El nombre de Dios es Misericordia”². En otro orden, conocemos también el libro del Cardenal Walter Kasper “La Misericordia”³. Este texto presenta un apartado denso, bello, sobre la justicia, el derecho, el derecho canónico y la misericordia con bibliografía abundante.

Nuestro Decano, Dr. Mauricio Landra al invitarme a ofrecer esta *lectio* me envió oportunamente la *excerpta* de la disertación para el doctorado de Ana Lía Berçaitz de Boggiano⁴. Si bien no he podido leer la tesis completa, sólo la *excerpta*, puedo asegurarles que su primera parte –introducción- es riquísima. Seguramente en la Biblioteca de la Facultad contarán con la tesis completa. Profécticamente la Doctora Berçaitz de Boggiano se adelantó a este tiempo de gracia que estamos viviendo y lo hizo desde su estudio del Derecho Canónico. A ella mis felicitaciones.

1. *Lectio Brevis* en la apertura del ciclo lectivo 2016 de la Facultad. 15/03/2016.

2. Cf. FRANCISCO, *El nombre de Dios es Misericordia* - una conversación con Andrea Tornelli-, Barcelona 2016.

3. Cf. W. KASPER, *La misericordia – Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, Santander 2012.

4. *La Misericordia, alma del Derecho Canónico*. Buenos Aires 2001.

DEDICATORIA - TODO ES CUESTIÓN DE MEDIDA

Quiero dedicar esta *lectio* especialmente a los alumnos que inician su primer año en la facultad. A los de primer año les pasará que apenas iniciadas las clases muchos –como decimos los porteños- les querrán “marcar la cancha”. Los profesores, los que ya están en segundo año o en tercero, los egresados, los que ya son expertos en Derecho Canónico, etc., todos intentarán ofrecerles “la precisa”, por dónde pasan las cosas, cómo son las cosas, lo más importante, lo que realmente importa... (pensamos quizás que los “novatos” o “novicios” en la materia, no entienden aún nada o entienden poco y quizás van a estar perdidos en el mundo del Derecho Canónico).

Pero atención, no es que pretendamos “marcarles la cancha” sino más bien ¡queremos invitarlos a jugar! Así es: ¡Vengan y jueguen con nosotros! Se lo decimos en el sentido más bello y profundo de la expresión. Reciban esta conferencia o *lectio* con esta intención.

Hay una canción famosa de un cantautor argentino radicado en México desde hace muchos años: Alberto Cortés – fíjense que no cito a grandes canonistas –. La canción se titula, si mal no recuerdo “Todo es cuestión de medida”. El estribillo – que muchos recordarán- reza: “Ni poco ni demasiado todo es cuestión de medida”.

Permítanme entonces presentarles dos frases o sentencias, ustedes en seguida tendrán que reflexionar y enseguida expresar cuál de las dos es la correcta:

Sentencia 1ª “Dios mide todas las cosas”.

Sentencia 2ª: “El hombre, o el ser humano, mide todas las cosas”.

Podría incluso provocarlos a todos para que respondan con “seguridad” usando -como en esos programas de preguntas y respuestas- un segundero sonoro que con su tic-tac poco soportable pone los nervios de punta a quienes deben responder para ganar o no un premio apreciado. Vaya entonces la fatídica provocación: “minuto en el aire: YA”.

Varios de ustedes dirían: “¡Dios mide todas las cosas!”; otros al contrario: “¡El hombre mide todas las cosas!” expresando los motivos en una suerte de *Quaestio disputata*. Estamos en la UCA, donde –ya cuando cursé el ingreso a la carrera de Abogacía- se nos enseñaban las primeras letras (o primeros “palotes”) sobre Santo Tomás de Aquino.

Por ello, cuando se les presenten este tipo de preguntas (o cualquier pregunta que presentando alguna alternativa que exija aparentemente una respuesta terminante) respondan siempre: “¡Hay que distinguir!” (*opportet distinguere*). Recuerden que me dirijo especialmente a los alumnos de primer año: En cualquier examen, cuando las cosas se presentan difíciles, respondan siempre: “Hay que distinguir”.

El profesor exigente quizás les pregunte: “¿Quiere usted que lo apruebe o que lo desapruebe?”. Ustedes responderán: “hay que distinguir”... y dirán sapiencialmente: “Si desaprobándome Usted. se condena, entonces no me desapruebe; si aprobándome Ud. se condena, yo prefiero sacrificarme por Usted.”. ¿Ven? ¡Hay que saber distinguir!

Volviendo a la pregunta del millón. No es lo mismo usar el verbo “medir” en el sentido de “poner medida” a las cosas, que usar el verbo “medir” en el sentido de “sacar la medida”. De hecho, en el libro de Isaías leemos: “¿Quién midió las aguas en el hueco de su mano y abarcó con la palma las dimensiones del cielo? ¿Quién hizo caber en una medida el polvo de la tierra?” (40, 12). El profeta habla a su pueblo, que en medio del desastre dice “Dios se olvida de nosotros”.

También los invito a leer el libro de Job. Éste es el hombre sufriente que no comprende por qué la está pasando tan mal. Todos sus amigos tenían muy claro el motivo o los motivos por los cuales Job estaba sufriendo (o merecía ese castigo). Ellos tenían –vuelvo a la expresión usada más arriba- “la precisa” (la medida justa de por qué Job estaba sufriendo). Job no aceptaba ese modo de medir las cosas, las causas de su sufrimiento. Se negaba a aceptar esa explicación. Job –enojado- ha pedido explicaciones a Dios. Parece enojarse y pretende de alguna manera desafiarlo como un tango dramático diciendo “Decí por Dios que me has dado”; “¿Por qué me pasa esto si yo soy inocente?”. En el capítulo 38, ya casi en el epílogo, Dios interviene, saca del “juego” de explicaciones a los que “le habían medido la cancha a Job” y se dirige ahora a quien era el centro del debate de los “porqués”: el sufrido Job. Dios invita a su interlocutor (y al lector del libro) a “escuchar”. Incluso –como para iniciar un viaje- le dice: “¡Ajústate el cinturón!”. Y entonces comienza: “¿Quién es ese que oscurece mis designios con palabras desprovistas de sentido?”. No le explica el sentido del dolor o la causa del mismo, por qué esto, por qué aquello o lo de más allá. No se detiene en el “habríaqueísmo” para no sufrir (usando uno de los conocidos neologismos del Papa Francisco) etc., etc., etc. Dios enfrenta a Job con la realidad misma de la creación: “los límites” del mar, de la tierra, del cosmos, ¡la medida del universo! Dios, en efecto, ha puesto una medida a todo lo creado.

Muchos recordarán el Catecismo de las preguntas y respuestas. Era el que debíamos saber de memoria –hasta los de mi generación- antes de la Primera Comunión. En muchas respuestas no comprendíamos demasiado lo que decíamos casi a la perfección (como por ejemplo –lo recuerdo con exactitud- en las definiciones de las virtudes teologales). ¡Lo mismo les va a pasar en primer año cuando les digan o pidan recordar algún concepto ya visto en la clase anterior que no alcanzaron a comprender!

Recuerdo que ante la pregunta “¿para qué nos ha creado Dios?” debíamos responder (cito de memoria quizás no con demasiada precisión): “para conocerlo,

amarlo y servirlo en esta vida y gozar de Él en la vida eterna”. Conocerlo significa de alguna manera sacar la medida de las cosas, de lo creado y así descubrir al Creador. Conocíamos así lo que ya más adultos comprendimos como Ley eterna, como Ley natural, etc. Descubriendo o “sacando” de alguna manera la medida de lo creado, llegábamos a comprender que el Creador había medido lo creado.

EL CANON COMO REGLA O MEDIDA

Cuando uno explica qué es el “canon”, sabe que es “regla o medida”. En la sala capitular del convento dominicano de San Marcos en Florencia, hoy museo. El Beato Angélico pintó un enorme fresco de la Crucifixión contemplada por varios santos de la Iglesia. Debajo de esta escena impresionante, el patrono de los artistas retrató algunos santos y personajes célebres de la Orden de Predicadores. Uno de ellos es San Raimundo de Peñafort a quien muchos invocan como patrono de los canonistas. Fray Giovanni de Fiesole (el beato Angélico) lo retrata con el “canon” en la mano, el canon es la regla o medida (los penitenciarios de las grandes basílicas romanas antiguamente imponían simbólicamente ese canon en la cabeza como señal del perdón a quienes venían a confesar sus pecados; ¡no para dárselo por la cabeza ciertamente sino como un símbolo del perdón y la misericordia!).

El Derecho Canónico, que es ciencia sagrada –bien insistía en esto el beato Pablo VI- no se justifica a sí mismo, sino que se basa o fundamenta en elementos pre - jurídicos (son como las raíces de su existencia, a pesar su autonomía y metodología científica propias) y también hunde su razón de ser en elementos meta - jurídicos, que le ofrecen, digamos, una finalidad.

Esos elementos pre jurídicos y meta jurídicos, el Derecho Canónico o la Ciencia canónica no se los da “a sí mismo”, como mirándose al espejo, en una suerte de narcisismo científico: se los brinda la filosofía y -sobre todo- pues hablamos del Derecho de la Iglesia, la teología.

Esta finalidad, lo verán queridos alumnos de primer año, la tenemos que buscar quizás de modo explícito en el último canon del Código de Derecho Canónico vigente (can.1752): la ley suprema de la Iglesia es la salvación de las almas. ¡Aprendamos esto desde el comienzo! ¡Repitémoslo juntos una y otra vez siempre y en todo lugar! (Si lo sabemos enseñar y lo sabemos aprender seguramente aprobaremos el resto de los cánones y Libros del Código).

Decimos, efectivamente, Dios es misericordioso, su misericordia es infinita. Dios es justo, su justicia es infinita. El Papa Francisco en los textos citados más arriba se pregunta y nos pregunta: “¿Justicia y Misericordia se contradicen?”.

La misericordia de Dios lleva a su cumplimiento a la verdadera justicia. Lograr que se perdone, que se desee la salvación. La misericordia no contradice a la justicia sino que la lleva al cumplimiento. En una palabra, la trasciende.

En la Catequesis de la audiencia general del pasado 3 de febrero y pocos días después, el 9 de febrero, en su mensaje a los Misioneros de la Misericordia, el Santo Padre insistió: «justicia» y «misericordia» no son contradictorias, sino más bien dos dimensiones de la misma realidad que se desarrolla progresivamente hasta alcanzar su ápice en la plenitud del amor.

Desde otra perspectiva, contemplando siempre el misterio de la misericordia, Dietrich Bonhoeffer, citado por W. Kasper, afirma que en este tiempo no hemos de hacer de la gracia una “bagatela” (Bonhoeffer habla de “gracia barata”): justificación del pecado y no del pecador; anuncio del perdón sin penitencia; el bautismo sin disciplina comunitaria; la cena sin reconocimiento de los pecados; la absolucón sin confesión personal⁵.

El Sacramento de la Penitencia nos permite quizás adentrarnos más profundamente en el misterio de la justicia y la misericordia.

Al Santuario de Nuestra Señora del Rosario del Milagro de la ciudad de Córdoba, mucha gente llega para confesarse. Vienen de todas partes (en efecto muchos llegan al centro de la ciudad para trámites, consultas médicas, paseo o turismo, etc.). No deja de sorprender en las personas que vienen, sus grandes dificultades, el peso de sus historias... Muchos llegan y preguntan –y no por escrupulosidad, porque eso sería otra cosa- que “en conciencia” no están tranquilos por alguno (sacerdote o no sacerdote) que ante determinada situación moral les dice: “no te preocupes”, “hacé lo que te parezca”, “hacé lo que sientas”, etc. (muchas veces esto se refiere al tema de la comunión eucarística viviendo situaciones particulares o después de cometer determinados pecados...). Es también una manera de manipular las conciencias de los demás en una especie de “misericordismo” (pseudo misericordia), que no es misericordia.

En efecto puedo manipular la conciencia desde la ley, pegándole en la cabeza con todo el peso de la ley -a quien busca y pide misericordia- creando muchas veces en el penitente una escrupulosidad que es de veras terrible. También puedo manipular su conciencia respondiendo con un ligero “no te preocupes” y mis propias ideas sobre un tema complejo o delicado, cuando la misma conciencia de quien acude por consejo o misericordia señala preguntas serias, profundas, reales, verdaderas.

No pretendo ni quiero entrar en el “casuismo”, pero quizás sí hemos de reconocer que -en una cultura del *shopping* podemos promover una moda moral

5. Cf. W. KASPER, *La misericordia – Clave del Evangelio y de la vida cristiana*, pág. 169; D. BONHOEFFER, *El precio de la gracia: el seguimiento*, Salamanca 1986.

de la selectividad (lo que nos parece bien, lo que te parece bien, lo que me llena, lo que te llena desechando otros aspectos importantes de la vida cristiana), como invitando también a acudir a “tal cura” porque “esas” cosas las perdona fácil, o –al revés- a tal otro porque no perdona (y es bien exigente).

Por eso, atención en estos temas tan delicados y profundos porque hemos de evitar cualquier lectura de corte “periodístico” - fundamentalista (*il pensiero unico* dicen los italianos, aún disfrazado de tolerancia y libertad) ¿univocismo fundamentalista?; o una lectura también de corte periodístico - ¿equivocismo relativista?, llamado de alguna manera por los italianos –y no sólo los italianos- *il pensiero debole*.

No se puede pretender una “lucha contra el legalismo” en favor de una “misericordia a la carta” en base a frases que parecen ser usadas como hashtags sin la contemplación serena de su contenido profundo, dichas “para la tribuna” (“el amor de Dios es maravilloso, ama y haz lo que quieras –citando a San Agustín, pero sin la raíz profunda del Santo Doctor de la Iglesia, es decir el por qué lo dice y el para qué lo dice...”).

ALGUNAS CONSIDERACIONES TEOLÓGICAS

Hablemos de Derecho y Justicia en la Escritura. Ustedes se recordarán esa frase que se repite mucho: “derecho y justicia son la base de su trono”. En el Antiguo Testamento hay muchísimas citas donde derecho y justicia van juntas; una a la asidera de la otra, como dicen en el campo⁶. Sí, ambas van juntas, pero también se distinguen. Se relacionan los conceptos y se los distingue.

Nosotros no somos “alteridades perfectas, completas y totales en relación con Dios; somos “participación suya”. Somos participaciones “personales” de un Dios “personal”, que se dirige a nosotros interpellando nuestra libertad con una Palabra que espira Amor (una verdad fundamental y profunda). Esta específica relación nuestra con Dios funda, finalmente, nuestro ser sujetos de deberes hacia a Dios y de derechos y deberes entre nosotros, pero fundados en los primeros.

Dios no está obligado a “respetar”, a actuar en dependencia de nuestros desórdenes (afirma Santo Tomás de Aquino en el Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo) y en su misericordia puede poner un orden nuevo en nuestro desorden (la justificación), permaneciendo siempre Justo.

6. Génesis 18,19; 1Re 10,9; 2 Crónicas 9,8; 1Macabeos 2,29; Salmo 32,5; 88,15 y 96,2; 102,6; 105,3; 118,121; Isaías 9,6; 10,2; 16,5; 28,17; 32,1.16; 33,5; 56,1; 58,2; 59,9.14; Jeremías 9,23; 22,3.15; 23,5; Ezequiel 18,5; 45,9; Oseas 2,21; Amós 5,7.24; 6,12.

Él es el garante de nuestros derechos y deberes recíprocos, porque en un análisis final, respetar nuestros derechos recíprocos significa respetar el acto creativo, redentor y santificante de Dios que obra en nosotros.

De todas maneras cuando Dios respeta nuestra libertad (poniendo como supuesto la posibilidad de un rechazo total a Él, al menos como una hipótesis límite o máxima) no nos respeta como “pura alteridad” sino que formalmente respeta su acto creador en nosotros.

San Anselmo (*Proslogion* 10) había afirmado que Dios es justo cuando castiga al malvado, porque lo ha merecido con sus acciones malvadas, y es justo cuando salva al malvado dada su misericordia / magnanimidad. La contradicción es sólo aparente porque Dios es siempre justo, pero en fuerza de dos perspectivas diversas (una parte de nosotros que merecemos la pena, la otra parte de Él quien es misericordioso a quien conviene el perdón)

Santo Tomás retoma esta frase de Anselmo y la comparte: *todo aquello que Dios quiere lo quiere en fuerza de su Sabiduría y por ende es justo*⁷. Esta referencia a la Sabiduría -fundamental en Santo Tomás- le permite no caer en el voluntarismo: puesto que no es verdad que es bien aquello que Dios quiere –pudiendo también querer aquello que fuese contradictorio- sino que Dios quiere siempre el bien de su Sabiduría que nunca es contradictoria, pero siendo el Sumo Bien y el Sumo Juez de suyo puede hacer aquello que quiere, según la pregunta que el dueño de la viña hace al obrero envidioso de su magnanimidad (Mateo 20, 15).

Entre nosotros en cambio hay una alteridad total (de hecho uno puede vivir antes o después de otro, en un lugar distinto, en independencia total respecto al acto de ser del otro) y esta alteridad total personal exige que sea reconocida y tutelada (en un estado de derecho), pero nuestra alteridad es una alteridad total siempre en relación (dependiente de Dios y en manos de los otros) y también débil; por lo tanto puede sufrir violencias o daños profundos a niveles psico - físicos sobre los cuales entre otras cosas podríamos no tener poder (quizás también sólo por fragilidad, porque no siempre podemos sanar heridas devastadoras, o también porque conculcan nuestros deberes hacia Dios).

Esta situación nuestra exige la “objetivación” del derecho (las leyes positivas, para una ordenada convivencia de los ciudadanos y pone las bases de la justicia que entre nosotros los seres humanos es el fundamento de lo gratuito (por ejemplo: puedo donar solamente lo que es mío –a diferencia de Dios, en quien la gratuidad es el fundamento de la justicia), por lo cual “lo gratuito” / “la misericordia” tiene los límites de la posibilidad real (hacer el bien a nuestro alcance,

7. *Summa Theologiae* I, q. 21, a. 1, ad 3.

semper sed non pro semper – mientras sabemos que el principio es diferente respecto al mal que ha de evitarse: *Semper et pro semper*).

Si alguno no respeta sus deberes hacia mí, no significa que yo tenga la fuerza / posibilidad de limitar o renunciar a mis derechos de defensa (que en parte son obligatorios para mí porque tampoco yo soy el patrón absoluto de mí mismo y por lo tanto debo a Dios el respeto de su acto creativo, redentor... en mí, como ha sido ya dicho).

Sin embargo cada uno está obligado a crecer en la propia maduración en la generosidad y en el correr riesgos aún graves (ejemplo extremo: San Maximiliano Kolbe) aun cuando los límites psico-emotivos son muy fuertes... y a veces fortísimos (¡Beato el “no juzgar”! como nos ha dicho Jesús).

En el Nuevo Testamento no encontramos una cita análoga a la ya mencionada más arriba: “derecho y justicia son la base de su trono”. Más aún, cuando uno de la multitud del dice a Jesús: “Maestro, dile a mi hermano que comparta conmigo la herencia” (introduciéndolo en un problema de derecho sucesorio), Jesús responde: “Amigo: ¿quién me ha constituido juez o árbitro entre ustedes?” (Lucas 12, 13-14). El Maestro rechaza entrar en esas cuestiones jurídicas porque Él trae “otra” justicia”. En efecto leemos en el Profeta Oseas: “Porque yo soy Dios, no un hombre: soy el Santo en medio de ti, y no vendré con furor” (Oseas 11, 9). También leemos en el profeta Isaías: “los pensamientos de ustedes no son los míos, ni los caminos de ustedes son mis caminos...” (55, 8).

Recordamos cuando Samuel va a la casa de Jesé, van pasando sus diversos hijos como “posibles candidatos” (parecía un *casting* de candidatos a Rey). Samuel tenía una medida para “ver” quién podría suceder a Saúl; pero el Señor le dice: “el hombre ve las apariencias, pero Dios ve el corazón” (1 Samuel 16, 7). Esa es la medida de Dios. Como ven sigo con el mismo tema: la medida.

Esta relación fundamenta nuestro ser sujetos de derechos y deberes hacia Dios y entre nosotros. Pero los derechos y deberes entre nosotros se fundamentan en los derechos y deberes hacia Dios. Dios no está obligado “a respetar”, o a “actuar en dependencia de nuestros propios desórdenes” -dirá Santo Tomás de Aquino comentando a Pedro Lombardo en el Libro de las Sentencias-. En su misericordia puede poner un orden nuevo en nuestro desorden.

Esto es lo que se denomina la doctrina de la justificación. En palabras de Santo Tomás “la justicia justificante”. Permaneciendo siempre justo en la misericordia se manifiesta su omnipotencia: “Es propio de Dios usar misericordia y especialmente en esto se manifiesta su omnipotencia”⁸. Él, Dios, es el garante

8. *Summa Theologiae*, II-II, q. 30, a.4; texto citado por Francisco en la Bula *Misericordiae vultus* 6.

de nuestros derechos y deberes recíprocos. Porque al respetarlos –Dios respeta nuestros derechos y deberes- significa que respeta el acto creativo, redentor y santificador de Dios, que obra en nosotros. No lo hace menoscabando su omnipotencia, sino porque es omnipotente y porque reconoce en la creatura su acto creador, redentor y santificador. Respeta siempre nuestra libertad, porque al respetarla respeta su acto creador en nosotros. ¡No porque tenga que –digamos- “agachar la cabeza”! Porque, entre Dios y nosotros no hay pura alteridad. De hecho, rezamos en el salmo 116 (114-115), 12: “¿Con qué pagaré al Señor todo el bien que me hizo?”.

Como sabemos Santo Tomás habla de la virtud de la piedad y específicamente de la virtud de religión como partes de la virtud de la justicia que nos relaciona con Dios a quien no podemos nunca pagarle lo debido, su derecho, en justicia.

San Anselmo, en el *Proslogion*, dice Dios es justo cuando castiga al malvado, porque lo ha merecido con sus acciones malvado, porque lo ha merecido con sus acciones malvadas. Y es justo cuando salva al malvado, dada su misericordia o magnanimidad. Aparentemente es una contradicción, como cuando les decía “Dios mide todas las cosas”; “el hombre mide todas las cosas”, pero nuevamente es una contradicción aparente: Dios es justo siempre, pero en fuerza de dos perspectivas diversas: la nuestra (“merecemos la pena”); la suya (de quien es misericordioso y a quien “conviene”, dice Santo Tomás, el perdón).

De hecho Santo Tomás retoma esa frase de Anselmo en la Suma: todo aquello que Dios quiere lo quiere en fuerza de su sabiduría, y por ende es justo. Subrayo: sabiduría. Para no caer en el voluntarismo, como quien dijera “si Dios quisiera que lo odiásemos, odiarlo no sería malo, porque Él lo quiere”. No. Es la sabiduría, para no caer en el voluntarismo: Dios quiere siempre el bien de su sabiduría, que nunca es contradictoria. Pero siendo sumo juez y sumo bien, puede hacer lo que quiere. Recordamos en este sentido la parábola de los obreros de la viña: el dueño de la viña se dirige a uno de los que protestan por su “injusticia” preguntándole: “¿por qué tomas a mal que yo sea bueno?” (Mateo 20, 15 b).

En cuanto a la relación entre nosotros sí hay una alteridad total, personal; participada de Dios, claro; que exige ser reconocida y tutelada -al menos en un estado de derecho exigimos eso-. Y esa alteridad total, siempre en relación porque depende de Dios, está fundada en Dios, y a veces -o siempre- está en manos de los demás. Es una relación de alteridad que es clave en la virtud de la justicia; es la única virtud que exige la presencia del otro: yo puedo ser prudente conmigo mismo, templado, fuerte, pero justo sólo con el otro. Entonces, es una relación débil porque puede y podemos sufrir violencias, daños de diverso tipo. De hecho esta situación exige la objetivación del Derecho: las leyes positivas me ayudan a custodiar esa objetivación del Derecho. Por lo tanto, pone las bases de la justicia

que, entre nosotros, es el fundamento de lo gratuito. De hecho yo puedo donar lo que es mío. En Dios es distinto: la gratuidad es el fundamento de la justicia. En nosotros lo gratuito, la misericordia, tiene los límites de las posibilidades reales. Si alguno no respeta mis deberes hacia mí, no significa que yo tenga la fuerza, posibilidad de limitar o renunciar a mis derechos de defensa, que en parte son obligatorios para mí, porque tampoco yo soy el dueño absoluto de mí mismo. Y por lo tanto debo a Dios –de vuelta- el acto creativo, redentor, santificador en mí. Decíamos: lo pre jurídico. Lo meta jurídico: la salvación. Ahí es dónde uno comprende cómo juegan justicia y misericordia.

En la Biblia hay tres palabras claves que se traducen como misericordia –no son exactamente las mismas, son análogas-:

Una es el sustantivo que implica inclinarse con bondad y cariño sobre el otro; indica el amor benevolente, personal, gratuito, el prestar ayuda, protección, ternura, solicitud, cercanía, presencia, mirar con amor, con cariño, complacencia. Todo eso lo suelen traducir en “misericordia”. Dejarse mirar también, aceptar esa mirada de ternura; el amor de Dios no supone sino que crea y difunde la bondad y la belleza en las personas a las que ama gratuitamente.

Otra palabra, para hablar de misericordia, es la que designa la totalidad de deberes que incumbe a quienes se hallan unidos por el vínculo de sangre, parentesco, amistad, hospitalidad, alianza; e implica relaciones de asistencia, fidelidad, lealtad, solidaridad, sentimientos de acción y bondad activa, verdadera amistad, confianza recíproca.

Finalmente la tercera es aquella que habla de las entrañas maternas. Aquí es bueno recordar aquellas palabras del Segundo Isaías: “¿Se olvida una madre de su criatura, no se compadece del hijo de sus entrañas? ¡Pues aunque ella se olvide, yo no te olvidaré! (Is. 49, 15).

La Misericordia, dirá el Papa San Juan Pablo II en la *Dives in Misericordia*, una actitud profunda de bondad, de gracia y de amor. De amor de madre.

Jesús es el rostro de la misericordia del Padre. Y la revela. Francisco nos recuerda que la misericordia es fuente de alegría, serenidad y paz, condición para nuestra salvación, acto último supremo, ley fundamental, vía que une Dios y el hombre. San Juan XXIII decía: usar la medicina de la misericordia y no empuñar las armas de la severidad, cuando se inauguraba el Concilio. Y el Beato Pablo VI, en el preciso y precioso discurso del 7 de diciembre de 1965 -día anterior a la solemne clausura del Concilio- sintetiza el gran desafío de la contemporaneidad: “La religión del Dios que se ha hecho hombre, se ha encontrado con la religión –porque tal es- del hombre que se hace Dios”.

Parfraseando también aquel discurso, les pregunto a los estudiosos del Derecho Canónico, siendo también uno de ustedes: ¿qué ha sucedido: un cho-

que, una lucha, una condenación? Podía haberse dado, pero no se produjo. ¿Qué medidas ha tomado el Concilio para este “hombre actual”, ante este desafío contemporáneo?:

“La antigua historia del samaritano ha sido la pauta de la espiritualidad del Concilio: una simpatía inmensa lo ha penetrado todo. El descubrimiento de las necesidades humanas, que son tanto mayores cuando más grande se hace el hijo de la tierra, ha absorbido la atención de nuestro Sínodo. Vosotros –traduzco mientras leo- ustedes, humanistas modernos, que renuncian a la trascendencia de las cosas supremas, confíéranle siquiera este mérito, y reconozcan nuestro nuevo humanismo: también nosotros, más que nadie, somos promotores del hombre”⁹.

Decía, citando a Santo Tomás, que es propio de Dios usar misericordia; y especialmente en esto se manifiesta su omnipotencia. Jesús, su persona, no es otra cosa sino amor que se dona gratuitamente.

Volvamos al tema que nos ocupa: la “medida”. En la Escritura hay un hilo conductor que hay que descubrir, es como una “matemática” para medir estas cosas (no es que yo la haya descubierto, está ante nuestros ojos, y ustedes también ya la conocen). Es importante conocer esta matemática. Recordemos aquello de la canción al inicio de esta *lectio* “ni poco ni demasiado, todo es cuestión de medida”.

Leemos en el Génesis que Caín “fue vengado siete veces”. Lamec, su descendiente, advierte a sus mujeres –Adá y Silá- con aires presuntuosos y prepotentes: “escuchen mi voz, mujeres de Lamec, oigan mi palabra: yo maté a un hombre por una herida, y a un muchacho por una contusión, porque Caín fue vengado siete veces, pero Lamec lo será setenta y siete” (4, 23-24).

¿Cómo podemos partir desde esa “medida de la justicia por mano propia” a la medida del Evangelio de Jesucristo?

La ley del Talión, que hoy nos parece terrible, en el largo camino de la Historia de la Salvación ya era un avance de la misericordia soplado a los oídos del legislador para atenuar ese incontenible deseo de venganza, revancha, resentimiento y rencor: ¡No porque te hirió un muchacho puedes matarlo!

En el Evangelio, en esta dinámica de buscar una medida adecuada, Pedro, recitando el derecho canónico de su tiempo pregunta: “Señor ¿Cuántas veces (medida) tendré que perdonar a mi hermano las ofensas que me haga? ¿Hasta siete veces?”. Esperaba de su maestro quizás una *laudatio*: “sí, muy bien, siete veces, no está mal”. Es el número de la perfección; serán siete los sacramentos; también las virtudes (tres virtudes teologales y las cuatro morales). Muy bien.

9. Cf. PABLO VI, *Discurso en la clausura de la IV y última etapa del Concilio Vaticano II*, 7/12/1965.

Pero conocemos la respuesta de Jesús: “No te digo hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete” (Mateo 18, 21-22).

Sin duda, en el Evangelio, hay una mayor libertad frente a la Ley (el Derecho vigente), pero al mismo tiempo también una mayor exigencia. Les presento –alumnos de primer año de esta Facultad de Derecho Canónico- nuevamente dos sentencias:

Sentencia 1^a: “la justicia tiene exigencias mayores que el amor”.

Sentencia 2^a: “el amor tiene exigencias mayores que la justicia”.

¿Cuál es verdadera? De nuevo, ¡minuto en el aire! ¿Qué hemos de responder?: Lo repetimos ¡Distingamos! Efectivamente, yo no puedo mandar—por ejemplo— preso a quien quiero mucho porque no me corresponde salvo que esa persona me ataque, me hiera, me cause una lesión (la justicia es más exigente que el amor). Desde otro punto de vista, haciendo alguien la fila para pagar el impuesto o una tasa ante la oficina correspondiente, ese contribuyente puede poner una sonrisa simpática al cobrador pero por dentro no deja de insultar al erario público y a todos aquellos que trabajan para él (no he cometido una injusticia, pero sabemos que sí he pecado contra la caridad)... El amor tiene más exigencias que la justicia, el amor implica toda la persona, no sólo el acto externo o justo de pagar mis impuestos en debida forma.

Conocemos la célebre frase evangélica del Sermón de la montaña: “Les aseguro que si la justicia de ustedes no es superior a la de los escribas y fariseos, no entrarán en el Reino de los Cielos” (Mateo 5, 20). A continuación de las Bienaventuranzas Aquel que promulga la Nueva Ley, en una especie de sinfonía jurídico-canónica de justicia y misericordia, usando 3 frases que se repiten (“ustedes han oído que se dijo... pero yo les digo... por lo tanto...”) en 6 movimientos semejantes (el homicidio, el adulterio, el divorcio, el juramento, la ley del talión, el amor a los enemigos) nos ayuda a entrar en una nueva dinámica, a comprender una nueva medida (cf. Mateo 5, 21-48).

¿Qué decir? ¿Jesús es más exigente que la Ley y justicia del Antiguo Testamento) ¿Es más libre? El Señor no ofrece una suerte de casuismo que se podría resolverse en exigir o permitir que —por ejemplo— se caminen menos o más pasos que los permitidos en día Sábado. Si así fuera, podríamos etiquetar a este Rabbí: es liberal, es conservador; es un hombre abierto, es cerrado, etc.

No se trata simplemente de acortar o alargar la medida sino que el Señor nos ayuda a comprender un modo de medir, el de Dios, que implica y abarca toda la persona, todas sus dimensiones. De esa manera todo aquel que escucha la Palabra del Señor, podrá concluir con humildad y corazón contrito: “sí, yo también soy un pecador, pensaba que era un hombre justo, pero también necesito de la misericordia”.

El fariseísmo es terrible, porque lleva de una u otra manera a la moral de situación, al casuismo (otra corriente, por ejemplo, podría resolver el mismo problema desde la “opción fundamental”, intentando nuevamente “poner una medida”).

Si el Derecho ofreciera –digamos- un privilegio, el fariseo, dice: “¡Ese privilegio es para mí! (por este o aquel motivo); sí ¡Yo estoy bajo el paraguas de ese privilegio! ¡Me corresponde!”

Si el Derecho, en cambio, impusiera una obligación, el fariseo hará todos los esfuerzos y aplicará su inteligencia para demostrar que dicha ley “no lo obliga”, que él está “fuera” de dicha obligación... ¡pero no los demás! ¡que deben cumplir!

Si ese profesor exigente, muy estricto, de modo sorpresivo llega un día a clase y pronuncia la sentencia fatídica: “saquen una hoja, guarden los libros...” (y dicta unas preguntas acerca de alguna de las lecciones ya dadas; sin aviso, pero siempre de acuerdo a indicaciones dadas a inicio del curso). Ante ese mar inmenso de la hoja en blanco, todos los alumnos reaccionarán con diversas actitudes en cadena:

1ª Ante ese vacío de ausencia de conocimiento que parece tragarse al alumno desde el papel en blanco, el mismo queda atrapado en un remolino de ignorancia que lo hunde;

2ª Con su lapicera o bolígrafo en la boca, de reojo observa (hablábamos de la observancia de la ley) si alguno de sus compañeros escribe “algo”.

3ª Si acaso que “la” mejor del curso o “el” mejor del curso no logran escribir una sola palabra, ese alumno observador entra en una especie de satisfacción legal, diciendo “bueno”... al menos no soy tan ignorante...

4ª Si acaso el alumno comienza a garabatear frases con sentido aunque sin ir al centro de las cuestiones (ej: “el derecho es algo importante”; “La materia que dicta el profesor, enseña muchas cosas importantes”)... Termina el susodicho considerando a los que han quedado paralizados como ignorantes, que no saben nada, ni siquiera “zafar” como él.

Así trabaja –digamos de un modo simplista- el fariseo: ley, sábado y templo han sido signos dados por la justicia y misericordia de Dios para unir al pueblo: una ley sagrada, un tiempo sagrado, un espacio sagrado.

Pero en manos de los hombres que “interpretan” o “aplican” para otros esos signos de la misericordia de Dios, los mismos se convirtieron en una especie de garrote para darles por la cabeza a los ignorantes, los que no saben, los que no observan... (provocando divisiones, exclusiones, discriminaciones ¡todo lo contrario al significado de esos signos: unir al Pueblo de Dios a través de una ley sagrada, un tiempo sagrado, un espacio sagrado).

Cuando los guardias fueron enviados por los sumos sacerdotes y fariseos a detener a Jesús volvieron con las manos vacías. “¿Por qué no lo trajeron?” -preguntaron los mandantes- y los guardias dijeron: “Nadie habló jamás como este nombre”. Los fariseos respondieron: “¿También ustedes se dejaron engañar? ¿Acaso alguno de los jefes de los fariseos ha creído en él? En cambio esa gente que no conoce la ley está maldita (cf. Juan 7, 45-49). ¡Ellos se consideraban la misma medida de la fe!

Ni poco, ni demasiado: todo es cuestión de medida. Justicia y misericordia. No podemos caer –digamos- en un “monofisismo” o “univocismo” jurídicos; ni en un nestorianismo -equivocista que separa de modo esquizofrénico (bueno, yo soy misericordioso pero no justo; yo soy justo pero no misericordioso).

Porque, atención: podríamos caer en un hipotético caso (partiendo imaginariamente de la parábola en la que Jesús describe la oración del fariseo y la del publicano en el Templo). El fariseo parece orar diciendo “gracias, Señor, por ser como soy; no como aquel”. El publicano se golpea el pecho y no se anima a levantar los ojos, pidiendo misericordia y piedad (cf. Lucas 18, 9 – 14).

Muy fácilmente, “pseudo canonistas” o “misericordiosistas” quizás ideológicos, podríamos caer en algo así como “fariseos publicanos” ¡Esto ocurre muchas veces! Nuestra oración podría ser la siguiente: “¡Gracias, Señor, porque yo soy un pecador que espero siempre, siempre en tu misericordia y no como aquel fariseo que va a Misa todos los domingos y va a comulgar y es un chanta!”. ¿No es esto “un fariseísmo de publicano”? Yo estoy en la mala, lo reconozco, pero chapaleo en el barro porque yo sé que Dios me prefiere a mí y no a aquel fariseo...

¿Cómo pasar del resentimiento a la reconciliación, de la revancha a la restauración, del rencor al reanudar (porque la religión es eso) la relación con Dios? San Pablo dirá: “Déjense reconciliar con Dios” (2 Corintios 5, 20).

UNA PARÁBOLA DE LA MISERICORDIA Y LA MEDIDA DE LA FELICIDAD

En este tiempo de Cuaresma se lee la parábola del hijo pródigo. Sin duda es la más bella parábola evangélica. Pero quisiera que la apliquemos al tema de nuestro modo de medir. Preguntemos al texto: ¿cuál es la medida de la felicidad de cada uno de los personajes?

¿Cuál es la medida de la felicidad del hijo menor? El hijo menor, para ser feliz, dice: “dame la parte que me corresponde”. Eso lo hace feliz; si no, no lo pediría. Esa es la medida de su felicidad. La tentación de cerrarse, el individualismo, como dijo Francisco a los jóvenes en Asís en octubre de 2013. Incluso citaba algunas expresiones típicas del hombre de hoy (nuestras expresiones): “yo”, “libre”, “yo quiero”, “me”, “mi”, “por mí”, “conmigo”, etc. ¡Ahora –incluso- fácil-

mente está de moda auto citarse: “es lo que yo siempre digo”! Somos expertos en lo que tiene que hacer todo el mundo y apenas podemos con nosotros mismos, con nuestras propias responsabilidades que nos abruman. Somos expertos en “medir”, “marcar la cancha” a todos (incluso al Papa: si sonrío o si no sonrío al presidente de turno; si envía un rosario o no envía un rosario a un/a detenido/a; si dice o si no dice lo que pensamos que debería decir o no decir).

¿Cuál es la medida del hijo mayor? Él es serio, trabajador, eficiente. ¿Cuál es su medida para ser feliz?: Un cabrito al asador para festejar con sus amigos que nunca le ha sido dado. Si hubiera tenido el cabrito no estaría tan enojado. La miopía de mirar o medir desde lo “mucho que hago”, casi martirialmente. Ahora está de moda el “auto - martirio” (no me refiero al suicidio ni al terrorismo suicida) sino a la actitud psicológica o moral: “yo soy un mártir”, “yo soy el único que me rompo todo por los demás”... Esa miopía no le permite al hijo mayor de la parábola experimentar el gozo de vivir con el Padre. Éste fiel cumplidor de sus obligaciones podía cantar aquella otra canción, también de un autor contemporáneo, cuya letra dice: “Dios es empleado en un mostrador, da para recibir”. Toda la relación con su padre se debía resolver al modo de los contratos innominados del Derecho Romano. Agotados los nombres para cada contrato, los romanos clasificaban todo el resto, de un modo práctico en cuatro sencillas categorías: *Do ut des* (te doy para que me des); *Do ut facias* (te doy para que me hagas); *Facio ut des* (te hago para que me des); *Facio ut facias* (te hago para que me hagas). Yo di mi trabajo; él me tiene que dar algo a cambio. Todo se agota en la justicia conmutativa...

Benedicto XVI en la misa de inauguración de la Asamblea General Ordinaria del Sínodo de la Eucaristía del 2005 sorprendió a los participantes refiriéndose al “vinagre de la auto conmisericordia”¹⁰.

¿Y cuál es la medida del Padre? “Hijo mío, tú estás siempre conmigo” (siempre). “Todo lo mío es tuyo” (todo). Dios es todopoderoso, su omnipotencia –insisto, citando a Santo Tomás– es su misericordia; o especialmente en esto se manifiesta la misericordia.

En efecto cuando leemos el capítulo 5 de Mateo, éste concluye con la sentencia: “Por lo tanto sean perfectos, como es perfecto el Padre que está en el cielo” (5, 48).

Lucas -el evangelista de la misericordia que nos regala páginas únicas como la parábola del buen samaritano, la recién citada del hijo pródigo, los episodios de la resurrección del hijo único de la viuda de Naím y del buen ladrón-

10. Cf. BENEDICTO XVI, *Homilía en la inauguración de la Asamblea del Sínodo de los Obispos*, 2/10/2005.

pone en labios de Jesús la frase que el Papa Francisco nos presenta como lema de este Año Santo Extraordinario: “Sean misericordiosos, como el Padre de ustedes es misericordioso”. El texto continúa: “No juzguen, y no serán juzgados; no condenen, y no serán condenados; perdonen, y serán perdonados; den, y se les dará: se les volcará sobre el regazo una buena medida apretada, sacudida, desbordante. Porque la medida con que ustedes midan se usará para ustedes” (Lucas 6, 36-38).

¡Todos desean tocar la grandeza de esa misericordia cuya síntesis es Jesús de Nazaret! Benedicto XVI diría: “el Verbo abreviado”. Antes que actitud o virtud humana es la elección definitiva de Dios a favor de todo ser humano para su eterna salvación; una elección sellada por la sangre del Hijo de Dios.

Existe sin duda un “Vamos por todo” evangélico. Leemos en Mateo 28, 16-20: “Los once discípulos fueron a Galilea, a la montaña donde Jesús los había citado. Al verlo se postraron delante de él, sin embargo, algunos todavía dudaron (Contemos ahora cuántas veces aparece la palabra “todo/s” en esta suerte de “vamos por todo”). Acercándose, Jesús les dijo: “yo he recibido de mi Padre todo poder en el cielo y en la tierra (y el poder es servicio). , entonces, y hagan que todos los pueblos sean mis discípulos (el horizonte geográfico y cultural) bautizándolos en el nombre del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, y enseñándoles a cumplir todo lo que yo les he mandado (el contenido integral del mensaje y no el shopping selectivo: esto sí, esto no, esto no me gusta, estoy de acuerdo, esto no). Y yo estaré con ustedes todos los días hasta el fin del mundo” (el horizonte y dimensión del tiempo, de la historia –que es Historia de Salvación- hasta la segunda venida del Señor).

Esta es la misión de la Iglesia. La Iglesia tiene la misión de anunciar la misericordia de Dios, corazón palpitante del Evangelio que, por su medio, debe alcanzar la mente y el corazón de toda persona. Y eso se hace en primera persona y –bien dice el Papa Francisco- en palabras y gestos. Es la primera verdad de la Iglesia, que es sierva y mediadora: el amor de Cristo.

FINALMENTE, VOLVAMOS AL DERECHO CANÓNICO (Y AL CÓDIGO)

Las notas de los sistemas comunes jurídicos se aplican al derecho de la Iglesia, al derecho canónico que, es verdadero Derecho.

Lo pre-jurídico es su fundamentación cristológica: Cristo es verdadero Dios y verdadero hombre (digamos: ni Arrio ni Apolinar, conocemos los Concilios de Nicea I y Constantinopla I).

La fundamentación antropológica, a partir de la naturaleza social del hombre. El Verbo de Dios asume toda la naturaleza humana, no “algo” o “parte” de la misma (ni Eutiques, ni Nestorio, conocemos el Concilio de Calcedonia, etc.).

Finalmente la fundamentación eclesiológica: la Iglesia es Pueblo, es comunidad, es sociedad. Pueblo convocado por la Palabra de Dios; los sacramentos, con sus efectos jurídicos; el ordenamiento jerárquico social. Se dan en la Iglesia normas emanadas por la legítima autoridad. Sus notas comunes son la imperatividad o exigencia moral y la intersubjetividad; relaciona los fieles con Dios, y coordina los carismas y acciones de los fieles. Crea un orden social coherente con la naturaleza de la Iglesia y de su misión. La Iglesia es sacramento universal de salvación, nos recordará el Concilio y el Código que, cuando lo promulgó, el Papa Juan Pablo II llamó “el último documento del Concilio”. La Iglesia es comunión de salvación; la Iglesia es institución.

Evitando –repito una vez más- un univocismo fundamentalista (esto es así y se acabó) o un relativismo equivocista (no hay posibilidad de diálogo: ésta es tu verdad, ésta es mi verdad, cada uno con lo suyo), Santo Tomás de Aquino nos habla de la analogía. Toda su síntesis está como penetrada o atravesada por la analogía. Ésta manifiesta también la riqueza de la analogía de la Creación, analogía metafísica, desde ella comprendemos la analogía de lógica, la analogía de la Fe, la analogía de la Palabra (la Palabra es una sinfonía a varias voces, escribió el Papa en la Exhortación post sinodal *Verbum Domini*). La Palabra es voz de Dios, es rostro de Cristo, es la casa de la Iglesia, palabra que no está encadenada y por ente se manifiesta en los caminos de la Misión universal de la Iglesia.

¡De este modo también podremos comprender más fácilmente la misma analogía del Derecho, con sus múltiples significados semejantes y diversos! Y dentro del Derecho Canónico o de los Cánones –y así entramos al Código- hemos de descubrir también diversas vías o canales por las cuales corre esa misericordia:

1º No puedo leer todo el derecho canónico de la misma manera superficial, horizontal. Esto podría hacerlo de una forma “simplista” o “unívoca”; podría hacerlo también con un modo de lectura meramente “enciclopédica” o “equivoca”.

Encontramos en las leyes eclesiales la belleza sinfónica de la analogía. Dentro del Código de Derecho Canónico encontramos –digamos- un pequeño Código dentro del Código:

El “Código” del derecho natural (can. 220 sobre el derecho a la intimidad, etc.).

También leemos cánones o reglas que manifiestan claramente normas propias de la ley divina positiva (can. 897 y otros cánones *incipit* de los diversos Sacramentos).

Encontramos leyes que llamamos meramente eclesiásticas que actúan el derecho divino (ej. los intersticios de tiempo entre la colación de los ministerios y la ordenación diaconal; entre la ordenación diaconal y la ordenación presbiteral, etc.).

También existen normas que –de alguna manera- “canonizan” otras que son propias de las leyes positivas civiles (Cuando el derecho canónico asume una ley civil o ley de un estado nacional, etc.; por ejemplo, en materia penal -ahora con los casos de abuso hay que tener en cuenta las leyes estatales -; o el canon 668 referido al testamento que todo religioso debe hacer antes de emitir sus votos o profesión perpetua o solemne y las leyes civiles de cada país, etc.).

2º Una vez distinguidas estas normas, es clave comprender que el derecho canónico contiene elementos sustanciales del Derecho divino.

3º En el derecho canónico se subraya el primado de la interioridad. Especialmente en el ministro sagrado (la intención de hacer lo que hace la iglesia) pero también para los destinatarios a los que se les piden varias disposiciones de ánimo para una lícita o válida recepción del sacramento. En esta perspectiva hemos de notar la importantísima distinción entre los aspectos del fuero externo y el fuero interno (sacramental o extra sacramental).

4º Hemos de destacar la importancia ya recordada de la *salus animarum* como fin del Derecho de la Iglesia (can. 1752). El fin próximo de enseñar la verdad de la revelación, hacer cumplir los preceptos divinos, dispensar los medios para la gracia (la triple función de enseñar, gobernar y santificar) y el fin remoto: la vida eterna. Desde esta perspectiva podemos descubrir el sentido y riqueza de la dispensa, los privilegios, la flexibilidad de las normas canónicas (usando expresiones como *nisi*, *dunmodo*, etc.) o el modo de presentarse el poder punitivo en la Iglesia.

4º El derecho canónico manifiesta la belleza del Evangelio que enseña la justificación del pecador, pero no la de los pecados (de allí el amor al pecador pero el odio a los pecados).

5º En esta misma perspectiva analógica, el derecho canónico expresa claramente la distinción entre el derecho sustantivo (de fondo) del derecho adjetivo (de forma o procesal). Aquí podemos comprender con mayor profundidad el sentido de los dos recientes *motu proprio* del Papa Francisco reformando el proceso de nulidades matrimoniales.¹¹

Todos estos aspectos –que presento de modo muy sintético- nos ayudan a descubrir el misterio de la misericordia de alguna manera presente en el Derecho Canónico. Un tesoro para ir descubriendo en esta casa, en los próximos años de estudio y en el ministerio posterior. Si hablo de “derecho canónico” y “de miseri-

11. Carta Apostólica en forma de “*Motu Proprio*” *Mitis et misericors Iesus*, sobre la reforma del proceso canónico para las causas de declaración de nulidad matrimonial en el Código de los Cánones de las Iglesias Orientales (15 de agosto de 2015); Carta Apostólica en forma de “*Motu Proprio*” *Mitis Iudex Dominus Iesus*, sobre la reforma del proceso canónico para las causas de declaración de nulidad matrimonial en el Código de Derecho Canónico (15 de agosto de 2015).

cordia divina” he de tener claridad en las “definiciones” de ambas dos realidades y ver cómo se relacionan. Nos sorprenderán los resultados.

Hay un viejo aforismo o regla que dice “*sumum ius suma iniuria*”: el exceso de justicia es exceso de injusticia. El Filósofo – así lo llama Tomás a Aristóteles (dicho sea de paso, me enteré preparando esto: que este año ha sido declarado por la UNESCO “Año de Aristóteles” al celebrarse 2400 años de su nacimiento)- decía que la vida armónica de la polis se fundaba sobre la justicia y sobre la amistad (hoy diríamos la solidaridad), que tiene algo de gratuidad o limita con lo gratuito.

San Juan Pablo II en el Mensaje de la Paz del 1º de enero del año 2002, escrito y fechado el 8 de diciembre de 2001, después del atentado a las Torres Gemelas en Nueva York, haciéndose eco de palabras pronunciadas por sus predecesores -San Juan XXIII y el Beato Pablo VI- al binomio justicia y solidaridad del Filósofo ha unido solemnemente un aporte cristiano, en un mensaje a la paz a todas las naciones, en un mensaje que nos acerca ya a la misericordia: “No hay paz sin justicia, y no hay justicia sin perdón”.

Santo Tomás de Aquino en el Comentario de las Sentencias de Pedro Lombardo afirma: “Dios misericordioso está dispuesto a salvar por misericordia a aquellos que no puede salvar por justicia. Así (en el *sed contra*) pareciera que no actúe por necesidad de justicia; sin embargo la justicia se afirma de Dios en dos sentidos: como retributivo (como retribución de los méritos) o en otro modo justicia como la esencia de la bondad divina. Es la virtud que, según el Filósofo Aristóteles, tiene en cuenta el orden de parte de Dios mismo. Así, fuera de esta justicia Dios no actúa ni nunca puede actuar. No puede, en efecto, ser nada que no le sea conveniente. Y a esta justicia no se opone la liberalidad, la misericordia, mediante la cual se le confiere a alguien lo que no le es debido. Y esto es por la misericordia de Dios con la cual se infunde”¹².

Santa Catalina de Siena, Doctora de la Iglesia, escribiéndole al Papa Urbano VI, dice de un modo análogo al Doctor común: “la justicia es santa y verdadera sólo si está condimentada por la misericordia”. Y le escribe a Urbano VI entre otras cosas una larga carta donde habla y lo exhorta a ser un buen pastor que da la vida por las ovejas, en relación a los prelados y los súbditos. Y dice así: “si se diera justicia sin misericordia, se haría con las tinieblas de la crueldad; sería más bien injusticia que justicia. Y la misericordia sin justicia, sería en el súbdito como el unguento sobre la llaga que debe ser cauterizada, ya que poniéndole sólo el unguento sin el cauterio, la llaga se gangrenaría (podriría) en lugar de sanarla. Pero la una y la otra juntas (misericordia y justicia) dan vida. En el prelado, en el que

12. Comentario a las Sentencias de Pedro Lombardo, 1, 43, 2, 2, cuerpo.

ella reluce (la misericordia), y en el súbdito (a no ser que no se quiera cambiar, convertirse)¹³.

MISIÓN DE LA FACULTAD DE DERECHO CANÓNICO

La Iglesia está presente, y donde allí esté presente debe hacerse evidente la misericordia del Padre: en nuestras parroquias, comunidades, asociaciones, movimientos. Donde quiera que haya cristianos, cualquier debería poder encontrar un oasis de misericordia.

La Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium*, 31 se refiere al ministerio pastoral de los Obispos; no obstante el texto podemos leerlo en un sentido análogo para dos se habla del ministerio pastoral de todos en la Iglesia. ¡Una Facultad de Derecho Canónico vaya si no tiene un ministerio pastoral *in medio Ecclesiae*!

Leemos en dicho texto de la *Evangelii gaudium*: “A veces el pastor va delante para indicar el camino y cuidar la esperanza del pueblo” [Podemos paragonar esto con el *munere docendi*: quien enseña, de alguna manera está delante, anuncia, predica el Evangelio de la salvación]

“A veces va en medio del pueblo, de todos, con su cercanía sencilla y misericordiosa” [Aquí podemos contemplar la perspectiva del *munere santificandi*: comunicar la gracia especialmente a través de los sacramentos; típico del que recorre la hacienda, mira el ganado, se detiene, sana, cura, etc.,].

“A veces también camina detrás para ayudar a los rezagados, guiando al pueblo de Dios” [¿No es una imagen del *munere regendi* o *gubernandi*? De ahí la importancia de alentar y procurar la maduración de los mecanismos de participación que propone el mismo Código de Derecho Canónico].

Hablamos de la tarea de esta querida Facultad, la tarea de la Universidad. ¿Y qué es la Universidad? Alfonso X en las Siete Partidas definía de alguna manera a la Universidad como “el ayuntamiento de maestros y escolares, profesores y alumnos, que está hecho en algún lugar, con la voluntad y el entendimiento de aprender los saberes”¹⁴.

Aquí estamos. El maestro de Santo Tomás, San Alberto Magno, con palabras semejantes nos invita a dar un sentido a lo que esperamos de un nuevo año lectivo: “buscar la verdad en la dulzura de la comunidad”¹⁵. Esta Facultad, hasta

13. Carta 291 (cf. también Cartas 22, 102, 170, 243, 268, 284, 363)

14. Cf. Partida II, Título XXXI, Ley I, 1872

15. Cf. In Liber VIII *Politicorum*

por las medidas humanas, físicas, sentido de familia nos anima especialmente a vivir esta vocación.

Concluycamos... El Papa Francisco en los dos últimos encuentros con su Curia (sus colaboradores) para el saludo previo a la Navidad se refirió –el 22 de diciembre de 2014- a las quince enfermedades de la Curia invitando a todos sus colaboradores a un examen de conciencia que, sin duda, también resulta útil para toda comunidad cristiana. Al año siguiente -el 21 de diciembre- habló en cambio, como mostrando la otra cara de la moneda- a las virtudes que deben tener los que trabajan en la Curia.

Valdría la pena releer ambos mensajes como alumnos y profesores de una Facultad, de una Universidad que es Católica y Pontificia.

Este Año Santo Extraordinario de la Misericordia nos invita a meditar también y a encarnar las obras de misericordia. Dejo en este momento las así llamadas “corporales” y cito las así llamadas “espirituales”: aconsejar al necesitado, enseñar al que no sabe, corregir al que yerra, consolar al triste, perdonar a los que nos ofende, soportar a los molestos, rogar por los vivos y difuntos.

Queridos amigos, profesores, alumnos, colaboradores de esta comunidad universitaria, sin darse cuenta quizás, al menos dos de estas obras de misericordia, ya las han puesto en práctica con este humilde servidor: perdonarme y soportarme. Les invito a una más rueguen por mí.

¡Muchas gracias! ¡Que tengan un muy bueno y fecundo año académico!

INSTITUTO DE DERECHO ECLESIAÍSTICO (IDEC) RELACIÓN DE ACTIVIDADES 2012-2016

OCTAVIO LO PRETE
Secretario del IDEC

En los Anuarios 2006 y 2011 (volúmenes XIII y XVII) fueron publicadas sendas relaciones de las actividades del Instituto durante los quinquenios correspondientes: 2002-2006 y 2007-2011. En el primero de ellos –además– se consignó la historia y los objetivos del IDEC.

En esta oportunidad queremos informar lo realizado en el siguiente lustro (2012-2016).

La materia objeto del Instituto resulta cada vez más actual, porque el hecho religioso viene adquiriendo una relevancia exponencial, la mayoría de las veces como instrumento que favorece el bien común, y en ocasiones por razones difíciles de comprender, por ejemplo cuando el fundamentalismo lleva a ejercer violencia “en nombre de Dios”; dicha circunstancia implica profundizar los principios o generar nuevas formulaciones en torno a la protección de la libertad religiosa y al modo en que el Estado debe relacionarse con las iglesias y confesiones. El derecho eclesiástico tiene una misión fundamental: articular el mundo religioso con el secular, a partir –así lo creemos desde el Instituto– de una valoración positiva del hecho religioso y del lugar insustituible que en la vida social tienen las iglesias y comunidades de fe.

En los último años, a título de ejemplo, ha adquirido un buen desarrollo el principio de “autonomía de las instituciones religiosas”, ello a partir de iniciativas legislativas, administrativas y resoluciones jurisprudenciales que en varios países se adoptan a veces violando o bien desconociendo dicho precepto en terrenos tan variados como la salud, la discriminación laboral, la libre expresión, la educación, etc., jaqueando el derecho de personas y grupos de conducirse en público y en privado, individual y colectivamente, de conformidad con sus creencias.

Desde el IDEC procuramos ser actores de estos cambios sociales, ofreciendo un ámbito de investigación en la materia propia o bien coadyuvando a generar divulgación o intercambios plurales sobre la actualidad, desde una perspectiva eclesial.

Siguiendo la tónica de las notas precedentes, abajo consignamos las actividades públicas de mayor relevancia, omitiéndose las reuniones de miembros y las respuestas frente a consultas particulares.

Queremos destacar que durante el período se publicó el libro “Derecho y Religión. Derecho Eclesiástico Argentino”, de Juan Navarro Floria, Norberto Padilla y Octavio Lo Prete, editado por EDUCA (2014). Lo destacamos por creer que el mismo es –en gran parte– fruto de la actividad del Instituto, ya que abarca cada una de las materias que a lo largo de los años pudimos ir investigando y discutiendo en los encuentros organizados. Para el IDEC fue un motivo de alegría la publicación, como forma además de cumplir con los estatutos institucionales, en torno a su objetivo de publicar su producción científica (art. 2).

Tal como señala Alfonso Santiago en el prólogo, la obra contiene un tratamiento completo y sistemático del derecho eclesiástico, añadiendo que si bien fue escrita y situada en el contexto jurídico argentino, presenta continuas referencias al derecho comparado y al derecho internacional de los derechos humanos.

El libro tuvo una doble presentación en Buenos Aires: el 3 de noviembre de 2014 en la UCA, con intervenciones de Roberto Bosca y los Decanos de Derecho y de Derecho Canónico, Daniel A. Herrera y Mauricio Landra. Fue Juan G. Navarro Floria quien tomó la palabra en representación de los autores. Por su parte, el 24 de abril de 2015 se presentó en la Feria del Libro, con alocuciones de Alfonso Santiago, P. Ariel D. Busso (Director del IDEC) y de nuevo Juan G. Navarro Floria. El P. Busso, por lo demás, recensionó la obra en el AADC XX (2014) 421-423.

Sentado ello, es oportuno advertir que esta nota de actividades del quinquenio 2012-2016 complementa lo informado en cada Anuario Argentino de Derecho Canónico por la Secretaría Académica de la Facultad.

AÑO 2012

El IDEC recibió la visita del Prof. Olivier Echappé, Juez de la Corte de Casación Francesa y profesor en la Universidad de Lyon y en el *Institut Catholique* de Paris, organizándose diversas actividades con el ilustre jurista. El 30 de octubre, en el aula 307 del edificio Santo Tomás Moro, dictó la conferencia “La relación de la Iglesia y el Estado en Francia: ¿separación, concordia o concordato?”. Hizo la presentación el P. Ariel D. Busso, coordinando el acto Octavio Lo

Prete. Por su parte, junto al Colegio de Abogados de la Ciudad de Buenos Aires, el 31 de octubre se organizó en la sede de éste, una disertación del Prof. Echappé titulada “La Corte de Casación francesa: evolución reciente en su organización y jurisprudencia”. Al otro día, el profesor francés dictó una clase sobre la historia de las relaciones Iglesia/Estado en Francia en el curso de “Derecho Público Eclesiástico II” de la Licenciatura en Derecho Canónico.

En el transcurso del 2012, a la vez, Juan G. Navarro Floria y Octavio Lo Prete asistieron al “XII Coloquio Anual del Consorcio Latinoamericano de Libertad Religiosa” que –bajo el tema principal “Libertad Religiosa, Conflicto y Reconciliación”– tuvo lugar los días 6 al 8 de septiembre en la Facultad de Ciencias Jurídicas de la Pontificia Universidad Javeriana (Bogotá, Colombia). El encuentro reunió académicos de América Latina (Argentina, Colombia, Chile, México, Perú, República Dominicana, Uruguay y Venezuela), Estados Unidos de América, España y Egipto. Juan G. Navarro Floria presentó dos ponencias: “Iglesia y religión en la Argentina: ¿factor de conflicto o de reconciliación?” y “El derecho eclesiástico en el proyecto de nuevo Código Civil argentino”.

AÑO 2013

Durante el 2013 sobresalió el encuentro “La protección de los bienes culturales en la Iglesia. Problemática y desafíos”, que también fue celebrado en el aula 307 del edificio Santo Tomás Moro. Los disertantes y temas fueron los siguientes: Luis María De Ruschi (“Problemática y desafíos en torno a la tutela del patrimonio cultural eclesiástico”), Hugo A. Von Ustinov (“La tutela de los bienes culturales desde el derecho canónico”), Octavio Lo Prete (“Tutela del patrimonio cultural: marco jurídico estatal”), Juan Ganduglia (“Bienes culturales de la Iglesia argentina: panorama de los bienes artísticos, y de uso litúrgico, ritual, devocional y mobiliario”) y Ernesto Salvia (“La especial atención de los archivos eclesiásticos”). El P. Ariel D. Busso tuvo a su cargo las reflexiones conclusivas. La mayoría del material fue publicado en el AADC XIX (2013) 219-286.

También en el 2013 asistió una delegación del IDEC al “XIII Coloquio Anual del Consorcio Latinoamericano de Libertad Religiosa”, desarrollado del 19 al 21 de agosto principalmente en el *Randolph-Macon College*, cercano a la ciudad de Richmond, Virginia, Estados Unidos, ámbito histórico propicio por haber sido cuna del Estatuto de Virginia para la Libertad Religiosa preparado por Thomas Jefferson en 1777 y aprobado en 1786. El tema central del Coloquio fue “Libertad religiosa, igualdad y autonomía de las entidades religiosas”. Juan G. Navarro Floria presentó el tema a partir de la realidad argentina, en tanto Octavio Lo Prete disertó sobre “La Libertad Religiosa en la Declaración de 1981:

dimensiones y contenido”. Norberto Padilla actuó como moderador. Hay que mencionar asimismo que días más tarde participaron de la III Conferencia del ICLARS (*International Consortium for Law and Religious Studies*) en la Escuela de Derecho de la Universidad de Virginia. Padilla expuso sobre “La experiencia argentina en el pluralismo religioso”; Lo Prete sobre “El tratamiento de las religiones minoritarias en la Argentina”.

AÑO 2014

Se destacó la Jornada “Conflictos entre conciencia y ley. Libertad y objeción de conciencia”, realizada el 25 de noviembre en el Auditorio del Colegio Adoratrices de la Ciudad de Buenos Aires. Luego de unas palabras de presentación formuladas por Octavio Lo Prete, expusieron el P. Ariel D. Busso (“El valor moral y la conciencia”), Cynthia Hotton (“La libertad de conciencia en el ámbito político”), Carlos H. Torrendell (“El nuevo nombre de la libertad de enseñanza: conciencia y participación educativa”), Juan G. Navarro Floria (“La objeción de conciencia. Fundamentos constitucionales”) y Gabriel O. Fernández (“La objeción de conciencia del médico y los derechos del niño por nacer”). El Director del IDEC también formuló unas consideraciones de clausura. Al finalizar la Jornada y en la misma sede, el Instituto adhirió al acto de celebración por el “Día de la Libertad Religiosa”, organizado por el Consejo Argentino para la Libertad Religiosa (CALIR) junto a la Dirección General de Cultos del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

Otra acción importante del año 2014 fue un dictamen que, en el mes de noviembre, enviaron las autoridades del IDEC a la Secretaría de Culto de la Nación y a la Comisión Bicameral Permanente del Digesto Jurídico Argentino del Congreso Nacional. La opinión del Instituto, elaborada por Juan G. Navarro Floria, buscó señalar las correcciones que se juzgaban necesarias sobre la Ley 26.939 (B.O. 16.06.2014), en forma previa a la aprobación definitiva del Digesto Jurídico Argentino.

Por lo demás, durante el 2014, se remitió una nota de congratulación a Alejandro López Romano, Director del “Instituto de Derecho Canónico y de Derecho Eclesiástico” del Colegio de Abogados de Quilmes, felicitándolo por la creación del mismo. El IDEC expresó que ciertamente la erección del neo Instituto coadyuvaría al desarrollo de ambas disciplinas, las que –aún con un objeto diferente y distinta fuente legislativa– se relacionan estrechamente, puesto que ambas están al servicio del factor religioso y en definitiva del bien común de la sociedad. Se hicieron votos en la misiva para que la nueva institución brinde abundantes frutos a todos los operadores del derecho y que su trabajo fortalezca la libertad religiosa tanto de las iglesias y confesiones como de todas las personas.

A su turno, nuevamente el IDEC participó del coloquio anual del Consorcio Latinoamericano de Libertad Religiosa (XIV edición, 1 y 2 de Septiembre de 2014 en la Academia Nacional de Derecho y Ciencias Sociales de Córdoba, Argentina). Bajo el tema “Tutela Penal de la Libertad Religiosa” tomaron parte Norberto Padilla, Jorge H. Gentile, Roberto Bosca, Juan G. Navarro Floria y Octavio Lo Prete. En el marco del Coloquio fue también presentado el libro “Derecho y Religión. Derecho Eclesiástico Argentino”, arriba señalado.

AÑO 2015

El 8 de abril el P. Ariel D. Busso dictó una conferencia titulada “La ley y la conciencia” en la sede de la Asociación de Caballeros Argentinos de la Soberana Orden de Malta (Ciudad de Buenos Aires).

El 15 de junio, en el Auditorio Santa Cecilia de la UCA se desarrolló la Jornada “Las personas jurídicas en la Iglesia Católica. Parroquias. Colegios. Vida Consagrada. Aspectos jurídicos canónicos y civiles”. El Decano P. Mauricio Landra tuvo a su cargo las palabras de bienvenida, en tanto que los disertantes fueron: P. Ariel D. Busso y P. Ricardo Medina (“Los fieles en la Iglesia y su condición jurídica”), Octavio Lo Prete (“La personalidad jurídico canónica y la administración de los bienes”), Luis G. Saguier Fonrouge (“Funcionamiento y beneficios del Registro de Institutos de Vida Consagrada de la Secretaría de Culto de la Nación – RIVC”), Julián A. De Diego (“Trabajadores y Voluntarios en el servicio eclesial”), Alberto J. Blousson (“La responsabilidad civil de las personas jurídicas de la Iglesia”). El Director del IDEC formuló sobre el final unos argumentos conclusivos.

Por su parte, realizado en el Departamento de Derecho de la Universidad Iberoamericana (México, D.F.), el IDEC estuvo presente en el XV coloquio anual del “Consorcio Latinoamericano de Libertad Religiosa” (21 al 23 de mayo de 2015). El tema general fue “Avances y Retrocesos en la Protección Jurídica de la Libertad Religiosa” y Juan G. Navarro Floria hizo la presentación nacional por la Argentina.

AÑO 2016

La actividad de mayor significación en el año 2016 fue el acto de homenaje realizado por el IDEC junto a la Secretaría de Culto de la Nación en el Salón Dorado del Palacio San Martín (Cancillería) con motivo del 50° aniversario del Acuerdo celebrado entre la Argentina y la Santa Sede el 10 de octubre de 1966.

La conmemoración, acontecida el 1° de noviembre, puso de manifiesto la significación del Acuerdo, considerado como el primer fruto del Concilio Ecuménico Vaticano II en materia de relaciones entre la Iglesia y el Estado, según los principios de independencia, autonomía y cooperación. Luego de las palabras de apertura de Octavio Lo Prete, brindaron sendas alocuciones el Secretario de Culto de la Nación y el Nuncio Apostólico en la República Argentina, Mons. Emil Paul Tscherrig, destacando ambos ciertos aspectos referidos a la historia del Acuerdo y a la relevancia del mismo para las dos partes, el gobierno argentino y la Santa Sede. A su turno el P. Ariel D. Busso hizo una relación del origen de la institución del patronato, desde su dimensión privada hasta cómo se fue gestando en el derecho público, en particular en América, en tanto que Norberto Padilla desglosó el contenido del Acuerdo, señalando además que el mismo fue el fruto de una verdadera política de Estado, desarrollada a lo largo de varios gobiernos hasta llegar a esa solución, mantenida luego pacíficamente. En este sentido, fue oportuna la mención al discurso que no pudo pronunciar el Canciller Miguel Ángel Zavala Ortiz (la firma estaba prevista para el 29 de junio pero el día anterior se produjo el derrocamiento del presidente Illia): “Desde 1810, Pueblo e Iglesia han esperado este arreglo. Lo han deseado en el transcurso de estos largos y azarosos 156 años de vida de la República, con paciencia pero sin renunciamiento” (el discurso está publicado en el AADC III (1996) 389-404). La mayoría de las presentaciones del acto están publicadas en este volumen.

En el mes de mayo, el IDEC adhirió a la Jornada celebrada el día 18 en el Auditorio Monseñor Derisi sobre el “Nuevo Código Civil y Comercial de la Nación: Desafíos jurídicos a las escuelas de gestión privada.”. La actividad fue organizada por la Facultad de Derecho (UCA) y la Federación de Asociaciones Educativas Religiosas de la Argentina (FAERA). Actuaron como expositores Juan G. Navarro Floria (quien también coordinó la misma), Analía Pastore, María Florencia Báez y Fernando Ubiría. Los temas abordados fueron: “Titulares de servicios educativos: Iglesia, Institutos de Vida Consagrada, asociaciones civiles”, “La educación frente a las modificaciones recientes al derecho de familia. Niños y adolescentes. Nuevas figuras en la familia. Conflictos entre familia y escuela”, “Contrato de educación. Matriculación y derecho de admisión. Cobro de aranceles” y “Responsabilidad civil de los colegios y educadores”. Al adherir a la Jornada en una nota dirigida a Jorge Nicolás Laferriere, el IDEC expresó su deseo de que la misma ayude a seguir fortaleciendo la libertad de enseñanza y la insustituible tarea que la “gestión privada” realiza en los ámbitos educativo y evangelizador.

Por último, el Instituto estuvo presente en el “XVI Coloquio Anual del Consorcio Latinoamericano de Libertad Religiosa” organizado en la Universidad Católica “Nuestra Señora de la Asunción” (campus Alto Paraná, localidad

de Hernandarias, Paraguay), que contó con el apoyo de la Diócesis de Ciudad de Este y cuyo tema principal fue “Cambios en la protección jurídica de la objeción de conciencia”. Concurrieron el P. Ariel D. Busso (hizo la presentación del libro “La objeción de conciencia como Derecho Humano Fundamental: en materia de Bioética y Bioderecho”, de autoría de Esteban Kriskovich, Embajador de la República del Paraguay ante la Santa Sede, y editado por la Libreria Editrice Vaticana), Juan G. Navarro Floria (relator general y reflexiones conclusivas), Norberto Padilla (presentación nacional por la Argentina) y Octavio Lo Prete (expuso el tema: “La libertad de conciencia: aproximación a su contenido”).

Queremos dejar constancia que –salvo las consignadas– no hemos incorporado en esta nota otras publicaciones o intervenciones académicas en el país y en el exterior realizadas por miembros del IDEC.

Concluimos agradeciendo a la Facultad de Derecho Canónico, en la persona del Decano P. Mauricio Landra, por todo el apoyo brindado al Instituto frente a cada iniciativa. Por su parte, recordamos que el correo electrónico del IDEC es idec@uca.edu.ar y que en su archivo obran la mayoría de las intervenciones que surgen de las actividades reseñadas.-

ACTO 50° ANIVERSARIO DEL ACUERDO ENTRE LA ARGENTINA Y LA SANTA SEDE

Palacio San Martín – Salón Dorado – 1/11/2016
Secretaría de Culto de la Nación
Instituto de Derecho Eclesiástico (IDEC)

PALABRAS DE PRESENTACIÓN DE OCTAVIO LO PRETE, SECRETARIO IDEC

Bienvenidos.

Recordamos hoy el 50 Aniversario de un hecho muy significativo, para el país y para la Iglesia Católica: el Acuerdo entre la Argentina y la Santa Sede de 1966.

La Iglesia estaba sujeta hasta entonces a la institución del Patronato, que los constituyentes de 1853 entendieron heredada de la Corona Española y así los plasmaron en la Constitución. La Iglesia nunca aceptó este *status* pero lo cierto es que fueron escasos los conflictos que se presentaron. Se generó el llamado *modus vivendi*.

Sin embargo, era necesario actualizar la situación. Y así fue que –ya durante la presidencia de Frondizi– comenzaron las negociaciones, que continuaron y culminaron con Illia, aunque lamentablemente no pudo formalizarse el acuerdo por el golpe de estado ocurrido. Es bien conocido el discurso que no pudo pronunciar el canciller Zavala Ortiz. Meses más tarde se produjo la firma.

En el medio, llegó Juan XXIII al trono de Pedro, y ese aire fresco a la Iglesia que fue el Concilio Vaticano II.

El Estado Argentino se basó en el principio de la libertad reiteradamente consagrado en la Constitución Nacional; la Santa Sede, justamente en los princi-

pios emanados de la Constitución Conciliar *Gaudium et Spes* sobre la Iglesia en el mundo: independencia, autonomía y cooperación.

Pablo VI dijo que el Acuerdo fue, en materia de relaciones entre la Iglesia y el Estado, el primer fruto del Concilio Vaticano II. Nada menos.

La Secretaría de Culto de la Nación y el Instituto de Derecho Eclesiástico de la Facultad de Derecho Canónico no podían ser ajenos al aniversario, y decidieron rendirle este acto de homenaje. Que intenta además testimoniar la gratitud a todas las personas que lo hicieron posible, demostrándose que los acuerdos no son una quimera cuando el trabajo diplomático es serio y las intenciones nobles.

Este acuerdo habla de cooperación, ese valor que tanto precisamos encarnar en todos los niveles y cada día. Cooperación que parte de comprender al otro y respetarlo para que pueda “ser” lo que es y pueda “actuar” conforme a su naturaleza.

La cooperación entre el Estado y las confesiones religiosas es necesaria. Porque si bien Iglesia y Estado no deben confundirse ya que ostentan esencia distinta y diversos fines, ambas están al servicio del hombre —que es uno solo— en su horizonte temporal y en su dimensión eterna.

Agradecemos esta iniciativa, en la persona de los Embajadores Santiago de Estrada y Alfredo Abriani desde la Secretaría de Culto de la Nación, y de los Dres. Ariel D. Busso y Mauricio Landra desde el Instituto de Derecho Eclesiástico y la Facultad de Derecho Canónico. Agradecemos también a todos los colaboradores de la Secretaría de Culto que ayudaron en la organización.

Además de dar la bienvenida al Embajador de Estrada y al Pbro. Busso, nos honramos por las personas que compartirán la mesa con ellos, el Sr. Nuncio Apostólico de la Santa Sede en la República Argentina, SER. Mons. Emil Paul Tscherrig, y el Dr. Norberto Padilla.

Muchas Gracias.

DISCURSO DE SANTIAGO DE ESTRADA

Secretario de Culto de la Nación

Celebramos el 50 aniversario del Acuerdo suscripto en octubre de 1966 entre la Santa Sede y la República Argentina. Un Acuerdo que expresa, en su artículo 1º, “que el Estado Argentino reconoce y garantiza a la Iglesia Católica Apostólica Romana el libre y pleno ejercicio de su poder espiritual, el libre y público ejercicio de su culto, así como de su jurisdicción en el ámbito de su competencia, para la realización de sus fines específicos”.

Este reconocimiento fue necesario frente a la vigencia del Patronato que contenía el texto de la Constitución de 1853.- El Patronato, que básicamente consiste en quién designa los Obispos, había sido inicialmente una concesión de la Santa Sede a la Corona española; y ante la independencia de los países americanos, España quería imponer la permanencia de ese derecho a fin de presionar a sus excolonias.

Es por ello que a partir de 1810 los diferentes gobiernos patrios dejaron en claro que la prerrogativa les correspondía, y así fue como la introdujeron en el texto de la Constitución de 1853, sancionada cuando aún no había relaciones formales con la Santa Sede.

Dicho texto reconocía la indiscutible raigambre católica de nuestro país a través de las normas que, entre otras, imponían al estado el sostenimiento del culto y exigían que el Presidente debía ser católico, sin perjuicio de asegurar la libertad religiosa para toda la población. Pero al mismo tiempo, retomando el concepto de Patronato, limitaban la autoridad de la Iglesia al disponer un procedimiento especial para la designación de los Obispos (elevación de una terna por parte del Senado al Presidente y presentación de éste ante la Santa Sede), como también para la creación de nuevas diócesis y la aceptación de las bulas y decretos pontificios.

Este fue el sistema que teóricamente regía desde 1853. Y digo teóricamente, porque en la práctica el gobierno argentino fue limitando sus intervenciones, que formalmente la Santa Sede no aceptaba, procurando una relación armoniosa que con pocas excepciones se mantuvo.

A mediados del siglo pasado existía consenso general sobre la necesidad de regularizar esta situación anormal, eliminando el instituto del Patronato que había ido desapareciendo en casi todos los países católicos. El inconveniente se planteaba por la vigencia de un texto constitucional rígido, que debía modificarse. Sin embargo, con el argumento de que la misma Constitución autorizaba al Congreso a celebrar concordatos con la santa Sede, se abrió camino la posibilidad de una derogación de hecho, sin reforma expresa de la Constitución.

El primer paso se dio en el año 1957 a través de un acuerdo por el Vicariato Castrense.- Y a partir de 1958 comenzó una negociación formal en busca de una solución.

Hoy debemos reconocer la acción de quienes desde el gobierno argentino impulsaron el acuerdo: el Presidente Frondizi, el Subsecretario de Lafuente, como también mi padre que se desempeñaba como Embajador ante la Santa Sede. Y por el lado Vaticano, el entonces Secretario de Estado Cardenal Tardini y sus colaboradores, después Cardenales, Samoré, Casarolli y Mozzoni, este último Nuncio Apostólico en nuestro país.

Esta negociación siguió durante varios gobiernos, convirtiéndose en un ejemplo que muchas veces pregonamos y no siempre cumplimos: la formulación de una verdadera Política de estado, compartida y defendida por todos los sectores.

Fue así como el Presidente Illia impulsó de inmediato el proyecto que había quedado pendiente y concretó la negociación a través del canciller Zavala Ortiz, con la colaboración del Embajador Moreno Hueyo y el Dr. Vanossi, entre otros. Se llegó así a un acuerdo sobre un texto que debía firmarse el 30 de junio de 1966.

El derrocamiento de Illia pocos días antes obligó a suspender la firma, pero, en reconocimiento de esa política de Estado, el nuevo Canciller Costa Menéndez lo firmó con el Nuncio Mozzoni el 10 de octubre de 1966.

Años más tarde, la reforma de 1994 trasladó a la Constitución el espíritu del Acuerdo, eliminando la figura del patronato y otras cláusulas similares, como también la exigencia de catolicidad para el Presidente, sin perjuicio de mantener las normas vinculadas con el sostenimiento de culto católico.- Y un año después, a través de la ley 24,483, quedaron incorporadas las normas que garantizan la libertad de la Iglesia católica para su funcionamiento interno y en relación al Estado.

Por último, en esta breve recopilación, debo señalar que la legislación relacionada con el culto -con todos los cultos- tiene aún una materia pendiente: la reforma de la ley 21.745 que crea el Registro de Cultos, a fin de reforzar algunos aspectos vinculados a la libertad religiosa y a los derechos de todas las entidades religiosas.- A tal efecto, la secretaría a mi cargo ha retomado proyectos anteriores propiciados por los Secretarios Centeno y Padilla, entre otros, y ha confeccionado un texto que ha sido sometido a la opinión de los distintos cultos, ya que nuestro propósito es lograr también en este caso una norma con alto grado de consenso.

DISCURSO DE NORBERTO PADILLA*

Agradezco al Señor Secretario de Culto, Embajador Dr. Santiago de Estrada, y al IDEC, en la persona del Padre Ariel Busso, su honrosa y generosa

* Abogado, Profesor titular de Derecho Constitucional y miembro del Consejo Superior de la Pontificia Universidad Católica Argentina, miembro fundador de CALIR- Consejo Argentino para la Libertad Religiosa y del Consorcio Latinoamericano para la Libertad Religiosa, ex Secretario de Culto de la Nación.

invitación a compartir el estrado en la Cancillería, en esta feliz conmemoración. Conservo, de casi una década en esta casa, entrañables recuerdos.

Aunque, desde el mismo comienzo de las relaciones de nuestro país con la Silla Apostólica, muchos aspiraron, de ambos lados, a una solución concordataria, era una tarea pendiente superar el Patronato unilateralmente asumido en la Constitución y reivindicado como elemento esencial de soberanía. Al comenzar el discurso que debía pronunciar el Dr. Zavala Ortiz el 29 de junio de 1966 leemos: “Desde 1810, Pueblo e Iglesia han esperado este arreglo. Lo han deseado en el transcurso de estos largos y azarosos 156 años de vida de la República, con paciencia pero sin renunciamiento”¹. No nos detendremos en esta historia, en la que por otra parte incursioné con algunas publicaciones desde 1996². Pero sí quiero elogiar que entre 1958 y 1966 hubo una verdadera política de Estado, de esas que tanto faltan en la Argentina, capaz de ser transversales a cuatro gobiernos en un país más inestable del que vivimos hoy.

Ya, en 1957, la Argentina y la Santa Sede, representados por Mons. Domenico Tardini, y el embajador Manuel Río, suscribieron el primer acuerdo bilateral, el de la Asistencia Religiosa de las Fuerzas Armadas, actualizado por notas reversales, en 1992, que, en 2005, sufrió una crisis desgraciada que bordeó un conflicto entre Iglesia y Estado³.

Las conversaciones para el Acuerdo que, hoy, conmemoramos, se iniciaron con motivo de la coronación del Papa San Juan XXIII, por quien fue el delegado argentino, el Subsecretario de Culto Dr. Angel Centeno, y el nuevo embajador ante la Santa Sede, Dr. Santiago de Estrada, que conformaron un sólido equipo de trabajo. Ellos encontraron excepcionales interlocutores en dos funcionarios de la Secretaría de Estado que, providencialmente, siendo ambos cardenales, Mons. Antonio Samoré y Mons. Agostino Casaroli. contribuirían a otro Acuerdo, el de

1. Cf. M. A. ZAVALA ORTIZ, *Negociaciones para el Acuerdo entre la Santa Sede y la República Argentina*, Buenos Aires 1966. A. D. BUSO, *El discurso no pronunciado del Ministro de Relaciones Exteriores y Culto Don Miguel Angel Zavala Ortiz*, en AADC III (1996) 373.

2. Cf. N. PADILLA, *A treinta años del Acuerdo con la Santa Sede (10/10/1996)*, ed. Secretaría de Culto, 1996 y 1998.; <http://www.calir.org.ar/verPdf.php?doc=/docs/pubrel06001.pdf> ; *Los Acuerdos entre la República Argentina y la Santa Sede*, en AA.VV., *Acuerdos y Concordatos entre la Santa Sede y los países americanos* (J. G. NAVARRO FLORIA, COORD), Buenos Aires 2011, pág. 49 y ss-; *La crisis del Patronato (1900-1966)*, en ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA, *Investigaciones y Ensayos n° 61*, Buenos Aires 2015, pág. 51 yss.

3. Cf. N. PADILLA y J. G. NAVARRO FLORIA, *Asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas. En el 30 Aniversario del Acuerdo entre la Nación Argentina y la Santa Sede sobre jurisdicción castrense*, Secretaría de Culto, 1997; J. G. NAVARRO FLORIA, *Precisiones jurídicas en torno al Obispado Castrense de la Argentina*, Buenos Aires 2005. <http://www.calir.org.ar/verPdf.php?doc=/docs/pubrel05001.pdf>.

la paz definitiva con Chile. Interrumpida la presidencia del Dr. Arturo Frondizi, en 1962, hubo una pausa mientras fue presidente el Dr. José María Guido por la naturaleza provisoria de su gestión, reanudándose a partir del 12 de octubre de 1963. El eje de las conversaciones entabladas por el gobierno del Dr. Arturo Illia pasó de Roma a Buenos Aires, y, el objetivo no era ya un concordato de “materia mixta”, como se trabajara en la gestión anterior, sino exclusivamente sobre la libertad de la Iglesia. El Canciller, Dr. Miguel Angel Zavala Ortiz y el Nuncio Apostólico, Mons. Humberto Mozzoni, luego cardenal, con el embajador ante la Santa Sede, Dr. Belisario Moreno Hueyo, fueron los principales protagonistas, que lograron el texto definitivo tras cinco redacciones.

Cabe señalar que entre los años 1958-1966, el Patronato fue perdiendo visibilidad. Por ejemplo, el presidente Frondizi tomaba el juramento de los obispos en forma privada, y no en el Salón Blanco como hasta entonces. Con el gobierno del Dr. Illia, se fue lisa y llanamente a la supresión de este acto carente de sustento real. Esto provocó una interpelación del diputado Américo Ghioldi, defendiendo el propio Zavala Ortiz la postura del gobierno. Pasada la sesión a cuarto intermedio, no se volvió sobre esto. En sus palabras en el 30 aniversario del Acuerdo, el Dr Pedro J. Frías decía: *“El Canciller Zavala Ortiz afrontó el debate y advirtió un hecho nuevo: la clase política los legisladores, no compartían la reacción de Ghioldi. Como ciertas revelaciones que la política tiene, fue decisiva. Ese gran argentino que fue Zavala Ortiz intuyó la oportunidad”*.⁴ El presidente Illia no vaciló en respaldar las negociaciones para una solución definitiva.

En la etapa 1958-1962 pareció inevitable una reforma constitucional para eliminar el Patronato, tanto, que iba a ser anunciada el 1 de mayo de 1962 ante la Asamblea Legislativa. Si bien hubo, siempre, resistencia a llevar estos temas a una convención constituyente, el embajador Estrada atribuía este recelo a “un catolicismo a la defensiva frente a un, si se quiere, lento pero incesante avance de las tendencias laicistas”, pero confiaba en un resultado positivo⁵. Viene al caso recordar que, en 1949, la reforma o nueva constitución, como se prefiera, mantuvo el Patronato, para frustración de la Iglesia y de varios de los constituyentes del peronismo, especialmente, Arturo Sampay y Pablo Ramella. Y que, a comienzos de 1955, como parte de la hostilidad del gobierno hacia la Iglesia, se declaró la necesidad de reforma de la ley suprema para eliminar todas las referencias a la Iglesia Católica, convención ya diferida en los finales de la presidencia del Ge-

4. P. J. FRÍAS, PEDRO, *Palabras en ocasión del Acto Académico a los 30 años del Acuerdo*, en AADC 3 (1996) 357.

5. Cf. S. DE ESTRADA, *Nuestras relaciones con la Iglesia. Hacia un concordato entre la Sede Apostólica y el Estado Argentino*, Buenos Aires 1963.

neral Perón y dejada sin efecto por el que lo sucedió. En 1957, la Constituyente, como sabemos, quedó acotada al art. 14 bis o nuevo y la atribución del Congreso para el dictado del Código del Trabajo en el 67, inc. 11.

En 1963, una convocatoria constituyente podía ser un obstáculo, pero no hubo necesidad de ella. El joven asesor del Canciller, el Dr. Jorge Vanossi, actualmente presidente de la Academia Nacional de Derecho, encontró la salida, inteligente y novedosa. La Constitución contenía una “norma de habilitación” para que los poderes constituidos pudiesen “arreglar”, obviamente, entre dos partes, el ejercicio de Patronato a través de un concordato. Por eso, en el Acuerdo en ningún momento se consigna una “renuncia” del Estado al Patronato sino que se define el Acuerdo como “el conveniente tratado” con la Santa Sede, lo que implica afirmar principios de manera bilateral en vez de declinar, unilateralmente, competencias constitucionales⁶.

A ello, se iba a referir extensamente el Canciller, pero el discurso no llegó a pronunciarse. Un día antes del fijado para la firma del Acuerdo, el Dr. Illia fue depuesto por acto de fuerza, en virtud de lo cual asumió la presidencia el Gral. Juan Carlos Onganía. Pedro José Frías, designado por ese gobierno como embajador ante la Santa Sede, consiguió dar las seguridades de que la situación institucional anómala no pondría en riesgo lo que se firmara, y así fue. El nuevo Canciller, Nicanor Costa Méndez, cuyo subsecretario era el Dr. Jorge Adolfo Mazzinghi, expresó su convicción sobre el acierto de la decisión del gobierno anterior, por lo que el Nuncio Apostólico y él firmaron el 10 de octubre siguiente, en este mismo Palacio San Martín, el Acuerdo, aprobado inmediata por ley 17.034.

El Acuerdo, que es un concordato *latu sensu*, se abre con la afirmación de los principios que fueron rectores para ambas partes: para la Sede Apostólica, los del Concilio Vaticano II, para la Argentina, el de la libertad, reiteradamente, consagrado por la Constitución Nacional.

El Beato Pablo VI, en su discurso del 23 de diciembre de 1966, al Colegio de Cardenales (Sacro Colegio, como se denominaba entonces) y a la Curia Romana, lo calificó de “*hecho de gran importancia para la vida de la Iglesia en aquella nación ... (que) garantiza a la Iglesia, aún en el plano jurídico, el libre ejercicio de su poder espiritual y del culto y reconoce a la Santa Sede aquellos sacrosantos e inalienables derechos que, por voluntad divina, son inherentes a su mandato*”

6. Cf. J. R. A. VANOSI, *Régimen constitucional de los tratados*, Buenos Aires 1982, pág. 202; *La trascendencia del Concordato o Acuerdo con la Santa Sede y su significado*. Ponencia en el Congreso Internacional CALIR, 2014. <http://www.calir.org.ar/verPdf.php?doc=/congreso2014/Ponencias/VANOSI.Latrascendencia.AcuerdoconlaSantaSede1966.pdf>fo Concordato.

*apostólico ... primer fruto, en el campo de las relaciones entre Iglesia y Estado, del Concilio Vaticano II*⁷.

El Decreto *Christus Dominus* sobre el ministerio pastoral de los obispos, promulgado el 28 de octubre de 1965, dice en su número 20:

Puesto que el ministerio de los Obispos fue instituido por Cristo Señor y se ordena a un fin espiritual y sobrenatural, el sagrado Concilio Ecuménico declara que el derecho de nombrar y crear a los Obispos es propio, peculiar y de por sí exclusivo de la autoridad competente.

Por lo cual, para defender como conviene la libertad de la Iglesia y para promover mejor y más expeditamente el bien de los fieles, desea el sagrado Concilio que en lo sucesivo no se conceda más a las autoridades civiles ni derechos, ni privilegios de elección, nombramiento, presentación o designación para el ministerio episcopal; y a las autoridades civiles cuya dócil voluntad para con la Iglesia reconoce agradecido y aprecia este Concilio, se les ruega con toda delicadeza que se dignen renunciar por su propia voluntad, efectuados los convenientes tratados con la Sede Apostólica, a los derechos o privilegios referidos, de que disfrutaban actualmente por convenio o por costumbre.

Asimismo, la Declaración *Dignitatis Humanae*, en su número 4, se refiere a las comunidades religiosas que deben tener:

“la inmunidad para regirse por sus propias normas, para honrar a la Divinidad con culto público, para ayudar a sus miembros en el ejercicio de la vida religiosa y sustentarlos con la doctrina, y para promover instituciones en las que colaboren los miembros con el fin de ordenar la propia vida según sus principios religiosos. A las comunidades religiosas les compete igualmente el derecho de que no se les impida por medios legales o por acción administrativa de la autoridad civil la elección, formación, nombramiento y traslado de sus propios ministros, la comunicación con las autoridades y comunidades religiosas que tienen su sede en otras partes del mundo, ni la erección de edificios religiosos y la adquisición y uso de los bienes convenientes”.

Por último, la Constitución Pastoral *Gaudium et Spes* sienta el principio fundamental de que la comunidad política y la Iglesia, e incluso se refiere a renunciaciones que ella, a veces, debe hacer de privilegios otorgados por la autoridad civil:

7. Cf. *L'Osservatore Romano* (Ed. Español), 3/1/1967, y ADLA (Anales de la Legislación Argentina), XXVI-C, 1606, con motivo de la publicación de la ley 17.032 de aprobación del Acuerdo.

“son independientes y autónomas, cada una en su propio terreno. Ambas, sin embargo, aunque por diverso título, están al servicio de la vocación personal y social del hombre. Este servicio lo realizarán con tanta mayor eficacia, para bien de todos, cuanto más sana y mejor sea la cooperación entre ellas, habida cuenta de las circunstancias de lugar y tiempo”... “más aún, renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio o las nuevas condiciones de vida exijan otra disposición”.

En numerosos discursos, documentos y convenciones posteriores, se reiterará que la Iglesia no busca privilegios sino la libertad para su propia misión que no pide, exclusivamente, para sí sino para todos los hombres y comunidades, como dice, por ejemplo, el Acuerdo de 2008 con Brasil en lo referido a la enseñanza de la religión⁸.

En cuanto a la Constitución, ya el Preámbulo contiene el objetivo de “asegurar los beneficios de la libertad, para nosotros, para nuestra posteridad y para todos los hombres del mundo que quieran habitar el suelo argentino”. Ha podido decirse que *“para nosotros la Constitución es un Código del poder, de la libertad y de la civilización”*⁹. La mención de la libertad en el Acuerdo explica el cambio de un sistema que la cercenaba para la Iglesia Católica a uno que la asegura para todos.

Por último, se elige cuidadosamente la palabra que sintetiza el objetivo: “actualizar”. Y lo que actualiza es *la situación jurídica de la Iglesia Católica Apostólica Romana, que el Gobierno federal sostiene*. La referencia es directa al art. 2 de la Constitución Nacional, fórmula que determina la preeminencia o preferencia de una confesión sin desmedro de la libertad de culto de los arts. 14 y 20. Como expresaba el Dr. Zavala Ortiz, el aporte económico no era una contrapartida del Patronato, puesto que la libertad no se compra ni se vende. Siguiendo el mismo razonamiento, podemos decir que el sostenimiento económico es una manifestación de esa preeminencia pero no la única, por la existencia también de factores históricos y sociológicos más importantes que los presupuestarios. El Académico Dr. Alfonso Santiago afirma que *“sin lugar a dudas... la Iglesia Católica es la organización social que, a través de la abnegada tarea de su Jerarquía, del generoso aporte de sus instituciones y del continuo trabajo de sus fieles, más ha contribuido al bien común político del Estado Argentino a lo largo de*

8. Cf. E. X. GOMES, *Los Acuerdos entre la Santa Sede y Brasil*, en Aa.Vv. *Acuerdos y Concordatos*, cit., 96.

9. A. G. PADILLA, *Lecciones de la Constitución*, Buenos Aires, 1965, pág. 10.

toda su historia". Este ha sido "el acompañamiento de la Iglesia a la Argentina" desde su misma génesis histórica¹⁰.

Sobre el particular, agrego que el Acuerdo, liberando a la Iglesia de la injerencia del Estado, la reforma constitucional de 1994, y, más recientemente, la puesta en vigencia del Código Civil y Comercial, así como una sana "distancia" de la Iglesia respecto del poder civil a diferencia de las identificaciones que en el pasado redundaron en perjuicio para ella, caracterizan un sistema de laicidad positiva en la que el Estado valora el hecho religioso, en sus diversas manifestaciones.

El artículo I que sintetiza el cambio aporta, con precisión, la clave interpretativa: *El Estado Argentino reconoce y garantiza a la Iglesia Católica Apostólica Romana el libre y pleno ejercicio de su poder espiritual, el libre y público ejercicio de su culto, así como de su jurisdicción en el ámbito de su competencia para la realización de sus fines específicos.*

Por consiguiente, no hay más sujeción estatal para la Iglesia, tanto en lo que hace a la comunicación de Roma con la Iglesia en la Argentina como la del gobierno interno de ésta, lo que se reitera expresamente en el artículo IV.

El libre y pleno ejercicio de la jurisdicción eclesiástica fue expresamente utilizado para fundar dos sentencias. En una se discutía la procedencia del embargo sobre un bien inmueble destinado a sede de una diócesis y vivienda de integrantes del clero. Por mayoría de votos, la Corte Suprema de Justicia de la Nación interpretó el alcance del Artículo I: *tal reconocimiento de jurisdicción implica la más plena referencia al ordenamiento jurídico canónico para regir los bienes de la Iglesia destinados a la consecución de sus fines*, remitiendo al art. 2345 del Código Civil de entonces: "los templos y las cosas sagradas correspondientes a las respectivas iglesias o parroquias pueden ser enajenados en conformidad a las disposiciones de la Iglesia Católica respecto de ellos, y a las leyes que rigen el patronato nacional", aunque esto último ya no existía¹¹. El actual Código Civil y Comercial, en su artículo 147 establece que *las personas jurídicas públicas se rigen en cuanto a su reconocimiento, organización y fin de su existencia, por las leyes de su constitución*. En su estudio sobre el Derecho Eclesiástico y el nuevo Código, Juan Navarro Floria califica a este artículo 147 como de la mayor relevancia y destaca que la citada jurisprudencia mantiene plena vigencia. En efecto, con más amplitud que con el Código de Vélez, no se limita a los bienes sino que se extiende a la capacidad, organización y funcionamiento de la Iglesia. En cuanto a la inembargabilidad de bienes, se ha extendido

10. S. ALFONSO (h), *La tarea de acompañamiento de la Iglesia Católica a lo largo de la historia argentina: algunos hitos más destacados*. <http://www.calir.org.ar/verPdf.php?doc=/docs/ArticuloAlfonsoSANTIAGO.pdf>.

11. Cf. CSJN, *Fallos 313-1324, Lastra, Juan c/ Obispado de Venado Tuerto*. 22/10/1991.

por el Art. 744 del nuevo Código Civil y Comercial a “*los bienes afectados a cualquier religión reconocida por el Estado*”, lo que no cabe sino elogiar sin perjuicio de aspectos redaccionales analizados en el trabajo del Dr. Navarro Floria¹². El siguiente fallo, a poca distancia temporal, fue el de un sacerdote que esgrimió los derechos humanos al trabajo y a casarse y formar una familia para mantenerse en la parroquia, de la que había sido removido al contraer matrimonio civil. Cinco de los jueces coincidieron en la aplicabilidad del Acuerdo de 1966, y, en su voto concurrente, dos de ellos, Rodolfo Barra y Antonio Boggiano, se extendieron en lo que significaba el reclamo frente a la opción libre que hizo al ser ordenando sacerdote. La Corte afirmó, inequívocamente, que lo atinente al estado sacerdotal y las obligaciones que conlleva, son privativas de la jurisdicción de la Iglesia¹³.

Los artículos II y III se refieren al derecho de la Santa Sede de erigir o modificar los límites de circunscripciones eclesiásticas y el nombramiento de arzobispos y obispos residenciales, y preladados y coadjutores “con derecho de sucesión”, una especificación hoy innecesaria.

El procedimiento es el de la prenotificación oficiosa según la cual ha de mediar una comunicación confidencial al Gobierno tanto en el caso de la erección de circunscripciones como para las designaciones, donde se exige “el más estricto secreto”.

El Gobierno argentino tiene treinta días para contestar si existen “objeciones de carácter político general” en contra de la designación. Pasado ese tiempo, el silencio se interpreta como asentimiento. En la práctica, por lo que puede saberse, el Gobierno, a través de la Secretaría de Culto, suele dar con celeridad su conformidad. Es habitual que, adicionalmente, previo a la publicación de la noticia del nombramiento, la Secretaría de Estado se comunique con la embajada y le informa la fecha en que ello ocurrirá. El total secreto no permite determinar si alguna vez se formuló una observación y qué sucedió. Más bien, es posible que en instancias previas e informales, el Gobierno fuera consultado o hiciera llegar su parecer, pero también aquí, es imposible afirmar nada.

Tanto para el supuesto de que el Gobierno objete la creación de una circunscripción eclesiástica como para la elección de un candidato, por el artículo VI, las partes se comprometen a buscar formas apropiadas para llegar a un entendimiento.

12. J. G. NAVARRO FLORIA, *Derecho Eclesiástico* en el nuevo Código Civil y Comercial Argentino. Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado XXXII (2016) 501, y *La personería jurídica de iglesias, confesiones y comunidades religiosas*, en Revista de Derecho Privado y Comunitario, Nueva Serie, (Tomo 2, año 2015) Editorial Rubinzal y Culzoni.

13. Cf. CSJN, *Fallos 315:1294. Rybar c/ García, Rómulo*, y C. R. SANZ, CARLOS, *A Dios lo que es de Dios: dos consideraciones sobre un acertado fallo*, E.D. 148-817.

La tendencia actual de los acuerdos es suprimir la atribución del poder estatal de formular una objeción. No obstante, sin antecedentes traumáticos que hagan urgente un cambio, lo conveniente es no innovar, al menos, hasta una nueva actualización bilateral que incluya otros temas también. La alternativa podría ser, como ocurre con el Acuerdo con Perú de 1980, que el Estado sea puesto en conocimiento de las designaciones o cambios antes de su publicación, dado el reconocimiento del carácter de persona de Derecho Público de la Iglesia Católica¹⁴.

Los designados deben poseer ciudadanía argentina, saliendo de esta manera al cruce de un argumento muy común cuando se defendía el Patronato: el temor de que la Santa Sede pudiese nombrar a ciudadanos extranjeros al frente de las diócesis. La práctica es que el requisito se cumpla al momento de asumir el designado la función pastoral, y en caso de que por alguna razón no sea así, el decreto de reconocimiento se difiere hasta que se cumpla. En un mundo globalizado, y, en un país donde muchas personas no tienen la ciudadanía argentina, y no pueden ser obligados a adoptarla, esta exigencia, que no se impone a las demás confesiones, también podría dejarse sin efecto. En el Acuerdo de la Santa Sede y Brasil del 13 de noviembre de 2008, el único requisito es no haya circunscripciones eclesíásticas con sede en el extranjero¹⁵.

Sujeta la autorización, fundada en la desconfianza, para la radicación de órdenes religiosas a decisión del Congreso por el art. 67, inc. 20, de la Constitución de 1853-60, el Acuerdo determina que es al Episcopado a quien corresponderá llamarlas al país. Agrega el Acuerdo: “*A pedido del Ordinario del lugar, el Gobierno Argentino, siempre en armonía con las leyes pertinentes, facilitará al personal eclesíástico y religioso extranjero el permiso de residencia y carta de ciudadanía*”¹⁶. Consecuencia de esta cláusula es la ley 24.483 de Reconocimiento de personería jurídica civil a los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica de la Iglesia Católica sancionada en 1995. Reglamentada por decreto 491/95, cabe decir que la ley obtuvo el voto unánime de ambas Cámaras del Congreso. Es un directo y expreso resultado del Acuerdo. Según el art 1 de la ley “*A los Institutos de Vida Consagrada y Sociedades de Vida Apostólica que gocen de personalidad jurídica pública en la Iglesia Católica, admitidos por la autoridad eclesíástica competente conforme al artículo V del Acuerdo entre la*

14. Cf. J. J. RUDA SANTOLARIA, *El Acuerdo entre la Santa Sede y la República del Perú*, en AA.VV. *Acuerdos y concordatos*, cit. 205 y ss.

15. Cf. E. X. GOMES, EVALDO, op.cit.

16. Cf. R. DOCAMPO, *Derechos migratorios de los religiosos*, en AA.VV. *La libertad religiosa en el Derecho Argentino*, R. BOSCA, y J. G. NAVARRO FLORIA (comp.), KAS-CALIR, Buenos Aires 2007, pág. 433.

República Argentina y la Santa Sede aprobado por la Ley 17.032, les será reconocida la personalidad jurídica civil por su sola inscripción en un registro que se llevará en el Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto. El art. 2 de dicha ley garantiza que una vez voluntariamente inscriptos en el Registro allí creado, las órdenes y congregaciones gocen de la más completa autonomía en cuanto a su gobierno interno conforme al derecho canónico. Las relaciones entre los institutos o sociedades inscriptos y sus miembros se regirán por sus reglas propias y por el derecho canónico, y estarán sujetas a la jurisdicción eclesiástica.

Por último, aunque no se establece un procedimiento formal de solución de los conflictos a que pudiera dar lugar el Acuerdo, las partes se comprometen a resolver *amistosamente las eventuales diferencias que pudieran presentarse en la interpretación de sus cláusulas.*

Al cabo de medio siglo, es de justicia destacar:

1. El Acuerdo no fue cuestionado por ninguno de los gobiernos de variado signo que siguieron. La Convención de 1994, sin disidencias, y seguida de cerca por el Dr. Centeno, entonces Secretario de Culto, para que, pese a otros temas álgidos, no olvidara hacerlo, eliminó las normas muertas sobre el Patronato, y, en el art. 75 inc. 22, se dio a los concordatos jerarquía superior a las leyes, y tal es el carácter constitucional del Acuerdo.

2. Pedro J. Frías señalaba, en 1975, la tendencia, fruto de la colegialidad de los obispos “cum Petro et sub Petro” recuperada puede decirse por el Concilio Vaticano II, de una descentralización del poder de la Iglesia, desde la Santa Sede y los representantes pontificios, a favor de las Conferencias Episcopales y los obispos, sin perjuicio del derecho del Papa a abocarse a una intervención directa cuando lo juzgara conveniente. Se determinan, así, dos niveles de diálogo. Por una parte, el del Estado con la Santa Sede en lo que se refiere a su personalidad jurídica internacional, en los casos en que el Papa lo pidiese, o por asuntos de interés común de significativa importancia. Por otra parte, el nivel local, en el cual la Conferencia Episcopal y los obispos de cada diócesis son los interlocutores naturales con el Estado para el diálogo “más necesario e importante que en el pasado”, que será de *carácter administrativo, pocas veces jurídico, casi siempre, y en sentido general, político: valores morales, desarrollo, prioridades sociales, estructuras...*¹⁷.

Atenerse a este programa, no es ni ha sido siempre fácil, empezando con que, en los años siguientes, la tendencia fue a centralizar las decisiones desde

17. Cf. P. J. FRÍAS, *El Acuerdo entre la Santa Sede y la República Argentina*, Córdoba 1975, pág. 26.

Roma. Pero, además, Angel Centeno, en sus palabras de hace 20 años, alertaba contra interferencias u operaciones políticas desde el poder, perniciosas, decía citando a un obispo, *“aunque parecieran movidas por deseos de favorecer posiciones de sectores de la comunidad religiosa”*¹⁸. La mejor forma de evitarlo es que la relación sea institucional, el Estado a través de la Secretaría de Culto en la relación directa con la Conferencia Episcopal y los obispos, así como la embajada argentina ante la Santa Sede y la Nunciatura en sus respectivas competencias diplomáticas. Considero que la visión de Frías, inspirada como decimos en el Concilio, mantiene toda su validez para la relación de autonomía y cooperación marcados por la mutua cordialidad, principios rectores del Acuerdo y de la relación Iglesia-Estado.

3. También fruto del Concilio es que, con el correr de los años, el esfuerzo de muchos y alguna incompreensión, el Estado y la Iglesia Católica han reconocido el carácter pluralista de la sociedad y del hecho religioso. Merece citarse esta parte del discurso que el Dr. Zavala Ortiz preparó para el 29 de junio de 1966: *“Es esta una magnífica oportunidad para decir con toda franqueza que el gobierno está sumamente agradecido a todos los cultos profesados en el país, los que en paz y respetuosa armonía dentro de la democracia han contribuido y contribuyen a la afirmación espiritual de la familia argentina. A ellos les reitera que sus 893 templos e iglesias, sus 3.592 filiales y su 1 millón 100.000 adherentes que de acuerdo a las cofras oficiales de 1965 existían en el país, seguirán contando con el respeto y la libertad que les vienes directamente de nuestra Constitución”*. El diálogo ecuménico e interreligioso, la cooperación de los credos entre sí, encuentran apoyo en el Estado que valoriza y alienta. Señalo, en especial, los proyectos de leyes que jerarquicen y aseguren la libertad religiosa de las personas y comunidades de fe, en lo que la Secretaría de Culto se ha empeñado, a lo largo de veinte años, según las particularidades de cada gestión, comenzando cuando era su titular el Dr. Centeno, hasta la presente del Dr. Estrada¹⁹.

La libertad de culto, o mejor, con el concepto más amplio de los tratados internacionales y del mismo Concilio, la libertad religiosa, es un bien de todos y por todos debe ser defendida como ocurre, por citar un solo aspecto, con la objeción de conciencia, esgrimida hoy por personas independientemente de una determinada filiación religiosa o de convicción. La cooperación hoy no es aislada ni exclusiva, más aún, los proyectos a que hice referencia, siguiendo en sustancia el modelo español, han contemplado convenios específicos entre el Estado y las

18. A. M. CENTENO, *Palabras del Secretario de Culto de la Nación* en Acto Académico a los 30 años del Acuerdo, en AADC III (1996) 369.

19. Me remito a www.CALIR.org.ar para amplia bibliografía sobre los proyectos de ley y el anteproyecto elaborado por esta institución.

confesiones no católicas. En todo el país, iglesias y confesiones religiosas se expresan de común acuerdo en la defensa de la vida y dignidad de la persona y de la familia, alertan sobre el riesgo de un secularismo que menosprecia la dimensión trascendente del ser humano, sale a colaborar con el estado y organizaciones sociales en la lucha contra el narcotráfico, la trata de personas, la pobreza extrema, la corrupción en sus diversas formas, en definitiva, en todo lo que impide en la expresión cara al Papa Francisco “la cultura del encuentro”²⁰.

Nos resta augurar que el Acuerdo que conmemoramos sea seguido por otros concordatos, así, en plural como expresa el art. 75 inc. 22 de la Constitución. En su primer discurso al Cuerpo Diplomático, el Papa Francisco decía: “*Uno de los títulos del Obispo de Roma es «Pontífice», es decir, el que construye puentes, con Dios y entre los hombres. Quisiera precisamente que el diálogo entre nosotros ayude a construir puentes entre todos los hombres, de modo que cada uno pueda encontrar en el otro no un enemigo, no un contendiente, sino un hermano para acogerlo y abrazarlo*”²¹. Con la base de la autonomía y cooperación, pongamos también lo de cada uno, estado, iglesias y confesiones, sociedad, en construir puentes sólidos y seguros para todos, del que este Acuerdo de 1966 es un valioso ejemplo, como fue el de los hombres que lo lograron con dedicación ejemplar, sentido de Estado y compromiso cristiano y político, entendido esto como una de la más altas formas de la caridad.

DISCURSO DEL SEÑOR NUNCIO APOSTÓLICO EMIL TSCHERRIG

Es para mí un inmenso gusto saludarlos en nombre del Papa Francisco y agradecer a la Secretaria de Culto del Ministerio de Relaciones Exteriores y Culto y al Instituto de Derecho Eclesiástico de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Católica Argentina por organizar este encuentro en el cual con-

20. Cf. J. G. NAVARRO FLORIA, N. PADILLA, O. LO PRETE, *Derecho y Religión – Derecho Eclesiástico Argentino*, Buenos Aires 2014; O. LO PRETE, *La libertad religiosa, condición para el diálogo entre las religiones*. <http://www.calir.org.ar/verPdf.php?doc=/docs/2014.ISER.LaLRcondicionparaeldialogo.LoPrete.pdf>; N. PADILLA, *Leyes en materia de religión en el s. XXI. Desafíos y dificultades en la Argentina*, ponencia en el Congreso Internacional, CALIR, 2014, <http://www.calir.org.ar/verPdf.php?doc=/congreso2014/Ponencias/PADILLA.Leyesenmateriadereligion.Argentina.pdf>; R. BOSCA, *La religión en la sociedad pluralista*, 2003. <http://www.calir.org.ar/pubrel3.htm>; J. H. GENTILE, *Libertad religiosa en la Argentina*, Congreso Internacional CALIR, 2008. <http://www.calir.org.ar/congreso/documentos/GENTILE.pdf>

21. Cf. FRANCISCO, *Audiencia al Cuerpo Diplomático acreditado ante la Santa Sede, Discurso 22/03/2013*.

memoramos el quincuagésimo aniversario del Acuerdo entre la Santa Sede y la República Argentina, firmado el 10 de octubre de 1966.

Como sabemos, los Convenios y Acuerdos de los diferentes estados con la Santa Sede han ido recibiendo múltiples denominaciones: en tiempos pasados fueron llamados Concordias, Paces, *Capitula Concordata*; en la actualidad se prefiere hablar de acuerdos, convenios Iglesia-Estado o Concordatos.

El propósito general de estos acuerdos es siempre aquello de configurar, estructurar y regular el régimen jurídico de la Iglesia y de los católicos en un determinado estado. Se trata de tratados internacionales que sirven para resolver o prevenir conflictos, para establecer un sistema de colaboración y ayuda mutua, para definir un estatuto jurídico de la Iglesia Católica dentro del Estado y también para dar certeza y estabilidad – una característica propia del Derecho – a las relaciones entre la comunidad política y la comunidad religiosa. Estos acuerdos son el resultado de un diálogo cualificado que culmina en el reconocimiento de ambas potestades como medio para desarrollar la cooperación pacífica, reafirmar la libertad religiosa y la dignidad de la persona humana y promover la sana laicidad que se distingue de un anacrónico laicismo que postula la separación entre Estado e Iglesia.

Por los que se refiere a la Argentina, tres son los acuerdos que la República de Argentina, a partir de su independencia, ha firmado y sigue manteniendo con la Santa Sede.

El primer acuerdo lleva fecha de 28 de junio de 1957 y trata la jurisdicción castrense y asistencia religiosa a las Fuerzas Armadas.

El segundo acuerdo es más general es aquel del 10 de octubre 1966 y que conmemoramos hoy, e que puso fin a un *modus vivendi* que funcionó durante un siglo según una praxis regalista heredada del Patronato.

El tercer acuerdo actualiza el Acuerdo Castrense de 28 junio de 1957 y ha sido firmado el 21 de abril de 1992.

Según el sistema del Patronato eclesiástico, los gobiernos provinciales intervinieron en la provisión de curatos, y el gobierno nacional presentaba a los obispos residenciales. Otras normas constitucionales establecían el pase para los decretos de los concilios, las bulas y rescriptos del Sumo Pontífice, y reservaban al Congreso la admisión de nuevas órdenes religiosas.

Con motivo de la negociación del mencionado acuerdo castrense, la Santa Sede ofreció a la Argentina el sistema de la prenotificación oficiosa en lugar de la presentación para el nombramiento de los obispos. Pero al gobierno no aceptó la propuesta, si bien los tiempos estaban cambiando. Con la celebración del Concilio Vaticano II se logró la renuncia del patronato en Argentina y la Iglesia católica consiguió su plena autonomía en la elección de todos sus ministros sa-

grados. El mismo Concilio pedía que “para defender como conviene la libertad de la Iglesia y para promover mejor y más expeditamente el bien de los fieles... no se concede más a las autoridades civiles ni derechos ni privilegios de elección, nombramiento, presentación o designación para el ministerio episcopal” (*Christus Dominus*, 20).

Por consiguiente, el gobierno argentino estimó procedente acordar una modificación de sistema de patronato del artículo 86 de la constitución. Con ocasión del viaje apostólico del Papa Pablo VI a las Naciones Unidas de New York (4 de octubre de 1965), el Presidente de la República Illia envió una carta fechada 24 de septiembre por medio de su Ministro de Relaciones Exteriores y Culto, en la cual manifestaba el propósito de garantizar de su parte la libertad que le corresponde a la Iglesia católica. El Santo Padre respondió con fecha de 28 de octubre del mismo año, que “La Santa Sede está animada de la mejor intención a este propósito”. El 6 junio de 1966, el Ministro Zavala Ortíz comunica al Cardenal Antonio Caggiano, la copia fiel del texto final del acuerdo iniciado. El Presidente Illia autorizó al Ministro Ortíz para que proceda a la firma del acuerdo el 27 mayo de 1965. Pero la firma del acuerdo, fijada para el 30 de junio de 1966, fue impedida por el derrocamiento militar del Presidente Illia, y tuvo que realizarse el 10 de octubre de 1966.

El acuerdo es breve: consta de sólo siete artículos, pero soluciona el problema fundamental: el nombramiento de obispos. El art. III reconoce al respeto que el nombramiento de los arzobispos y obispos es de competencia de la Santa Sede”.

Quisiera concluir con una palabra del Santo Padre Francisco que capta bien el sentido de este acto conmemorativo: “Hacemos memoria del camino andado para abrir espacios al futuro. Como nos enseña nuestra fe: de la memoria de la plenitud se hace posible vislumbrar los nuevos caminos... La memoria conlleva siempre la dimensión de la promesa que la proyecta hacia el futuro. Cuando, en el presente, hacemos memoria, entonces afirmamos lo real de nuestra pertenencia a un pueblo que camina y – a la vez – la proyección hacia delante de ese camino” (*La Nación por construir*, pág. 28).

Que este benemérito encuentro sea el inicio un nuevo proceso de diálogo que nos abra el camino hacia el futuro para poder servir siempre mejor al pueblo de Dios y a al bien común de este querida Nación. Muchas gracias.

RECENSIONES

ALONSO PÉREZ, José Ignacio, *Studio giuridico-canonico della convivenza non matrimoniale unioni civil, convivenze registrate, unioni di fatto, Roma 2014, 431 págs, ISBN 978-88-548-4667-8.*

El autor es doctor en Derecho y en Derecho Canónico, Director científico del Laboratorio Europeo sobre el matrimonio e uniones civiles registradas (LEMUR), y abogado ante los tribunales eclesiásticos y ante la Congregación para las Causas de los Santos.

La obra, tal como lo anuncia su título, es un estudio sobre las formas de convivencia extra matrimoniales reconocidas por el ordenamiento estatal y su relevancia en el Derecho Canónico.

Previo al análisis de la misma resulta importante poner de resalto que el autor hace exclusiva referencia a ordenamientos estatales europeos y que si bien menciona las uniones homosexuales, estas no forman parte del estudio realizado en la obra de referencia.

El libro está dividido en cinco capítulos, en el primero de ellos se refiere a la secularización del matrimonio, al interés de la Iglesia por recuperar el *negozio matrimoniale* y la crisis de matrimonio canónico en Europa.

En el segundo, a mi entender, el autor se propone dotar al lector de las herramientas necesarias para poder comprender la posición del Derecho Canónico frente a estas convivencias extra-matrimoniales. Así realiza un recorrido por el matrimonio en el Derecho Romano, luego examina los elementos constitutivos del mismo en el ordenamiento eclesiástico para finalizar con un elenco de formas de convivencia no matrimonial en dicho cuerpo legal.

El tercer capítulo, Alonso Pérez, lo dedica a efectuar un exhaustivo análisis sobre la normativa estatal (Europea) con referencia al tema que lo ocupa.

En el cuarto el autor se refiere al tratamiento que el Derecho Canónico hace respecto al tema motivo de su estudio, indagando sobre las distintas posibilidades que pueden ocurrir, marcando cuales de ellas pueden obtener una convalidación matrimonial.

Así hace referencia a la disciplina de la Iglesia católica en matrimonios donde ambos cónyuges son católicos, en matrimonios donde solo una parte es

católica, en aquellos donde ambas partes son bautizados no católicos y por último la disciplina de los matrimonios de los no bautizados.

Una vez efectuado ello, el escritor, aborda las diferentes situaciones extra-matrimoniales y las analiza a la luz del Derecho Canónico.

En el último capítulo, se refiere a las conductas antijurídicas pasibles de sanción penal derivadas de la convivencia no matrimonial y analiza la posibilidad de recibir los sacramentos y exequias de quien se encuentra en esta situación

Para coronar el recorrido, el autor ofrece la exhaustiva bibliografía utilizada.

Si bien resulta interesante el presente trabajo en cuanto tiende puentes entre la legislación estatal y la canónica, toda vez que solo trata los ordenamientos europeos, para los lectores de estas latitudes dicho análisis pierde parte de su valor.

María Cecilia RODRÍGUEZ PALMA

ARROBA CONDE, Manuel Jesús, *Risultato della prova e tecnica motivazionale nelle cause matrimoniali (casi pratici di prima istanza)*, Lateran University Press (Quaderni di Apollinaris), Città del Vaticano 2013, 495 págs., ISBN 978-88-465-0875-1.

Pocas semanas atrás llegó a la Biblioteca de nuestra facultad de Derecho Canónico este volumen que tiene por autor al Prof. Manuel J. Arroba Conde. Constituyó, sin duda, una agradable sorpresa por varios motivos. De ellos, el que aquí nos ocupa se refiere a la originalidad de la presentación de numerosas sentencias dictadas en primera instancia, al cabo de procesos de nulidad matrimonial en los que el autor fue juez ponente. Se trata de sentencias dictadas por el Tribunal del Vicariato de Roma, antes de la sanción y puesta en vigencia del m. p. *Mitis Iudex* y que, por lo tanto, no eran sentencias ejecutivas. Sin embargo, a la luz de los acontecimientos posteriores adquieren más relevancia.

Es verdad que las sentencias de tribunales inferiores no constituyen propiamente jurisprudencia, porque la única jurisprudencia que debe ser seguida es la de los tribunales de la Santa Sede y, en particular la de la Rota Romana, como es bien sabido. Pero el A. no se propone abordar el estudio de cuestiones jurisprudenciales. Su objetivo es mucho más concreto y práctico: el de prestar un servicio a los jueces en su delicada tarea de evaluar los elementos de prueba reunidos en los procesos de nulidad matrimonial.

No existen en el derecho procesal matrimonial pruebas tasadas. Todas ellas han de ser valoradas según los principios del libre convencimiento del juez y las reglas de la sana crítica. En el proceso canónico se admiten todos los medios de prueba, pero cada uno de ellos y su conjunto han de recibir una justa apreciación. El resultado de ese detenido examen razonado de la prueba reunida lleva al juez a obtener sea la certeza moral que le haga posible afirmar que consta procesalmente la invalidez del matrimonio, sea a constatar que la prueba reunida no es suficiente como para abatir la presunción de validez del consentimiento matrimonial emitido.

Ahora bien, vale la pena recordar que la regla de la sana crítica y libre apreciación está muy lejos de identificarse con la mera convicción subjetiva del Juez. Al contrario, dicha regla apunta a esa feliz combinación de lógica, de prudencia y

de experiencia que permitirá al juez dictar una sentencia correctamente motivada. Es decir una sentencia que sea fruto del encadenamiento razonado de premisas que tenga como fruto aquella certeza que se denomina *moral*.

Sin embargo, como es bien sabido, la certeza moral está también muy lejos de limitarse a ser un convencimiento subjetivo. Esa denominación corresponde a lo que definió el papa Pío XII en su célebre *Discurso* al Tribunal de la Rota del 1 de octubre de 1942, y que fuera ratificado con posterioridad como criterio válido para dictar una sentencia justa por el Magisterio de los Pontífices sucesivos: san Juan Pablo II en su *Discurso* a la Rota del 4 de febrero de 1980 y el Papa Francisco en el m.p. *Mitis Iudex, Criterios fundamentales I, y Reglas de procedimiento* art. 12.

El art. 12 de las Reglas de Procedimiento del *Motu Proprio* dice textualmente: “Para la certeza moral necesaria conforme a derecho no basta el peso prevalente de las pruebas y de los indicios, sino que se requiere también que se excluya cualquier prudente duda positiva de error, tanto en cuanto al derecho como en cuanto a los hechos, aunque no quede eliminada la mera posibilidad de lo contrario”.

En este texto hay dos afirmaciones clave:

La reiteración del concepto de Pío XII y de san Juan Pablo II acerca de la necesidad de que quede excluida cualquier *prudente duda positiva de error, tanto en cuanto al derecho como en cuanto a los hechos*. Aunque no quede eliminada la mera *posibilidad* de lo contrario, no debe subsistir ninguna duda *razonable* acerca de justicia de la sentencia.

Para alcanzar esa certeza moral *no basta el peso prevalente* de las pruebas y de los indicios. Vale la pena precisar algún detalle acerca de esta afirmación. El canon 1608 del Código de 1983 no había definido a la certeza moral con una formulación expresa. Sí lo había hecho, después, el art. 247 § 2 de la Instrucción *Dignitas Connubii* en 2005. Esta Instrucción había establecido también que una certeza *prevalente* de las pruebas es insuficiente para declarar la nulidad del matrimonio.

El de certeza *prevalente* era un concepto que había sustituido al de certeza *moral* en el n° 21 de las *Normas* especiales aprobadas para los Estados Unidos en 1970. Dichas Normas estuvieron vigentes hasta 1983, con la consecuencia de haber introducido una escandalosa laxitud en los procesos matrimoniales de ese país.

En su *Discurso* a la Rota de 1980, san Juan Pablo II había sido muy crítico con relación a ese concepto, pero el primer documento que prohibió su empleo procesal fue la Instrucción *Dignitas Connubii*. Ahora el Papa Francisco reiteró textualmente la misma prohibición en el art. 12 de las Reglas de Procedimiento del m.p. *Mitis Iudex*.

La certeza moral acerca de la verdad se obtiene de la prudente aplicación al examen de las pruebas de los principios del pensamiento que tienen valor universal: sobre todo los de causalidad y de no contradicción. Las pruebas son, por tanto, el camino para llegar a la certeza moral práctica sobre la verdad objetiva debatida en el proceso. La instrucción es la fase procesal destinada a recoger los elementos de prueba, de lo que podemos inferir, en consecuencia, que una buena instrucción, una instrucción inteligente y rigurosa, es decisiva a la hora de que una sentencia sea conforme a la verdad acerca de la cuestión concreta que está planteada.

Una vez concluida la instrucción, el juez no puede abstenerse de dictar sentencia. Concluirá que *consta* la nulidad o bien que *no consta* la nulidad. Pero su conclusión no habrá de ser la expresión de su íntimo convencimiento a la luz del conjunto de lo que ha conocido. Mucho menos habrá de ser la iluminada propuesta de una intuición previa. Por el contrario, la sentencia no puede ser sino el resultado de una actividad lógica que lo conduzca *deductivamente* desde un razonado examen de cada uno –y del conjunto– de los elementos de prueba a la conclusión que tendrá expresión en su sentencia.

Sobre la base del objetivo propuesto, el A. reunió treinta y ocho sentencias, tanto afirmativas como negativas de la nulidad argüida. Pero quizá la originalidad mayor de la obra estriba en la estructura del volumen. En efecto, el primer criterio de clasificación lo dan las causales de nulidad aducidas en los procesos, en total catorce.

En los diez primeros capítulos, desfilan así las diversas exclusiones: del *bonum coniugum*, del *bonum fidei*, del *bonum prolis* y del *bonum sacramenti*, de la dignidad sacramental, y del matrimonio mismo. También aborda los casos de exclusiones implícitas.

A continuación, expone los supuestos de incapacidad consensual en virtud de grave defecto de discreción de juicio, y por no poder asumir las obligaciones esenciales del matrimonio. Los capítulos 11 a 14 se refieren a la impotencia, al miedo grave, al error en cualidad determinante, al error dolosamente causado y a la condición. La obra concluye con un último capítulo dedicado a cuatro otros casos de ignorancia, de nulidad de una *sanatio in radice*, de presunta invalidez de la dispensa del impedimento de disparidad de culto que fuera acordada, y de aducido error de derecho sobre la dignidad sacramental del matrimonio.

Con excepción del último capítulo, dentro de cada uno de esos apartados, se examinan dos sentencias, una afirmativa y otra negativa (en algunos casos una tercera sentencia, que presenta particularidades dignas de una especial atención).

Con respecto a cada uno de las causales de nulidad, el Prof. Arroba Conde analiza los elementos sustanciales y procesales que permiten cerciorarse del hecho generador de la pretendida nulidad del consentimiento matrimonial. Muestra,

a la vez, el razonamiento seguido, tanto para efectuar la valoración de los elementos de prueba reunidos, cuanto para fundamentar en Derecho la sentencia.

De todas maneras, el A. señala que los fundamentos *in iure* fueron consignados con relación a una sola de las sentencias de cada capítulo, ya que el objetivo específico estuvo orientado, sobre todo, a exponer la metodología redaccional que corresponde al examen de los hechos (*in facto*).

Al final de cada capítulo de la obra, esto es con respecto a cada causal de nulidad, aparecen mencionadas sentencias rotales correspondientes a la cuestión, y referencias bibliográficas que permiten acudir a estudios de jurisprudencia que llevan la firma de reconocidos canonistas.

La obra se cierra con un elenco de los resultados que tuvo cada una de las pruebas en los casos presentados. Este índice, organizado alfabéticamente, permite verificar en las diferentes causas sometidas al Tribunal cómo fueron valoradas las declaraciones de las partes, los documentos privados, los testimonios, los dictámenes periciales y las presunciones judiciales. Un número de referencia remite a la sentencia que corresponde.

En suma, una obra de indudable utilidad que, sin duda, habrá de estar presente sobre el escritorio de trabajo de todo operador judicial y que deberá ser libro de cabecera de muchos de los jueces en los nuevos Tribunales diocesanos que están siendo erigidos a raíz del m.p. *Mitis Iudex*. Es de esperar que otras obras de tenor semejante sean publicadas en el futuro, recogiendo la rica experiencia de reunida por aquellos jueces de tribunales eclesiásticos que llevan décadas de fecundo servicio a los fieles que desean, con todo derecho, conocer la verdad de una situación matrimonial que estiman dudosa.

ASOCIACIÓN CHILENA DE DERECHO CANÓNICO. *Anuario Canónico I (2015) y II (2016)*. Santiago de Chile. ISBN 978-956-9698-00-2 (2015). 978-956-9698-01-9 (2015).

Con ocasión de sus 30 años de vida, celebrados en el 2015, la Asociación Chilena de Derecho Canónico, ha emprendido la publicación de un Anuario, cuyos dos primeros volúmenes, correspondientes a los años 2015 y 2016, han llegado a la biblioteca de nuestra facultad.

Ambas publicaciones reflejan la actividad del Tribunal Interdiocesano del Arzobispado de Santiago y la preocupación de los operadores del derecho por compartir en su labor cotidiana “el verdadero rostro del Padre que es Verdad y Misericordia”. En palabras del cardenal Ricardo Ezzati Andrello: “dar acompañamiento a los hermanos marcados por el dolor para que encuentren justicia y paz para ser fieles a Jesucristo y a su mensaje de vida”.

El primer volumen, trae las ponencias brindadas por juristas locales y extranjeros durante las Jornadas de estudio realizadas en 2015, referidas a diversos aspectos del derecho procesal matrimonial canónico.

Al revisarlas se vislumbra la complejidad de la tarea, expresada en las palabras del presidente del tribunal interdiocesano que reconoce cómo las personas que llegan al tribunal de la iglesia para solicitar que se investigue si su matrimonio fue nulo o no, lo hacen con mucho sufrimiento ya que “comprometieron su vida con otra persona para siempre y ahora ven que aquello que era para darle una felicidad permanente se le desmoronó como castillo de arena; es en este contexto de dolor, de frustración, de confusión y de falta de luz en el que se desarrolla el proceso de nulidad matrimonial en nuestros tribunales”; y que invitan a que el paso de la persona por el tribunal quiere debe ser redentor, es decir, lograr que a través del itinerario que la persona recorre en el tribunal, con la acogida, la contención la ayuda, etc., y finalmente con la sentencia definitiva, la persona pueda comprender qué es lo que realmente ocurrió ya que se llega con una visión de la contienda matrimonial muy parcial y es necesario que el proceso y la sentencia, puedan dar a la persona aquella luz que le ayude a conocer la verdad de los hechos, y esto le proporcione una reconciliación consigo misma, con su historia y con Dios.

El segundo volumen de 2016, presenta el *Motu Proprio Mitis Iudex* del Papa Francisco, y su reforma de los procesos matrimoniales. Contiene a su vez otros artículos sobre los desafíos de estas novedades, así como del procedimiento del contencioso administrativo en la Ley propia de la Signatura Apostólica, sobre el buen uso de formularios en las curias diocesanas y de la correcta praxis administrativa en las cancillerías

La lectura de este Anuario, fruto de un encuentro de estudio, contribuye a responder a los desafíos que nos presenta el Santo Padre de que el servicio de la justicia en la Iglesia salga al encuentro de las personas que lo necesitan.

Gustavo ALVAREZ

BAÑALES LEOZ, Jesús María, *La lengua latina del código de derecho canónico*, Navarra 2015, 235 págs. ISBN 978-84-313-3097-2.

El título mismo de este texto no supone exceso semántico, pues anticipa puntillosamente los contenidos exactos, y más aún la razón de su ordenación en un sistema textual metodológicamente preciso.

Su prologuista, Jorge Otaduy, estipula, con criterios de conocedor, las razones de la enseñanza del latín, así como su inclusión gradual en la formación del Licenciado en Derecho Canónico, al recordar las precisiones que la Congregación para la Educación Católica estableció en el año 2002. Estas modificaciones justificaron la tarea, como profesor de Latín Canónico, del autor de este libro, y su experiencia como garantía de su calidad propedéutica.

Indudablemente, esta obra se inscribe como hito en un itinerario de estudio e investigación, aún más vasto y no completado en el área hispánica, que trace un panorama exhaustivo del Latín Eclesiástico Hispánico, desde sus orígenes en la Antigüedad Tardía hasta la actualidad, haciendo especial hincapié en sus variantes, sintácticas, morfológicas y semánticas frente al Latín Romano Clásico y Tardío, y que incluya exhaustivamente, entre los perfiles lingüísticos de este latín eclesiástico, a una de sus modalidades más significativas: el Latín Jurídico Canónico. Nos entusiasma la aportación de esta obra en esa dirección, pues se propone una de las tareas más difíciles de cumplir, y numerosas veces la más olvidada, enseñar a enseñar: nos acerca una metodología, originada en su propia experiencia docente, construida sobre la base de incardinar la nomenclatura gramatical de la *Sintaxis Latina* de Valentí Fiol, experto gramático del Latín Clásico, en la problemática textual de todos los cánones del Código, para configurar la ejemplificación y, nos permitimos señalar, para evidenciar las enormes diferencias y singularidades, fundamentalmente sintácticas y semánticas, del latín canónico, que mediante este camino de estructura comparativa se hacen notorias.

Este ordenamiento metodológico de la materia lingüística para facilitar su aprendizaje se inscribe en una larga trayectoria de ejemplos de notoria repercusión, desde Quintiliano en sus *Instituciones Oratorias* a Erasmo de Rotterdam en sus *Diálogos* y *Apólogos*, sin olvidar los ejemplos frustrados o sumamente acotados que Henri Marrou describe en su tesis doctoral *San Agustín y el fin de la*

cultura antigua, o Ernst Curtius explica en *Literatura europea y Edad Media latina*, magnífico compendio del reinicio de un orden cultural y lingüístico a la vez.

Es decir, el objetivo de la obra tiene magníficos ejemplos para justificar su ideación y para soportar una eficaz y feliz proyección.

Ciertamente, el encuadre metodológico hoy sería susceptible de crítica desde las novísimas teorías del lenguaje, desde la Semiología a la Neo-Retórica, pero creemos que el silenciamiento de las pautas de todas estas escuelas lingüísticas está justificado por la función estrictamente pedagógica, para el estudiante, y de fácil manejo, para el conocedor del Código, que buscan en la obra una tarea de ordenamiento y de explicación rápida de variantes puntuales.

Desde este horizonte de expectativas nos congratulamos con su edición y agradecemos esta eficacia, al estilo de Santa Teresa de Ávila, que se arremangaba para estar en las cocinas entre sus pucheros. Aquí también el magnífico puchero del ordenamiento de la lengua por funciones en la oración y su combinación con los usos especiales de los casos, siempre con su pertinente ejemplificación, permite la fusión de los aspectos sintáctico y semántico, facilitando el entendimiento de cuestiones puntuales en cada texto: el acusativo adverbial, las construcciones especiales en dativo, el genitivo circunstancial, la ampliación de funciones del subjuntivo, las variantes de la subordinación sustantiva, adjetiva y adverbial y, muy especialmente, la nomenclatura de fuentes textuales aportada, además del útil apéndice con la interrelación de los cánones ejemplificados .

Aquí también, el hacedor se “ha arremangado”, con la eficacia y la modestia de su experiencia, para silenciar la erudición en beneficio de la agilidad de la síntesis y de la rapidez de la búsqueda, realzado por una edición que en presentación visual y en calidad tipográfica es digna muestra del sello editorial detentado. Canonistas y alumnos agradecidos.

BAÑARES Juan Ignacio –BOSCH CARRERA Jordi (Editores), *La formación de la voluntad: anomalías, patologías y normalidad*, (Actas del X Simposio Internacional del Instituto Martín de Azpilcueta – Pamplona noviembre de 2012), Pamplona 2014, 342 págs., ISBN 978-84-313-2973-0.

Los editores de este volumen –ambos Profesores de Derecho matrimonial en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra– han puesto felizmente a nuestro alcance el contenido de los aportes efectuados por los participantes en el X Simposio Internacional del Instituto Martín de Azpilcueta. La presencia de investigadores provenientes de variadas disciplinas académicas le proporciona una especial riqueza. Por otra parte la experiencia derivada asimismo de la diversidad de sus ámbitos de actuación profesional permite al lector confrontar perspectivas acerca de la formación del consentimiento matrimonial que, lejos de ser contrarias, se complementan.

Las quince exposiciones del Simposio están reunidas en cuatro apartados bajo los títulos siguientes: La normalidad posible, El proceso de noviazgo, Conflictividad y vida matrimonial y Sobre los procesos de nulidad del canon 1095. Cada una de las intervenciones está acompañada de bibliografía actualizada sobre cada uno de los argumentos expuestos.

La ponencia introductoria tiene como autora a María Blanco, y ofrece una clara antropología del matrimonio, cuyos matices hacen vivamente presente el Magisterio de san Juan Pablo II y las tesis canónicas de profesores como J. Hervada y P. J. Viladrich. La Prof. M. Blanco es una conocida académica de la Facultad de Derecho de la Universidad de Navarra.

Por su parte, el Prof. H. Franceschi, Ordinario de la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad de la Santa Cruz, aborda el espinoso tema de la capacidad consensual y su tratamiento normativo en el canon 1095, a la vez que alude a las cuestiones que siguen siendo hoy día discutidas con relación a su texto. Concluye con algunas propuestas tendientes –en su opinión– a mejorar la redacción de la norma, como la hacer explícita la necesidad de que la causa de la incapacidad del 1095, 3º sea una *anomalía*, como precisa el art. 209 de *Dignitas Connubii*. También sugiere que se especifique en el canon 1680 que la necesidad de un examen pericial se presenta en la ocurrencia de cualquier causa

psíquica que pueda ser referida al canon 1095, aunque no se trate estrictamente de una enfermedad mental. Esto último, –señala– también ha sido precisado por *Dignitas Connubii* en su art 209 §1. Una última sugerencia que avanza es la de la eventualidad de alcanzar una redacción de la norma que exprese con mayor claridad la estrecha relación existente entre la discreción de juicio y la capacidad derivada de la posibilidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio.

La especialidad del Prof. Antonio Marín es la Psicología clínica. Su desempeño como Perito del Tribunal de la Rota de la Nunciatura en Madrid lo habilita ciertamente para hacer una breve aunque muy clara exposición sobre las anomalías y patologías que pueden lesionar la posibilidad de asumir los compromisos matrimoniales con las consiguientes obligaciones. Es de agradecer el añadido de un glosario y de las pautas para detectar el tiempo de la aparición de la anomalía presuntamente incapacitante.

El segundo de los apartados del volumen, referido al proceso del noviazgo, incluye cinco ponencias: “Detección de anomalías graves: posibilidades y límites” (Pedro A. Moreno, Juez del Tribunal de la Rota de la Nunciatura en Madrid); “Indicios serios de anomalías y posibles actuaciones” (Julián Ros, Vicario Judicial de Albacete); “Detección de anomalías graves en la preparación al matrimonio” (Adrián Cano, del Departamento de Psicología médica de la Universidad de Navarra); “El discurso de Benedicto XVI a la Rota Romana en 2011” (Juan Ignacio Bañares, Profesor Ordinario de la Facultad de derecho Canónico de la Universidad de Navarra y uno de los editores del volumen); y, finalmente, “Relación afectiva y apego en el noviazgo”, un ensayo de tres investigadores de la Universidad de Navarra: Jokin de Irala, del Departamento de medicina preventiva; Alfonso Osorio, del Instituto Cultura y Sociedad; y Carlos Beltramo, del Departamento de Educación.

El denominador común de estas cinco ponencias es el intento de prestar auxilio a una formación válida del consentimiento. Se puede decir que el *corazón* del apartado es el pormenorizado examen analítico y sistemático que el Prof. Bañares hace del Discurso de Benedicto XVI a la Rota en 2011. El conjunto de estas presentaciones puede ser de significativa ayuda a la hora de estructurar un programa pastoral prematrimonial si es puesto al alcance de los responsables diocesanos de esas tareas.

Las tres ponencias reunidas en el tercer apartado están referidas a los conflictos de la convivencia. La primera tiene como autor a Carlos Morán, Decano del Tribunal de la Rota de la Nunciatura en Madrid. Se trata de un apreciable aporte acerca de la valoración de la prueba de las anomalías graves en los procesos de nulidad matrimonial que resultará muy útil, por cierto, para todo aquél que se desempeñe como operador de tribunales eclesiásticos.

Las dos ponencias restantes abordan perspectivas de otro tipo. Clara de Cendra, Perito Psicóloga del mismo Tribunal de la Rota de Madrid expone sobre “Detección y tratamiento de las anomalías frecuentes” y Javier Escrivá, Director del Instituto de Ciencias para la Familia de la Universidad de Navarra, lo hace sobre las tareas de “Mediación y restauración de la vida familiar”.

Finalmente, el cuarto apartado incluye cuatro ponencias, todas ellas vinculadas directamente a los procesos matrimoniales que tienen como objeto determinar si consta o no la nulidad del consentimiento por las causales del canon 1095.

Laura Armentia se desempeña como Defensora del Vínculo, también ella, en el Tribunal de la Rota de la Nunciatura en Madrid, y su intervención se titula “El Defensor del vínculo en las causas del canon 1095”. La Autora toma como base el Discurso de san Juan Pablo II a la Rota Romana en 1988 y la norma del art. 56 §4 de la Instrucción *Dignitas Connubii*. Esos textos le permiten proponer el modo de examinar los dictámenes periciales, aportando su personal enfoque y experiencia.

“La pericia *super actis*: dificultades, certeza y valor objetivo” es la difícil cuestión a la que tuvo la audacia de referirse José Tomás Martín de Agar, Juez del Tribunal de Apelación del Vicariato de Roma. Se trata, sin duda, de una visión que permitirá a Jueces y defensores del vínculo enriquecer la visión que tengan de un medio de prueba cuyo valor resulta a menudo bien precario si no está acompañado de la prueba de hechos que lo hagan, no solo creíble, sino también convincente.

Finalmente, la ponencia del Prof. Eloy Tejero, Ordinario de la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra, pone un cierre al volumen que comentamos con un tema en el que su autor es un verdadero Maestro, y que investiga desde hace décadas: “Determinación de los límites de la incapacidad de asumir las obligaciones esenciales del matrimonio como *incapacitas ex parte voluntatis*”.

Como conclusión debemos agradecer sinceramente a los Editores la publicación de las Actas del X Simposio. Constituirán un auxilio innegable en la tarea de los tribunales eclesiásticos. En efecto, su contenido eminentemente práctico, aunque sólidamente fundado en una antropología segura y en las directrices del Magisterio pontificio, servirá de orientación muy útil para todos los operadores, no solo para jueces y defensores del vínculo, sino asimismo para los patronos y aun para aquellas personas que integren equipos o comisiones de asesoramiento prejudicial en orden a la interposición de eventuales procesos de nulidad matrimonial.

CAVALAGLIO, Lorenzo, *Dalla Potestas magisterii al Munus Docendi, Profili canonistici, Pontificia Universita Lateranense (Thesis ad Doctorandum in iure Canonico assequendum)*, Citta del Vaticano 2015, 299 págs.

La vida del hombre es una realidad dinámica, expuesta a cambios; pero no todo cambio implica la anulación total de lo anterior, no siempre hay que entender todo como una oposición dialéctica donde lo nuevo supera y deja en desuso lo precedente. En muchos cambios lo nuevo no es más que una profundización de lo previo, una acentuación de algún aspecto particular que antes no era necesaria aclarar. A veces para entender lo presente hay que superar una postura de ruptura y leer en clave de “continuidad” las variables.

El mandato de enseñar que la Iglesia ha recibido del Señor, es y será siempre el mismo, pero a lo largo de la historia ha ido asumiendo diferentes manifestaciones según los contextos que tocaba vivir y hacer efectiva su tarea. La Iglesia en su labor de enseñar se ha valido de diferentes modos para hacerse entender, en un proceso de *autoconciencia* que ha pasado de una comprensión de la *enseñanza* quizá más autoritativa, ligada a la tarea de la Jerarquía de custodiar la *enseñanza*, hasta llegar en el momento presente a una nueva formulación (que recoge el actual Código de Derecho Canónico) que asume la enseñanza como un *munus docendi*, que no es exclusivo de la jerarquía sino que pertenece a todo el cuerpo eclesial.

El autor es licenciado en Jurisprudencia en la Universidad *La Sapienza* (1995); doctorado en la universidad de los estudios de Firenze (2000); ensayista en derecho civil; docente en varias universidades; con experiencia en el trabajo como notario y estudioso del Derecho Canónico ha elaborado el presente trabajo para su licenciatura en la Pontificia Universidad Lateranense. Con la finalidad de clarificar los términos, de valorar su evolución semántica, con un serio conocimiento histórico, analiza la evolución y uso de los términos canónicos que la Iglesia ha empleado para referirse a la tarea de *enseñar* que el Señor le ha confiado. El profesor Cavalaglio permite en su trabajo comprender que términos como: *iurisdictio*, *magisterio*, *munus* usados para referir la enseñanza eclesial en diferentes momentos no se han ido “anulando” con el paso del tiempo, sino que han evolucionado, asumiendo nuevos matices que han posibilitado llegar a la expresión *munus docendi* con una gran riqueza semántica.

El Concilio Vaticano II ha retornado al uso de una descripción tripartida de las funciones de la Iglesia en los *tria munera*, *docendi*, *sanctificandi*, *regendi*; que brota de la condición bautismal y por tanto atañe a todos los bautizados en cuanto que cada uno de ellos es sacerdote, profeta y rey. El Concilio Vaticano II ha recordado que todos los fieles reciben en el sacramento bautismal una participación en las tres funciones de Cristo, aunque solo algunos de ellos son consagrados para ejercerlas *in persona Christi capitis*.

En tres capítulos el trabajo del profesor Cavalaglio, asume el desafío de explicitar esta continuidad que hay entre las diversas actitudes que la Iglesia asume hasta llegar a entender que la expresión *munus docendi* no anula lo anterior sino que lo va integrando. Primero plantea la historia de la bipartición de la potestad eclesiástica, analizando el concepto de *iurisdictio*, desde su significado en el Derecho Romano, *ius – dicere* es una expresión vinculante a la cual va unida necesariamente una supremacía que manifiesta que el *imperium*, una *auctoritas*, un reconocimiento social de la mayor capacidad de un sujeto (capítulo 1). Luego estudiando significado de *magisterio* demuestra que este va unido a una enseñanza autoritativa con poder vinculante con respecto a sus destinatarios, así la *enseñanza* se hace *magisterio* en función de que está dotada de *auctoritas* (capítulo II). Finalmente prevalecerá en el Concilio Vaticano II la expresión *munus docendi*, en ella lo potestativo encarnado por el magisterio jerárquico, hay que pensarlo en decisiones imperativas (excomunión por herejía, apostasía y cisma), estas intervenciones autoritativas constituyen una peculiar característica de la función de enseñar de la Iglesia, pero no la agotan, esta se continua en las diversas posibilidades de enseñanza – transmisión del anuncio que cada bautizado puede hacer de modo. Así *docere* es percibido como en una tensión en los diversos niveles de la Iglesia, como un *munus*, un oficio permanente (capítulo III).

El autor lleva al lector a valorar riqueza que entraña la expresión *munus docendi* a comprender la evolución semántica que implica y entender el mandato de enseñar confiado por el Señor como un oficio en el que debe empeñarse toda la Iglesia.

Miguel TEJADA

DEL POZZO, Massimo, *Introduzione alla scienza del diritto costituzionale canonico*, Roma 2015, 229 págs. ISBN 978-88-8333-471-9.

La obra está presentada a modo de curso introductorio, sobre el derecho constitucional canónico.

Desde el inicio el Autor se pregunta si es necesaria un “constitución formal en la Iglesia”, y responderá que lo “absolutamente necesario en la Iglesia es que haya justicia”. De todos modos afirmará que una constitución, al modo como se había proyectado la *Lex Ecclesiae Fundamentalis* (LEF), sería de mucha utilidad al Derecho Canónico, ya que facilita una visión de conjunto de la legislación, asegura la armonía y coherencia del sistema canónico, jerarquiza las fuentes, prioriza la ley sobre la norma y da la dimensión intrínseca del fenómeno jurídico. Su desconocimiento “condiciona la hermenéutica canónica”.

Por el sentido revelado del misterio de la Iglesia, según el Autor, esa constitución no tendría la misma función de una constitución civil, en un estado, ni llegaría a formalizarse con la metodología democrática o la del racionalismo del positivismo jurídico; sin embargo sería de utilidad, para superar, la sola utilización del método exegético.

Del Pozzo es profesor de derecho constitucional, como también de derecho procesal y litúrgico, en la Facultad de Derecho Canónico de la *Pontificia Università della Santa Croce*,

La obra está presentada a modo de curso fundamental, de hecho está incluida en la colección *Subsidia Canonica* 16. Presenta con profundidad los elementos esenciales, pero con los límites de una obra de esta naturaleza y ofrece bastante bibliografía, para una ulterior profundización.

Está dividida en tres equilibradas partes. Parte I: La cuestión constitucional, en la que da los fundamentos de su existencia, el estado epistemológico y la actualidad del tema. Parte II: Los fundamentos eclesiológicos, desde la historia precedente al Concilio Vaticano II, la correcta interpretación de la eclesiología del Pueblo de Dios brindada por el Concilio –para no contraponer “*l’Ecclesia Spiritus et l’Ecclesia iuris*”- y el desarrollo del magisterio posterior. Parte III: El horizonte crítico-histórico de la ciencia constitucional, buscando los vestigios de

esta ciencia en la historia magisterial, analizando la propuesta de Pablo VI -de encontrar elementos comunes para los dos códigos, latino y oriental, en el que esté contenido un “*ius constitutum Ecclesiae*” (1965)-, mostrando lo que dejó la experiencia del proyecto trabajado entre 1965 y 1980 y el estado de la ciencia, en las circunstancias actuales.

En cuanto experiencia eclesial, destaca que, si bien el proyecto LEF (que lo califica como “*primavera costituzionale ecclesiale*”), no alcanzó el objetivo propuesto por sus impulsores, sin embargo dio sus frutos en la legislación canónica actual, -según del Pozzo-, de esa experiencia se han normalizado “las nociones de fieles, derechos fundamentales, concepción comunitaria de las circunscripciones eclesiásticas, la integración entre el primado y la colegialidad”. Él ve que estos aspectos, se han incorporado pacíficamente, en el nuevo código de derecho canónico.

El Autor reclama que en todas las universidades se tenga, formalmente, una materia de derecho constitucional.

La obra es una buena y completa introducción, de un tema fundamental, pero poco tratado, y sirve de información, al que se está acercando a los fundamentos de la legislación de la Iglesia.

Oscar A. BOURLOT

FANTAPPIÈ, Carlo, *Ecclesiologia e canonistica*, Venezia 2015, 440 págs. ISBN 978-88-6512-419-2

Para la comprensión del contenido del libro que reseñamos, es adecuado conocer la intención del autor. En el caso, Fantappié, profesor ordinario de derecho canónico en el Departamento de Jurisprudencia de la Universidad de Roma, así lo dice: nace de la convicción que el pensamiento teológico y el derecho canónico son un lugar histórico que contiene problemáticas culturalmente prometedores y fértiles. Se debe a la constante articulación entre lo teológico y lo jurídico, así como a la dimensión política que subyace a este último. En una palabra, la importancia que se fecunden mutuamente en una feliz relación. Recoge con tal propósito ocho artículos publicados con precedencia, ordenados aquí en dos partes –un recorrido histórico primero y luego algunas problemáticas de confines– con una introducción histórica y una nota editorial que presenta la lógica del ordenamiento.

Siguiendo el orden del texto entre manos, la primera llave de su lectura es el estudio de una dialéctica artificial pero constatable en la realidad, que lleva por título *La dialettica tra Spirito e Istituzione nella Chiesa*. Con este propósito, indaga de la mano de R. Sohm el decurso histórico que muestra la oposición entre la Iglesia católica y romana con la Iglesia de la Reforma luterana. Otro autor, A. S. Chomjakov le permite abordar la oposición entre la eclesiología ortodoxa y la católica. El símbolo del Corpus *Mysticum* presidirá la lógica fundacional de la eclesiología para luego abrir el espacio al redescubrimiento de los llamados modelos “pneumatológicos”. Dos escuelas lo representan: la de Tubingen y las escuelas alemana y romana de la canonística. El siglo XX presenta jalones importantes en el debate que nos ocupa: la encíclica *Mystici Corporis* (1943) de Pío XII, con acento institucional y, luego, la novedad del Concilio Vaticano. La cuestión de los carismas emergerá en la segunda mitad del siglo XX con el problema de su relevancia canónica. Hay aquí autores de mucha presencia: P. Lombardía, E. Corecco y R. Bertolino. El recorrido histórico mostrará, en definitiva, un debate abierto con una fuerte impronta, esto es, que el orden jurídico sólo puede afirmarse en función del designio divino sobre la humanidad y la salvación de los fieles.

El segundo artículo originalmente publicado en el 2001 tiene por título *Le discussioni sulla costituzione della Chiesa nel Sei-Settecento*. De indudable actualidad, aborda un momento eclesiológico tormentoso. Luego del impacto de la Reforma del siglo XVI y los intentos no logrados de re-unificación, emergen fuertes discusiones sobre el equilibrio entre la esfera temporal y la espiritual. Anticurialismo, regalismo, jurisdiccionalismo o josefinismo en relación con la política eclesiástica de los estados, el jansenismo para la reforma específicamente religiosa y la denominada *Aufklärung* católica en el ámbito cultural. Este es el tejido sustante de un debate múltiple y profundo.

Avanzando en el tiempo, otro interesante estudio nos pone en la vigilia de la primera codificación. Su título *Le origini dei diritti dei fedeli: dal giansenismo alla vigilia del Codex 1917*. Su estudio brota de una pregunta: ¿cuál era el lugar de los fieles y sus derechos en los siglos XVIII y XIX y cómo recepcionó la cuestión el código de 1917? ¿Estaban o no presentes en la canonística los derechos de los fieles en sus contenidos esenciales? Este es el recorrido histórico que justifica sus líneas, desarrollándolo de dos modos. Primero en el somero pero no menos completo análisis de algunos autores: A. Arnauld, canonistas del área alemana como W. Phillips y Aichner, la doctrina francesa de A. Tilloy y, finalmente, la teoría general de E. de Sarzana. A continuación, constatada la presencia de precedentes doctrinales sobre derechos y deberes del laico antes del Concilio, su análisis comparativo y sus consecuencias. Lo cual no quiere decir que el Vaticano II no constituya una novedad en el punto: lo expone a modo de conclusión.

Esta primera parte histórica concluye con el sugerente título de *Chiesa e diritti dei fedeli nel pensiero di Antonio Rosmini*. El pensamiento del mismo es fruto de una vasta y esforzada reflexión intelectual, por lo que desarrollará en el capítulo IV un análisis que observa la relación entre teoría social y eclesiología, los presupuestos y vínculos entre las distintas relaciones sociales (doméstica, civil y teocrática), así como el lugar propio que ocupa el estado jurídico común de los fieles. Pese que el autor releva un aspecto de su pensamiento como debilidad rosminiana, la conclusión no puede menos que subrayar su originalidad y valor innovativo. Desde el fundamento teológico-sacramental de la disciplina eclesiástica junto a la distinción entre lo público y lo privado, ya no es posible trazar una fractura entre clérigos y laicos; más aún, se afirma el estatuto jurídico de los fieles, sus derechos y deberes.

La segunda parte del libro lleva por título *Problematiche di confine*. Inicia con un análisis minucioso del enunciado que encabeza así: *Diritto e teologia nel Novecento. Cattolicesimo, Ortodossia e Protestantesimo*. El siglo XIX es complejo y contemporáneamente rico para la evolución de la canonística europea. Lo analiza desde distintas perspectivas eclesiales. Sus principales tópicos habrán de ser: la relación entre el concepto de Iglesia y el derecho canónico, las diversas

impostaciones entre éste y la teología. No falta tampoco la pregunta sobre el fundamento ontológico del derecho y la problemática de su metodología.

La vinculación entre canonística y eclesiología se hace presente con el enunciado: *Modelli di Chiesa e dottrina canonistica dopo il Vaticano II*. Factores estrictamente eclesiológicos pero también culturales llevarán a una fuerte separación entre teología y derecho. El rol que tuvo el Vaticano II, más las interpretaciones post-conciliares -motivo de hondas discusiones- conducen a algunas propuestas concretas del autor.

Un capítulo de actualidad inmediata permite adentrarnos en un acontecimiento de debate contemporáneo. Lleva por título *Sacramento e/o giuridizzazione: la renuncia papale e il papa emerito*. Como se observa del planteo, la cuestión conduce inevitablemente al estudio del concepto jurídico-institucional del papado y el instituto de la sucesión en sede apostólica. Potestad de orden y potestad de jurisdicción serán, en el estudio, dos conceptos claves y difíciles que vuelven a considerarse, en un contexto en el cual la Iglesia es comprendida como sacramento.

El capítulo VIII, última de esta recopilación, aborda un punto específico de la canonística: *Contratto e sacramento: implicazioni sul sistema matrimoniale canonico*. El tema habrá de manifestar, en lo particular, un debate vinculado a la eclesiología que se puede formular por medio de una pregunta: ¿puede reducirse la institución matrimonial a un modelo contractual? Su respuesta incursionará en la temática del libro: la relación entre eclesiología y derecho.

En síntesis: en un contexto histórico pormenorizado, el autor nos muestra la evolución de la relación y distinción entre la eclesiología y el derecho canónico. Se abordan las consecuencias de las distintas posiciones y cómo ello, en definitiva, interpela e incide en cuestiones específicas, como puede ser la renuncia de un Pontífice o la comprensión del acto sacramental matrimonial.

Luis Alfredo ANAYA

GARCÍA MARTÍN, J., *Le Norme generali del Codex Iuris Canonici, sesta edizione ampliata*, Venezia 2015, 843 págs. ISBN 978-88-6512-297-6.

El Libro I° del Código vigente, titulado “Normas generales”, el cual mantuvo el mismo nombre que tenía en el Codex 1917, no sólo contiene las fuentes del Derecho de la Iglesia, (la ley canónica, la costumbre canónica, los decretos generales, etc.), como a primera vista lo sugiere el nombre asignado, sino también otras materias diversas, en las cuales la hilación temática -no siempre lograda plenamente- se fundamenta en la perspectiva técnica-jurídica de agrupar en un mismo tratado todas las materias que contienen los principios generales teóricos y prácticos que rigen todo el ordenamiento canónico y desde allí hacer la proyección hacia los otros seis Libros. Es decir que, los temas tratados en este primer Libro, desde y con una perspectiva general, tendrán sus concreciones y aplicaciones en los otros libros restantes. Por tanto, válgame la comparación, así como en los orígenes de la “ópera” (s. XVII), los temas que se iban a desarrollar musicalmente estaban contenidos de forma resumida en la composición instrumental de la obertura o preludio, de modo semejante y salvando las diferencias, en este Libro I°, el Legislador universal ha querido agrupar aquellos temas que son esenciales y medulares para el posterior abordaje de cualquier otra cuestión canónica. De ahí la importancia que tiene el estudio y la buena interpretación que requiere este Libro I°.

El profesor Julio García Martín, quien ha demostrado ampliamente a través de sus publicaciones su conocimiento científico y erudición sobre la temática del Libro I°, nos presenta ahora su “sexta edición ampliada” con los últimos documentos pontificios de carácter legislativo. Como lo hizo en la edición precedente, la metodología adoptada es la de desarrollar los temas siguiendo la misma sistemática codicial. Por lo cual nos encontramos ante un completísimo manual, en el cual se exponen cada uno de los temas con total claridad conceptual, como corresponde cuando se trata de los principios rectores del derecho canónico, pero donde a la vez se remite a todos los otros lugares donde la misma temática es ampliada o bien tiene sus concreciones específicas. En este sentido hay que destacar la abundante remisión a ejemplos y casos más frecuentes que suelen presentarse al momento de la aplicación de los principios generales de la legislación canóni-

ca. Y cuando los ejemplos son claros, ayudan a la precisa comprensión y aplicación de las normas generales.

Cada uno de los temas abordados, pero especialmente al tratar de las personas físicas y jurídicas (tít. VI), como también de los actos jurídicos (tít. VII); la potestad de régimen (tít. VIII) y los oficios eclesiásticos (tít. IX), el estudio es enfocado hacia la aplicación directa o concreciones que tienen esas materias respecto a los clérigos, a los religiosos y a los laicos. Lo cual, evidentemente, es de gran utilidad para estos grupos de personas que forman parte del Pueblo de Dios.

Hay que destacar también que proporciona una completa referencia a las fuentes inspiradoras de la legislación y asimismo una abundante bibliografía sobre cada tema, lo cual abre un amplio panorama para el estudio y profundización de los mismos. La presente edición ha sido enriquecida y actualizada con los documentos de carácter legislativo emanados del Papa Benedicto XVI, a saber: la exhort. ap. *Sacramentum caritatis* (22/01/2007); el motu proprio *Constitutione Apostolica* (27/06/2007); el motu proprio *Summorum Pontificum* (7/07/2007); el motu proprio *Omnium in mentem* (26/10/2009); la const. ap. *Anglicanorum coetibus* (4/11/2009); y el motu proprio *Ubicumque et semper* (21/09/2010).

Varios son los destinatarios que podrán aprovechar el valioso aporte de esta obra. De manera especial es un libro de consulta segura para quienes desempeñan oficios eclesiásticos en las curias diocesanas y en las curias de los institutos religiosos, destacando que proporciona abundantes ejemplos y aplicaciones de gran utilidad en estos organismos eclesiales. Pero también es de mucho provecho para quienes tienen oficios con cura inmediata de almas, como son los párrocos y vicarios parroquiales, como también los rectores de iglesias y capellanes.

Todavía resta recomendarlo como de gran ayuda teórica y práctica para aquellos laicos que desempeñan oficios eclesiásticos, por ejemplo, los cancilleres de curias diocesanas, y oficiales de los tribunales eclesiásticos, tales como jueces, auditores, defensores del vínculo, promotores de justicia y notarios.

El Autor, empero, señala como principales destinatarios a los estudiantes que se inician en la disciplina del Derecho Canónico, sean seminaristas o alumnos de facultades e institutos superiores dedicados a la enseñanza del Derecho de la Iglesia. A mi modo de ver, sin embargo, se trata de una obra tan completa, valiosa y meritoria, que es de inestimable ayuda para los profesores y académicos titulares de la cátedra de “Normas Generales” y de cualquier otro ámbito del Derecho Canónico. Y, por tanto, muy conveniente que en las bibliotecas de seminarios y facultades teológicas y canónicas, se pueda contar con un ejemplar de esta obra, como importante instrumento de estudio, consulta e investigación.

GONZÁLEZ GRENÓN, Javier E., *El sostenimiento de los presbíteros a la luz de la eclesiología de la comunión, Dissertatio ad doctoratum, Buenos Aires 2015, ISBN 978-987-33-9268-9, 254 págs.*

Con este título, este sacerdote diocesano argentino defendió su tesis doctoral en la Facultad de Derecho Canónico de la Universidad Católica Argentina.

Es docente en la misma Facultad y en el seminario arquidiocesano de Santa Fe de la Vera Cruz. Se desempeña como Vicario general de la Arquidiócesis de Santa Fe de la Vera Cruz y moderador de la curia, juez del tribunal interdiocesano, Párroco y rector de la Catedral Metropolitana.

El libro que presentamos, aborda la histórica problemática del sostenimiento de los presbíteros partiendo de las enseñanzas de Jesús a sus discípulos y la experiencia de las primeras comunidades según relatos del Nuevo Testamento. El Maestro invita a seguir el camino de la pobreza dejándolo todo para vivir confiados en la providencia de Dios. Las primeras comunidades vivieron la experiencia de poner todo en común, señalando la necesidad de proveer a las necesidades de los apóstoles y sus colaboradores, así como la responsabilidad de ellos en la tarea que se les encomendaba.

La Iglesia, que siempre se preocupó por el sostenimiento de la vida del clero, desde los inicios hasta el siglo VII desarrolló un sistema de administración más centralizado, pero con el advenimiento de la Edad Media fue variando. Se pasó al modo benefical, concepto tomado del feudalismo que se constituyó en un elemento fundamental hasta la llegada del siglo XX.

Los Padres de Trento afirmaron la necesaria renovación del clero, enunciando principios bien definidos en orden a regularizar la situación, evitando así abusos y escándalos en la relación oficio benefical.

El Código de 1917 para definir y ordenar el sostenimiento de los presbíteros también recurre al mismo sistema, sin introducir grandes innovaciones y manteniendo la antigua normativa de prohibir ordenaciones absolutas.

El Concilio Vaticano II recogiendo los deseos de renovación que se presentaban en la Iglesia, planteará el debate desde la utilidad que el sistema había dado durante siglos y los límites que el mismo presentaba.

Se abordará especialmente en el Decreto *Presbyterorum Ordinis* 20. Este da un paso importante al pasar el acento del beneficio al oficio, atendiendo a la relación entre presbítero y bien temporal y proponiendo algunas indicaciones para favorecer la toma de conciencia acerca de la importancia del oficio.

El canon 281 § 1-2 se apoya en el mencionado decreto conciliar y en la documentación post conciliar. Usa el término remuneración merecida fundamentada en la persona del presbítero que ofrece sus servicios y al que debe garantizarse de modo honesto. No se trata solo de una retribución por un servicio prestado, sino de la atención a las necesidades materiales y espirituales de su vida.

El autor recuerda la reflexión conciliar que subyace en el contenido del nuevo código y define acertadamente la *communio*. Esa comunión será la base para asumir un nuevo concepto de sostenimiento de los presbíteros, por lo que recuerda que ellos deben vivir en ese espíritu, lo cultivan y promueven en sus mismas comunidades.

El mismo tema será abordado en el segundo Sínodo Extraordinario de los Obispos, a partir del cual se puede resumir el conjunto de la eclesiología conciliar como eclesiología de comunión.

La obra que aquí presentamos, publicación de la tesis doctoral del autor, presenta y clarifica un tema que parecía haber perdido su horizonte a lo largo de la historia, que planteó discusiones, desencuentros e injusticias, para el cual no bastan las directivas del Concilio o del Código de Derecho Canónico. Es necesario adquirir una verdadera mentalidad de comunión, no como una realidad solo afectiva sino como parte esencial del misterio de la Iglesia. Es un retorno al principio fundamental impreso por Jesús en el nacimiento mismo de la Iglesia.

El trabajo se completa con dos anexos desarrollando el *iter* redaccional de *Presbyterorum Ordinis* 20 y del canon 281 del Código de Derecho Canónico, además de una exhaustiva bibliografía.

Los institutos del fondo común diocesano y del sostenimiento del clero, el aporte de los decanatos, entre otras acciones de corresponsabilidad, demuestran que el autor conoce y participa activamente en la formación del clero, así como en la vida concreta de un sacerdote diocesano, párroco y vicario general en su arquidiócesis.

HANSEN, Fredrik *The unity and threefold expression of the potestas regiminis of the diocesan bishop Cann. 381 §1 and 391. Tesi gregoriana. Serie Diritto Canonico 97, Roma 2014, 234 págs. ISBN 978-88-7839-276-2*

El autor nace en Drammen, Noruega en 1979, realiza sus estudios en teología y filosofía en Oslo y en Londres. Esta obra es su trabajo doctoral en derecho canónico en la Universidad Gregoriana. Entró en el servicio diplomático de la Santa Sede en el año 2013, después de sus estudios en la Pontificia Academia Eclesiástica.

El libro se estructura en cuatro capítulos. El primero con la definición de la potestad de gobierno, en modo histórico - exegético y parte de la comparación de las definiciones del Código de 1917 y del actual. Dedicar una parte importante a *Lumen Gentium 27* y a la cuestión de los *tria munera* y la *sacra potestas*. Rescata el lugar que el Código vigente da actualmente a la potestad de gobierno, colocándola como el título octavo de las Normas Generales.

El segundo se refiere a la relación entre la potestad de gobierno y el *munus pastorale*, recorre las fuentes del canon 381 y los principios que guían la revisión del Código. Desarrolla en detalle el *munus pastorale* ordinario, propio e inmediato del Obispo diocesano y con un *excursus* interesante sobre la aplicación del principio de subsidiariedad que San Juan Pablo II hace en *Pastores gregis 56*, en lo que se refiere a la relación entre el ejercicio de la autoridad de los obispos y el Santo Padre, como Pastor Supremo. Es más discutible la ampliación que el autor propone a la Curia Romana.

El capítulo tercero habla sobre las tres expresiones de la potestad de régimen y lo aplica a lo administrativo, ejecutivo y judicial que compete al Obispo diocesano. Aplicándolo a las autoridades delegadas por el Obispo en sus Vicarios. Hace una apreciación sobre el buen gobierno, la discreción en la aplicación de los principios, así como combinación de estas tres expresiones, administrativa, ejecutiva y judicial.

El capítulo cuarto se desarrolla bajo el siguiente título «Unidad de la potestad entre expresiones» y comienza por distinguir el poder temporal del estado del poder de la Iglesia, esto tienen una profunda referencia a su origen, ya que en los países escandinavos, la Iglesia protestante es absolutamente dependiente del

estado. Diferencia pues ambos modos de ejercicio del poder y luego habla del mismo en la Iglesia, según el Código, haciendo referencia a un único gobierno en la Iglesia y al gobierno para la misión. Por último retoma la potestad del obispo diocesano, la Iglesia particular y el poder supremo en la Iglesia.

Aunque la obra es valiosa, considero que la conclusión general tiende a un centralismo y a una interpretación sesgada de la aplicación del principio de subsidiariedad.

Luis Alberto DUACASTELLA

MOLANO, Eduardo, *Cuestiones fundamentales de Derecho Canónico y de Derecho Eclesiástico del Estado*, Pamplona 2015, 716 págs., ISBN 978-84-313-3036-1.

En la presentación el autor nos adelanta que es un apasionado del Derecho Natural y de las cuestiones concretas. Inició su labor como ayudante de Cátedra de Pedro Lombardía, inmediatamente después del Concilio Vaticano II. Por tal razón resultan interesantes sus puntos de vistas y sus comentarios sobre el pensamiento de los colegas de la escuela italiana y de la escuela española a la que pertenece, si bien en este libro disiente expresamente en temas de Derecho Constitucional Canónico con el criterio del Profesor Hervada.

Contiene una selección de trabajos de su producción científica que van desde los años 1970 hasta la actualidad. Consta de una introducción y siete artes. Las seis primeras se refieren al Derecho Canónico.

Sólo en la Parte VII trata del Derecho Eclesiástico del Estado. En ésta se refiere a la Escuela Racionalista, a la Escuela Histórica, y a la Escuela Dogmática italiana en una breve reseña y completa su análisis con los temas relacionados al Derecho Eclesiástico Español.

En la introducción manifiesta su hábito universitario, ya que está destinada a que el lector comprenda “los principios de la justicia y del derecho”. Trata sobre el Derecho Natural, el Derecho Positivo, el Derecho Divino, el Derecho Subjetivo, la Ley y la Equidad. Sobre el Derecho Natural vuelve a referirse, en relación al Derecho Canónico, en la Parte II.

En las partes I, III, IV y V amalgama por orden temático, sin orden cronológico, sus aportes científicos a revistas o disertaciones. En ellos reflexiona principalmente sobre las novedades que proporcionó el Concilio Vaticano II al Código de Derecho Canónico, a la luz del misterio de la Iglesia.

El autor estima necesaria, oportuna y conveniente una ley fundamental para la Iglesia, junto con un Tribunal que controle la constitucionalidad de las leyes eclesíásticas. Considera que un canonista debe conocer los recursos científicos técnicos de los que dispone el derecho en general, que solo pueden ser conocidos si se aprende la ciencia y la técnica jurídica, sin descartar una buena

formación teológica. Cree que se podría tutelar más la libertad personal y asegurar los derechos subjetivos. Piensa que debe haber coherencia entre la voluntad fundacional de Cristo y las estructuras jurídicas de la Iglesia. Y que el derecho es el instrumento idóneo para cortar los intentos de despotismo y arbitrariedad.

No juzga conveniente elaborar por ahora un nuevo Código, sino que, hasta tanto maduren las ideas, avanzar con una Ley Fundamental y con leyes especiales donde el Código necesita revisión. Sin embargo insiste en que es muy importante que el derecho vigente se aplique efectivamente, se preste atención y se permita emerger a la jurisprudencia y a la doctrina, como modo de flexibilizarlo.

Se detiene a considerar el derecho de los laicos a seguir la propia forma de vida espiritual, con el límite del canon 223, referido al bien común. También hay trabajos sobre los sacramentos, la mujer dentro de la Iglesia, el desarrollo del Derecho Constitucional Canónico y a la Iglesia como sacramento de comunión.

La parte VI está dedicada al matrimonio y la familia. Comienza explicando la doctrina de Santo Tomás de Aquino, con un desarrollo sistemático y fundamentado del tema. Publicado en la revista *Persona y Derecho I*, 1974. Luego trata sobre la creación de un “Derecho Canónico de familia”.

Como se advierte, el autor agrupó sus trabajos científicos en varios aspectos que considera fundamentales. Sus afirmaciones, aunque no totalmente compartidas por todos los canonistas, proporcionan interesantes puntos de vista, interrogantes de reflexión y materia de diálogo para esta ciencia en pleno desarrollo. Más aún hoy, en que las nuevas disposiciones pontificias, al ampliar las facultades y responsabilidades de los Obispos, demandan e incorporan al estudio de la canonística a un mayor número de personas.

MOUTIN, O., *Legislar en la América hispánica en la temprana edad moderna. Procesos y característica de la producción de los Decretos del Tercer Concilio Provincial Mexicano (1585)*, Max Planck Institute for European Legal History, Frankfurt am Main 2016, 201 páginas, ISBN 978-3944-773032.

A lo largo de los siglos, el III Concilio Provincial Mexicano (1585) ha despertado el interés de los investigadores pero ha sido, sin dudas, desde los inicios de la presente centuria que la comunidad científica ha producido un mayor número de estudios sobre esta capital asamblea eclesiástica hispanoamericana, ciertamente con mayor intensidad a partir de la edición de los manuscritos correspondientes a esta reunión episcopal a cargo del profesor Alberto Carrillo Cazares, originales que se conservan en la Bancroft Library de la Universidad de Berkeley (EEUU)

En el contexto de esta producción científica debe incluirse la obra ahora comentada. Su autor, investigador del Max Planck Institute for European Legal History (Frankfurt - Alemania), a través de una Introducción, cuatro capítulos (1.- Contexto histórico jurídico del Concilio, 2.- Apertura y primeros trabajos del Concilio Provincial, 3.- Los proceso de redacción de los Decretos y 4.- Conclusiones acerca de la producción legal en el Tercer Concilio Provincial Mexicano) un Apéndice y una completa bibliografía se propone describir, desde la perspectiva histórico - jurídica, el proceso por el cual el III Concilio de México llegó a la formulación de los decretos promulgados propósito, por otra parte, plenamente logrado.

La obra comentada enriquece el conocimiento del Concilio convocado por el arzobispo Moya de Contreras. Por ello, menciono algunas cuestiones aportadas por esta investigación que, desde mi punto de vista, son importantes para el estudio del derecho canónico en América hispana y, en general, para el historiador del derecho indiano.

Por una lado, es interesante, como una invitación a los canonistas para su profundización, el encuadramiento que realiza el Autor ubicando al III Concilio de México en el proceso de abstracción en la elaboración de la ley alejándose de la casuística (155 - 156) itinerario que formalmente concluirá en la Iglesia con la promulgación del Código de 1917. En este punto Moutin hace una anotación

importante y que no puede dejar de llamar la atención del historiador del derecho canónico. “Mientras que era común que las leyes se acumularan, los obispos derogaban leyes anteriores y señalan cuales serían a partir de entonces las vigentes”. En el ámbito canónico anterior a la codificación Pío - Benedictina de 1917 tal recurso de técnica legislativa era por demás de novedoso – no obstante su utilización en casos puntuales- La Iglesia optará oficialmente por este método recién en el siglo XX. Esta situación puede vincularse, como lo señala el mismo Autor, con la elección realizada por la Iglesia tridentina de traspasar su sistema jurídico y judicial al ámbito sacramental, en especial, a la confesión y el matrimonio.

Otra cuestión que debe destacarse, es la clara demostración de la autoría que corresponde a los obispos novohispanos del texto conciliar. Es decir, contrariamente a lo que se ha sostenido para otras reuniones de esta misma naturaleza no se trata solo de una mera autoría material sino verdaderamente conceptual corroborando la capacidad técnico - canónica no solo de los preladados intervinientes sino también de los demás actores que los asistieron, especialmente, de los consultores y peritos. Tal afirmación de Moutin colabora en sostener la hipótesis de algunos autores según la cual si bien el derecho canónico sufre en Europa un proceso de anquilosamiento a partir del Tridentino la situación es diversa en el mundo indiano como lo atestigua la creatividad y originalidad canónica del episcopado mexicano acreditada por el Autor. Por otra parte, la diferenciación entre autores y redactores ofrece una contribución valiosa para la identificación de la autoría material, los redactores, de los decretos promulgados.

Es sugestivo el análisis realizado en la obra reseñada de la ley canónica como medio de resolución de conflictos. Señala el Autor que los decretos conciliares sentaron posiciones sobre diversos conflictos no solo producidos en la órbita estrictamente eclesiástica sino también en el ámbito social y familiar adoptando resoluciones para evitar controversias (158) Aquí encuentra Moutin un contundente argumento para explicar la larga vigencia del Concilio de México de 1585 y su influencia en reuniones similares.

Se suele decir que el valor de una investigación se constata no solo por las respuestas que ofrece sino, mejor aún, por las preguntas que plantea. En este caso el Autor presenta una serie de interrogantes o replanteo de formulaciones precedentes que investigaciones futuras podrán afrontar. En suma, estamos frente un trabajo de investigación serio y documentado que ofrece nuevos puntos de vistas y posibilidades de uno de los principales acontecimientos canónicos de la Iglesia colonial como fue el III Concilio Provincial de México.

MURELLI, Chiara, *Rationabilitas e Codefizzazione canonica. Alla ricerca di un linguaggio condiviso*, Torino 2015, 210 págs.

La investigación sobre el valor jurídico y cultural de la *Rationabilitas*, al cual se dedica profundamente la autora, se extiende a los resultados del proceso codificador del derecho de la Iglesia en estos últimos cien años.

No se trata de un libro más sobre el tema. El ordenamiento eclesial, al tratarse de un ordenamiento peculiar, impostado sobre esquemas irreductibles a otros sistemas jurídicos, debe estimarse en base del prestigio de la racionabilidad “justa y humana” al mismo tiempo. Fue precisamente Pio Fedele, de feliz memoria, quien acentuó este estudio en su larga y valiosa trayectoria.

El derecho canónico vive en una tensión continua entre derecho humano y derecho divino. Se trata de una proporción cuantitativamente igual de cada una. Sin embargo, las disposiciones positivas y/o consuetudinarias se encuentran siempre dirigidas por la *salus animarum* como fuente inspiradora básica y final. Con esta exigencia, la *rationabilitas* aparece como la espina dorsal a modo de la estructura que le es propia al derecho. Sin ella las normas morales podrían sostenerse en la conciencia individual con detenimiento a la sociabilidad que la comunidad eclesial posee.

De esto bien supo Pietro Gasparri en la codificación Piobenedictina. Las antiguas Decretales y otros documentos medievales, para tomar como por ejemplo más cercano en la Historia del derecho canónico, constatan las circunstancias de un mundo europeo y con una cristiandad establecida, verdadera o presunta, que no podrían ya aplicarse con la finalidad inicial en el periodo decimonónico. El *Ius canonicum* de Gasparri es constitutivamente el racional, fundamentalmente en el libro I, *Normae* y en el IV, *de Processibus*.

Ya en la preparación del Código de 1983 se opinaba que había “algunas normas que subsisten sólo para dar lugar a dispensa”, acentuando por la dificultad de conocer la razón de esas mismas normas. La reforma fue necesaria pero el orden y selección de adecuación no podía ser realizada sin la exigencia de la *rationabilitas* a los legisladores conciliaciones.

La autora no dejó fuera de los estudios al Código de derecho de las Iglesias Orientales, con una mención especialísima a la *prudentia* oriental en las propuestas para codificarlo.

Creo que tanto la filosofía como la teología del derecho podrían tener un auxiliar de ayuda práctica en el contenido de este texto. Y los profesores y estudiantes de las Normas generales del derecho canónico podrán incluir un especial ingrediente cuando se haga referencia a las fuentes del derecho canónico.

La profesora Chiara Minelli, en su enseñanza el Departamento de Jurisprudencia de la Universidad de Brescia, ha hecho un considerable aporte que merece ser conocido y valorado. El itinerario canónico del siglo pasado ha quedado plasmado en estas páginas. Ya lo había hecho con creces en sus anteriores publicaciones especialmente en *“Le fonti dello “ius singulare” nell’ordinamento canonico, l’esperienza dela codificazione”*.

Vaya esta simple recensión como agradecimiento y homenaje a su persona y a su obra.

Ariel David Busso

SABBARESE, Luigi, *Il matrimonio canonico nell'ordine della natura e della grazia. Commento al Codice di Diritto Canonico, Libro IV, Parte I, Titolo VII, quarta edizione, Roma 2016, 591 págs. ISBN 978-88-401-7056-5.*

La presente obra es la cuarta edición del manual del Luigi Sabbarese, Profesor Ordinario de Derecho matrimonial en la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Urbaniana.

El manual, ya desde su primera edición, contiene la totalidad de la materia matrimonial tanto en su aspecto sustantivo como adjetivo. La obra es completa ya que posee aproximación global a la materia matrimonial. Es también sistemática siguiendo el orden del Código aunque no se trata de un comentario continuado de los diversos cánones sobre la materia matrimonial. Es didáctica en la manera de presentar los temas, con diversos cuadros comparativos de los cánones del código de 1917, el de 1983 y de las Iglesias orientales. Por último, además se presenta como una obra nueva, en el espíritu de la nueva reforma codicial que considera también la *mens legislatoris* y la *ratio legis*.

En anteriores ediciones, el autor introdujo diversas modificaciones al texto de la primera edición. Dichas modificaciones se deben primero al intercambio docente en el aula. Pero también los cambios se deben a las diversas reformas de los institutos canónicos matrimoniales presentes en el volumen, como la modificación realizada por S.S Benedicto XVI con el *Motu Proprio Omnium in mentem*, del 26 de octubre de 2009.

En esta cuarta edición de la obra las modificaciones vienen dadas por el *Motu Proprio Quaerit semper*, de Benedicto XVI del 30 de agosto de 2011, sobre la creación de una oficina en el Tribunal Apostólico de la Rota Romana para el tratamiento de los procesos administrativos de dispensa del matrimonio rato y no consumado. Pero la gran reforma viene dada por los *Motu Proprio Mitis Iudex Dominus Iesus* y *Mitis et misericors Iesus*, de Francisco del 18 de septiembre de 2015 que reforman íntegramente el derecho procesal matrimonial en ambos Códigos.

En cuanto a la materia procesal matrimonial, el autor hace un desarrollo teniendo en cuenta los nuevos documentos sobre los procesos matrimoniales incluyendo las reglas de procedimiento presentes en estos textos como así tam-

bién el Subsidio aplicativo elaborado por el Tribunal de la Rota Romana para la aplicación de las reformas. Posee una clara conjunción de estos textos con los textos legislativos anteriores, ya sean los anteriores cánones como así también la Instrucción *Dignitas connubii*.

En suma, se trata de una obra de referencia para abordar por primera vez la totalidad de los estudios sobre el derecho matrimonial en la Iglesia.

Matías Ezequiel BARUTTA

SANGIANI Fausto, *Comunidad familiar: nuevo horizonte de las asociaciones en la Iglesia*, Roma 2016, 430 págs. ISBN 978-88-7839-332-5.

El autor nació en Como-Camerlata en 1959, se graduó en Jurisprudencia en la Universidad Católica del Sagrado Corazón de Milán en 1984. Ordenado presbítero de la Diócesis de Como en 1990. Obtuvo su Doctorado en Derecho Canónico en 2015 en la Pontificia Universidad Gregoriana. Desde hace más de veinte años que está cerca a la experiencia de la comunidad de las familias “En el valle de Mamre” Como. Consultor en la Unión de Juristas Católicos italianos desde 1992. Delegado Episcopal en la Oficina para la Pastoral de la Familia 1992-2004.

Fausto Sangiani esboza inicialmente el amplio horizonte de las asociaciones de fieles en la Iglesia, las cuales con el transcurrir del tiempo se han diversificado de innovadoras maneras; algunas se convirtieron en formas de vida consagrada, otros esperan encontrar su lugar bajo la figura de movimientos o de nuevas comunidades. El estudio se ocupa de un modo particular de la participación de diferentes parejas casadas, junto con sus familias en estas nuevas experiencias de comunidad. Cuestionándose de que forma, la vida conyugal y la familia pueden ser integradas para mostrar a través del matrimonio un camino de santificación.

Para el autor el asociacionismo familiar parece proporcionar una respuesta adecuada a esta pregunta, especialmente en aquellos que quieren vivir más profundamente su fe, que tienden a la perfección de la caridad y se esfuerzan por responder a las exigencias del radicalismo evangélico dentro del matrimonio; los cuales pueden unirse otros, que de igual forma buscan la santidad a través del sacramento del matrimonio y la vida familiar.

Metodológicamente para lograr la consecución de sus objetivos divide la investigación en cuatro capítulos: el primero referido al asociacionismo de los fieles laicos, el segundo versa sobre la nueva comunidad con presencia de familias y comunidad de familias, en el tercer capítulo aborda la naturaleza secular de la vocación de los fieles laicos y finalmente la vocación al matrimonio y a la familia; mostrando en cada apartado un breve recuento histórico, las respectivas referencias teológicas, magisteriales, eclesiológicas y el respectivo sustento jurídico.

La comunidad de familias constituye un argumento de corte transversal porque atraviesa tanto la disciplina jurídica como la teológica, las cuestiona y precisa de ellas una ubicación, al mismo tiempo interpela a la propia Iglesia en su vocación y en su estructura comunional, de las cuales el fenómeno asociativo es expresión.

Jurídicamente en este fenómeno asociativo se observa a la familia como un *sujeto de derecho*, con personalidad jurídica propia, distinta de la de los individuos que la integran. Tutela el derecho de la familia a existir y ser considerada como tal. Se corre el riesgo de argumentar que se quiere dar a toda costa un estatus legal a la familia, para justificar el hecho de su asociación. Pero la realidad siempre precede al derecho, instándole a que proporcione los recursos que eventualmente son más idóneos para regularla.

El autor finaliza aseverando que la espiritualidad de la familia ha experimentado un considerable crecimiento en los últimos treinta años, lo que lleva cada vez más a numerosos cristianos, grupos y asociaciones, a reconocerla y a seguirla como un camino de perfección, ser suficiente en sí mismo, sin que sea necesario recorrer inoportunamente otras espiritualidades propias a otros estados de vida como el religioso o el clerical. En la compleja realidad humana, que forman la sustancia de la vida familiar, es el lugar en el que Dios manifiesta su llamada a la santidad, a través de la radicalidad evangélica vivida en el matrimonio y la familia.

Regino José Gregorio COTIS MORALES

SASSANELLI, Ivano, *Il giudice laico: un fedele cristiano nella chiesa e per la chiesa un commento dinamico al can. 1421 § 2, Thesis ad Doctorandum in Iure Canonico, Roma 2015, 230 págs., ISBN 978-88-465-1038-9.*

El presente trabajo es la tesis doctoral de Ivano Sassanelli, nacido en Bari, Italia. Defendida en el mes de enero del año 2015 en la Pontificia Universidad Lateranense de Roma, consiste en un comentario dinámico, como lo expresa el mismo autor, al canon 1421 § 2. Es el Doctor Arroba Conde quien explica en el prefacio de la obra cómo, a partir de una nueva perspectiva eclesiológicamente fundada, se realizará un estudio no solo académico, sino también abierto a la reflexión para conocer y comprender la conexión entre la esencia profunda del fiel laico en la Iglesia y su inserción en la estructura eclesial en el proceso canónico.

Para alcanzar este conocimiento el autor ha estructurado su investigación en cuatro capítulos precedidos por una introducción en la que estudia la figura del juez laico partiendo de la siguiente perspectiva: su vocación laical, su esencia de fiel cristiano y su llamada a incluir su cualidad humana, cristiana y profesional al servicio de la comunidad eclesial. Utilizando un criterio hermenéutico profundiza en la llamada bautismal de todo fiel cristiano combinando un diálogo activo con los varios grados del saber filosófico, teológico y canónico, con textos del magisterio y escritos de expertos en la materia.

De este modo, el primer capítulo se centrará exclusivamente en el análisis del fiel laico y su rol activo al interno de la vida secular e intraeclesial. Utilizará como fuentes de estudio la eclesiología propia del Concilio Vaticano II, junto con el análisis de los cánones 204, 225 y 226 del Código de Derecho Canónico.

En el segundo capítulo se propone estudiar la variedad de funciones que puede desarrollar el fiel cristiano laico al interno del tribunal eclesiástico diocesano ya sea como asesor de las partes, notario, promotor de justicia y defensor del vínculo junto a la deontología que debe asumir en el momento en que es llamado a intervenir en el mismo.

La parte principal de este trabajo doctoral la encontramos en los capítulos tercero y cuarto de la obra, en los que el autor se centrará en la reflexión del canon 1421§ 2, en la figura del laico como juez de la Iglesia universal y de la Iglesia par-

particular y en la valoración de su actividad específica. Para el primer caso, estudia de modo sistemático su existencia y función en el Código Pío-Benedictino, en el Código vigente, en el *Motu Proprio Causas Matrimoniales* y su receptividad en las Conferencias Episcopales.

Finalmente y en relación a la Iglesia particular, en el capítulo cuarto se detiene a realizar una valoración personal, un breve *excursus* donde el autor se pregunta la posibilidad de una propuesta de *iure condendo*: incorporar la figura del juez laico único en diversas causas contenciosas, una posibilidad vedada por la actual legislación, para favorecer entre otras cosas la celeridad del proceso.

Un excelente trabajo doctoral que muestra la riqueza del derecho canónico. Recomendable para aquellos que profundizan sobre la función de gobernar en la Iglesia, para aquellos que se preguntan por el ejercicio actual de la tarea judicial eclesial y buscan soluciones a las diversas problemáticas planteadas.

Lourdes SPOSSITO

SOCIEDAD ARGENTINA DE DERECHO CANÓNICO, *Actas de la XIV Jornadas Anuales 2015, Buenos Aires 2015. 142 págs.*

En la ciudad de Mar del Plata, del 27 al 29 de octubre de 2015 se llevaron a cabo las Jornadas Anuales de la Sociedad Argentina de Derecho Canónico, asociación privada de fieles que nuclea a los canonistas de nuestro país que se interesan por el estudio y la investigación de la ciencia canónica. También la integran abogados o profesionales psicólogos o siquiátras que se vinculan con el trabajo que realizan los tribunales eclesiásticos.

De dichas jornadas se publican las Actas para que todos los socios e interesados puedan conocer el trabajo realizado y los temas desarrollados en las mismas.

La presentación de las actas fue realizada por el Presidente de la Sociedad y Obispo de La Rioja Monseñor Marcelo Colombo haciendo referencia a la misión del canonista en la vida de la Iglesia, en el año dedicado a la Vida Consagrada.

El Obispo de la Diócesis de Mar del Plata Mons. Antonio Marino en la Santa Misa celebrada en la Catedral el 28 de octubre de 2015 en su homilía ha acogido con beneplácito la tarea realizada en las Jornadas por más de cien participantes de nuestro país, de Paraguay, Chile, Colombia y Estados Unidos y agradeció el servicio eclesial que brindan a las Iglesias particulares exhortando a seguir en los caminos del Evangelio, siendo fieles al Señor conforme a las orientaciones de la Iglesia.

Las disertaciones de las Jornadas se han orientado al estudio de la reforma del proceso matrimonial para la declaración de la nulidad matrimonial según el Motu Proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*. El Pbro. Dr. Mauricio Landra en su tema: El nuevo proceso judicial de Nulidad Matrimonial destaca los cambios más significativos en la historia y vida de la Iglesia. Señaló la importancia de la instrucción *Dignitas Connubii*- tras diez años de existencia- como un texto útil y vigente para el trabajo que deben llevar adelante los tribunales eclesiásticos. Desarrolla los principios fundamentales en los cuales el Romano Pontífice fundamenta la reforma del proceso de nulidad matrimonial. Se refiere a las reglas de procedimiento que invitan a un mayor estudio y prudencia en la aplicación de la nueva normativa. Considera como puntos fundamentales a tener en cuenta a la

estrecha relación que debe haber entre el Obispo diocesano y el Vicario judicial y a la urgente y constante necesidad de formación canónica de los operadores del derecho para poder implementar la reforma procesal.

El Pbro. Dr. Esteban Pablo Alfón se refirió en su ponencia del Sínodo de la Familia al *Mitis iudex dominus Iesus*, a los aspectos jurídicos propuestos y acogidos en la nueva legislación procesal. Resaltó la tarea y reflexiones de los Padres Sinodales quienes manifestaron la necesidad de tener procesos más rápidos, ágiles y accesibles. El Legislador acoge las inquietudes de los Padres Sinodales y reforma el proceso para dar mayor celeridad a los mismos a fin de evitar un estado de indefinición para aquellos fieles que aguardan de los tribunales eclesiásticos el esclarecimiento de sus causas de nulidad haciéndose eco de la solicitud de los n° 43-44 de la *Relatio Synodi* y 48-49 de los *Lineamenta*. Destaca la importancia de la Pastoral familiar para el asesoramiento e investigación prejudicial de las personas interesadas en saber si su matrimonio puede ser o no declarado nulo, resaltando la responsabilidad que tienen los obispos y los párrocos en esta primera etapa investigativa.

El Pbro. Dr. Marcelo Parma expuso el Discurso del Papa Francisco al Tribunal Apostólico de la Rota Romana del 23 de Enero de 2015. Señaló que el Papa sugiere que se estudie con particular esmero el capítulo de nulidad previsto en el canon 1099 d, indagando en la actitud e intención con que los contrayentes se acercan a contraer matrimonio. Examina y reflexiona varias sentencias rotales referidas al error invalidante que determina la voluntad del contrayente, reflexionando también sobre la simulación, en la cual la doctrina es conteste en hacer una distinción práctica entre la simulación –la intención excluyente- y el error de derecho- la intención errónea que determina la voluntad. Destaca asimismo la actualidad de las palabras del Papa Francisco hacia los operadores del derecho, quienes son los que han de juzgar en los tribunales el impacto de las posiciones erróneas con que muchos católicos se acercan al matrimonio, sea con un error determinante, o con un error de opinión o como expresa el Santo Padre: “*habrá un grave déficit de comprensión o se impugnará la ley y la conciencia moral* “

El Pbro. Dr. Javier Fronza dedicó su disertación al *Mitis Iudes Dominus Iesus* y al *Mitis et Misericors Iesus*. Describe los principios inspiradores del Muto Propio para la Iglesia latina, destacando la función judicial del Obispo en su Iglesia particular y el principio de la sinodalidad entre el Romano Pontífice y el Colegio de los Obispos. Desarrolla los puntos concretos de la reforma procesal entre ellos: la presentación de la demanda de nulidad, cualidades particulares de esta petición, el proceso con juez único bajo la responsabilidad del obispo, el proceso más breve ante el obispo. Describe el proceso y la actuación del Vicario judicial hasta la finalización del proceso. Desarrolla el art. 14 de las Reglas Procesales donde se recogen ejemplos en que la acusada nulidad de matrimonio esté sosteni-

da por argumentos particularmente evidentes. Destaca la abrogación de la doble sentencia conforme , con lo cual con una sola sentencia a favor de la nulidad la misma es ejecutiva cuando no ha sido apelada por ninguna de las partes , y explica ante quienes se puede interponer la apelación de la sentencia con la nuevas disposiciones de la reforma procesal.

El Pbro. Lic. Fabián Yañez en su tema *De la Dignitas Connubii* al Motu Proprio *Mitis Iudes Dominus Iesus* y Cuestiones propuestas por el Papa Francisco contribuyó a exponer someramente y de modo panorámico la Instrucción *Dignitas Connubii*, desarrollando algunos artículos de la Instrucción que fructifican las proposiciones del Romano Pontífice, hace referencia a la propuesta programática de la Exhortación Apostólica *Evangelii gaudium* para toda la Iglesia y su aplicación a los tribunales eclesiásticos, efectuando algunas consideraciones en relación a la perspectiva de los nuevos tiempos que se avecinan y de los cuales los canonistas seremos protagonistas desde la implementación del Motu Proprio, concluyendo que los ministros de los tribunales eclesiásticos y toda persona vinculada a los procesos de nulidad matrimonial han de actuar y comportarse como evangelizadores, cada uno desde su lugar y misión específica.

Haciéndose eco la Sociedad Argentina de Derecho Canónico de la reforma del Código Civil y Comercial Argentino, el Profesor de la Universidad Católica Argentina, el Dr. Jorge Nicolás Lafferriere señaló las disposiciones del nuevo cuerpo normativo que son de particular interés para el derecho canónico como lo son el comienzo de la existencia de la persona humana desde la concepción, los derechos personalísimos-la inviolabilidad de la persona humana y el respeto a su dignidad, la capacidad de las personas menores de edad: el derecho a la asistencia letrada, a ser oído. La emancipación y las restricciones a la capacidad por razones de salud mental. Desarrolló también las incapacidades de derecho vinculadas con sacerdotes y religiosos como algunas normas sobre la Iglesia Católica y otras confesiones religiosas que resultaron de particular interés al auditorio conformado por clérigos y laicos.

Culminan las jornadas con la ponencia del Dr. Jorge Antonio Di Nicco, quien disertó sobre la figura del ecónomo diocesano: su función ordinaria y las funciones adicionales del canon 1278, sus aspectos controvertidos. La administración de los bienes de la diócesis es la función del ecónomo, quien los administra en nombre de la Iglesia, bajo la autoridad del Obispo a tenor del derecho. Señaló la incompatibilidad entre las figuras del oficio episcopal y el ecónomo, ya que el mismo ordenamiento prevé que deben estar separadas. Señaló los actos de administración ordinaria y de mayor importancia manifestando los recaudos a tomar en estos casos específicos. Explicó la función ordinaria del ecónomo y la rendición anual de ingresos y gastos, poniendo claridad en la responsabilidad que tiene el ecónomo diocesano de responder por la gestión cotidiana, ordinaria de

los bienes de la diócesis mientras que el obispo diocesano debe responder por la administración del patrimonio de la diócesis.

Cabe destacar que esta publicación no alcanza a reflejar todo la riqueza de las jornadas, como un auténtico espacio de encuentro y estudio, en una fecha en donde la reforma procesal matrimonial aún no había entrado en vigor.

Mónica Mercedes VILLAMIL

SPADA, Carmine, *Il consiglio diocesano per gli affari economici e l'economista diocesano. Thesis ad Doctoratum in Iure canonico, Pontificia Universitas Lateranensis, Facultas Iuris Canonici, Roma 2015, 298 págs.*

La obra de Carmine Spada aquí reseñada, y que llegó a nuestra Facultad en 2016, es el resultado presentado para el doctorado en Derecho Canónico en la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Lateranense.

El autor expresa que el Consejo diocesano para los asuntos económicos y el ecónomo diocesano, juntos, tienen la particular tarea de absolver al Obispo diocesano de la gestión directa de los problemas económicos y de garantizar, con los conocimientos técnicos que poseen, la eficiencia y la tutela de los bienes materiales necesarios para el desempeño de la misión de la Iglesia y el logro de sus propios fines.

La tesis busca dar una visión de conjunto del régimen canónico de los bienes patrimoniales, analizando la materia en un triple enfoque que comprende: la Iglesia latina en referencia a las diócesis, los Institutos religiosos y las Iglesias católicas orientales.

El estudio consta de seis capítulos, cada uno de ellos con su respectiva conclusión, junto a una conclusión general y apéndices con decretos y reglamentos atinentes a Consejos diocesanos de asuntos económicos.

En el primer capítulo se analiza la temática de los bienes temporales de la Iglesia. Partiendo de una comparación entre el Código de Derecho Canónico de 1917 y el vigente se resalta como en ambos los legisladores canónicos habían optado, en el inicio del tratamiento, por poner el énfasis en el derecho nativo de la Iglesia a los bienes temporales. Nos encontramos con un examen de las principales nociones relativas a la administración de los bienes eclesiásticos, cuyo conocimiento es indispensable para la mejor comprensión de las problemáticas a afrontar.

El segundo capítulo está dedicado al Consejo diocesano de asuntos económicos y al ecónomo diocesano, examinándose la génesis histórica, estructura, tareas y relación con el Colegio de consultores.

En el capítulo tercero nos encontramos con el estudio del Consejo Económico de los Institutos y de las Sociedades de Vida Apostólica, de los cuales

se examina la naturaleza jurídica, la estructura organizativa y las competencias funcionales del Consejo del Superior y del oficio del Ecónomo de los Institutos religiosos, con referencia al ámbito de la gestión de los bienes patrimoniales de propiedad del Instituto.

Del estudio de la legislación común de las Iglesias católicas orientales en materia de administración de los bienes eclesiásticos se ocupa el capítulo cuarto, centrándose la atención principalmente en el Consejo de asuntos económicos de la eparquía y el ecónomo de la eparquía.

El capítulo quinto está dedicado a la comparación de los estatutos de los Consejos diocesanos de asuntos económicos de tres diócesis italianas: Milán, Roma y Nápoles. La elección de estas diócesis fue dictada por una subdivisión geográfica de Italia: norte, centro y sur.

El capítulo final, sexto, está dedicado a la comparación de las Constituciones de algunos Institutos religiosos. Se señala, entre alguno de los elementos cardinales, que el oficio de ecónomo religioso puede ser encomendado sólo a un miembro del Instituto mismo, excluyendo a aquellos que no son miembros del Instituto de la posibilidad de recibir tal encargo.

De la lectura del trabajo resalta que entre los organismos de participación y corresponsabilidad previstos por el Código de Derecho Canónico a nivel de Iglesia particular nos encontramos con el Consejo diocesano de asuntos económicos y con el ecónomo diocesano, a los cuales son encomendadas tareas de relieve en el ámbito de la administración de los bienes temporales y de la gestión de los reportes de carácter económico.

Ellos son llamados a reunir la competencia técnica y cualidades requeridas por el derecho, con el fin de cumplir sus tareas fielmente y en respeto de las normas universales, de las normas del derecho propio y de las normas del derecho civil.

La presente obra servirá de consultas a los canonistas en una temática que me es muy cercana.

Jorge Antonio Di Nicco

STABELLINI, A., *Il mandatum del can. 812 CIC e la missio canonica dell'art. 27 § 1 spch: disposizioni normative convergenti o divergenti?*, Città del Vaticano 2015, 478 págs. ISBN 978-88-465-1014-3.

Llega a nuestras manos la tesis doctoral del Pbro. Andrea Stabellini, sacerdote de la Diócesis de Como, actual Vicario Judicial del Tribunal diocesano y profesor de Derecho Canónico en la Facultad de Teología de Lugano.

Dentro de la vida de la Iglesia, la enseñanza de la teología en el ámbito académico posee una regulación canónica específica, por un lado encontramos el canon 812, inserto en el capítulo I, título III, libro III *De Ecclesiae munere docendi*, que precisa que para enseñar teología se debe contar con *mandatum* y por otra parte, el artículo 27 § 1 de la Constitución Apostólica *Sapientia Christiana*, que indica que se debe contar *missio canonica*.

Analizadas las normas, el autor se pregunta acerca de si las disposiciones mencionadas regulan dos institutos idénticos o diferentes. Si son diferentes en qué difieren. Finalmente se interroga, si son institutos idénticos por qué se utiliza terminología diversa. A fin de responder estos cuestionamientos se desarrolla esta tesis, que cuenta con una breve introducción, consta de tres partes, divididas en capítulos y una conclusión.

En la primera parte, el primer capítulo resalta la relevancia jurídica del *munus docendi Ecclesiae* al servicio de la Palabra de Dios, con particular atención a lo que se refiere a la enseñanza de la teología. En relación a lo que compete a la autoridad jerárquica de la Iglesia, se aborda los institutos del *nihil obstat*, el *mandatum* y la *missio canonica*. En lo que se refiere al docente, se expone la necesaria *professio fidei* y el *iusiurandum fidelitatis*. En el segundo capítulo, se examinan los términos *sub examine*, en su significado literal y su recepción conciliar y codicial.

En la segunda parte, el primer capítulo realiza un análisis exhaustivo de las normas en cuestión. En el capítulo segundo, se aborda el procedimiento administrativo de nombramiento y de revocación del docente. Por otra parte, analiza la recepción de las normas examinadas y su aplicación en Estados Unidos de América y la República Federal de Alemania.

La tercera parte, es el corazón de la tesis, en el primer capítulo se exponen las distintas posiciones de la doctrina, los que optan por la divergencia y convergencia normativa. En el capítulo segundo, el autor concluye que el *mandatum* y la *missio canonica* son dos institutos sustancialmente idénticos. En el tercer capítulo el autor presenta una hipótesis de *iure condendo*, formulando una nueva redacción de la norma, con el fin de zanjar las dificultades interpretativas que genera el canon 812. Asimismo sugiere la reubicación de la misma en la parte introductoria del libro III.

La obra posee cuatro valiosos apéndices elaborados por el autor; en los dos primeros toma la voces *theologia-theologicus, a, um, theologus* y *mandatum- missio*, brindando un detalle pormenorizado de las veces que aparecen en los distintos documentos del Concilio Vaticano II, en el tercer apéndice hace el mismo detalle pero circunscribiéndose al Código, en el cuarto apéndice brinda una análisis gramatical de las normas bajo estudio, donde también presenta el *iter* redaccional del canon 812, realizando finalmente una sinopsis con el art. 27 § 1 de SpCh. Asimismo, la obra ofrece un índice de abreviaturas, un índice de nombres y la mención de una vasta bibliografía especializada en materia universitaria.

Una particularidad de esta tesis, es que la misma brinda pequeños sumarios, en los que se resaltan aquellos aspectos más importantes de lo que se ha expuesto. Estos pequeños compendios facilitan la lectura y la comprensión de la obra.

Por último, el presente trabajo ha sido galardonado con el premio *don Bruno Nuti* a la mejor tesis para el año académico 2013/2014.

Hernán Marcelo DÍAZ

YAWOVI ATTILA, Jean, *L'azione missionaria della Chiesa ieri e oggi*, Venezia 2015, 400 págs., ISBN 978-88-6512-399-7

El autor de la obra, el sacerdote Jean Yawovi Attila, es originario de la Diócesis de Lomé (Togo) y profesor adjunto de las cátedras de Derecho Misionero y de *Munus Docendi* en la Facultad de Derecho Canónico de la Pontificia Universidad Urbaniana de Roma. Esta formación académica y el conocimiento de la realidad en los países de misión facilitan el abordaje de algunas problemáticas actuales en las denominadas Iglesias jóvenes.

Luego de una introducción jurídico-pastoral, el autor presenta un recorrido histórico por la normativa referida a la acción misionera: disposiciones pontificias anteriores a la fundación de la Congregación de Propaganda de la Fe, su constitución y normativa específica y el magisterio petrino desde el Papa Gregorio XVI (1840) hasta la Exhortación Apostólica *Evangelii Gaudium* del Santo Padre Francisco.

La primera parte de la obra realiza un análisis de los cánones 781 al 792 del Código de Derecho Canónico vigente en los que se contiene la legislación sobre la actividad misional de la Iglesia. En ellos se abordan cuestiones relacionadas con su naturaleza, los sujetos de la misión, los fines y medios que ha de utilizar, cómo han de ser tratados los catecúmenos y neófitos, la responsabilidad de los obispos diocesanos y la cooperación misionera en las diócesis y Conferencias Episcopales. En los doce cánones estudiados se trasciende la mirada estrictamente jurídica de la norma para impulsar una respuesta pastoral al mandato de Cristo “anuncien la Buena Noticia a todos los pueblos” (cf. Mc. 16,15).

Después de exponer la normativa específica, el autor considera tres desafíos actuales inherentes al anuncio del Evangelio.

El primer problema es el sostenimiento económico de los seminarios mayores en las Iglesias jóvenes. Se analiza la actual situación en países de África y América Latina, las respuestas que se han ido ensayando, las dificultades y consecuencias en la formación de los futuros pastores. El autor centra su mirada en cómo lograr una mayor colaboración de toda la comunidad para que la Iglesia pueda continuar con el desarrollo de sus fines.

El segundo desafío es cómo avanzar hacia una autonomía financiera de las Iglesias en territorio de misión ya que muchas han dependido desde su creación de la Congregación para el Evangelización de los Pueblos. Para ello se propone recrear el espíritu de comunión, no sólo afectiva, sino también efectiva, basado en el principio de subsidiariedad. El autor recorre la legislación referente a la redistribución de bienes fundada en la fraternidad al interior de las diócesis y de las Conferencias Episcopales.

En tercer lugar se analiza la relevancia de la catequesis en la misión ad gentes y en la nueva evangelización. Luego de realizar un recorrido desde el Concilio Vaticano II hasta los cánones específicos, se fundamenta la necesidad de que el proceso formativo no se limite a un tiempo determinado sino que, de diversas maneras, se asuma el deber de nutrir a los laicos en su fe, especialmente mediante la semilla del Evangelio.

El volumen se completa con un apéndice que contiene formularios y normas para el servicio pastoral en Italia de sacerdotes diocesanos provenientes de territorios de misión, una bibliografía complementaria para profundizar en los temas abordados y un índice de los cánones mencionados.

En tiempos donde la misión y la nueva evangelización se presentan como desafíos urgentes de la Iglesia universal, la obra analiza, de manera realista, las dificultades concretas desde una dimensión jurídica y aporta propuestas surgidas de la misma normativa vigente.

MANUAL DE ESTILO BÁSICO PARA EL ANUARIO ARGENTINO DE DERECHO CANÓNICO (AADC)

1. CONFIGURACIÓN BÁSICA (PÁGINA)

- * Formato papel A4
- * Márgenes: normal (superior, inferior, izquierdo y derecho: 2,5 cm)
- * Número de página: margen superior derecho (numeración arábica corrida)

2. FUENTE (CARACTERES, TAMAÑOS, ESTILOS)

- * Todo el texto se escribe en Times New Roman
- * Los artículos deben estar acompañados de un *SUMARIO* con sus títulos y subtítulos, en cursiva y en letra Times New Roman número 10. La palabra *SUMARIO* en versalitas.
- * También acompañados de un resumen (*ABSTRACT*) de no más de diez renglones, en castellano y además, si es posible, en inglés. La palabra *ABSTRACT* en versalitas, y el contenido en cursiva. Todo en letra Times New Roman número 10.
- * Se ruega sugerir cuatro o cinco palabras clave que puedan identificar los temas más desarrollados en el artículo y si es posible, también indicarlas en inglés. Las palabras clave deben ir en letra Times New Roman número 10 cursiva.

3. TEXTO BÁSICO

TÍTULO	14 puntos negrita y versalitas
I.- SUBTÍTULO DE PRIMER NIVEL	12 puntos negrita y versalitas
2.- Subtítulo de segundo nivel	12 puntos negrita
2. 1. Subtítulo de tercer nivel	12 puntos normal
<i>2.1.1. Subtítulo de cuarto nivel</i>	12 puntos normal en cursivas
Cuerpo del texto:	12 puntos normal
Interlineado del texto sencillo	
Separación entre párrafos	0.5 líneas
Alineación justificada	

4. En el cuerpo del texto

- Los párrafos llevan sangría en la primera línea (sangría de 1 cm)
- Se usan cursivas solo para palabras en otros idiomas y títulos de obras citadas
- Se omiten los subrayados, las negritas, versalitas y palabras en mayúsculas (a menos que sean siglas o abreviaturas)
- Los signos de interrogación y/o exclamación, así como todos los signos de puntuación se escriben pegados, de modo automático al texto anterior.
- No habrá abreviaturas de las palabras como canon; cánones, artículo/a, párrafo, ejemplo; volumen, tomo; etc.
Ej: canon 1101 § 2 (dejar espacio antes y después del párrafo, sin importar que continúe en el siguiente renglón)
 canon 1095, 2°
- No habrá siglas en el cuerpo. Se pueden utilizar en notas al pie.
- Entre un subtítulo y el párrafo que le antecede, el espacio debe ser de 1.5 líneas. Entre el subtítulo y su primer párrafo, el espacio debe ser de 1 línea.

5. Citas textuales

- Se colocan siempre entre comillas (“ ”). Si es en otros idiomas además se escriben en cursiva

- Si no ocupan más de tres líneas, van en el cuerpo. Si son más extensas, en párrafo aparte, dejando espacio de 1,5 y en tamaño 10, interlineado sencillo y sangría de 1 cm.
- Para citas textuales dentro de un texto ya entrecomillado (“ ”) se utilizan las comillas angulares de apertura y de cierre (« »).
- Si en el interior de la cita, se omite alguna frase, debe indicarse con paréntesis y tres puntos (...).

6. Notas al pie de página

- El número que remite a una nota al pie de página se coloca en el texto antes del punto, punto y coma, dos puntos, coma o comillas, signo de interrogación o de exclamación.
- Con numeración arábiga corrida, sangría de 0,5 cm, letra Times New Roman 10 puntos, justificado; interlineado sencillo; sin espacios entre líneas, pero con separación de 0,5 líneas entre notas.
- Referencias bibliográficas: cuando la referencia no es una cita textual debe colocarse siempre la abreviatura Cf. (no obviar el punto y usar minúsculas si no inicia el párrafo).
- Los apellidos de los autores de los textos citados en nota se escriben en formato de fuente VERSALITA, no en MAYÚSCULAS. En la nota va primero la inicial/es y luego el apellido. Ej.: C. I. HEREDIA.
- El número de edición de la obra citada se escribe pegado al año y en formato de superíndice. Ej.: 1998³. No es necesario citar la editorial, sí la ciudad. Ej.: Buenos Aires 1998.
- Se citarán fuentes electrónicas si exclusivamente son publicaciones digitales.
- Repetición de referencias
 1. Si una referencia es en la misma página de la misma obra que inmediatamente anterior se citó, o si es el mismo canon del que hace referencia, se coloca *Ibid.* (en *cursiva*).
 2. Si se hace referencia a otras páginas se agrega detrás del *Ibid.* el nuevo dato.
Ej.: *Ibid.*, pág. 89.
 3. En el caso de que se repita la referencia a una obra ya citada (pero no inmediatamente antes) se coloca solo el apellido del autor seguido de las primeras palabras del título y tres puntos suspensivos.
Ej.: A. W. BUNGE, *Las claves...*, págs. 38-43.

- Textos del Magisterio completo en cursiva, coma y el número (sin n° o núm.) o su abreviatura universal sin coma ni cursivas.
Ej.: *Lumen Gentium*, 23 o LG 23.
- Textos bíblicos con las abreviaturas universales, con punto final y espacio entre números
Ej.: Mt. 28, 16-20.
- Siglas y abreviaturas pueden ir en notas
Ej: AAS; AADC; EV
SAGRADA CONGREGACIÓN PARA LOS OBISPOS, (SCE). Pero su sigla en latín
CEC *Cathesismus Ecclesiae Catholica*

Ejemplos de notas al pie.

1. *Nota de comprobación:*

a) *De un libro:*

¹ Cf. G. FELICIANI, *Le conferenze episcopali*, Bologna 1974, págs. 16-17.

b) *De un artículo o nota en revista:*

² Cf. F. COCCOPALMERIO, *La formazione al ministero ordinato*, en *La Scuola Cattolica* 112 (1984) 228-229. (sin poner págs. y el nombre de la revista en cursiva si es idioma extranjero)

c) *De una colaboración en Obra de autores varios:*

³ Cf. G. VERSALDI, *Celibato sacerdotal: aspectos canónicos y psicológicos*, en Aa. Vv., *Vaticano II: Balance y perspectivas* (dir. R. LATOURELLE), Salamanca 1987¹, pág. 900.

2. *Nota de documentación:*

⁴ “Lo que en realidad interesa reclamar al ordenamiento canónico es la protección jurídica de lo específico del varón y de la mujer” (A. W. BUNGE, *Varón y mujer, ¿igualdad de derechos?*, en AADC 8 (2001) 55). (Además irá en cursiva si el texto es en otro idioma)

3. *Nota de reenvío:*

⁵ Cf. lo que se ha dicho sobre las fichas en el número 4 del capítulo anterior.

1. El número de edición de la obra se señala a continuación del año de publicación, utilizando la fuente en *superíndice*. Se utiliza solo cuando se trata de una segunda o posterior edición. En este caso se ha indicado para una primera edición, solo a título ilustrativo.

4. Nota de clarificación:

⁶ En este artículo entendemos el término *ecclesia* como lo hace el Libro V del Código de Derecho Canónico; cf. can. 1258.

7. Principales siglas y abreviaturas

En el cuerpo del trabajo poner el texto completo. Evitar el abuso de ellas, prefiriendo poner el texto completo si no se va a usar considerablemente.

Considerar también cómo se abrevia en la misma publicación utilizada.

Ej.; AADC Anuario Argentino de Derecho Canónico

AAS *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale* (1909, continuación de *Acta Sanctae Sedis* 1865-1908, cuya sigla es ASS)

Communicationes (1969)²

EV/ *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede*

IC *Ius Canonicum* (1961)

IE *Ius Ecclesiae. Rivista Internazionale di Diritto Canonico* (1989)

OR *L'Osservatore Romano* (ed. Español)

Periodica *Periodica de Re Canonica* (1991)

QDE *Quaderni di Diritto Ecclesiale* (1988)

RDC *Revue de Droit Canonique* (1951)

REDC *Revista Española de Derecho Canónico* (1951)

RRD³ *Sacrae Romanae Rotae. Decisiones seu sententiae selectae inter eas auae anno... prodierunt cura eiusdem Apostolici Tribunalis editae,*

StCan *Studia Canonica* (1957)

Otras abreviaturas (irán en mayúsculas si inician la frase)

AA. VV. (en versalita y espacio) autores varios

art. artículo

vol. /vols. volumen / volúmenes

can. / cán. canon / cánones

2. No puede abreviarse, pues la sigla “Comm.” corresponde a la revista “*Communio*”.

3. Por tratarse de una sigla, no obstante el cambio de nombres, puede usarse la tradicional SRRD hasta el vol. 66 (1974) y RRD desde el vol. 67 (1975).

cap.	capítulo
CCEO	<i>Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium</i>
CEC	<i>Cathesismus Ecclesiae Catholica</i>
CIC	<i>Codex Iuris Canonici</i> 1983
CIC 17	<i>Codex Iuris Canonici</i> 1917
Const. Apost.	Constitución Apostólica
cf.	confrontar
coord.	coordinador
dir.	director
ed.	editor
ej.:	ejemplo:
Instr.	Instrucción
MP	<i>Motu Proprio</i>
n°	número
pág. / págs.	página / páginas
T.	tomo